



**HAL**  
open science

# Commentaire de l'Instructio Psalmorum et des Tractatus super Psalmos I-XCI d'Hilaire de Poitiers

Guillermo Cano Gómez

► **To cite this version:**

Guillermo Cano Gómez. Commentaire de l'Instructio Psalmorum et des Tractatus super Psalmos I-XCI d'Hilaire de Poitiers. Religions. Université de Strasbourg, 2020. Français. NNT : 2020STRAK012 . tel-03531497

**HAL Id: tel-03531497**

**<https://theses.hal.science/tel-03531497>**

Submitted on 18 Jan 2022

**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.

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377

## THÈSE

présentée par :

**Guillermo José CANO GÓMEZ**

soutenue le : 7 décembre 2020

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Catholique

<p><b>Commentaire de l'<i>Instructio Psalmorum</i> et des <i>Tractatus super Psalmos I-XCI</i> d'Hilaire de Poitiers</b></p>
--

**THÈSE dirigée par :**

**M CUTINO, Michele**

Professeur, Université de Strasbourg

**PRÉSIDENT :**

**M CHAPOT, Frédéric**

Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M MARIN, Marcello**

Professeur, Università di Foggia

**Mgr DESCOURTIEUX, Patrick**

Professeur, Institutum Patristicum Augustinianum

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M DE NAVASCUES BENLLOCH, Patricio**

Professeur, Universidad Eclesiástica San Dámaso

# Guillermo José CANO GÓMEZ

## Commentaires sur les *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire de Poitiers

### Résumé

Ce commentaire concerne une partie des *Tractatus super psalmos* d'Hilaire de Poitiers, analysée à travers une approche éminemment textuelle. La taille de l'œuvre et la nature de notre commentaire nous a contraint à axer notre travail à l'*Instructio Psalmorum* et aux *Tr. Ps.* 1, 2, 9, 13, 14, 51-69 et 91. En effet, à partir de ladite analyse, nous pouvons proposer une explication — à partir de la composition de l'œuvre — des raisons pour lesquelles Hilaire a commenté ces psaumes.

La recherche sur la théologie exprimée dans les *Tr. Ps.* et sa comparaison avec celle des maîtres alexandrins, nous a permis de mettre en exergue les traits originaux de la pensée de l'évêque de Poitiers et ainsi de préciser les influences non imputables à Origène. Nous avons montré la combinaison magistrale d'Hilaire quant à l'érudition philologique alexandrine (provenant de Origène et d'Eusèbe de Césarée) avec la théologie asiatique des auteurs latins précédents (notamment Tertullien).

Finalement, l'étude des citations bibliques donne des informations précieuses sur la version biblique employé par Hilaire et son rapport avec les autres *Veteres Latinae*.

Exégèse, Psaumes, Origène, *Vetus Latina*.

### Résumé en anglais

This commentary deals with a specific part of the *Tractatus super Psalmos* of Hilary of Poitiers, through an approach founded principally on the texts. The work's volume and the kind of our commentary forced us to focus our work on the *Instructio Psalmorum* and *Tr. Ps.* 1, 2, 9, 13, 14, 51-69 and 91. Indeed, in light of this analysis, we are able to propose an explanation — concerning the composition of the work — based upon the reasons why Hilary commented on these psalms.

The research on the theology of the *Tr. Ps.* and its comparison with that of the Alexandrian masters allowed us to expose the original aspects of the thought of the Bishop of Poitiers as well as to identify influences other than Origen. We have shown how Hilary has combined the Alexandrian philological science (from Origen and Eusebius of Caesarea) with the Asian theology of earlier Latin authors (especially Tertullian).

Finally, the study of the Bible quotes provides information about the Bible version used by Hilary and its relationship with other *Veteres Latinae*.

Keywords :

Exegesis, Psalms, Origin, *Vetus Latina*.

## Remerciements

Je remercie très sincèrement Lucie Legat, Marie Françoise Juston, Clotilde Leduc et Diane Niquin pour la révision du texte et des traductions.



## Table de matières

Introduction générale.....	10
Brèves notes sur le contexte historique.....	10
Les <i>Tractatus super psalmos</i> d'Hilaire de Poitiers.....	11
Notre commentaire.....	15
Commentaire sur l' <i>Instructio Psalmorum</i> .....	16
1. La transmission du texte.....	16
2. À propos du titre « <i>Instructio psalmorum</i> ».....	16
3. Structure.....	19
4. Les sources d'Hilaire dans l' <i>Instructio psalmorum</i> . Origène.....	20
4.1. Dépendance certaine d'Origène.....	21
4.1.1. La division en cinq parties du psautier.....	21
4.1.2. L'instrument musical comme métaphore du corps.....	24
4.1.3. L'ordre non historique et la valeur prophétique de l'emplacement de chaque psaume.....	25
4.1.4. Les psaumes intitulés « <i>in finem</i> ».....	25
4.1.5. Explications sur les « psaumes », les « cantiques », les « psaumes du cantique », et les « cantiques du psaume ».....	29
4.1.6. L'explication du titre « des montées ».....	35
4.2. Transmissions possibles d'Origène.....	36
4.2.1. La division du psautier en trois cinquantaines.....	37
4.2.2. L'explication du titre « <i>pro torcularibus</i> ».....	38
4.3. Adaptations des idées d'Origène.....	41
4.3.1. L'explication du « <i>diapsalma</i> ».....	42
4.3.2. Les livres sacrés et les lettres des alphabets.....	48
4.3.3. L'obscurité-éclaircissement des psaumes.....	54
4.3.4. Le processus d'édition des psaumes.....	56
4.3.5. L'analogie de la (des) maison(s) fermée(s).....	58
4.4. Conclusions sur les sources d'Hilaire.....	61
5. Le titre <i>illius David et illi David</i> .....	63
Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 1</i> .....	66
1. Commentaire textuel.....	66
2. Sur le titre « <i>tractatus</i> ».....	66
3. Structure.....	68
4. Les sources d'Hilaire.....	70
4.1. La question capitale pour comprendre les Psaumes.....	70
4.2. L'homme heureux.....	73
4.3. La distinction entre les impies, les pécheurs et les pestiférés.....	79
4.4. La comparaison avec l'arbre.....	87
4.5. L'image des fruits et des feuilles.....	92
4.5.1. La première interprétation des fruits (§15).....	92

4.5.2. La première interprétation des feuilles (§16).....	96
4.5.3. La reprise de l'interprétation sur les fruits et les feuilles (§17).....	97
5. Conclusion.....	98
Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 2</i> .....	100
1. Commentaire textuel.....	100
2. Structure.....	100
3. Commentaire de la partie introductive (§1-4).....	102
3.1. La citation des Actes des Apôtres 13, 32-34.....	102
3.2. La traduction de <i>bresith</i> .....	107
3.3. Conclusion de la partie introductive.....	112
4. Commentaire de la section prosopologique (§5-21).....	112
4.1. L'éclaircissement de la <i>persona</i> , le <i>tempus</i> et la <i>causa</i> à la lumière d'Ac 4, 24-29.....	112
4.2. Les groupes des ennemis de Dieu : les nations, les peuples, les rois et les princes.....	115
4.3. Exégèse de : « brisons leurs chaînes et rejetons leur joug loin de nous ».....	121
4.3.1. L'identification du locuteur.....	121
4.3.2. L'identification des « chaînes » et du « joug ».....	124
4.4. La dualité au sein de la Divinité.....	126
4.4.1. Le Seigneur et le Christ.....	126
4.4.2. L'habitant des cieux et le Seigneur.....	128
4.5. Conclusion de la section propologique.....	129
4.6. L' <i>Excursus</i> sur la colère (§13-21).....	130
4.6.1. L'exposition d'Hilaire.....	131
4.6.2. Expositions précédentes sur la colère de Dieu.....	134
4.6.2.1. Origène.....	134
4.6.2.2. Lactance.....	136
4.6.3. Conclusions sur les sources possibles.....	137
5. Commentaire de la section christologique (§22-41).....	138
5.1. La royauté et la filiation de Jésus.....	139
5.1.1. La « royauté ».....	140
5.1.2. La « filiation ».....	141
5.1.3. L'ordre entre la « royauté » et la « filiation ».....	142
5.2. Son héritage en tant que Premier-né d'entre les morts.....	144
5.2.1. Cosmologie.....	144
5.2.2. Échos anciens dans la cosmologie tripartite et dans la triple filiation.....	146
5.3. Le gouvernement du Christ.....	147
5.4. Conclusions de la section christologique.....	152
6. Commentaire de la section morale (§42-50).....	152
6.1. L'identification des « rois » et des « juges de la terre ».....	152
6.2. Le service de Dieu, la crainte, l'exaltation et le tremblement.....	154
6.3. L'exhortation <i>Aprehendite disciplinam</i> .....	157
6.4. Foi et espérance : <i>Beati omnes qui confidunt in eo</i> .....	159
6.5. Conclusions de la section morale.....	161

Commentaire sur les <i>Tr. Ps. 9, 13 et 14</i> .....	163
1. La sélection des commentaires sur les psaumes 9, 13 et 14.....	163
2. Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 9</i> .....	164
2.1. Note sur le texte latin du titre psalmique.....	164
2.2. La particularité de ce commentaire par rapport les autres <i>tractatus</i> .....	164
2.3. Structure.....	165
2.4. Le contenu du <i>Tr. Ps. 9</i> et son rapport avec le reste de l'œuvre d'Hilaire.....	166
2.5. Quatre principes exégétiques à propos du <i>Tr. Ps. 9</i> .....	166
2.6. L'eschologie dans le <i>Tr. Ps. 9</i> .....	169
2.7. Conclusion.....	174
3. Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 13</i> .....	175
3.1. Structure.....	175
3.2. L'introduction sur la prédication et l'écoute.....	176
3.3. L'expression : « <i>Qui lectus est psalmus in finem inscribitur</i> ».....	178
3.3.1. Une exégèse focalisée sur le verset final.....	178
3.3.2. Une citation abrégée du titre du Psaume 13 « <i>in finem</i> ».....	178
3.4. Les trois « <i>uirtutes</i> » du <i>tractatus</i> .....	180
3.4.1. Sion.....	180
3.4.2. Le salut.....	182
3.4.3. Israël.....	182
3.5. Conclusions.....	184
4. Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 14</i> .....	184
4.1. Structure.....	184
4.2. Deux sections du <i>Tr. Ps. 14</i> .....	186
4.3. L'argument <i>ex silentio</i> dans l'explication sur le titre.....	188
4.4. L'expression « <i>Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus Dauid</i> ».....	189
4.5. Conclusions.....	192
5. Le caractère particulier des <i>Tr. Ps. 9, 13 et 14</i> par rapport au reste de l'œuvre.....	193
Appendice 1 : Section A du <i>Tr. Ps. 14</i> .....	196
Appendice 2 : Section B du <i>Tr. Ps. 14</i> .....	200
Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 51</i> .....	202
1. Note textuelle sur la transmission des <i>Tr. Ps. 51-69</i> .....	202
2. Structure.....	203
3. Questions concernant le titre.....	203
3.1. Étymologie du nom Abimelech.....	203
3.2. Exégèse de « <i>Venit Dauid in domum Abimelech</i> ».....	207
4. Questions concernant l'exégèse systématique.....	209
4.1. La citation mélangée de Jérémie et Paul.....	209
4.2. La stabilité de la foi vs. l'instabilité de l'incroyance.....	211
4.3. Trois comparaisons du Corps du Christ.....	213
4.3.1. La comparaison avec la tente de David.....	213
4.3.2. La comparaison avec la vigne.....	214
4.3.3. La comparaison avec la terre des vivants.....	216
4.4. <i>Lex moriendi vs. (lex) resurgendi</i> .....	221



5. Conclusions.....	224
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 52.....	225
1. Structure.....	225
2. La référence au titre du Ps 13.....	226
3. Le titre « <i>in finem</i> » dans le <i>Tr. Ps.</i> 52.....	229
3.1. Le titre « <i>in finem</i> » dans <i>Tr. Ps.</i> 52, 1.....	229
3.2. Le titre « <i>in finem</i> » dans <i>Tr. Ps.</i> 52, 18.....	230
4. Une référence à Timée 28c : Dieu comme « <i>auctorem ac parentem tantae uniuersitatis</i> ».....	231
5. Conclusions.....	238
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 53.....	239
1. Structure.....	239
2. L'étymologie du nom des Ziphéens.....	239
3. La citation de Jn 14, 6.....	242
4. Conclusions.....	243
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 54.....	244
1. Structure.....	244
2. L'explication « <i>in finem</i> ».....	245
3. Témoignage des autres traductions latines.....	247
4. Le §9 comme auto-déclaration de la méthode exégétique.....	248
5. L'exégèse des « ailes de la colombe ».....	249
5.1. Le lien entre le <i>Tr. Ps.</i> 54 et le <i>Tr. Ps.</i> 138.....	250
5.2. La description de la scène évangélique du baptême de Jésus.....	255
5.3. Le rapport avec des fragments de l'œuvre d'Origène.....	256
5.3.1. Le <i>Commentaire au Cantique des Cantiques</i> .....	257
5.3.2. <i>Homélie sur Isaïe</i> .....	259
6. Conclusions.....	261
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 55.....	264
1. Structure.....	264
2. Particularités du texte du Ps 55 dans le <i>tractatus</i> .....	265
2.1. Partition et distribution du texte.....	266
2.2. Particularités textuelles sur les versets 3-4.....	267
2.3. Une interprétation des résultats.....	269
3. Un important principe théologique à propos du verset : « <i>non timebo quid faciat mihi caro</i> ».....	270
3.1. Exposé anthropologique.....	270
3.2. Développement christologique.....	274
4. Le changement du corps de l'homme comme vocation eschatologique.....	276
4.1. Une résurrection pour la condamnation.....	276
4.2. La résurrection pour la gloire.....	277
5. La référence de Proverbes 8, 30-31.....	280
6. Conclusions.....	283
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 56.....	285
1. Structure.....	285

2. Le texte du psaume.....	286
3. La comparaison avec la grotte.....	287
4. La référence de Mt 9, 24 : la fille du centurion.....	288
5. Un passage complexe.....	291
5.1. Structure.....	292
5.2. La citation du Ps 21, 21.22.....	293
5.3. L'exégèse sur l'âme à propos du verset 5 « <i>animam meam eripuit de medio catulorum leonum</i> ».....	295
6. Un passage représentatif de l'anthropologie asiatique.....	296
6.1. La chair définie comme terre.....	297
6.2. La référence à Ep 3, 6.....	298
7. Conclusion.....	302
Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 57</i> .....	304
1. Structure.....	304
2. Les méchants comparés avec serpents et lions.....	305
3. Le châtement des impies par inconsistance.....	305
4. Le geste de Pilate.....	306
5. Le Jugement de Dieu.....	309
5.1. Le Fils comme Juge dans la polémique arienne.....	309
5.2. Qui seront jugés ?.....	310
6. Conclusions.....	310
Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 58</i> .....	312
1. Structure.....	312
2. Échos des autres <i>tractatus</i> .....	313
2.1. Le sens littéral.....	313
2.2. La filiation par la résurrection.....	314
3. Traces de la théologie asiatique dans le <i>Tr. Ps. 58</i> .....	315
4. Une exégèse d'In Matthaëum à l'arrière du <i>Tr. Ps. 58</i> .....	317
5. Le destin du peuple juif dans l'eschatologie.....	319
6. Conclusions.....	322
Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 59</i> .....	324
1. Structure.....	324
2. Considérations sur le texte biblique.....	324
2.1. Sur le titre (vv. 1-2).....	325
2.2. Sur le v. 9 : « <i>Ephraem adsumptio capitis mei</i> ».....	329
3. Le titre du psaume : le val des salines.....	332
3.1. Son absence dans « l'histoire ».....	333
3.2. Son absence dans la version d'Aquila.....	334
3.3. L'exégèse sur le sel.....	336
3.4. La citation du Ps 83 (84), 7.....	339
4. Conclusions.....	343
Appendice 1 : Recherche du titre « <i>in fine</i> » chez Hilaire de Poitiers.....	345
Appendice 2 : Recherche du titre « <i>in finem</i> » chez Hilaire de Poitiers.....	351
Commentaire sur le <i>Tr. Ps. 60</i> .....	358

1. Structure.....	358
2. Considérations sur le texte biblique.....	358
2.1. Le premier verset.....	358
2.2. Le placement du diapsalma.....	360
3. Un trait de la tradition asiatique.....	362
4. La référence à Ep 3, 6.....	363
5. Conclusions.....	364
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 61.....	365
1. Structure.....	365
2. Considérations sur le texte psalmique.....	365
2.1. Le titre du psaume.....	365
2.2. Le verset 3.....	366
3. Une accusation voilée.....	367
4. Conclusion.....	367
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 62.....	368
1. Structure.....	368
2. Considérations sur le texte du psaume.....	368
2.1. L'incipit des manuscrits vs. le texte transmis dans le <i>tractatus</i> .....	368
2.2. Une contamination avec Ps. 56, 2.....	370
3. Une autoréférence difficile à trouver.....	371
4. Conclusions.....	373
Commentaire sur les <i>Tr. Ps.</i> 63-69.....	375
1. La section des <i>Tr. Ps.</i> 63-69.....	375
2. Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 63.....	376
2.1. Structure.....	376
2.2. Considérations sur le texte du psaume.....	377
2.2.1. Dissemblance entre l'incipit et les citations du <i>tractatus</i> .....	377
2.2.2. Citations répétées dans le <i>tractatus</i> .....	378
2.3. Conclusions.....	380
3. Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 64.....	380
3.1. Structure.....	380
3.2. Considérations sur le texte biblique.....	381
3.2.1. L'incipit.....	381
3.2.2. Les répétitions des citations dans le <i>tractatus</i> .....	383
3.2.3. Un renseignement textuel d'Hilaire même.....	383
3.3. <i>Omnis caro ad te ueniet</i> .....	385
3.4. Une description du monde contemporain dans les <i>Tr. Ps.</i> 63 et 64.....	388
3.5. Conclusions.....	392
4. Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 65.....	393
4.1. Structure.....	393
4.2. Le titre du psaume.....	394
4.3. Les prophètes (en pluriel) du §1.....	394
4.4. Les abondantes citations grecques.....	395
4.5. Conclusions.....	398

5. Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 66.....	399
5.1. Structure.....	399
5.2. Ressemblances avec le Commentaire d'Eusèbe de Césarée.....	399
5.2.1. L'exégèse de Gn 1, 28 : « Croissez, multipliez-vous ».....	399
5.2.2. La suppression de « <i>et misereatur nobis</i> ».....	401
5.2.3. Deux 'confessions'.....	402
5.2.4. Une anthropologie différente à partir d'une citation en commun.....	403
5.3. Conclusion.....	405
6. Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 67.....	406
6.1. Structure.....	406
6.2. La citation de l'incipit.....	408
6.3. L'exégèse du v. 21 : « <i>Deus noster Deus saluos faciendi, et Domini exitus mortis</i> ».....	409
6.3.1. Considérations textuelles sur la citation de Col 2, 13-15.....	411
6.3.2. Répercussions doctrinales du texte d'Hilaire (Col 2, 15).....	415
6.4. Conclusion.....	418
Appendice : Formulaire de recherche chez <i>Bibindex</i> , Col 2, 15 oeuvres : entre 100 et 450.....	419
7. Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 68.....	429
7.1. Structure.....	429
7.2. Le titre du Ps 68.....	430
7.3. Traces de l'âme humaine de Jésus chez Hilaire.....	431
7.4. Conclusion.....	434
8. Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 69.....	435
8.1. Structure.....	435
8.2. Considérations sur le titre.....	435
8.3. Conclusion.....	437
9. Conclusion sur la section des <i>Tr. Ps.</i> 63-69.....	437
Commentaire sur le <i>Tr. Ps.</i> 91.....	439
1. Particularités textuelles du <i>Tr. Ps.</i> 91.....	439
2. Particularités dans la structure du <i>Tr. Ps.</i> 91.....	439
3. Aspects rhétoriques et traces incertaines d'oralité.....	441
4. Conclusions.....	443
Conclusion générale.....	444
1- La sélection des Psaumes commentés et les processus de composition et d'édition.....	445
2- Les <i>Tr. Ps.</i> et la tradition alexandrine.....	446
3- Les <i>Tr. Ps.</i> et les traductions latines avant la Vulgate.....	448
Bibliographie.....	451
Résumé et <i>abstract</i> .....	466

## Introduction générale

### Brèves notes sur le contexte historique

*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem Divi Principis parentis nostri<sup>1</sup> et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur. Accepta Marcellino et Probino consulibus<sup>2</sup>.*

CODE DE THEODOSE 16, 10, 2

Le quatrième siècle représente l'une des périodes les plus bouleversées de l'histoire de l'Europe : un homme pouvait avoir été persécuté par Dioclétien (303) et une vingtaine d'années plus tard, être lui-même convoqué par Constantin au Concile de Nicée (325). Il ne s'agit pas d'une simple reconstitution hypothétique, car il est évident que la plupart des évêques présents au Concile avaient souffert « la grande persécution », ou, pour le moins, que tous les participants en avaient été les témoins directs. Ce fait illustre l'ampleur et la profondeur des changements sociaux et politiques produits à partir du début du quatrième siècle<sup>3</sup>.

D'ailleurs, parmi les chrétiens, protagonistes de ces deux événements — la persécution de Dioclétien et le Concile de Nicée —, avait lieu la controverse arienne, touchant une question absolument essentielle de la foi chrétienne : la divinité du Fils. Le Concile de Nicée représentait la première grande bataille gagnée contre le mouvement arien, pourtant la fin de la guerre restait encore loin. C'est dans ce contexte social, politique et religieux que prend place la vie d'Hilaire<sup>4</sup>, l'un des acteurs les plus importants de la polémique arienne<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Constantin I (272-337).

<sup>2</sup> C'est-à-dire, l'année 341.

<sup>3</sup> A. Hamman, « La svolta del IV secolo. Quadro politico, geografico, sociale, ecclesiale e dottrinale del secolo » dans : A. di Berardino / J. Quasten, *Patrologia vol. 3*, Roma 1981, p. 2-28 présente un exposé synthétique du tournant historique du IV<sup>e</sup> siècle. Pour une description beaucoup plus approfondie, voir la monographie d'A. Cameron, *The later Roman Empire*, London 1993.

<sup>4</sup> Cf. L. F. Ladaria, *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, Madrid 1986, « *Introducción : resumen de la vida de San Hilario* », p. 3-9.

<sup>5</sup> Le rôle d'Hilaire dans la polémique arienne a été développé par M. Simonetti, « Ilario di Poitiers e la crisi ariana in occidente, polemisti ed eretici » dans : A. di Berardino / J. Quasten, *Patrologia vol. 3*, Roma 1981, p. 32-35.

## Les *Tractatus super psalmos* d'Hilaire de Poitiers

*Sanctus Hilarius gallicano coturno adtollitur et, cum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis inuoluitur et a lectione simpliciorum fratrum procul est.*

JEROME, *Épître* 58, 10

Hilaire composa les *Tractatus super psalmos* (désormais : *Tr. Ps.*), objet de notre commentaire, à la fin de sa vie, après que sa lutte contre l'arianisme l'a conduit à être exilé en Orient et à la publication de son œuvre la plus célèbre, le *De Trinitate*. Quand l'évêque de Poitiers commence la composition des *Tr. Ps.*, il se trouve rétabli sur son ancien siège de Poitiers et en possession des exégèses d'Origène et son école.

La première notice sur cette œuvre, celle contenue dans le *De viris illustribus* de Jérôme, renferme *in nuce* les deux grandes questions soulevées par la composition des *Tr. Ps.*, à savoir la sélection particulière des psaumes traités et l'influence d'Origène :

[Scrispit] et *In psalmos commentarios*, primum videlicet et secundum et a quinquagesimo primo usque ad sexagesimum secundum et a centesimo octavo decimo usque ad extremum, in quo opere imitatus Origenem, nonnulla etiam de suo addidit.<sup>6</sup>

Hilaire a aussi écrit des commentaires sur les psaumes — pour le premier et le deuxième, du cinquante-et-unième au soixante-deuxième, et du cent-dix-huitième au dernier —, œuvre dans laquelle il a imité Origène en ajoutant certains éléments propres.

Jérôme mentionne les trois sections des psaumes commentés par Hilaire, en revanche les manuscrits les plus anciens — relativement proches de l'époque de Jérôme (345-419)<sup>7</sup> — présentent, parfaitement insérés dans la liste du Stridonien, les *Tr. Ps.* 9, 13-14, 63-69 et 91. D'ailleurs, cet inventaire n'a pas laissé de traces dans la tradition manuscrite et le prologue de l'œuvre édité sous le titre d'« *Instructio Psalmorum* » (désormais *Instr.*) fait envisager clairement qu'Hilaire avait l'intention de commenter tout le psautier. D'autre part, on ne trouve aucune justification sur le choix des psaumes commentés. Ces faits ont induit certains chercheurs à supposer une conservation fragmentaire de cette œuvre, hypothèse longuement contestée par l'éditeur dans le *Corpus Christianorum Series Latina* (désormais CCSL), J. Doignon<sup>8</sup>.

Pour ce qui est de la présence d'Origène, la recherche se trouve face à une difficulté inéluctable : l'œuvre exégétique d'Origène concernant les psaumes n'est pas un unique

---

<sup>6</sup> Jérôme, *De viris illustribus*, 100. Texte : A. Ceresa-Gastaldo, BP 12. Traduction propre. Le nom de l'éditeur ne sera spécifié que pour la première citation, désormais on n'indiquera que les abréviations du corpus (voir abréviations) et sa numérotation, p. ex. dans ce cas : BP 12.

<sup>7</sup> En effet, les mss. V et L datent du v<sup>e</sup> siècle.

<sup>8</sup> CCSL 61, Introduction p. 19-24.

commentaire perdu ou conservé fragmentairement, mais au moins trois œuvres composées à différentes périodes, et relevant même de genres variés : *scholia*, traités et homélies<sup>9</sup>.

Les chaînes exégétiques grâce auxquelles nous avons conservé fragmentairement au moins une partie des traités ne distinguent pas la provenance de leurs citations — même l'attribution de ces dernières à un auteur y est parfois incertaine —. En tout cas, les fragments des commentaires sur les Psaumes attribués à Origène et conservés dans les chaînes se trouvent facilement accessibles dans la *Patrologia Graeca*<sup>10</sup>.

D'autre part, même dans les cas où la conservation des homélies correspondantes d'Origène sur les Psaumes ne présente pas de problèmes liés aux chaînes exégétiques<sup>11</sup>, la comparaison entre ces discours et les *Tr. Ps.* ne montre pas beaucoup de correspondances.

La multiplicité des œuvres exégétiques sur les psaumes d'Origène nous pose une question presque impossible à résoudre : quel était le texte d'Origène connu par Hilaire ; un traité, un résumé, un florilège... ? Et si la composition des *Tr. Ps.* se situe à Poitiers après son retour de l'exil, disposait-il d'un document écrit devant lui ou simplement reproduisait-il de mémoire ce qu'il avait autrefois lu en Orient ? Compte tenu que certaines citations dans l'*Instr.* correspondent mot à mot à des fragments d'Origène<sup>12</sup>, nous penchons pour la première hypothèse. Mais quelle était la nature — et la langue — de ces matériaux ?

Ces complications importantes sur Origène et notamment sur Origène *apud* Hilaire n'ont pas empêché la comparaison entre les fragments édités dans la PG 12 et les *Tr. Ps.*<sup>13</sup>. Malgré tout, cette ligne de recherche a montré des rapports intéressants, de même que la comparaison des *Tr. Ps.* avec les *Commentaires sur les Psaumes* d'Eusèbe de Césarée<sup>14</sup>. Les concordances entre l'Origène des chaînes (PG 12), l'exégèse de son disciple — et éditeur — Eusèbe de Césarée et les *Tr. Ps.* d'Hilaire de Poitiers induisent l'utilisation d'éléments extraits d'une même source : les textes d'Origène.

Parfois l'enthousiasme pour retrouver l'exégèse perdue d'Origène a amené à accentuer les points en commun entre Origène-Eusèbe et les *Tr. Ps.* d'Hilaire, en négligeant leurs

---

<sup>9</sup> À la suite de la lettre 33 de Jérôme, P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977, identifie deux « traités » d'Origène et les « excerpta » : p. 261-292 ; mais il faut ajouter les homélies d'Origène sur les Psaumes : V. Peri, *Omèlie origéniane sui salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, (Studi e Testi 289), Città del Vaticano 1980. Toutefois, la nature et la conservation des commentaires sur les psaumes d'Origène impliquent une constante révision des matériaux anciens suite à d'éventuelles découvertes.

<sup>10</sup> Delarue, PG 12, 1053-1685.

<sup>11</sup> V. Peri, *Omèlie origéniane sui salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, (Studi e Testi 289), Città del Vaticano 1980.

<sup>12</sup> G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? », *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.

<sup>13</sup> Parmi lesquels il faut mentionner la monographie d'É. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965.

<sup>14</sup> Édités par De Montfaucon dans la PG 23.

différences. Cependant, c'est précisément dans ces prises de distance que l'évêque de Poitiers montre son originalité<sup>15</sup>. En effet, dans les cas où la comparaison d'Hilaire avec l'exégèse « alexandrine » est possible, nous avons davantage porté notre attention sur la question : pourquoi Hilaire a-t-il modifié l'exégèse provenant d'Origène ?

Cette question 'simplement' philologique sur la source ou modèle littéraire d'Hilaire nous suggère de réviser la traditionnelle classification d'Hilaire parmi les origénistes. En effet, sans doute à partir des affirmations de Jérôme, nous observons une tendance à comprendre la pensée de notre auteur à la lumière d'Origène<sup>16</sup>. Cependant il faut situer les affirmations de Jérôme dans leur contexte polémique et apologétique ; en fait celles-ci proviennent de l'œuvre précisément intitulée *Apologie contre Rufin* :

Si auctoritatem suo operi praestruerat, uolens quos sequeretur ostendere, habuit in promptu Hilarium confessorem, qui quadraginta ferme millia uersuum Origenis in Psalmos et Iob transtulit;

S'il se proposait de ménager à son œuvre une caution, voulant montrer quels modèles il suivait, il avait à sa disposition Hilaire le confesseur, qui a traduit près de quarante mille lignes d'Origène sur les Psaumes et sur Job.<sup>17</sup>

Nemo tibi obicit quare Origenem interpretatus — es alioquin Hilarius et Ambrosius hoc crimine tenebuntur —, sed quia interpretatus haeretica, praefationis tuae laude firmasti.

Personne ne te reproche d'avoir traduit Origène — sans quoi Hilaire et Ambroise tomberont sous le coup de cette accusation —, mais c'est d'avoir appuyé d'une préface élogieuse les hérésies que tu as traduites.<sup>18</sup>

Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'avant son exil en Orient — où la tradition affirme qu'il avait connu l'œuvre d'Origène —, notre auteur était un évêque assez instruit pour rédiger le premier commentaire complet en latin sur l'évangile de Matthieu (*In Matthaeum*, désormais : *In Matth.*). D'ailleurs, même si l'érudite école alexandrine restait apparemment méconnue de l'Occident latin, les Chrétiens latinophones possédaient déjà leur propre tradition (Tertullien, Cyprien, Novatien) qui s'était renforcée avec le temps. De fait, le poids de cette tradition latine — notamment Tertullien — sur Hilaire est attesté avant son exil, comme le montre la monographie de Doignon dédiée à cette période<sup>19</sup> ; il est donc permis de penser qu'après son exil et la découverte de la tradition alexandrine, Hilaire n'ait pas « abjuré » complètement ses premières racines asiatiques (Tertullien).

---

<sup>15</sup> Une caractéristique reconnue et célébrée par A. Orbe, « La Patrística y el progreso de la teología » *Gregorianum* 50 (1969) p. 545 : « Entre los origenianos, que son legión, se salvan bien pocos por su originalidad: san Ambrosio en puntos de Cristología, y san Hilario, en todo ».

<sup>16</sup> À nos yeux, le cas le plus représentatif de cette tendance est : M. J. Rondeau, « Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire », *Studia Patristica* 6 (1962) p. 197-210.

<sup>17</sup> *Apologie contre Rufin* 1, 2. Texte et traduction : P. Lardet, SC 303, p. 10-11.

<sup>18</sup> *Apologie contre Rufin* 2, 14. Texte et traduction : SC 303, p. 134-137.

<sup>19</sup> Cf. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971.



Nous ne nions pas l'incontestable influence d'Origène sur l'évêque de Poitiers, mais on peut affirmer avec tout autant de certitude que l'Alexandrin n'est pas la seule source de notre auteur et qu'il n'en était pas même la première, au moins du point de vue chronologique. Donc l'inclusion d'Hilaire parmi les origénistes semble une simplification imprudente, et si l'interprétation de notre auteur à la lumière d'Origène est légitime, valable et nécessaire, elle demeure toutefois à elle seule incomplète et insuffisante. Si ce raisonnement est correct, les résultats des recherches qui étudient Hilaire exclusivement en tant qu'Origéniste sont clairement partiels et ont besoin d'une révision.

Sans doute, la découverte de l'exégèse alexandrine a dû entraîner une évolution importante des idées de l'évêque latin exilé en Orient, mais est-il vraisemblable de supposer un bouleversement complet et la négation absolue de ses principes théologiques précédents ? Il nous semble plus correct de valoriser les autres apports, notamment ceux de la tradition asiatique (probablement via Tertullien), et de préciser que certains aspects de cette pensée — bien différente de celle d'Origène — resteront chez Hilaire même après son retour d'exil.

## Notre commentaire

*Optimus enim lector est, qui dictorum intelligentiam expectet ex dictis potius quam inponat et rettulerit magis quam adtulerit, neque cogat id uideri dictis contineri quod ante lectionem praesumpserit intellegendum.*

HILAIRE, *Trin.* 1, 18

Nous avons commenté l'*Instr.* et les *Tr. Ps.* 1-2, 9, 13-14, 51-69 et 91 correspondants au texte édité par J. Doignon (CCSL 61). Il s'agit du premier volume dédié à cette œuvre d'Hilaire de Poitiers, suivi par le *Tr. Ps.* 118 (CCSL 61A) et les *Tr. Ps.* 119-150 (CCSL 61B)<sup>20</sup> ; cependant ces deux derniers volumes ont été édités à titre posthume avec la collaboration de R. Demeulenaere.

Le texte de ce premier volume concentre tous les problèmes liés à la sélection particulière des psaumes expliqués par Hilaire et inclut l'introduction générale (*Instr.*) Les *Tr. Ps.* possèdent d'autres exordes introduisant certaines sections comme le *Tr. Ps.* 118 et les psaumes des montées (*Tr. Ps.* 119, 1-7), mais cette partie rassemble beaucoup de renseignements et de principes exégétiques sur la Bible et sur les Psaumes en particulier.

À partir des renseignements de la critique textuelle, l'étude des aspects littéraires et la comparaison avec d'autres auteurs, notre commentaire apportera de nouvelles informations sur les lignes de recherche déjà mentionnées (la sélection des psaumes commentés et l'origénisme d'Hilaire), mais aussi sur la question des anciennes versions latines de la Bible repérées à partir des citations d'Hilaire. En effet, l'étude des citations bibliques apportées par notre auteur — latin et d'une génération antérieure à Jérôme — est très pertinente pour les recherches sur la *Vetus Latina*.

---

<sup>20</sup> D'autres éditions des *Tr. Ps.* dans CCSL 61, Introduction, p. 55-57.

## Commentaire sur l'*Instructio Psalmorum*

### 1. La transmission du texte<sup>1</sup>

La première partie des *Tractatus super psalmos* d'Hilaire de Poitiers, connue aujourd'hui sous le nom d'« *Instructio psalmorum* » ne se trouve dans son intégralité que dans les manuscrits postérieurs au XI<sup>e</sup> siècle. Des manuscrits en onciale qui transmettent cette œuvre : ms. V (du V<sup>e</sup> siècle), ms. L (fin du V<sup>e</sup> s.), I (V<sup>e</sup> s.) et le palimpseste G (VI<sup>e</sup> s.), seul le ms. V possède l'*Instructio*, mais mutilée d'un peu plus des neufs premiers paragraphes. Des manuscrits d'époque carolingienne R, P, T et c, seul le premier transmet quelques parties de l'*Instructio* : il contient un premier morceau incluant le début jusqu'au §4, 8, mais le deuxième morceau, écrit à la même époque sur une surface grattée, est constitué de deux fragments (de 4, 8 à 5, 21 et de 22, 9 à la fin). À partir du XI<sup>e</sup> siècle, on trouve le texte complet de l'*Instructio* dans le ms. r (XI<sup>e</sup> s.), et dans les ms. S, d et t (XII<sup>e</sup> s.) ; ce dernier ne présente pas, quant à lui, le reste de l'œuvre d'Hilaire, mais seulement cette première partie. Les autres manuscrits de cette époque : M (XII<sup>e</sup> s.), a (XI-XII<sup>e</sup> s.), b (XIII<sup>e</sup> s.), m (XII-XIII<sup>e</sup> s.), n (XIII<sup>e</sup> s.), p (XI-XII<sup>e</sup> s.), v (XII<sup>e</sup> s.) et z (XII<sup>e</sup> s.) ne contiennent pas l'*Instructio*, l'intention de la plupart d'entre eux n'étant cependant pas de transmettre l'œuvre complète des *Tractatus super psalmos* d'Hilaire, mais seulement quelques parties sélectionnées. Enfin, on retrouve l'*Instructio* dans tous les manuscrits *recentiores* (XV<sup>e</sup> s.) : D1, D2, F, H et U ; et dans toutes les éditions imprimées dès 1515 (éd. Bade) jusqu'à 1997 (éd. Doignon).

### 2. À propos du titre « *Instructio psalmorum* »

Tous les manuscrits contenant l'intégralité de l'*Instructio psalmorum* lui préfèrent le titre de « *prologus* »<sup>2</sup>. Même Cassiodore, bien antérieur à ces manuscrits (courant VI<sup>e</sup> siècle), se réfère à cette partie des *Tractatus* en la qualifiant de « prologue » :

Nam et sanctus Hilarius in **prologo** psalmorum et sanctus Hieronymus in expositione libri Ecclesiastes [...] de hac octava die latius diligenterque locuti sunt.

<sup>1</sup> Nous tirons l'information sur les manuscrits de l'Introduction de J. Doignon, p. 32-47, J. Doignon, *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Tractatus super Psalmos* (CCSL 61), Turnholt 1996. Nous appelons aussi les manuscrits avec les abréviations utilisées par Doignon (*ibidem*, p. 2).

<sup>2</sup> On trouve « *prologus* » dans tous les manuscrits jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle (r, S, d, t) et dans la plupart des manuscrits du XV<sup>e</sup> siècle (D2, F, H), seulement les manuscrits D1 et U diffèrent : le ms. D1 a « *praefatio* », et le ms. U a « *prooemium* », même s'il a « *praefatio* » dans l'explicit. Cf. Introduction, p. XXXII- XLVII, J. Doignon, *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Tractatus super Psalmos* (CCSL 61), Turnholt 1996.

Car aussi Saint Hilaire dans le prologue des psaumes et Saint Jérôme dans l'exposition du livre de l'Ecclésiaste (...) ont parlé sur le huitième jour plus amplement et soigneusement.<sup>3</sup>

Le titre « *instructio* » provient du manuscrit le plus ancien, V (V<sup>e</sup> s.), mais il faut noter que le texte de l'*Instructio* n'y est pas complet : il y commence seulement au milieu du §10. Nous connaissons ce titre parce qu'il se trouve en haut des pages.<sup>4</sup>

Ce titre pourrait avoir été utilisé par Hilaire lui-même pour nommer cette partie de l'œuvre<sup>5</sup>, car le mot « *instructio* » avait été déjà utilisé pour la première fois<sup>6</sup> par Tertullien dans le sens d'« enseignement, instruction, etc. »<sup>7</sup>, néanmoins, lorsqu'Hilaire fait référence à cette partie de son œuvre, il l'appelle habituellement « *exordium* » :

Et necessario post quinquagesimum psalmum, in quo peccatorum remissio secundum sanctificati huius, ut in **exordio** psalmorem docuimus, numeri uirtutem continetur, [...]

Le psaume 50 contient la rémission des péchés, conformément à la valeur de ce nombre sacré, comme nous l'avons montré dans l'introduction.<sup>8</sup>

Itaque secundum illam, quam in **exordio** adtulimus, de titulorum inscriptione rationem perspicuum est [...]

Ainsi, au nom du motif invoqué dans l'introduction à propos du libellé des titres, il est clair que [...]<sup>9</sup>

Dans les cas où il faut distinguer l'*Instructio* des autres prologues au sein des *Tractatus super psalmos* (le prologue du psaume 118 et le prologue sur les psaumes des montées), il emploie : « *exordium psalmorem* » à la place de « *exordium psalmi* »<sup>10</sup> ou « *psalmi exordium* »<sup>11</sup> :

<sup>3</sup> M. Adriaen (ed.), *Magni Aurelii Cassiodori Expositio psalmorem* (CCSL 97) Turnholt 1956, *Expositio in psalmum* VI, 1. Traduction propre.

<sup>4</sup> Introduction, p. XXXII, J. Doignon, *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Tractatus super Psalmos* (CCSL 61), Turnholt 1996.

<sup>5</sup> On constate l'emploi d'« *instructio* » chez Hilaire comme « enseignement » dans *In Matth.* 6,1 et *De Trin.* 7, 19.

<sup>6</sup> Cf. Le commentaire sur ce passage *Ibid.* p. 338 : « Tertullien est le premier à donner à ce substantif le sens d'« enseignement » (le fait d'enseigner) ».

<sup>7</sup> Cf. Tert. *Adv. Herm.* 22, 2 (SC 439) p. 140 : « [...] *si tantam curam instructionis nostrae insumpsit spiritus sanctus, ut sciremus quid unde processerit, [...]* »

<sup>8</sup> *Tr. Ps.* 51, 2. Texte et trad. SC 565, p. 28-29.

<sup>9</sup> *Tr. Ps.* 65, 1. Texte et traduction : SC 603, p. 148-149.

<sup>10</sup> Référence à *Tr. Ps.* 118, 1, 1 (CCSL 61A, p. 3) *ap. Tr. Ps.* 118, 9, 1 (CCSL 61A, p. 83) : « *lam in exordio psalmi commemorauimus nihil aliud in eo quam doctrinam humanae uitae contineri, per quam ad cognitionem Dei ipsis, tamquam paruoli litterarum elementis erudiremur.* » (Trad. SC 347, p. 11) : « Déjà, dans l'argument du psaume, nous avons rappelé qu'il ne contenait rien d'autre qu'un enseignement de vie pour l'homme, destiné à nous former comme des tout-petits, par les lettres mêmes de l'alphabet, à la connaissance de Dieu. ».

<sup>11</sup> Référence à *Tr. Ps.* 118, 1, 1 (CCSL 61A, p. 3) *ap. Tr. Ps.* 118,16,1 (CCSL 61A, p. 149) : « *Et in psalmi exordio et deinceps frequenter meminimus per haec singularum litterarum quaedam quasi elementa*

Ac de quindecim quidem gradibus et superscriptione cantici iam in **exordio psalorum** tum, cum sermo de numeris et de superscriptionibus incidit, aliqua tractauimus, ex duobus scilicet numeris hebdomade et ogdoade, quorum unus ob sabbatum legis sit, alius ob accedentem ad sabbatum octauam, quae et prima est, euangeliorum sit [...] <sup>12</sup>

Et nous avons déjà, dans l'exorde des psaumes, à l'endroit qui concerne les nombres et les surtitres, fait quelques observations sur les quinze échelons et le surtitre "cantique" ; par exemple, sur les deux nombres desquels proviennent l'hebdomade et l'ogdoade, le premier relevant de la loi à cause du sabbat, l'autre des évangiles, à cause de l'octave qui amène au sabbat, qui est aussi le premier jour [...]

Causam uero iudicii istius in **exordio psalorum** docuimus, per quam nihil in psalmis nisi propheticum cognoscimus oportere tractari. <sup>13</sup>

Mais nous avons expliqué la raison de ce jugement dans l'exorde des psaumes, selon laquelle, nous le savons, on doit considérer que, dans les psaumes, il ne traite de rien qui ne soit prophétique.

Aucun manuscrit (à l'exception de V déjà cité), ni les premières éditions imprimées ni l'ancienne citation de Cassiodore ne qualifient cette partie d'« *instructio* ». Il se peut que cet ancien manuscrit soit l'unique témoin qui nous ait fait parvenir le véritable titre, comme le premier éditeur moderne du texte (A. Zingerle) <sup>14</sup> a dû le penser en consignait ce titre dans son édition ; il se peut aussi que ce terme d'« *instructio* » soit une *corruptela* du texte de V, qu'il faudrait mieux encadrer.

Or, avons-nous de raisons de nous défier de V ? Selon J. Doignon, la première main du ms. V comporte des omissions, répétitions, dittographies et confusions de lettres. <sup>15</sup> Ce titre « *instructio* » relèverait-il des fautes de V<sup>1</sup> ? Répondre à cette question par l'affirmative ne semble pas dénué de sens si l'on considère le premier mot de ce paragraphe (*inscriptio*) ; le modèle de V<sup>1</sup> ou V<sup>1</sup> a peut-être identifié le premier mot du texte qu'il allait copier avec le titre, confondant « *instructio* » avec « *inscriptio* », et ajoutant par la suite « *psalorum* » soit pour compléter un titre faux, soit à la faveur d'une *contaminatio* avec d'autres titres possibles comme « *prologus psalorum* » (ap. Cassiodore) ou « *exordium psalorum* » (ap. Hilaire même). Cette hypothèse est peut-être assez audacieuse, mais elle nous permet d'expliquer pourquoi aucun témoin ne comporte le titre d'« *instructio psalorum* », excepté le ms. V.

---

*discendi doctrinae nos pietatis, [...] »* (Trad. SC 347, p. 175) : « Dans l'argument du psaume et ensuite à plusieurs reprises, nous avons rappelé qu'en suivant pour ainsi dire les bases du savoir, chaque lettre l'une après l'autre, nous sommes formés pour recevoir une leçon de piété, [...] ».

<sup>12</sup> *Tr. Ps.* 119, 6 (CCSL 61B, p. 6). Traduction propre.

<sup>13</sup> *Tr. Ps.* 142, 1 (CCSL 61B, p. 246). Traduction propre.

<sup>14</sup> A. Zingerle (ed.), *Tractatus Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis super psalmos* (CSEL 22) Vindobona 1891.

<sup>15</sup> Introduction, p. XXXII, J. Doignon, *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Tractatus super Psalmos* (CCSL 61), Turnholt 1996.

### 3. Structure

1- Introduction (§1-4)

2- Prophétie (§5-7)

3- Numérologie (§8-16)

4- En-tête des psaumes (§17-23)

L'*instructio psalorum* est composée selon une structure très uniforme, sans grande césure, et développe de façon cohérente son contenu. Quoique l'on puisse repérer ces quatre grands blocs thématiques, les articulations, elles, ne sont pas évidentes, certains paragraphes pouvant parfaitement appartenir à un bloc ou au bloc qu'ils introduisent (comme aux §4, §16 et, dans certaine mesure, §24).

La première partie, que nous avons appelée Introduction, inclut les §1-3 et développe les questions sur la division (§1a), le titre (§1b) et la paternité de l'œuvre à commenter (§2-3).

Le §4 termine de traiter la paternité des psaumes, et ouvre la deuxième partie dédiée à la prophétie, car la question : comment Moïse a-t-il pu parler de Samuel (Ps 98, 6) ? reçoit une réponse fondée la nature prophétique des psaumes.

La deuxième partie, la prophétie, comprend les §5-7. Après avoir envisagé la paternité de l'œuvre sous un angle littéraire, matériel, Hilaire l'aborde sous l'angle spirituel, donc divin, en raison du caractère prophétique du psautier. Cette connaissance est nécessaire pour bien interpréter les psaumes.

La troisième partie concerne la numérologie (§8-15). Elle est aussi liée à la précédente, car l'organisation du psautier est prophétique : la place dédiée à chaque psaume par les soixante-dix traducteurs de la Bible grecque a une signification prophétique. Hilaire explique spécialement la signification des chiffres trois, sept, huit et cinquante.

Le §16 forme une transition entre la troisième et la quatrième partie, entre la numérologie et les en-têtes des psaumes. Le dernier bloc thématique commence par évoquer les psaumes dits « des montées », qui sont au nombre de quinze (7 + 8).

Les §17-23, dédiés à l'explication des en-têtes, constituent la quatrième partie. L'indication présente au début de certains psaumes est aussi une clé d'interprétation (« *In finem* », « *Psalmus* », « *Canticum* », « *Canticum psalmi* », « *Psalmus Cantici* » ...). Parmi ce type d'indications, il y en aussi une au sein de certains psaumes, le « *diapsalma* » (§23).

Pour finir, le §24 diffère des quatre grands blocs thématiques déjà exposés. Cette dernière partie sert de lien entre l'*Instructio* et le commentaire sur les psaumes qui le

suit. Le rôle d'intermédiaire de ce paragraphe a eu des répercussions sur la tradition textuelle : le ms. S (XII<sup>e</sup> s.) a intitulé ce paragraphe « *Clavis siue introitus in primum psalmum* ».

#### 4. Les sources d'Hilaire dans l'*Instructio psalorum*. Origène

La présence d'Origène dans cette partie est indiscutable : nous avons le témoignage de Jérôme<sup>16</sup>, et de nombreux rapprochements entre l'*Instructio* et des fragments d'Origène, similitudes qui ont déjà été suffisamment étudiés<sup>17</sup>. N'ayant malheureusement que des fragments des œuvres origéniennes dédiées aux psaumes, nous pouvons seulement supposer qu'Hilaire a pu mieux connaître l'ouvrage d'Origène, sans connaître exactement l'état de conservation ou de transmission de ces œuvres à son époque.

P. Nautin a essayé de classer les fragments d'Origène entre le Commentaire d'Alexandrie, le Commentaire écrit à Césarée et les *excerpta in psalterium*<sup>18</sup> ; selon Nautin, l'*Instructio* d'Hilaire « correspond en substance à l'introduction du commentaire de Césarée » avec trois insertions du commentaire d'Alexandrie (A : la clé de David ; E : la liste des 22 livres de la Bible et B : les clés dispersées) insérées dans les §5-6 ; §15 et §24 respectivement<sup>19</sup>. Malgré les efforts de Nautin, cette classification reste du domaine de l'hypothèse ; par ailleurs, V. Peri et J. M. Rondeau ont critiqué cette distribution tripartite de l'ouvrage origénien sur les psaumes<sup>20</sup>.

De notre côté, en réalisant une étude comparative entre l'*Instructio psalorum* et ce qui nous est parvenu des œuvres d'Origène, nous avons perçu son influence chez Hilaire, mais il faut d'abord la mesurer, et étudier si d'autres sont aussi envisageables. C'est pourquoi nous analyserons certains passages de l'*Instructio* classés selon : (a) ceux qui dépendent de manière certaine d'Origène, (b) ceux qui peuvent transmettre des idées d'Origène, même si nous n'en avons pas conservé les *ipsa verba*, et (c) ceux qui adaptent les idées d'Origène à la pensée d'Hilaire. À la fin de cette analyse, nous présenterons les conclusions sur les sources de l'*Instructio* d'Hilaire, en général, et la présence d'Origène, en particulier.

---

<sup>16</sup> Saint Jérôme, *De viris illustribus* 100.

<sup>17</sup> Notamment, par É. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965.

<sup>18</sup> P. Nautin, *Origène*, 1977, p. 261-292.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 279

<sup>20</sup> V. Peri, *Omelia origeniana sui salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, (Studi e Testi 289), Città del Vaticano 1980 ; J. M. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. I, Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, Roma 1982.

## 4.1. Dépendance certaine d'Origène

Nous tenons pour « dépendance certaine » d'Origène les cas où, en pouvant confronter le texte de l'*Instructio* avec la tradition très fragmentaire du texte d'Origène sur les psaumes, on peut repérer des éléments identiques entre les deux auteurs. Dans cette partie, on trouvera le commentaire à *Instr.* 1 (sur la division en cinq parties du psautier) ; *Instr.* 7 (l'instrument musical comme métaphore du corps) ; *Instr.* 9-10 (l'ordre non historique et la valeur prophétique de l'emplacement de chaque psaume) ; *Instr.* 18 (les psaumes intitulés « *in finem* ») ; *Instr.* 19-21 (explications sur les « psaumes », les « cantiques », les « psaumes du cantique », et les « cantiques du psaume ») et *Instr.* 16. (l'explication du titre « des montées »).

### 4.1.1. La division en cinq parties du psautier

Les premiers textes à comparer sont Hilaire : *Instr.* 1, Origène : PG 12, 1056 A3-12 et Eusèbe de Césarée (PG 23, 66 C3-68 A6). Une étude a déjà été effectuée par Goffinet sur le rapport entre les deux premiers (Hilaire et Origène)<sup>21</sup>, mais nous ajouterons à cette comparaison Eusèbe, en tant que témoin grec des passages d'Origène. Ces trois auteurs (Origène, Eusèbe et Hilaire) exposent une division en cinq parties, de provenance juive, à laquelle Hilaire seul s'oppose clairement :

Ergo neque secundum quosdam Hebraeos quinque libri, neque secundum plurimorum simplicitatem "psalmi David" dicendi sunt, sed secundum apostolicam auctoritatem "liber psalmodum" esse noscendus est.

Il ne faut donc les appeler ni les *Cinq Livres*, comme le font certains Juifs, ni les *Psaumes de David*, comme on le fait trop souvent avec naïveté. Par respect pour l'autorité des apôtres, on doit parler de *Livre des Psaumes*.<sup>22</sup>

Sur cette question, les textes d'Origène et d'Eusèbe ne révèlent pas d'opposition bien nette. Cependant, comme le constate Goffinet, Origène incline à nommer ce livre biblique βίβλος ψαλμῶν (*liber psalmodum* chez Hilaire), sous l'autorité des Actes des Apôtres, dans lesquels cette œuvre est ainsi mentionnée. Ce fait n'implique pas forcément qu'Origène s'oppose à une division en cinq parties. C'est Hilaire qui oppose la division juive, sous le nom de « psaumes de David », à l'autorité apostolique (consignée dans les citations du livre des psaumes chez les Actes des Apôtres), non Origène, du moins pas dans les textes qui nous sont parvenus. Ce dernier<sup>23</sup> oppose la

---

<sup>21</sup> É. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965, p. 21-22.

<sup>22</sup> *Instr.* 1. Texte et traduction : SC 515, p. 128-129.

<sup>23</sup> GCS 1, 2, p. 137, 1-6.



citation des Actes des Apôtres seulement à l'appellation « psaumes de David » (Ψαλμοὶ τοῦ Δαυΐδ) — appellation qui ne provient pas des Juifs<sup>24</sup>.

Nous présentons ci-dessous un tableau pour mieux comparer les trois textes sur la division du psautier en cinq parties :

<b>Origène</b> PG 12, 1056 A3-12	<b>Eusèbe de Cesarée</b> PG 23, 66 C12-18	<b>Hilaire de Poitiers</b> <i>Instr.</i> 1 (Trad. SC 515, p. 127)
Εἰς πέντε βιβλία διαιροῦσιν Ἑβραῖοι τήν τῶν Ψαλμῶν βίβλον·  Les hébreux divisent en cinq livres le livre des psaumes :	Εἰς πέντε δὲ μέρη τὴν πᾶσαν τῶν Ψαλμῶν βίβλον παῖδες Ἑβραίων διαιροῦσι· Les hébreux divisent en cinq parties tout le livre des psaumes :	Nam aliqui eos Hebraeorum in quinque libros diuisos uolunt esse,  Parmi les Juifs, certains estiment que les psaumes ont été répartis en cinq livres :
ᾧ τὸ μὲν πρῶτον· « Μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, » ἕως τῶν τελευταίων τοῦ τεσσαρακοστοῦ (40)· Le premier est : « Heureux l'homme qui ne suit pas le conseil des impies » (Ps. 1) jusqu'à la fin du psaume quarante.	πρῶτον εἰς τοὺς ἀπὸ α' μέχρι μ'·  La première du premier psaume au psaume 40.	ut sit usque in quadragesimum (40) psalmum liber primus  le premier irait jusqu'au <i>Psaume</i> 40 ;
τὸ δὲ δεύτερον· « Ὁν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος, » ἕως πρώτου ἑβδομηκοστοῦ (71)· Le deuxième : « Comme souhaite une biche » (41) jusqu'au psaume soixante-onze	δεύτερον εἰς τοὺς ἀπὸ μα' μέχρις οβ'·  Le deuxième du psaume 41 au psaume 72.	et a quadragesimo usque in septuagesimum primum (71) liber secundus le deuxième, du <i>Psaume</i> 40 au <i>Psaume</i> 71 ;
τὸ δὲ τρίτον· « Ὡς ἀγαθὸς τῷ Ἰσραὴλ ὁ θεὸς τοῖς εὐθέσι τῆ καρδία, » ἕως πη' (88)· Le troisième : « Comme Dieu est bon pour ceux sont droits en leur cœur » (Ps. 72) jusqu'au 88.	τρίτον εἰς τοὺς ἀπὸ ογ' μέχρις πη'·  Le troisième du psaume 73 au psaume 88.	et ex eo usque in octogesimum octauum (88) liber tertius  le troisième, de ce dernier jusqu'au <i>Psaume</i> 88 ;

<sup>24</sup> *Ibid.* 2-3 : Πλεῖστοι τῶν ἐξ ἔθνῶν εἰς Χριστόν πεπιστευκότων...

<p>τὸ δὲ τέταρτον· « Κύριε, καταφυγή ἐγενήθης ἡμῖν ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ, » ἕως τοῦ ρε' (105)· Le quatrième : « Seigneur, tu as été pour nous un refuge de génération en génération. » (Ps 89) jusqu'au psaume 105.</p>	<p>τέταρτον εἰς τοὺς ἀπὸ πθ' μέχρις ρε'· Le quatrième du psaume 89 au psaume 105.</p>	<p>et usque in centesimum quintum (105) liber quartus —ob quod hi omnes psalmi in consummatione sua habeant: <i>fiat, fiat</i>— le quatrième, jusqu'au <i>Psaume</i> 105. Cela expliquerait que tous ces psaumes s'achèvent par « Amen ! Amen ! ».</p>
<p>τὸ δὲ πέμπτον « Ἐξομολογεῖσθε τῷ Κυρίῳ, » ἕως τῶν ἐσχάτων. Le cinquième : « Rendez grâce au Seigneur » (Ps. 104-106 ?).</p>	<p>πέμπτον εἰς τοὺς ἀπὸ ρς' μέχρι τέλους. Le cinquième du psaume 106 à la fin.</p>	<p>concludatur deinde in centesimum quinquagesimum (150) psalmum liber quintus. Enfin, le cinquième livre se conclurait par le <i>Psaume</i> 150.</p>

Cinq blocs peuvent être relevés, mais leurs délimitations respectives ne sont pas claires.

C'est le cas, chez Origène, du cinquième bloc : les psaumes 104, 105 et 106 commencent de la même façon. Il est donc nécessaire de connaître le nombre du psaume (cf. Eusèbe), ou bien la mention de fin des psaumes 88 et 105 « *fiat, fiat* » (cf. Hilaire).

Chez Hilaire, on ignore si le psaume 40 appartient au premier ou au deuxième bloc.

Il semble qu'Eusèbe soit la source la plus claire, car il emploie toujours les nombres des psaumes. Cependant, la fin du deuxième et le début du troisième bloc montrent qu'il ne coïncide pas exactement avec les données qu'on trouve chez Origène et chez Hilaire.

Nous partageons l'avis de Goffinet<sup>25</sup>, qui rattache le texte d'Hilaire à celui d'Origène. Mais il faut dire quelques mots de la mention d'Hilaire : *ob quod hi omnes psalmi in consummatione sua habeant: fiat, fiat*, car elle est l'unique source qui transmet cette expression. Cet éclaircissement n'est pas nécessaire chez Hilaire pour montrer les délimitations du bloc, mais, comme nous l'avons déjà avancé, cette information est nécessaire pour bien les démarquer chez Origène. Il y a deux explications possibles : a) le texte d'Origène possédé par Hilaire était celui conservé dans la *Patrologia Graeca*, et Hilaire a rencontré les mêmes difficultés quant à savoir s'il s'agissait du psaume 104, 105 ou 106, mais Hilaire, *de motu proprio*, a choisi le psaume 105 car il finit par « *fiat, fiat* » tout comme le psaume 88 ; b) le texte d'Origène possédé par Hilaire était très proche

<sup>25</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 21-22.

de celui de la *Patrologia Graeca* mais contenait une indication sur la fin des psaumes 88 et 105 qui n'est pas parvenue chez Eusèbe ni dans les témoins de la *Patrologia Graeca*.

#### 4.1.2. L'instrument musical comme métaphore du corps

Le texte suivant, le §7, traite du « *nabla* » ou « *psalterion* ». De nombreux renseignements sont tirés d'Origène<sup>26</sup> : les noms grec et hébreu de l'instrument, l'origine céleste de cet instrument, et, liée à cet aspect, la citation de Jean 3, 31-32 et la comparaison de cet instrument avec le corps du Christ. La proximité entre ces deux textes est remarquable et nous invite à penser, encore une fois, à une traduction :

Hilaire <i>Instr. 7, 4-7 (CCSL 61, 8)</i>	Origène GCS 1, 2, p. 140, 20-22.
<p>Eo enim organo prophetatum est, graece psalterio, hebraice nabla nuncupato, quod unum omnium musicorum organorum rectissimum est, nihil in se uel peruersum continens uel obliquum (...)</p> <p>En effet, la prophétie s'est faite sur l'instrument qui se nomme psalterion en grec et nabla en hébreu. Or, il s'agit du plus juste de tous les instruments de musique : il ne contient rien de défectueux ni de faux (...) <sup>27</sup></p>	<p>τῷ παρὰ μὲν Ἑλλησι καλουμένῳ ψαλτερίῳ, παρὰ δὲ Ἑβραίοις νάβλα, ὅπερ μόνον ὀργάνων μουσικῶν ὀρθότατον εἶναι, οὐδὲν ἔχον ἐπικαμπές·</p> <p>Appelé « psalterio » par les grecs, et « nabla » par les hébreux, il est précisément le seul des instruments de musique à être tout à fait droit, sans rien avoir de tortueux.</p>

Dans sa comparaison entre l'instrument et le corps de Christ, Origène semble faire écho à une exégèse selon laquelle l'instrument représente aussi les corps des saints, exégèse qu'il n'accepte pas : ποῖον ἂν εἴη ἢ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ; (Comment pourrait-ce être le corps du Christ et de ses saints ?) <sup>28</sup>. Hilaire, quant à lui, reprend la même idée mais omet l'exégèse qu'Origène repousse : « *sed in formam dominici corporis constitutum organum sine ullo inflexu deflexuue directum est* » (« Au contraire, c'est un instrument qui épouse la forme du corps du Seigneur : il se tient droit, sans monter ni baisser. ») <sup>29</sup> Hilaire ne montre que l'exégèse soutenue par Origène et par lui-même, il ne dit rien de l'instrument comme corps des saints de Dieu à la différence d'Origène.

<sup>26</sup> GCS 1, 2, p. 140, 20-24 et p. 141, 3-11.

<sup>27</sup> Trad. SC 515, p. 141.

<sup>28</sup> GCS 1,2, p. 141, 4.

<sup>29</sup> *Instr. 7*. Texte et trad. SC 515, p. 140-141.

### 4.1.3. L'ordre non historique et la valeur prophétique de l'emplacement de chaque psaume

On commentera les questions liées à l'ordre prophétique des psaumes (§9-10). Le parallélisme entre PG 12, 1073 C 15-1076 B7 et *Instr.* 9-10 a été déjà étudié par Goffinet<sup>30</sup>, toutefois l'édition de Doignon<sup>31</sup> met en rapport les §9-10 avec certains fragments d'Origène édités dans le GCS 1, 2. Nous pouvons apercevoir quatre idées développées par Hilaire dans *Instr.* 9-10 : la formulation de la règle selon laquelle l'ordre des psaumes ne dépend pas des événements historiques mais de la valeur prophétique du nombre ; l'exemple des psaumes 3 et 50 ; l'exemple des psaumes 50 et 51, et finalement la signification du chiffre 50.

Parmi ces quatre idées, seules trois ont pu être décelées dans les fragments d'Origène édités dans la *Patrologia Latina*, comme Goffinet l'avait indiqué.<sup>32</sup> Mais si nous prenons en compte les textes d'Origène édités dans le GCS, nous ne pouvons pas affirmer avec Goffinet : « Hilaire donne comme exemples les Psaumes III et L, et L et LI ; Origène lui se limitait aux Psaumes III et L. »<sup>33</sup> En effet, l'exemple des psaumes 50 et 51 est bien présent chez Origène, mais dans GCS 1, 2, p. 140, 5-13, comme l'édition de Jean Doignon le signale bien<sup>34</sup>. Le tableau ci-dessous en rend compte :

Hilaire, <i>Instr.</i> 9-10 (Nous citons selon l'édition de Doignon)	Origène	
	PG 12 <sup>35</sup>	GCS 1, 2 <sup>36</sup>
1. Règle sur l'ordre des psaumes (§9, 1-4)	1073 D4-1076 A2	140, 2-5
2. Exemple des psaumes 3 et 50 (§9, 5-11)	1073 C5-D4	140, 12-15
3. Exemple des psaumes 50 et 51 (§10, 1-8)	----	140, 5-13
4. Signification du chiffre 50 (§10, 8-12)	1076 B6-7	138, 9-11

### 4.1.4. Les psaumes intitulés « *in finem* »

Confronté à l'appellation « *in finem* » présente dans plusieurs entêtes de psaumes, Hilaire éprouve le besoin d'offrir une définition générale du mot « fin ». Le §18 en propose une première définition :

Finis est cuius causa cetera sunt; ipsum autem nulli alii causam suam praestat. Ob finem enim omnia, nihil uero aliud post finem. Namque ad finem tenditur, sed in fine desinitur. Ita finis

<sup>30</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 27-30.

<sup>31</sup> CCSL 61, p. 9-10.

<sup>32</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 27-30.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>34</sup> CCSL 61, p. 10.

<sup>35</sup> Rapport signalé par Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 27-30.

<sup>36</sup> Rapport signalé par Doignon, CCSL 61, p. 9-10.

et anteriorum perfectio est et ex se nihil in aliquid aliud protendens propria in semet sui ipsa possessio est.

La *fin* est ce en vue de quoi existe tout le reste. Elle n'est elle-même la cause de rien d'autre. Tout existe pour la *fin* et rien ne vient après la *fin* : il y a tension vers la *fin* et arrêt avec la *fin*. Ainsi, la *fin* est à la fois achèvement de ce qui précède et possession propre de soi-même, car elle ne tend vers rien d'autre.<sup>37</sup>

La *Patrologia Graeca*<sup>38</sup> avait déjà indiqué que cette définition pouvait être mise en lien avec celle d'Origène (PG 12, 1053 A1-12). Goffinet avait comparé les deux textes<sup>39</sup>, mais l'étude de Jean Doignon<sup>40</sup> est à cet égard plus complète. Il distingue quatre définitions au sein du texte d'Origène, les trois premières étant attribuées à Aristote, et la quatrième à Hérophile (PG 12, 1053 A1-12) :

1- Τέλος ἐστὶν οὐ̃ ἕνεκεν τὰ ἄλλα, αὐτὸ δὲ μηδενὸς ἕνεκεν·

1- La fin est ce à cause de quoi les autres choses (sont), mais elle-même (n'est) à cause de rien.

2- οὐ̃ ἕνεκεν τὰ ἄλλα, αὐτὸ δὲ οὐκ αὐτῶν ἕνεκα·

2- (La fin est) ce à cause de quoi les autres choses (sont), mais elle-même n'est pas à cause de celles-ci.

3- δι' οὐ̃ τὰ ἄλλα τις πράττει, αὐτὸ δὲ διὰ μηδὲν ἄλλο·

3- (La fin est) ce en vue de quoi quelqu'un fait les autres choses, mais elle-même n'existe en vue d'aucune autre chose.

4- τέλος δ'εἶναι λέγουσι κατηγορημα οὐ̃ ἕνεκεν τὰ λοιπὰ πράττομεν, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν· τὸ δὲ συζυγοῦν τούτῳ, καθάπερ ἡ εὐδαιμονία τῷ εὐδαιμονεῖν, σκοπόν· ὃ δὲ ἔσχατόν ἐστι τῶν αἰρετῶν.

4- On dit que la fin est le prédicat à cause duquel nous faisons tout le reste, mais il ne subsiste à cause d'aucune autre chose ; ce qui est en corrélation avec elle, comme le bonheur avec le fait d'être heureux, est le but : celui-ci est l'aboutissement des choix.

Hilaire n'aurait conservé, selon Doignon, que la première partie de la première définition de τέλος (Τέλος ἐστὶν οὐ̃ ἕνεκεν τὰ ἄλλα) à travers ces mots : *Finis est cuius causa cetera sunt* ; pour le reste, il aurait suivi le développement de Cicéron dans le *De finibus*<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> *Instr.* 18. Texte et traduction : SC 515, p. 156-157.

<sup>38</sup> PG 12, 1053, n. 17.

<sup>39</sup> *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 20-21.

<sup>40</sup> J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, p. 535-538.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 537.

Il n'est pas impossible que la définition d'Hilaire soit tributaire, non seulement de la première partie d'Aristote *apud* Origène, mais aussi des deuxièmes parties (αὐτὸ δὲ μηδενὸς ἔνεκεν· [...] αὐτὸ δὲ οὐκ αὐτῶν ἔνεκα· [...] αὐτὸ δὲ διὰ μηδὲν ἄλλο·), lorsqu'il écrit : *ipsum autem nulli alii causam suam praestat*. C'est donc bien aux trois premières définitions d'Aristote *apud* Origène qu'il faut rapporter toute la définition de notre auteur (*Finis est cuius causa cetera sunt; ipsum autem nulli alii causam suam praestat*).

Quant au rapport avec l'Arpinate, Doignon<sup>42</sup> rapporte trois passages d'Hilaire traitant de la fin (*Instr.* 18 ; *Tr. Ps.* 9,2 et *Tr. Ps.* 118 lamed 14) à quelques *loci* du *De finibus* :

Quoniam autem id est vel summum vel ultimum vel extremum bonorum (quod graeci τέλος nominant) quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes, fatendum est summum esse bonum iucunde vivere.

Or le suprême degré des biens, leur dernier terme, leur fin extrême, ce que les Grecs appellent τέλος <bref, le souverain bien> est précisément ce qui ne se rapporte à aucune autre chose et à quoi toutes choses se rapportent. Il faut donc reconnaître que le souverain bien est de vivre agréablement.<sup>43</sup>

Nam hunc ipsum sive finem sive extremum sive ultimum definiebas id esse quo omnia quae recte fierent referrentur neque id ipsum usquam referretur. Praeclare hoc quidem.

Ce que, par exemple, tu appelais ou « limite » ou « terme extrême » ou « aboutissement », tu le définissais comme étant ce à quoi se rapportent toutes les actions droites, et qui, lui-même, ne se rapporte à rien d'autre.<sup>44</sup>

Cum enim hoc sit extremum (sentis enim, credo, me iam diu quod τέλος Graeci dicunt id dicere tum extremum, tum ultimum, tum summum ; licebit etiam finem pro extremo aut ultimo dicere) — cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae convenienterque vivere, necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate vivere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere.

Le terme extrême <de la sagesse> — tu comprends bien, je crois, que c'est le grec τέλος que depuis longtemps déjà, je rends par « terme extrême », « objet dernier », « objet suprême » ; on me permettra aussi, au lieu de terme extrême, ou objet dernier, d'employer le mot « fin » — donc, le terme extrême étant de vivre en correspondance avec la nature et en accord avec elle, il s'ensuit nécessairement que tous les sages ont une vie toujours prospère, parfaite, fortunée, ne sont embarrassés par rien, ne sont entravés par rien, n'ont besoin de rien.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 537-538.

<sup>43</sup> *Cic. Fin.* 1, 12, 42. Texte et traduction : J. Martha, *Cic. Des termes extrêmes des biens et des maux*, tome I, Belles Lettres 1955, p. 30.

<sup>44</sup> *Cic. Fin.* 2, 2, 5. Texte et traduction : *Ibid.*, p. 56.

<sup>45</sup> *Cic. Fin.* 3, 7, 26. Texte et traduction : J. Martha, *Cic. Des termes extrêmes des biens et des maux*, tome II, Belles Lettres 1961, p. 21.

L'influence de ces passages sur le texte d'*Instr.* 18 étant moins évidente que celle d'Origène, Doignon n'indique dans son édition<sup>46</sup> que la première référence (Cic. *De fin.* 1, 12, 42). Malgré cela, il est manifeste, surtout à partir de la moitié du §18, qu'Hilaire pouvait avoir cette notion cicéronienne en tête : l'exégèse en effet, non la définition<sup>47</sup>, comporte le même rapport entre la « fin » et la « vie heureuse » présent chez Cicéron (*bonum iucunde vivere ; congruenter naturae convenienterque vivere*) — à ceci près que la « vie heureuse » désigne pour Hilaire la vie éternelle :

Psalmi igitur qui inscribentur in finem ita intellegendi sunt, ut ex perfectis atque absolutis bonorum aeternorum doctrinis et spebus existant, quia ad ea quae in his dicuntur fidei se nostrae cursus extendat et in his, nullo ulteriore procursu, ipso suo optatae et adeptae beatitudinis fine requiescat.

Il faut donc comprendre que les psaumes postérieurs de la mention *En vue de la fin* se composent d'enseignements parfaits et complets sur les biens éternels et qu'ils les font espérer, parce que la marche de notre foi tend vers ce qu'ils décrivent et, sans vouloir aller plus loin, elle y trouve le repos, dans sa *fin* même, le bonheur souhaité et obtenu.<sup>48</sup>

Toutefois, le rapport entre « fin » et « vie heureuse » n'étant en aucune manière une exclusivité cicéronienne<sup>49</sup>, le fait de la trouver chez Hilaire ne constitue pas une preuve suffisante du rapport entre l'Arpinate et Hilaire. Sans nier l'influence de Cicéron chez Hilaire, nous ne pouvons admettre sans l'analyser le rapport entre cet auteur classique et Hilaire dans ce paragraphe, en particulier parce que le texte d'Origène renferme aussi une référence à la « vie heureuse » (εὐδαιμονία), même s'il s'agit seulement d'un exemple : τέλος est le κατηγορήμα de son συζυγοῦν, à savoir : σκοπόν, comme εὐδαιμοία d'εὐδαιμονεῖν :

4- τέλος δ'εἶναι λέγουσι κατηγορήμα οὗ ἕνεκεν τὰ λοιπὰ πράττομεν, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν· τὸ δὲ συζυγοῦν τούτῳ, καθάπερ ἡ εὐδαιμονία τῷ εὐδαιμονεῖν, σκοπόν· ὃ δὲ ἕσχατόν ἐστι τῶν αἰρετῶν.

4- On dit que la fin est le prédicat à cause duquel nous faisons tout le reste, mais il ne subsiste à cause d'aucune autre chose ; et ce qui est en corrélation avec elle, comme le bonheur avec le fait d'être heureux, est le but : celui-ci est l'aboutissement des choix.<sup>50</sup>

κατηγορήμα	συζυγοῦν
τέλος	σκοπόν
εὐδαιμονεῖν	εὐδαιμοία

<sup>46</sup> CCSL 61, p. 14.

<sup>47</sup> Doignon (*Hilaire avant l'exil*, p. 537-538) voit ce rapport sur la vie heureuse chez Hilaire et chez Cicéron ; en revanche, dans son édition (CCSL 61, p. 14), il indique ce rapport dans la définition.

<sup>48</sup> *Instr.* 18. Texte et traduction : SC 515, p. 157.

<sup>49</sup> SV « Eudémonisme » *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris 2005.

<sup>50</sup> PG 12, 1053 A8-12.

#### 4.1.5. Explications sur les « psaumes », les « cantiques », les « psaumes du cantique », et les « cantiques du psaume »

Examinons maintenant les paragraphes dédiés aux psaumes intitulés « psaume », « cantique », « cantique du psaume » et « psaume du cantique » (§19-21). Cette classification est opérante pour un grand nombre de psaumes<sup>51</sup>, mais certains d'entre eux y échappent, comme les psaumes 90 (intitulé : Ἀίνος ᾠδῆς), 64 (ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, ᾠδὴ) et 75 (ψαλμὸς τῷ Ασαφ, ᾠδὴ πρὸς τὸν Ἀσσύριον).

Au §19, Hilaire donne la signification des quatre titres. L'édition de Doignon rapporte l'explication sur « *psalmus* » et « *canticus* » d'Hilaire ainsi que le texte d'Origène publié dans la *Patrologia Graeca*<sup>52</sup> :

*Psalmus* est, cum cessante uoce pulsus tantum organi concinentis auditor.

Le *psaume* fait entendre le simple son d'un instrument que l'on joue, tandis que la voix se tait.<sup>53</sup>

ὥστε κατὰ τὴν αὐτῶν ἐρμηνείαν μόνους εἶναι τούτους διὰ τοῦ μουσικοῦ ὀργάνου μελωδηθέντας. Καὶ ἔχει γε λόγον τὸν τέταρτον ψαλμὸν, « ἐν ὕμνοις » ἐπιγεγραμμένον, δι' ὀργάνου κεκροῦσθαι.<sup>54</sup>

De sorte que, selon leur explication, ils sont les seuls à avoir été interprétés avec un instrument de musique. Et ainsi on dit que le quatrième psaume, intitulé « dans les hymnes », était exécuté avec un instrument.

*Canticum* est, cum cantantium chorus libertate sua utens neque in consonum organi adstrictus obsequium hymno canorae tantum uocis exultat.

Le chant est la libre allégresse d'un chœur de chanteurs dégagé du souci de suivre un instrument à l'unisson, simple hymne d'une voix mélodieuse.<sup>55</sup>

κατὰ δὲ τὸν Σύμμαχον « ᾠδὴ, » ἢ « ὄσμα· » τούτου χάριν ἀναγκαίως ἐπεσημειωσάμην ὡς ἂν μὴ τις νομίση διὰ τοῦ μουσικοῦ ὀργάνου πάντας τοὺς παρ' ἡμῖν ψαλμοὺς ἐπιγεγραμμένους εἰρῆσθαι.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Les psaumes intitulés « psaume » (ψαλμὸς) par la Bible des Septante sont : 3, 5-14, 18-24, 28, 30, 37, 39, 40, 42, 43, 45-46, 48-50, 61-63, 72, 75-76, 78-81, 83, 84, 93, 97-100, 138-140, 142 ; ceux qui sont intitulés « cantique » (ᾠδὴ) : 4, 17, 38, 44, 95, 119-133 ; « cantique du psaume » (ᾠδὴ ψαλμοῦ) : 65, 82, 87, 107 ; et « psaume du cantique » (ψαλμὸς ᾠδῆς) : 29, 47, 66, 67, 74, 86, 91.

<sup>52</sup> Cf. Doignon (CCSL 61, p. 15).

<sup>53</sup> *Instr.* 19. Texte et traduction : SC 515, p. 156-157.

<sup>54</sup> PG 12, 1073 A9-13. Traduction propre.

<sup>55</sup> *Instr.* 19. Texte et traduction : SC 515, p. 158-159.

<sup>56</sup> PG 12, 1072 C5-9. Traduction propre.



Selon Symmaque, « ode » ou « cantique », c'est pourquoi nous croyons nécessaire de dire ceci : personne ne penserait que tous ceux que nous avons intitulés « psaumes » étaient interprétés avec un instrument de musique.

Doignon n'a pas mentionné de parallèles pour les titres : « cantique du psaume » et « psaume du cantique ». Nous proposons le texte ci-dessous qui contient les quatre titres :

Λοιπόν ἐστὶ διαλαβεῖν, ὄντων ψαλμῶν, καὶ οὐσῶν ὠδῶν, καὶ ψαλμῶν ὠδῆς, καὶ ὠδῶν ψαλμοῦ, περὶ τῆς τούτων διαφορᾶς. ἡγούμεθα τοίνυν ψαλμούς μὲν εἶναι τοὺς πρὸς τὸ ὄργανον μόνον, φωνῆς οὐ συνεζευγμένης, κρουομένους καὶ δι' αὐτοῦ οἰονεὶ ἀπαγγελλομένους, τουτέστι τὴν δι' ὄργανου μουσικὴν μελωδίαν· ὠδὰς δὲ τὰς τῆ φωνῆ ἐκδεχομένη εἰς τὸ στόμα ἐπαγγελίας μουσικῆς ἐναρμόνιον ἐκφωνεῖσθαι λεγόμενας ὑπάρχειν· ψαλμούς δὲ ὠδῶν, ὅτε προτέτακται μὲν ἡ φωνή, ταύτης δὲ ἤρτηται ὁ ἐκείνης συγγενῆς ἦχος, ἀποδεδομένος εὐρύθμως διὰ τῶν ὀργάνων· ὠδὰς δὲ ψαλμῶν, ὅταν προτάσσηται μὲν τὸ ὄργανον, χώραν δὲ λαμβάνη δευτέραν ἢ φωνὴ ἐπομένη τῆ διὰ τῶν χορδῶν μουσικῆ.<sup>57</sup>

Étant donné qu'il y a des « psaumes », des « cantiques », et « psaumes d'un cantique » et « cantiques d'un psaume », il reste à établir une distinction autour de ces différences. Nous croyons donc que les psaumes sont interprétés par l'instrument seul, sans accompagnement de la voix, qu'ils résonnent et, pour ainsi dire, qu'ils publient <leur message> à travers celui-ci, c'est-à-dire la mélodie de la musique à travers l'instrument ; sont appelés « cantiques » ceux qui sont proclamés lorsque la voix parvient à la bouche en accord parfait avec la musique ; « psaumes des cantiques », quand la voix vient en premier et que se rattache à elle le même son, produit par les instruments sur le bon tempo/avec harmonie ; « cantiques des psaumes », quand l'instrument vient le premier, et que, dans un deuxième temps, la voix s'engage en suivant la musique des cordes.

Hilaire tire bien l'information d'Origène, mais aussi, il y a des expressions similaires que nous avons soulignées. Notons aussi qu'Hilaire a permuté les deux derniers titres « cantique du psaume » et « psaume du cantique » :

*Psalmus* est, cum cessante uoce pulsus tantum organi concinentis auditor.

Le *psaume* fait entendre le simple son d'un instrument que l'on joue, tandis que la voix se tait.<sup>58</sup>

ἡγούμεθα τοίνυν ψαλμούς μὲν εἶναι τοὺς πρὸς τὸ ὄργανον μόνον, φωνῆς οὐ συνεζευγμένης, κρουομένους καὶ δι' αὐτοῦ οἰονεὶ ἀπαγγελλομένους, τουτέστι τὴν δι' ὄργανου μουσικὴν μελωδίαν.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> GCS 1, 2, p. 141, 12-22. Traduction propre.

<sup>58</sup> *Instr.* 19. Texte et traduction : SC 515, p. 156-157.

<sup>59</sup> GCS 1, 2, p. 141, 13-16. Traduction propre, voir ci-dessus.

Nous croyons donc que les psaumes sont interprétés par l'instrument seul, sans accompagnement de la voix, qu'ils résonnent et, pour ainsi dire, qu'ils publient <leur message> à travers celui-ci, c'est-à-dire la mélodie de la musique à travers l'instrument.

*Canticum est, cum cantantium chorus libertate sua utens neque in consonum organi adstrictus obsequium hymno canorae tantum uocis exultat.*

Le chant est la libre allégresse d'un chœur de chanteurs dégagé du souci de suivre un instrument à l'unisson, simple hymne d'une voix mélodieuse.<sup>60</sup>

ὤδὰς δὲ τὰς τῆ φωνῆ ἐκδεχομένη εἰς τὸ στόμα ἐπαγγελίας μουσικῆς ἐναρμόνιον ἐκφωνεῖσθαι λεγόμενας ὑπάρχειν.<sup>61</sup>

Sont appelés « cantiques » ceux qui sont proclamés lorsque la voix parvient à la bouche en accord parfait avec la musique.

*Canticum autem psalmi est, cum, organo praecinente, subsequens et aemula organo uox chori canentis auditur modos psalterii modulis uocis imitata.*

Le chant psalmodié fait entonner l'instrument et entendre à sa suite la voix du chœur de chant qui rivalise avec lui, en imitant les modes du psalterion par ses inflexions.<sup>62</sup>

ὤδὰς δὲ ψαλμῶν, ὅταν προτάσσηται μὲν τὸ ὄργανον, χώραν δὲ λαμβάνη δευτέραν ἢ φωνὴ ἐπομένη τῆ διὰ τῶν χορδῶν μουσικῆ.<sup>63</sup>

« Cantiques des psaumes », quand l'instrument vient le premier, et que, dans un deuxième temps, la voix s'engage en suivant la musique des cordes.

*Psalmus uero cantici est, cum, choro ante cantante, humanae cantationis hymno ars organi consonantis aptatur uocisque modulis praecinantis pari psalterium suauitate modulatur.*

Le *psaume chanté* fait d'abord chanter le chœur et adjoint l'art d'un instrument à l'unisson de l'hymne chanté par l'homme. La voix entonne et module aussi doucement que le psalterion.<sup>64</sup>

ψαλμούς δὲ ὤδῶν, ὅτε προτέτακται μὲν ἡ φωνή, ταύτης δὲ ἤρτηται ὁ ἐκείνης συγγενῆς ἦχος, ἀποδομένος εὐρύθμως διὰ τῶν ὀργάνων.<sup>65</sup>

« Psaumes des cantiques », quand la voix vient en premier et que se rattache à elle le même son, produit par les instruments d'une façon bien rythmée.

À la suite de cette explication, Hilaire déroule les implications exégétiques de chaque titre (§20), et en présente un résumé dans la première partie du §21. Ceux qui sont

<sup>60</sup> *Instr.* 19. Texte et traduction : SC 515, p. 158-159.

<sup>61</sup> GCS 1, 2, p. 141, 16-18. Traduction propre, voir ci-dessus.

<sup>62</sup> *Instr.* 19. Texte et traduction : SC 515, p. 158-159.

<sup>63</sup> GCS 1, 2, p. 141, 20-22. Traduction propre, voir ci-dessus.

<sup>64</sup> *Instr.* 19. Texte et traduction : SC 515, p. 158-159.

<sup>65</sup> GCS 1, 2, p. 141, 18-20. Traduction propre. Voir ci-dessus.

intitulés, à proprement parler, « psaumes » montrent le comportement religieux, ceux qui sont intitulés « cantique » parlent de la connaissance et de la sagesse, ceux qui sont intitulés « cantique du psaume » font référence au comportement religieux qui doit précéder la connaissance, et finalement, un « psaume du cantique » traite des bonnes actions que produit la connaissance.

Doignon<sup>66</sup> rapproche le résumé (soit dans le §21) de deux derniers (« cantique du psaume » et « psaume du cantique ») du texte d'Origène en GCS 1, 2, p. 142, 5-9. Mais nous trouvons plus correct de rapporter à Origène les explications exégétiques du §20, non le résumé du §21a, et ce pour les raisons suivantes :

1) Il y a la même référence à l'Écriture Sainte à propos du « cantique du psaume » empruntée par Hilaire à Origène, et insérée dans son explication (§20), pas dans le résumé (§21), Siracide 1, 26 : « Convoites-tu la sagesse ? Garde les commandements, le Seigneur te la prodiguera. »<sup>67</sup>

2) Il y a des ressemblances avec le texte d'Origène dans les explications sur les titres « psaume » et « cantique », donc il faut rapporter toute l'explication d'Hilaire sur les quatre titres à Origène<sup>68</sup>.

La suite de notre étude confronte maintenant les textes d'Hilaire<sup>69</sup> et d'Origène pour mieux en saisir les similitudes :

L'exégèse du titre « psaume » :

In eo enim psalmo, in quo tantum *psalmus* inscribitur, fidelium operum et religiosorum gestorum aut doctrina aut confessio continetur, cum propheta commemorando quae egerit ad doctrinam nos gestorum similium instituit, motibus corporei organi nostri ad pios officiorum usus temperatis.

Le psaume dont le titre n'est que *Psaume* enseigne ou reconnaît les œuvres de la foi et les actions conformes à la religion : le prophète, faisant mémoire de ses actes, nous apprend à agir de la même manière, en adaptant les mouvements de l'instrument qu'est notre corps pour le faire servir avec piété à l'accomplissement de nos devoirs.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> CCSL 61, p. 16.

<sup>67</sup> Cf. Hilaire de Poitiers, *Instr.* 20 : « *Desiderasti sapientiam : serua mandata, et Dominus praestabit tibi eandem.* » Origène, GCS 1, 2, p. 142, 8-9 : ἐπιθυμήσας σοφίαν διατήρησον ἐντολάς, καὶ κύριος χορηγήσει σοι αὐτήν. L'édition de Doignon se reporte à la Vulgate (Eccl 1, 33) ; nous (avec P. Descoutieux, SC 515, p. 160, n. 20) citons selon LXX (Si 1, 26), mais il s'agit de la même citation biblique selon différentes versions.

<sup>68</sup> GCS 1, 2, p. 141, 23-p. 142, 9.

<sup>69</sup> *Instr.* 20.

<sup>70</sup> *Instr.* 20. Texte et traduction : SC 515, p. 158-159.

κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἀναγωγῆς νόμους ψαλμὸς μὲν ἂν εἶη, ὅτε τὸ ὄργανον, τὸ σῶμα, κρούοντες διὰ τῶν καλῶν ἔργων πρᾶξιν ἀγαθὴν ἐπιτελοῦμεν, κἄν μὴ πάνυ ἐν τῇ θεωρίᾳ προκόπτοντες ὑπάρξωμεν.<sup>71</sup>

Selon les règles de l'*anagogé*, un psaume doit être quand, faisant résonner l'instrument, (c'est-à-dire) le corps, nous accomplissons la belle praxis des bonnes œuvres, même si nous ne progressons presque pas dans la contemplation.

L'exégèse du titre « cantique » :

At uero cum *canticum* tantum in titulo praeponitur, scientia in eo spiritalis et intellegentia caelestis arcani, quam quis per cognitionem sapientiae consequitur, existit, cum, non commemoratis fidei operibus, solam doctrinam perfectae de Deo cognitionis ostendit.

Quand seul le mot *chant* est placé au début du titre, on y trouve la science inspirée par l'Esprit et l'intelligence des mystérieux dessins du ciel, que l'on acquiert par la connaissance de la sagesse. Sans faire mémoire des œuvres de la foi, le psaume se contente d'enseigner la connaissance parfaite sur Dieu.<sup>72</sup>

ὥδη δέ, ὅτε χωρὶς τοῦ πρακτικοῦ θεωρήσαντες τὰ τῆς ἀληθείας μυστήρια, τούτοις συγκατατιθέμενοι φρονοῦμεν τὰ κάλλιστα περὶ θεοῦ καὶ τῶν λογίων αὐτοῦ, γνώσεώς τε φωτιζούσης καὶ σοφίας ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν τρανουμένης.<sup>73</sup>

Le cantique, quand en ayant rien à voir avec la praxis, contemplant les mystères de la vérité et les ayant ratifiés nous sommes dans les meilleures dispositions à l'égard de Dieu et de ses paroles, une fois que la connaissance a brillé et que la sagesse a illuminé nos âmes.

L'exégèse du titre « cantique du psaume » :

*Canticum psalmi*, cum bonorum operum efficientiae scientiae doctrina coniungitur. Prius enim in bonis operibus uiuendum est, ut perfecta possit ea, quae deinceps succedet, diuini sacramenti esse cognitio secundum id quod dictum est: *Desiderasti sapientiam: serua mandata, et Dominus praestabit tibi eandem*. Praestat ergo Dominus sapientiam his qui per meritum operum gratiam intellegentiae consequuntur. Ex his igitur operum doctrinaeque studiis psalmi illius qui *canticum psalmi* superscribitur erit causa noscenda.

Le *chant psalmodié* : l'enseignement de la science y rejoint la pratique du bien. En effet, il faut d'abord vivre en faisant le bien pour avoir une connaissance parfaite du mystère de Dieu, ce qui viendra ensuite, comme il a été dit : « Tu as désiré la sagesse ? Observe les commandements, et le Seigneur te l'accordera. » Le Seigneur accorde la sagesse à ceux qui acquièrent la grâce de la compréhension par le mérite des œuvres. Il faudra donc chercher

<sup>71</sup> GCS 1, 2, p. 141, 23-p. 142, 1. Traduction propre.

<sup>72</sup> *Instr.* 20. Texte et traduction : SC 515, p. 158-161.

<sup>73</sup> GCS 1, 2, p. 142, 1-5. Traduction propre.

l'origine d'un psaume intitulé *Chant psalmodié* dans l'amour des œuvres et de l'enseignement.<sup>74</sup>

ὡδὴ δὲ ψαλμοῦ, ὅτε προαγούσης πράξεως ἀγαθῆς κατὰ τὸ προειρημένον “ἐπιθυμήσας σοφίαν διατήρησον ἐντολάς, καὶ κύριος χορηγήσει σοὶ αὐτήν” συνίεμεν, κριθέντες ἄξιοι ὑπὸ θεοῦ τῆς ἀληθείας, τὰ τέως ἡμῖν ἀποκεκρυμμένα.<sup>75</sup>

Le cantique d'un psaume, quand, nous avançant dans la pratique du bien, selon ce qui est dit : « Convoites-tu la sagesse ? Garde les commandements et le Seigneur te la dispensera », nous comprenons ce qui nous était auparavant caché, une fois que Dieu nous a jugés dignes de la vérité.

L'exégèse du titre « psaume du cantique » :

Vbi autem est *psalmus cantici*, illic per cognitionis scientiam usus boni operis tractatur, cum quando desiderabilem nobis fidelium gestorum efficientiam praestet anterior de Deo adepta cognitio.

Le *psaume chanté* fait pratiquer le bien grâce à la science donnée par la connaissance. Dans ce cas, une connaissance préalablement acquise sur Dieu nous accorde une capacité enviable d'agir en hommes de foi.<sup>76</sup>

ψαλμὸς δὲ ὡδῆς, ὅτε τεθεωρηκότες, τῆς γνώσεως σαφηνιζούσης, τινὰ τῶν κεκρυμμένων ἠθικῶν, πρότερον ἐπὶ τὸ πράττειν γινόμεθα συνιέντες καὶ ὁ πρακτέον καὶ ὅτε πρακτέον καὶ ὡς πρακτέον.<sup>77</sup>

Le psaume d'un cantique, lorsque, une fois que <notre> connaissance éclairée après la contemplation de comportements cachés, nous comprenons d'abord ce qui concerne l'action : ce qu'il faut faire, quant il faut le faire et comment il faut le faire.

Nous observons la même permutation comme le cas que nous avons précédemment, car l'ordre chez Origène est : psaume, cantique, psaume du cantique et cantique du psaume ; mais chez Hilaire : psaume, cantique, cantique du psaume et psaume du cantique. Toutefois, l'exégèse est très similaire : Hilaire, en partant des mêmes informations qu'Origène sur les quatre titres déjà cités, aboutit aux mêmes conclusions exégétiques.

Dans le commentaire au §7 dans lequel Hilaire traite de l'instrument du *psalterion* ou *nabla*, nous avons indiqué que chez Origène, cet instrument symbolisait le corps du Christ et le corps de ses fidèles ; chez Hilaire en revanche, le *psalterion* seul signifiait le corps du Christ. Cependant, il identifie le corps avec un instrument : « *motibus corporei*

---

<sup>74</sup> *Instr.* 20. Texte et traduction : SC 515, p. 160-161.

<sup>75</sup> GCS 1, 2, p. 142, 7-10. Traduction propre.

<sup>76</sup> *Instr.* 20. Texte et traduction : SC 515, p. 160-161.

<sup>77</sup> GCS 1, 2, p. 142, 5-7. Traduction propre.

*organi nostri* » dans l'exégèse du §20, et à un autre endroit dans le résumé du §21 : « *per corporei organi motum* ».

#### 4.1.6. L'explication du titre « des montées »

Nous allons maintenant commenter le §16, et le mettre en rapport avec le texte d'Origène GCS 1, 2, p. 139, 20-22<sup>78</sup>. Hilaire y traite de la signification des quinze psaumes intitulés « Cantiques des montées ». Le nombre 15, comme addition de l'hebdomade et de l'ogdoade (7+8 = 15), symbolise la perfection de l'homme à partir de la Loi (l'hebdomade) et de l'évangile (l'ogdoade). Cette montée est prophétisée par les quinze degrés de l'entrée du temple. Le texte d'Origène est beaucoup plus succinct :

Πάλιν τε αὐτοῦ εἶσι τινές τῶν ἀναβαθμῶν ὡδαί, τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα, ὅσοι καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ναοῦ, τάχα δηλοῦσαι τὰς ἀναβάσεις περιέχεσθαι ἐν τῷ ἐβδόμῳ καὶ ὀγδόῳ ἀριθμῷ.<sup>79</sup>

Et encore une fois, sous ce chiffre sont inscrits certains cantiques des montées, le chiffre quinze, tels sont aussi les échelons du temple, dans la mesure où il a montré que les montées sont dans les nombres sept et huit.

En dépit de sa brièveté, il s'agit de la même allusion aux quinze échelons du temple. L'identification de la référence biblique à propos du temple a été quelque peu délicate : l'édition d'Origène chez GCS renvoie à Ez 40, 49 : « La longueur du Ulam était de vingt coudées, et sa largeur de douze coudées. Il y avait dix marches pour y monter, et il y avait des colonnes près des pilastres, une de chaque côté. » Cette traduction est celle de la Bible de Jérusalem, mais le nombre des échelons varie selon les versions. La version des Septante en présente « dix » : καὶ τὸ μῆκος τοῦ αἰλαμ πηχῶν εἴκοσι καὶ τὸ εὖρος πηχῶν δώδεκα· καὶ ἐπὶ δέκα ἀναβαθμῶν ἀνέβαινον ἐπ' αὐτό· καὶ στῦλοι ἦσαν ἐπὶ τὸ αἰλαμ, εἷς ἔνθεν καὶ εἷς ἔνθεν. (La longueur du Ulam était de vingt coudées et sa largeur de douze coudées. Il y avait dix échelons pour y monter, et il y avait des colonnes près des pilastres, une de chaque côté). La version ancienne de la Bible latine de Sabatier<sup>80</sup>, qui suit le texte grec des LXX : « *...et decem gradus ascendebatur ad eam...* » et le texte hébreu n'indique pas le nombre d'échelons. Comme on peut le voir, il n'y a jamais quinze échelons, il faut donc écarter la citation chez GCS. Mais P. Descourtieux a offert l'alternative plus satisfaisante<sup>81</sup> d'Ez 40, 22. 26. 31. 34 :

Ses fenêtres, son vestibule et ses palmiers avaient les mêmes dimensions que ceux du porche qui ouvre sur l'orient. On y montait par sept marches et son vestibule était situé vers

<sup>78</sup> Rapport trouvé par Doignon, CCSL 61, p. 13.

<sup>79</sup> GCS 1, 2, p. 139, 20-22. Traduction propre.

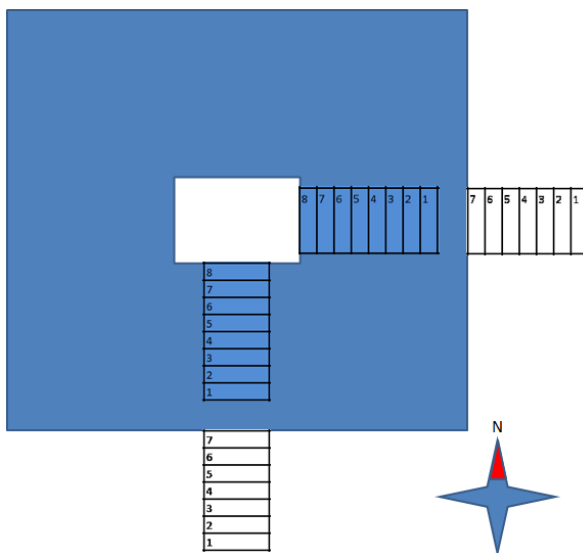
<sup>80</sup> Sabatier II, p. 836, ne rapporte que ce qui diffère de la *Vulgata* : « *longitudinem autem vestibuli viginti cubitorum et latitudinem undecim cubitorum et octo gradibus ascendebatur ad eam et columnae erant in frontibus una hinc et altera inde.* »

<sup>81</sup> SC 515, p. 154.

l'intérieur. et son escalier avait sept marches ; son vestibule était situé vers l'intérieur, et il avait des palmiers, un de chaque côté, sur ses pilastres. Son vestibule donnait sur le parvis extérieur. Il avait des palmiers à ses pilastres et son escalier avait huit marches. Son vestibule donnait sur le parvis extérieur. Il y avait des palmiers à ses pilastres, de chaque côté, et son escalier avait huit marches.

Bien que Descourtieux se référait à la citation d'Hilaire, on peut considérer que celle-ci concerne aussi Origène (GCS 1, 2, p. 139, 20-22), mieux que Ez 40, 49 (proposée par le GCS). Ce fragment appartient à la vision d'Ezéchiel sur le Temple, il décrit deux entrées : l'une à l'est (40, 22. 34) et l'autre au sud (40, 26. 31). Chaque entrée a deux escaliers permettant de monter vers un atrium intérieur : un premier escalier à sept marches, et un deuxième à huit marches. On compte donc quatre escaliers, mais deux escaliers de quinze marches pour chaque accès (est et sud) ; il faut donc monter de la même manière quinze marches, que l'on entre du côté est ou du côté sud.

Voici un croquis pour mieux visualiser ce concept :



## 4.2. Transmissions possibles d'Origène

Comme nous l'avons déjà signalé en d'autres occasions, nous ne possédons malheureusement pas toutes les œuvres d'Origène, et pour ce qui est de celles qu'il a dédiées aux psaumes, la tradition est encore plus endommagée et fragmentaire. Des sources indirectes nous en ont cependant laissé une trace importante, notamment : Eusèbe de Césarée, Jérôme, Rufin, et dans certaine mesure, Hilaire de Poitiers. Ce dernier ne cite pas, ordinairement, ses sources, d'autant plus pour Origène : si les rapprochements sont évidents, comme nous venons de le démontrer, Hilaire ne renvoie jamais à Origène ni à aucune de ses œuvres. Il nous faut donc confiner la partie qui va suivre au champ de l'hypothèse, et en prendre les affirmations avec beaucoup de réserve.

Dans cette partie, on trouvera des idées exposées dans l'*Instructio* et qui n'ont pas trouvé de parallèles chez Origène, en raison de la mauvaise conservation de ses œuvres sur les psaumes ; ces idées semblent cependant avoir été tirées de l'Alexandrin, car elles s'accordent avec sa pensée, exprimée dans d'autres de ses œuvres, ou par des auteurs anciens ou modernes qui étudient sa doctrine. Nous étudierons les deux paragraphes suivants : la division du psautier en trois cinquantaines (§11) et l'explication du titre « *pro torcularibus* » (§13).

#### 4.2.1. La division du psautier en trois cinquantaines

Le §11 contient un développement *a priori* conçu originalement par Hilaire qui y divise le psautier en trois groupes de 50. Après avoir donné la signification du chiffre cinquante, il entreprend d'expliquer la distribution tripartite. L'édition de Doignon<sup>82</sup> a relié ce point avec GCS 1, 2, p. 139, 2-3 : οὐ μίαν πεντεκοντάδα, ἀλλὰ τρεῖς, εἷς ὄνομα πατρὸς καὶ οἰοῦ καὶ ἀγίου πνεύματος (non pas une seule cinquantaine, mais trois, au nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit) et avec GCS 1, 2, p. 145, 28-30 :

καὶ εἰς πενήκοντα μόνον καὶ ἑκατὸν αὐτοὺς συνελών, τρεῖς ποιήσας τὸν παρ'αὐτοῖς ἐπαινούμενον ἀριθμόν, ὁμοῦ καὶ τὸν πενήκοντα παραλαβών καὶ τὸ τῆς τριάδος συμπαραλαβών ἢ καὶ προκαταλαβών μυστήριον.

Il réunit en un seul les cent cinquante (psaumes), multipliant par trois le chiffre qui leur convenait, prenant en même temps, il prit la cinquantaine et y joignait la cinquantaine de la triade, en ayant déjà compris le mystère.

Hilaire cependant propose une explication légèrement différente et assez plus large. La distribution tripartite du psautier révèle notre espérance « *hoc ex ratione ac numero beatae illius nostrae expectationis existit* »<sup>83</sup> qui s'accomplit dans trois grades : 1) la confession des péchés, 2) le royaume du Fils et 3) le royaume du Père<sup>84</sup>. Il s'agit évidemment d'une interprétation eschatologique non développée dans les fragments sur le psautier d'Origène qui nous sont parvenus. Néanmoins, la doctrine eschatologique sur les royaumes du Fils et du Père est un sujet présent à la pensée d'Origène<sup>85</sup> ; on peut, de fait, trouver dans l'ouvrage origénien sur les psaumes un petit renvoi au royaume du Fils βασιλεύσει κύριος εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος<sup>86</sup> (dans le commentaire sur le psaume 9 à propos du verset 37). Rien ne nous empêche de penser

---

<sup>82</sup> CCSL 61, p. 10.

<sup>83</sup> *Instr.* 11.

<sup>84</sup> On trouve ce passage (*Instr.* 11) commenté du point de vue eschatologique dans M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987, p. 131.

<sup>85</sup> L'eschatologie d'Origène a été étudiée par P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden-Boston 2007. Le thème des royaumes du Fils et du Père est abordé spécialement dans les pages 250-253 et 294-301.

<sup>86</sup> PG 12, 1196 B9-C8. Cf. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, p. 254.



que l'hypotexte origénien dont disposait Hilaire contenait une explication eschatologique qui lui fût similaire.

#### 4.2.2. L'explication du titre « *pro torcularibus* »

Hilaire interprète le titre « *pro torcularibus* » dans un sens eschatologique : la position des psaumes ainsi intitulés se réfère au chiffre huit, car ce sont les psaumes 8, 80 et 83. La chiffre huit renvoie au le mystère de l'ogdoade :

Et numerus iste ad percipiendos fructus euangelicos, caducis his corporum nostrorum uasculis reformatis, secundum ogdoadem est euangelicam destinatus.

Ce nombre a été fixé d'après le nombre *huit* qui caractérise l'Évangile, pour recevoir des fruits évangéliques, après la remise en état des récipients périssables que sont nos corps.<sup>87</sup>

J. Doignon<sup>88</sup> a rattaché ce texte avec GCS 1, 2, p. 139, 9-11, où Origène explique le titre de ces psaumes également d'un point de vue eschatologique :

ὄιον ὅτι οὐ μάτην ὁ ὄγδοος "περὶ τῶν ληνῶν" ἐπιγέγραπται, καρπῶν περιέχων ἐν ὄγδοάδι τὸν ἀπαρτισμόν. οὐδέπω γὰρ καιρὸς τῆς ἀπολαύσεως τῶν καρπῶν τῆς ἀληθινῆς ἀμπέλου ἐδύνατο εἶναι ἐν τοῖς πρὸ τοῦ ὄγδου ἀριθμοῖς.

Par exemple, ce n'est pas en vain que le huitième est intitulé : 'sur les pressoirs', Car les fruits sont récoltés à la toute fin de l'ogdoade. En effet, le moment de jouir des fruits de la vigne véritable n'est pas encore venu pour les chiffres précédant le numéro huit.

Cependant, le texte d'Origène ne mentionne pas « la remise en état des récipients périssables que sont nos corps »<sup>89</sup> ni son lien avec la péricope évangélique du vin nouveau et des outres neuves (Mt 9, 17) :

[...] Eo qui octauo in numero dispositus est contueri, cui pro torcularibus titulus adiectus est, uasculis in nouos fructus praeparatis et ad feruentis musti calorem continendum innouatis. Et numerus iste ad percipiendos fructus euangelicos, caducis his corporum nostrorum uasculis reformatis, secundum ogdoadem est euangelicam destinatus.

[...] dans le cas du psaume qui occupe la huitième place et s'est vu ajouter le titre *Pour les pressoirs*, les récipients préparés pour les fruits nouveaux et utilisés une nouvelle fois pour contenir la chaleur du moût bouillonnant. Ce nombre a été fixé d'après le nombre *huit* qui caractérise l'Évangile, pour recevoir des fruits évangéliques, après la remise en état des récipients périssables que sont nos corps.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> *Instr.* 13. Texte et traduction : SC 515, p. 148-149.

<sup>88</sup> Doignon, CCSL 61.

<sup>89</sup> Traduction de P. Descourtieux, SC 515, p. 149.

<sup>90</sup> *Instr.* 13. Texte et traduction : SC 515, p. 148-149.

Doignon<sup>91</sup> avait mis en rapport « *ad feruentis musti calorem continendum innouatis*<sup>92</sup> » avec Virgile : « *aut dulcis musti Volcano decoquit humorem* »<sup>93</sup>. Mais les liens entre ces deux textes nous semblent ici trop ténus (*pace* Doignon). Descourtieux<sup>94</sup> avait, quant à lui, rapproché l'expression « *ad feruentis musti calorem* » avec *In Matth. 22, 1*, où Hilaire fait l'exégèse de Mt. 21, 33<sup>95</sup> : « [...] *prophetas quoque quaedam quasi torcularia aptauerit, in quos musti modo quaedam ubertas sancti Spiritus feruentis influeret [...]*<sup>96</sup> ». Dans cette référence, cependant, c'est l'Esprit qui bouillonne, non le moût. C'est pourquoi, après avoir cherché un rapprochement plus évident, nous proposons cet autre passage du *Commentaire sur Matthieu* d'Hilaire :

Et uinum nouum ueteribus utribus non infundi (feruentis enim musti calor utres ueteres abrumpit), infirmas uidelicet uetustate peccatorum et animas et corpora, nouae gratiae sacramenta non capere. Fiet enim scissura peior, effusoque uino utres ueteres peribunt. Duplex enim talium erit reatus, si praeter uetustatem peccatorum suorum uirtutem nouae gratiae non sustinebunt ; atque ideo et Pharisaeos et discipulos Ioannis noua non accepturos esse, nisi noui fierent.

Et l'on ne versait pas du vin nouveau dans les vieilles outres, car la chaleur du vin qui fermente brise les vieilles outres, ce qui veut dire que les âmes et les corps affaiblis par la vieillesse des péchés n'embrassaient pas les mystères de la grâce nouvelle. Une fissure pire en effet se produira, le vin se répandra et les vieilles outres seront perdues. Double sera la faute de ceux qui dans ce cas, outre le vieillissement de leurs péchés, ne supporteront pas la force de la grâce nouvelle. Et ainsi, les Pharisiens et les disciples de Jean ne devaient rien accueillir de neuf, s'ils n'étaient pas eux-mêmes renouvelés.<sup>97</sup>

Comme on peut le voir, la ressemblance entre « *ad feruentis musti calorem* » et « *feruentis enim musti calor* » est plus évidente qu'avec Virgile (*pace* Doignon) et *In Matth. 22, 1* (*pace* Descourtieux) :

Vasculis in nouos fructus praeparatis et ad **feruentis musti calorem** continendum innouatis.<sup>98</sup>

---

<sup>91</sup> Cf. CCSL 61, p. 11.

<sup>92</sup> *Instr.* 13. Texte et traduction : SC 515, p. 148-149 : « Les récipients préparés pour les fruits nouveaux et utilisés une nouvelle fois pour contenir la chaleur du moût bouillonnant. »

<sup>93</sup> *Georg.* 1, 295 : « il cuit le liquide du moût doux avec *Vulcain* [= avec le feu, métaphore mythologique] ».

<sup>94</sup> P. Descourtieux, SC 515, p. 148, n. 2.

<sup>95</sup> « Ecoutez une autre parabole. Un homme était propriétaire, et il planta une vigne ; il l'entoura d'une clôture, y creusa un pressoir et y bâtit une tour ; puis il la loua à des vigneron et partit en voyage. »

<sup>96</sup> *In Matth.* 22, 1. Texte et traduction : SC 258, p. 143 : « [...] puis a aménagé des sortes de pressoirs qui sont les prophètes, où coulerait pour ainsi dire la fécondité de l'Esprit-Saint bouillonnant à la façon du vin nouveau [...] ».

<sup>97</sup> *In Matth.* 9, 4. Texte et traduction : SC 254, p. 208-209.

<sup>98</sup> *Instr.* 13. Texte et traduction : SC 515, p. 148-149. « Les récipients préparés pour les fruits nouveaux et utilisés une nouvelle fois pour contenir la chaleur du moût bouillonnant. »

Et uinum nouum ueteribus utribus non infundi (**feruentis enim musti calor** utres ueteres abrumpit).<sup>99</sup>

Le lien entre ces deux textes est le *vin bouillant* « *feruentis musti calorem* », expression qui ne se trouve pas dans les textes évangéliques<sup>100</sup> ; à nos yeux, elle vient de Job 32, 19 « En mon sein, c'est comme un vin nouveau cherchant issue et qui fait éclater des outres neuves »<sup>101</sup>. Ce texte de Job avait été déjà connecté aux outres de l'évangile par Origène très succinctement :

Στίχ. ιθ'. Ἡ δὲ γαστήρ μου ὡσπερ ἀσκὸς γλεύκουζ ζέων δεδεμένος. Δοκεῖ μοι ἐντεῦθεν εἰρησθαι τὸ ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ· Οὐδεὶς οἶνον νέον εἰς ἀσκὸς παλαιὸς βάλλει.<sup>102</sup>

Verset 19 : « Mon ventre est comme une outre contenant du vin bouillant ». Il me semble qu'en cet endroit il est dit ce qui est dans l'évangile : « Personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ».

Il n'est pas vraisemblable de penser qu'Hilaire pouvait ignorer ce texte d'Origène, puisqu'il s'agit d'un fragment de son *Commentaire sur Job*, œuvre qu'Hilaire avait « traduite » selon Jérôme<sup>103</sup>. Si l'influence d'Origène sur ces deux textes d'Hilaire (*Instr.* 13 et *In Matth.* 9, 4) a été démontrée, comme nous l'espérons, il reste encore à découvrir l'origine de l'exégèse eschatologique de l'évangile du vin et les outres exposée par Hilaire en *Instr.* 13.

Dans le texte du *Commentaire à Matthieu*, Hilaire semble suivre l'exégèse « morale » exposée par Origène. On trouve cette exégèse de l'Alexandrin concernant Mt 9, 17 ou les parallèles synoptiques Mc 2, 22 ; Lc 5, 37-38 dans d'autres œuvres de lui : *Fragmenta Commentarii in Matthaëum*<sup>104</sup>, *De Principiis*<sup>105</sup>, *Frag. e catenis in Psalmos*<sup>106</sup>, *In Leuiticum homiliae XVI (latine interprete Rufino)*<sup>107</sup> et *Fragmenta e catenis in Job*<sup>108</sup>. Dans chacune

<sup>99</sup> *In Matth.* 9, 4. Voir traduction ci-dessus.

<sup>100</sup> Mt 9, 17 « Neque mittunt vinum novum in utres veteres : alioquin rumpentur utres, & vinum effundetur, & utres peribunt. Sed vinum novum in utres novos mittunt, & ambo reservantur. » (éd. Sabatier).

Mc 2, 22 « Et nemo mittit novum vinum in utres veteres alioquin dirumpit vinum novum utres veteres et vinum et utres peribunt sed vinum novum in utres novos mittunt et ambo servantur » (éd. J.-C. Haelewyck, *Vetus Latina* 17/3).

Lc 5, 37-38 « Et nemo mittit vinum novum in utres veteres : si quominus rumpet vinum novum utres, & vinum effundetur, & utres peribunt : Sed vinum novum in utres novos mittunt, & utraque conservantur. » (éd. Sabatier).

<sup>101</sup> Chez Sabatier on lit : « *Venter enim meus sicut uter musto plenus, fervens, & ligatus ; & veluti follis aerarii disruptus* ».

<sup>102</sup> PG 17, 93-96.

<sup>103</sup> *De viris illustribus* 100.

<sup>104</sup> E. Klostermann, E. Benz, GCS 41, 1 (1941) p. 86, 1.

<sup>105</sup> H. Crouzel, M. Simonetti, SC 252 (1978) p. 158, 222.

<sup>106</sup> M. Harl, SC 189 (1972) p. 322, 9.

<sup>107</sup> W. A. Baehrens, GCS 29 (1920) p. 320, 20 ; p. 380, 7-11 ; p. 445, 21.

<sup>108</sup> PG 17, 93-96.

de ces références, Origène met en rapport les outres avec les corps et le vin avec l'Esprit ou la grâce du Christ, acquis dans le Baptême, non dans la résurrection. Dans les textes que nous avons de lui, Origène établit toujours une exégèse « morale », comme Hilaire dans le *Commentaire à Matthieu*, mais pas d'exégèse « eschatologique », comme Hilaire dans l'*Instr.* 13. D'où Hilaire a-t-il donc tiré cette dernière ?

Pour trouver une trace d'exégèse dans un sens eschatologique, comme le pratique Hilaire, il faut se reporter à Tertullien, *De resurrectione mortuorum* 44, 3 :

Atquin si lumen ipsum Dei, illum uerum, quod est in persona Christi, uitam in se continet eaque uita cum lumine committitur in carnem, peritura est in quam uita committitur ? Plane, si periturus et ipse thesaurus ! Perituris enim peritura creduntur, sicut ueteribus utribus nouum uinum.

Donc, si la lumière même de Dieu, la vraie, qui est dans la personne du Christ, possède la vie en elle-même, et si cette vie avec la lumière a été unie à la chair, va-t-elle (la chair) être perdue, elle en qui la vie a été unie ? Evidemment que le trésor lui-même serait perdu aussi ! Car les choses qui vont se perdre se déposent dans autres choses qui vont se perdre, comme le vin neuf dans de vieilles outres.

Ce texte laisse entrevoir une interprétation sur le vin et les outres dans un sens eschatologique, très similaire à celle qu'Hilaire expose : la rénovation de nos corps dans l'ogdoade pour pouvoir revêtir la gloire divine. Ces deux moments coïncident avec la « *resurrectio* » et la « *gloria* » (respectivement, les quatrième et cinquième clés du §5 de l'*Instructio*).

### 4.3. Adaptations des idées d'Origène

Jusqu'ici, nous avons étudié les passages qui révèlent un accord entre Hilaire de Poitiers et Origène. À présent, nous traiterons des textes qui montrent une innovation par rapport à Origène. Il faut rappeler ici les mots de Jérôme dans le chapitre du *De uiris illustribus* dédié à Hilaire de Poitiers : « *Et In psalmos commentarios (...) in quo opere imitatus Origenem, nonnulla etiam de suo addidit* »<sup>109</sup>. Nous ne pouvons pas savoir exactement ce qu'Hilaire a ajouté (*addidit*) à Origène (n'ayant pas la totalité de ses commentaires sur les psaumes), mais on peut confronter les textes d'Hilaire aux textes d'Origène que nous avons et étudier leurs différences.

Dans l'*Instructio*, Hilaire tire « presque » toujours ses informations d'Origène : citations bibliques, explications historiques, littéraires... Parfois il transmet fidèlement les idées de son modèle (comme nous l'avons montré dans les paragraphes précédents), mais à d'autres occasions, il exprime ses propres idées à travers le matériel origénien : nous

---

<sup>109</sup> « Et dans les commentaires sur les psaumes [...] où il a imité Origène, mais il a ajouté certaines choses de lui-même. » *De uiris illustribus* 100.

commenterons un passage dans lequel Hilaire présente un résumé, opérant donc un simple découpage de l'information exposée par Origène. Seulement ce découpage a amené de petites contradictions dans le reste des *Tractatus*, ce qui montre qu'Origène avait des informations qui manquent chez Hilaire, comme on le verra pour le §23 à propos du diapsalma. Nous étudierons aussi des textes où Hilaire adapte les idées d'Origène soit à la situation de l'Occident chrétien, comme on le verra dans le §15 à propos du canon des livres sacrés et des alphabets grec et latin, soit à ses propres idées, comme on verra dans les paragraphes 5-6 sur l'obscurité/éclairage des psaumes. Enfin, nous analyserons deux textes où Hilaire modifie directement les propos d'Origène, comme cela se présente au paragraphe 8 sur l'édition/compilation des psaumes, ainsi qu'au §24 sur la comparaison entre la Bible et une grande maison dont les pièces sont fermées (chez Origène) ou entre la Bible et une ville dont les maisons sont fermées (chez Hilaire).

#### 4.3.1. L'explication du « *diapsalma* »

L'explication du « diapsalma » par Hilaire au §23 est assez peu développée : « *Haec autem in compendiosam breuitatem festinus ad ipsam psalmodum expositionem sermo collegit.* »<sup>110</sup> Il faut ici distinguer deux explications : une explication philologique (un changement de « modalité musicale » « *modi musici* ») et une explication exégétique qui dérive de l'explication philologique « *cognoscendum est demutationem aut personae aut sensus sub conuersione modi musici inchoari* »<sup>111</sup>. La hiérarchie de ces deux explications doit être respectée car elles ne sont pas sur le même plan ; nous proposons donc de traduire par : « on doit comprendre (le *diapsalma*) comme un changement de personne ou de sujet, qui s'opère en vertu d'une modification du mode musical. »<sup>112</sup>

À partir des mots suivants, on pourrait supposer qu'il existe des cas où le *diapsalma* peut garder sa signification musicale « première » :

[...] ut, sicubi *diapsalma* intercesserit, aut aliquid aliud dici aut etiam ab altero dici aut in altero artis musicae modulo cantari intellegendum sit.

Ainsi, là où une pause a été insérée, il faut comprendre que l'on dit quelque chose d'autre, qu'un autre le dit ou qu'on chante sur un autre genre de musique.<sup>113</sup>

Toutefois, parmi tous les *tractatus* d'Hilaire conservés, aucun *diapsalma* n'implique de changement musical. Certains *diapsalmata* impliquent un changement de personne<sup>114</sup>

<sup>110</sup> *Instr.* 23. Texte et traduction : SC 515, p. 164-165 : « Telles sont les remarques qu'un rapide exposé en vue de l'explication même des psaumes a regroupées en un bref résumé ».

<sup>111</sup> *Ibid.* (nous avons souligné).

<sup>112</sup> Traduction propre.

<sup>113</sup> *Instr.* 23. Trad. SC 515, p. 165.

<sup>114</sup> Comme *Tr. Ps.* 2, 9 ; 53, 9 ; 66, 4.

ou de sujet<sup>115</sup>. D'autres *diapsalmata* présupposent les deux (un changement de personne et de sujet)<sup>116</sup> ; un *diapsalma* même n'implique aucun changement :

Misit de caelo, et liberavit me, dedit in obprobrium conculcantes me. Misit Deus misericordiam suam et ueritatem suam, animam meam eripuit de medio catulorum leonum ; dormiui conturbatus. Dignum fuit, etiamsi nulla demutatio personae esset ac sensus, diapsalma interuenire, quia ad intelligentiam dictorum sensus esset credentium erigendus. Benefecit Deus sancto suo, mittendo de caelo, ut, liberato eo, in obprobrium hi qui eum conculcabant darentur, et misit misericordiam suam ac ueritatem ad eripiendam de catulorum medio animam ipsius, tum cum conturbatus dormisset.

Il m'a envoyé du ciel et m'a libéré, il a livré à l'opprobre ceux qui m'écrasaient. Dieu a envoyé sa miséricorde et sa vérité, il a tiré mon âme du milieu des lionceaux. J'ai dormi, épuisé. Malgré l'absence de changement de personne ou de sens, il a fallu insérer une pause, pour former l'intelligence des croyants à la compréhension des paroles. *Dieu a fait du bien en envoyant son saint du ciel, pour qu'après l'avoir libéré, Il livre à l'opprobre ceux qui l'écrasaient. Il a envoyé sa miséricorde et sa vérité pour tirer son âme du milieu des lionceaux, alors qu'il dormait, épuisé.*<sup>117</sup>

Dans tous les cas, même quand le *diapsalma* n'implique pas de changement de personne ou de sujet, il n'y a aucune trace de changement musical. Dans ce cas, le silence sur le changement musical est plus frappant, car il aurait alors pu écrire : ce *diapsalma* n'implique pas de changement de personne ni de sujet, il s'agit donc d'un changement musical<sup>118</sup>.

Le *diapsalma* comme changement musical n'apparaît que pour expliquer l'origine de l'interprétation du *diapsalma* comme changement de personne ou de sujet, mais l'explication originelle et première sur le *diapsalma* disparaît complètement du commentaire restant. Dans l'*Instr.* 23, Hilaire annonce qu'il traitera des *diapsalmata* qui impliquent un changement de personne ou de sujet (même, comme nous l'avons montré, lorsqu'il ne s'agit pas toujours d'un changement de personne ou de sujet), mais sur le changement musical, il indique seulement que les traductions grecque et latine ne l'ont pas transmis<sup>119</sup>. Il suggère qu'il ne parlera pas du changement musical car les traductions grecque et latine ne l'ont pas conservé.

---

<sup>115</sup> Comme *Tr. Ps.* 51, 11 ; 51, 19 ; 65, 9 ; 139, 14. Les changements de sujet sont beaucoup plus fréquents que les changements de personne, nous ne montrons comme exemples que les plus représentatifs. Dans d'autres *diapsalmata*, Hilaire ne mentionne pas explicitement le type de changement (personne ou sujet), mais, pour le contexte, il doit supposer qu'il s'agit des changements de sujet comme *Tr. Ps.* 58, 12 ; 61, 7 ; 66, 6 ; 142, 8.

<sup>116</sup> *Tr. Ps.* 65, 16 ; 65, 27

<sup>117</sup> *Tr. Ps.* 56, 4. Texte et traduction : SC 565, p. 216-217.

<sup>118</sup> On trouve un raisonnement de ce type dans le Commentaire sur le psaume 23 d'Eusèbe de Césarée (PG 23, 221 D9-13).

<sup>119</sup> *Instr.* 23. Texte et traduction : SC 515, p. 164-165 : « *Et de personis ac sensibus, ubi diapsalma intercedere reperiemus, rationem adferre temptabimus ; ceterum modi musici disciplinam conseruare*

En revanche, si les traductions occidentales n'ont pas pu conserver le changement musical des *diapsalmata*, il doit penser forcément que les *diapsalmata* sont d'origine hébreu. Mais ce renseignement semble contradictoire avec ce qu'il dit dans le *Tr. Ps.* 2, 3 :

Hi [illi principes doctoresque synagogae = sc. *les septante sages*] ergo psalmos inter ceteros libros transferentes et in numerum redegerunt et in ordinem conlocauerunt et diapsalmis distinxerunt, qui omnes secundum Hebraeos confusi et habebantur et habentur.

Traduisant donc les psaumes parmi les autres livres, ils en fixèrent le nombre, leur donnèrent un ordre et y établirent des divisions par des pauses, alors qu'ils étaient et demeurent tous dans le désordre chez les Hébreux.<sup>120</sup>

Cette contradiction trouve son explication dans l'emplacement, au sein du commentaire sur le psaume 2, de l'indication sur les *diapsalmata* ; et, comme Hilaire lui-même l'affirme, le *diapsalma* du psaume 2 est manquant dans la version hébraïque du psautier, comme Hilaire même l'affirme : « *idcirco enim ad intellegendam personae demutationem ab interpretantibus interiectum diapsalma est, licet in libris Hebraeorum non contineretur.* » (« Pour faire comprendre la présence d'un changement de personne, les traducteurs ont inséré une *pause*, alors que les livres des Hébreux n'en contenaient pas »)<sup>121</sup>. La source origénienne d'Hilaire contenait donc vraisemblablement une indication sur ce *diapsalma*<sup>122</sup>, mais notre auteur a pu interpréter cette information particulière comme étant une information relative à tous les *diapsalmata* du psautier.

Les *diapsalmata* qu'Hilaire explique dans ses *Tractatus* coïncident avec les *diapsalmata* que la Septante présente, abstraction faite du *Tr. Ps.* 67, à propos duquel Hilaire n'évoque aucun *diapsalma*. Le psaume 67 comporte trois *diapsalmata* dans le texte massorétique (TM) et quatre *diapsalmata* dans la version des Septante (LXX), mais les deux versions s'accordent bien, à l'exception du *diapsalma* manquant :

TM	LXX
68, 8	67, 8
<i>vacat</i>	67, 14
68, 20	67, 20
68, 33	67, 33

---

*translatio graeca et latina non potuit.* » « Lorsque nous trouverons insérée la mention d'une *pause*, nous tenterons d'en rendre raison en la rapportant aux personnes et au sujet. Cela étant, les traductions grecque et latine n'ont pu conserver l'indication du mode musical ».

<sup>120</sup> *Tr. Ps.* 2, 3. Texte et traduction : SC 515, p. 218-219.

<sup>121</sup> *Tr. Ps.* 2, 9. Texte et traduction : SC 515, p. 226-227.

<sup>122</sup> Nous sommes d'accord avec M. Milhau, « Différentes versions de titres ou de versets des Psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers '*Tractatus super Psalmos*' », *Revue Bénédictine* 102 (1992), p. 26.

Les versions présentes dans l'apparat critique de A. Rahlfs s'accordent sur les quatre diapsalmata des LXX. Cependant certaines versions d'anciennes latines étudiées par Sabatier ne présentent pas les quatre diapsalmata.

Sur le premier *diapsalma* (67, 8) :

Absque seq. Diapsalmate ; habetur autem in Psalt. Corb. Rom. & Coislin. sed abest a Ps. Vatic. ap. Hilar. nec additur ab ipso in comment. nec ab Aug.<sup>123</sup>

Sur le deuxième *diapsalma* (67, 14) :

Diapsalma autem ibidem non subsequitur; reperitur tamen in Psalt. Corb. & Rom. Martianaei, sed abest ab aliis, ut a Gr.<sup>124</sup>

Sur le troisième *diapsalma* (67, 20) :

Deinde subjicitur Διάψαλμα ; habetur etiam in Psalt. Rom. & Corb. deest autem in Coislin. nec legitur ap. Hilar. August. nec in edd. Ald. & Compl.<sup>125</sup>

Sur le quatrième *diapsalma* (67, 33) :

V. 33. Psalt. Rom. Corb. & Coislin. non differunt a Vulg. [sc. : « *Regna terrae, cantate Deo, psallite Domino : psallite Deo* »] In Corb. tamen ponitur Diapsalma ubi supra. Ps. e Ms. Vat. ap. Hilar. habet : *Regna terrae, cantate Domino, & psallite Domino : psallite Deo nostro*. Hilarius ipse in comment. *Deo regna terrae, cantate Deo, psallite Domino : psallite Deo*. Ambros. in Ps. 118. to. 1. 987. b. *Regna terrae, cantate Deo*. August. & Cassiod. ut in Vulg. cui etiam Gr. consonat, nisi quod hab. Διάψαλμα, ut supra. In edd.<sup>126</sup>

Les *diapsalmata* du psaume 67 n'ont pas été transmis par toutes les versions anciennes latines, ce qui nous amène à penser qu'Hilaire ne parle d'aucun *diapsalma* dans son commentaire au psaume 67 pour la seule raison qu'ils sont inexistantes dans sa version latine.

Par ailleurs, les commentaires d'Origène<sup>127</sup> et d'Eusèbe de Césarée<sup>128</sup> ne commentent pas les *diapsalmata* du psaume 67 : les quatre *diapsalmata* manquent dans la citation biblique comme dans les commentaires, à l'exception du premier *diapsalma* qu'Eusèbe est le seul à citer dans le texte<sup>129</sup>. Quant aux commentaires de Jérôme, les quatre *diapsalmata* sont complètement absents dans les *Commentarioli*<sup>130</sup>, et les *Tractatus*<sup>131</sup>

---

<sup>123</sup> Sabatier II, p. 131.

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 132.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 134.

<sup>127</sup> PG 12, 1504-1512.

<sup>128</sup> PG 23, 677-721.

<sup>129</sup> *Ibid.* 692, B12

<sup>130</sup> CCSL 72, p. 214-215.

<sup>131</sup> CCSL 78, p. 40-48.



ne font état que du troisième (Ps 67, 20) ; son explication ne suggère aucun type de changement (de personne, de sujet ou de musique) : « Diapsalma. *In hebraeo habet SELA, hoc est, semper et iugiter : ergo Deus semper nos adiuuat.* » (Diapsalme. En hébreu, il y a SELA, c'est-à-dire, *toujours, continuellement*, donc Dieu nous aide toujours.)<sup>132</sup>

Venons-en maintenant à deux textes d'Origène comportant des indications sur le *diapsalma*. Le premier d'entre eux est cité par l'édition de Doignon<sup>133</sup>. P. Descourtieux y ajoute la citation du deuxième texte<sup>134</sup>, qui avait été cité et traduit en latin par Jérôme « *uerbum de uerbo* » pour son amie Marcella<sup>135</sup> :

Ἐν οἷς τὰ διαψάλματα φέρεται, ἐν τούτοις ὁ Ἀκύλας ἀντὶ τοῦ διαψάλματος πεποίηκεν « Ἰσραήλ » ἢ δὲ πέμπτη ἔκδοσις « διὰ παντός· [< διαπαντός >] » κατὰ δὲ τὰ παρ' ἡμῶν ἀντίγραφα καὶ κατὰ Σύμμαχον, ἔοικε μουσικοῦ τινος μέλους ἢ ῥυθμοῦ τροπῆς γενομένης ἢ τοῦ διαψάλματος παρακεῖσθαι παρασημεώσεις. Πολλάκις δὲ καὶ διανοίας ἐναλλαγὴ γίνεται ἐν τοῖς διαψάλμασιν, ἥδη δὲ ποτε καὶ προσώπου μεταβολή.

Dans ces (psaumes) où l'on trouve les *diapsalmata*, Aquila traduit *Asma* (cantique) à la place de *diapsalma*. Et dans la cinquième édition, (il traduit par) « continuellement ». Mais selon nos manuscrits et selon Symmaque, toutes les fois qu'il y a quelque changement dans le chant ou dans le rythme, on trouve la mention du *diapsalma*. Souvent aussi arrive un changement de la pensée dans les *dipasmata*, et d'autres fois, un changement de personnage.<sup>136</sup>

Πολλάκις ζητήσας τὴν αἰτίαν τοῦ ἐπιγράφεσθαι μεταξύ τῶν ψαλμῶν διάψαλμα, ὕστερον παρατηρήσας ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ, καὶ συνεξετάζων αὐτῷ τὸ Ἑλληνικόν, εὔρον, ὅτι ὅπου τὸ Ἑβραϊστὶ « σέλ[α], » Ἑλληνιστὶ δὲ « αἰί, » ἢ τι τούτῳ ἰσοδυναμοῦν, ἐκεῖ οἱ Ἑβδομήκοντα, καὶ Θεοδοτίων, καὶ Σύμμαχος ἔταξα τὸ « διάψαλμα. » Οὐ χεῖρον δὲ παραδείγματι τὸ λεγόμενον βεβαιῶσαι· οἷον ἐν τῷ οὐδ' ψαλμῷ. οὗ ἡ ἀρχή· « Ἐξομολογησόμεθά σοι, ὁ Θεός, ἐξομολογησόμεθά σοι, καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου· » μετὰ τὸ, « Ἐγὼ ἐστερέωσα τοὺς στύλους αὐτῆς, » παρὰ τοῖς Ἑβδομήκοντα, καὶ Θεοδοτίωνι, καὶ Συμμάχῳ ἐστὶ « διάψαλμα. » Ἀντὶ δὲ τούτου παρὰ μὲν Ἀκύλα· « Ἐγὼ ἐσταθμισάμην τοὺς στύλους αὐτῆς αἰί. » ἐν δὲ τῇ ε'· « Ἐγὼ εἰμι ὅς ἠτοίμασα τοὺς στύλους αὐτῆς αἰί. » ἐν δὲ τῇ ς'· « Ἐγὼ ἐστερέωσα τοὺς στύλους αὐτῆς διαπαντός. » Ἐκεῖτο δὲ ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μετὰ τὸ « Ἀμουδᾶ, » ὃ ἐστὶ, « στύλους αὐτῆς, » τὸ « σέλ[α]. » Πάλιν τε αὖ ἐν τῷ οε', οὗ ἀρχή, « Γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ Θεός, » εὔρομεν παρὰ τοῖς Ἑβδομήκοντα καὶ Θεοδοτίωνι, μετὰ τὸ, « ὄπλα, καὶ ῥομφαίαν, καὶ πόλεμον, » διάψαλμα· παρὰ δὲ Συμμάχῳ, μετὰ τὸ, « ἀσπίδα καὶ μάχαιραν καὶ πόλεμον, » ὁμοίως « διάψαλμα. » Ἀντὶ δὲ τούτου παρὰ μὲν Ἀκύλα, μετὰ τὸ, « θυρεὸν καὶ πόλεμον καὶ μάχαιραν, » τὸ « αἰί » ἐν δὲ τῇ ς', μετὰ τὸ, « ὄπλον καὶ ῥομφαίαν καὶ πόλεμον, » τὸ, « εἰς τέλος. » Ἦν δὲ πάλιν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μετὰ τὸ, « Οὐμάλαμα, » ὃ ἐστὶ, «

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>133</sup> CCSL 61, p. 17.

<sup>134</sup> SC 515, p. 164, n. 2.

<sup>135</sup> Jérôme, *epist.* 28, 6 (éd. Labourt, t. 2) p. 21-22.

<sup>136</sup> PG 12, 1072 B6-14.

καὶ πόλεμον, » τὸ « σέλ[α]. » Καὶ ἔτι ἐν τῷ αὐτῷ ψαλμῷ, μετὰ τὸ, « τοῦ σῶσαι πάντας τοὺς πραεῖς τῆς γῆς, » ὁ Σύμμαχος ὁμοίως « διάψαλμα. » Παρὰ δὲ τῷ Ἀκύλα, μετὰ τὸ, « πάντας τοὺς πραεῖς τῆς γῆς, » τὸ « ἀεὶ » οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ πέμπτῃ, μετὰ τὸ, « πάντας τοὺς πραεῖς τῆς γῆς, » τὸ « ἀεὶ » ἐν δὲ τῇ ἕκτῃ μετὰ τὸ, « τοῦ σῶσαι τοὺς πραεῖς τῆς γῆς, » τὸ « εἰς τέλος. » Καὶ ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μετὰ τὸ « ἀνίη ἀρς, » ὃ ἐστὶ, « πραεῖς τῆς γῆς, » τὸ « σέλ[α], » καὶ οὕτως ἀδιάπτωτον εὐρόντες τὴν τοιαύτην παρατήρησιν, ταῦτα ἐσημειωσάμεθα. Πότερον δὲ μουσικοῦ τινος μέλους ἢ ῥυθμοῦ γινομένης ἐναλλαγῆς ἔγραψαν τὸ « διάψαλμα » οἱ ἐρμηνεύσαντες, ἢ ἄλλως κινηθέντες, καὶ σὺ ἐπιστήσης.

Ayant souvent cherché la raison pour laquelle le mot « *diapsalma* » est inscrit au centre des psaumes, j'ai découvert, après avoir étudié le texte hébreu et l'avoir confronté au grec, que là où l'hébreu contient « *sel[a]* », le grec a « *aïeï* » (toujours) ou une autre traduction similaire, à cet endroit les Septante, Théodotion et Symmaque ont placé le « *diapsalma* ». Il ne sera pas mal d'appuyer ce que nous avons dit par des exemples : ainsi du psaume 74, dont le début est : « nous te bénissons, ô Dieu, nous te bénissons, en invoquant ton nom », après « j'ai fixé ses colonnes », dans les Septante, chez Théodotion et chez Symmaque, il y a un « *diapsalma* ». Mais à sa place, dans la version d'Aquila : « j'ai fixé ses colonnes toujours », dans sa cinquième édition : « c'est moi qui a établi ses colonnes toujours » et dans la sixième édition : « j'ai fixé ses colonnes continuellement », mais en hébreu, après « *amouda* », c'est-à-dire « ses colonnes », vient le *sel[a]*. Il en va de même dans le psaume 75, qui débute par « Dieu est connu en Judée » on trouve « *diapsalma* » dans les Septante et chez Theodotion après « armure, sabre et guerre ». Et chez Symmaque, après « rondelles, épée et guerre », de la même façon, on trouve « *diapsalma* ». Cependant, chez Aquila, après « bouclier, guerre et épée » on trouve « toujours », et dans la sixième édition, après « arme, sabre et guerre » on trouve : « vers la fin ». Et encore une fois, dans l'hébreu, il y avait « *sel[a]* » après « *oumalama* », c'est-à-dire « et guerre ». Et également dans le même psaume, après « pour sauver tous les douces de la terre », Symmaque a pareillement « *diapsalma* ». Mais chez Aquila, après « tous les douces de la terre » il y a « *aïeï* » (toujours). Il en va de même, dans la cinquième édition, après « tous les douces de la terre » il y a : « *aïeï* » (toujours). Et dans la sixième, après « pour sauver tous les douces de la terre » il y a « *eïs télos* » (jusqu'à la fin). Et dans le texte hébreu, après *anié ars*, c'est-à-dire : « douces de la terre » on trouve *sel[a]*. Et ainsi, ayant aperçu une observation aussi rigoureuse nous l'avons signalé. Et si les traducteurs écrivent « *diapsalma* » en notant quelque changement de type musical ou rythmique, ou bien mus par d'autres raisons, c'est à toi de le savoir.<sup>137</sup>

Le premier texte d'Origène contient trois renseignements :

- 1) Une information générale sur la traduction du *diapsalma* dans quatre versions grecques de la Bible : Aquila, 5<sup>e</sup> édition d'Aquila (Aquila<sup>5</sup>), Septante et Symmaque.
- 2) Septante et Symmaque semblent (ἔοικε) noter les changements de musique en indiquant *diapsalma*.

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, 1057 C11-1060 C5.

3) Fréquemment (πολλάκις), les *diapsalmata* impliquent un changement de personne ou de sujet.

À la place d'une information générale sur la traduction du *diapsalma*, Origène interroge dans le deuxième texte les *diapsalmata* des psaumes 74 et 75, pour constater que l'information générale ne s'y applique pas. L'information sur les changements de musique est plus douteuse encore que dans le premier texte, ce qui semblait (ἔοικε) devient une simple hypothèse dans le deuxième texte, qui, en outre, ne contient aucune référence directe au changement de personne ou de sujet. Il faut enfin noter que le premier texte ne comporte aucune indication sur la variante ἀεί (toujours), qui ne semble pas avoir laissé de trace chez Hilaire.

La comparaison des deux textes d'Origène avec le texte d'Hilaire sur le *diapsalma* (*Instr.* 23) révèle que le texte d'Hilaire a davantage de points communs avec le premier qu'avec le deuxième texte origénien, parce que, exceptées les informations sur les autres versions grecques de la Bible, Hilaire présente la même information sur le *diapsalma* qu'il indique être un changement de musique, de personne ou de sujet. Cependant la présentation est différente :

— Hilaire n'emploie pas d'expressions comme ἔοικε ou πολλάκις, utilisant des tournures plus franches.

— L'ordre d'exposition chez Origène : 1) changement musical, 2) changement de personne ou de sujet, devient un ordre logique chez Hilaire : le changement de personne ou de sujet se cache dans le primitif changement musical : « *cognoscendum* [*sc. diapsalma*] *est demutationem aut personae aut sensus sub conuersione modi musici inchoari* » (« [le mot pause] signale un changement de personne ou de sujet, accompagné d'une modification du mode musical. »)<sup>138</sup>

#### 4.3.2. Les livres sacrés et les lettres des alphabets

La prochaine différence remarquable entre Origène et Hilaire se situe au §15, passage où Hilaire traite du nombre des 22/24 livres de l'Ancien Testament<sup>139</sup>, en le rapportant au nombre des lettres des alphabets hébreu/grec. Le §15 a été déjà relié avec Origène (PG 12, 1084 B1-C7) dans la *Patrologia Graeca*<sup>140</sup> et par Goffinet<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> *Instr.* 23. Texte et traduction : SC 515, p. 164-165.

<sup>139</sup> Cf. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger, *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984. Plus récemment : G. Aragione, É. Junod, E. Norelli (dir.), *Canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève 2005.

<sup>140</sup> PG 12, 1084 B, n. 54.

<sup>141</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 18-20.

Les deux textes partagent la même vision d'une coïncidence voulue par Dieu entre le nombre des livres sacrés et le nombre des lettres<sup>142</sup>. Une tradition issue d'Origène met en relation les 22 livres et les 22 lettres hébraïques : Origène *ap.* Eusèbe ; Athanase et Epiphane. Chez Hilaire, cette correspondance devient un élément important, car il constitue le début de l'argumentation : « *Et ea causa est ut in uiginti duos libros lex Testamenti Veteris deputetur, ut cum litterarum numero conuenirent.* » (« La Loi de l'Ancien Testament est également répartie en vingt-deux livres, pour pouvoir coïncider avec le nombre des lettres. »)<sup>143</sup>

Mais Hilaire montre une double correspondance : le nombre des livres du canon hébreu coïncide avec le nombre des lettres de l'alphabet hébreu (22), et le nombre des livres du canon grec coïncide avec les lettres de l'alphabet grec (24). Nous ne trouvons pas cette deuxième correspondance chez Origène<sup>144</sup>, ni chez les auteurs qui font écho à la tradition issue d'Origène (Eusèbe, Athanase, Épiphane)<sup>145</sup>. D'ailleurs, des sources hébraïques soutiennent un canon de 24 livres et proposent aussi différentes interprétations, mais aucune n'a à voir avec le canon grec ou avec le nombre des lettres de l'alphabet<sup>146</sup>. Après avoir précisé tous ces points, nous pouvons comparer les listes d'Hilaire et d'Origène sur les 22 livres hébreux et les lettres de l'alphabet. Pour mieux répondre à notre objectif, nous proposons le tableau suivant :

<b>Hilaire</b> <i>Instr.</i> 15 (Texte et trad. : SC 515, p. 151 ; 153)	<b>Origène</b> PG 12, 1084 B-C
Moysi sint libri quinque Les cinq livres de Moïse,	ἡ παρ' ἡμῖν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη, παρὰ δὲ Ἑβραίοις, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βίβλου, Βρησιθ, ὅπερ ἐστὶν, « Ἐν ἀρχῇ » Ἔξοδος, Οὐαλεσμὸθ, ὅπερ ἐστὶν, « Ταῦτα τὰ ὀνόματα » Λευϊτικὸν, Οὐϊκρά, « Καὶ ἐκάλεσεν » Ἀριθμοί, Ἀμμεσφεκωδείμ· Δευτερονόμιον, Ἔλλε ἀδδεβαρίμ, « Οὗτοι οἱ λόγοι » Le (livre) intitulé chez nous « Genèse », (est intitulé) chez les hébreux, selon le début du livre : <i>Bresith</i> , c'est-à-dire : « dans le commencement ». L'Exode, <i>Oualesmoth</i> c'est-à-dire : « ce sont les noms ». Le Lévitique, <i>Ouikra</i> (« et il dit »). Les Nombres,

<sup>142</sup> Cf. Origène : PG 12, 1084 A7-16.

<sup>143</sup> *Instr.* 15. Texte et traduction : SC 515, p. 150-151.

<sup>144</sup> Origène ne parle pas des alphabets grec et latin, mais seulement de l'alphabet hébreu. Cf. PG 12, 1084 A7-16.

<sup>145</sup> Cf. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger, *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984, n. 21, p. 55

<sup>146</sup> Cf. *Ibid.* « *Excursus* à propos des 22 ou 24 livres » (p. 55-56).

	<i>Ammesphekodeim</i> . Le Deutéronome, <i>Elle haddebarim</i> , (« ce sont les mots »).
lesu Naue sextus le sixième, celui de <i>Josué</i> ,	Ἰησοῦς υἱὸς Ναυῆ, Ἰωσοῦε βέν Νοῦν Jésus, fils de Nûn, <i>Josué ben Noun</i>
Iudicum et Ruth septimus et le septième, ceux de <i>Juges</i> et de <i>Ruth</i> .	Κριταῖ, Ῥούθ, παρ'αὐτοῖς ἐν ἐνὶ Σωφετίμ· Juges, Ruth, sont dans un seul (livre) chez eux : <i>Sophetim</i> .
primus et secundus Regnorum octauus. Le huitième est constitué par le <i>premier</i> et le <i>deuxième livre des Règles</i> ,	Βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα, παρ' αὐτοῖς ἐν, Σαμουήλ, « ὁ θεόκλητος » I et II Rois, dans un seul (livre) chez eux : <i>Samuel</i> , « appelé par Dieu ».
tertius et quartus in nonum le neuvième par le <i>troisième</i> et le <i>quatrième</i> ,	Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη ἐν ἐνὶ, Οὐαμμέλεχ Δαυῖδ, ὅπερ ἐστὶ, « βασιλεία Δαυῖδ » III et IV Rois dans un seul (livre), <i>Vammelech David</i> , c'est-à-dire, « Royaume de David »
Paralipomenon duo in decimum sint le dixième par les <i>deux livres des Paralipomènes</i> ,	Παραλειπομένων πρώτη, δευτέρα ἐν ἐνὶ, Διβρῆ ἀϊαμίμ, ὅπερ ἐστὶ, « Λόγοι ἡμερῶν » I et II Paralipomènes dans un seul, <i>Dibré aïamim</i> , c'est-à-dire, « mots des jours ».
sermones dierum <sup>147</sup> Esdrae in undecimum le onzième par les Paroles des jours d'Esdras,	Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος ἐν ἐνὶ, Ἐζρά, ὃ ἐστὶ « Βοηθός » I et II Esdras dans un seul, <i>Ezra</i> , c'est-à-dire « défenseur ».
liber Psalmorum duodecimus sit le douzième par le <i>Livre des Psaumes</i> ,	βίβλος Ψαλμῶν, Σέφερ θιλλίμ· le livre des psaumes, <i>Sepher thillim</i> .
Salomonis Prouerbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum in tertium decimum et quartum decimum et quintum decimum les treizième, quatorzième et quinzième par les <i>Proverbes de Salomon</i> , <i>l'Ecclésiaste</i> , et le <i>Cantiques des cantiques</i> ,	Σολομῶντος Παροιμίαι, Μισλώθ· Ἐκκλησιαστής, Κωέλεθ· Ἰσμη ἀσμάτων, Σὶρ ἄσσιρίμ· Proverbes de Salomon, <i>Misloth</i> ; Ecclésiaste, <i>Qoeleth</i> ; Cantique des cantiques, <i>Sir hassirim</i> .
duodecim autem omnes Prophetæ in sextum decimum et le seizième par les <i>douze Prophetes</i> .	<i>vacat</i>
Esaias deinde Enfin, <i>Isaïe</i> ,	Ἰσαΐας, Ἰεσαΐα· <i>Isaïe, lesaïa</i> ;
et Hieremias cum lamentatione et epistula <i>Jérémie</i> , avec sa <i>Lamentation</i> et sa <i>Lettre</i> ,	Ἰερεμίας, σὺν Θρήνοις, καὶ τῆ ἐπιστολῇ ἐν ἐνὶ, Ἰερεμία·

<sup>147</sup> Il nous semble très raisonnable d'expliquer cette étrangeté d'Hilaire (*sermones dierum Esdrae*) à partir d'une confusion d'Hilaire qui l'avait rattaché avec la suite, en lisant « Λόγοι ἡμερῶν Ἔσδρας » , comme Delarue l'avait indiqué (PL 9, 242, note b). Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 42 s'en est fait l'écho, mais la référence dans sa note 1 (PL 11, 242, note B) n'est pas correcte.

	Jérémie, avec les Lamentations, et la lettre dans un seul (livre), <i>Ieremia</i> .
Daniel et Ezechiel et Iob et Hester uiginti duum librorum numerum consumment. <i>Daniel, Ezéchiel, Job et Esther</i> portent à vingt-deux le nombre des livres.	Δανιήλ, Δανιήλ· Ἰεζεκιήλ, Ἰεζεκιήλ· Ἰώβ, Ἰώβ· Ἑσθήρ, Ἑσθήρ. Daniel, <i>Daniel</i> ; Ezéchiel, <i>leezekel</i> ; Job, <i>Iob</i> ; Esther <i>Esther</i> .

Comme on peut l'observer, les listes des livres ne coïncident pas exactement : il semble qu'Hilaire ajoute « les douze prophètes ». Par ailleurs, dans le texte que nous avons conservé de lui, Origène mentionne 22 livres pour les hébreux<sup>148</sup>, mais à la fin, on lit : Ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκὰ, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβῆθ Σαρβανὲ ἔλ. (*Hors de ceux-ci sont les Maccabées, qui sont intitulés Sarbeth sarbané hel*). Si Origène ou, plus exactement, les juifs *apud* Origène, excluent le livre des Maccabées, il n'y a que 21 livres. Il faut donc penser qu'il en manque un et que le texte d'Origène que nous avons est défectueux.

En ce qui concerne le texte d'Origène publié dans la *Patrologia Graeca*, il faut savoir qu'il a été transmis par Eusèbe de Césarée. L'éditeur de l'*Histoire Ecclésiastique* aux Sources Chrétiennes, G. Bardy<sup>149</sup>, indique que la version latine de Rufin présente la même mention des douze petits prophètes<sup>150</sup> que nous trouvons dans le texte d'Hilaire. On doit par conséquent, considérer qu'Hilaire n'a pas ajouté « les douze prophètes » mais qu'il l'avait trouvé dans le texte d'Origène qu'il avait reçu, comme Rufin. Par ailleurs, les deux textes coïncident parfaitement dans l'ordre des livres et dans ses titres. Dans ce cas, Hilaire l'a transmis très fidèlement, même s'il a quelque peu résumé le texte d'Origène : on ne trouve pas les titres hébreux des livres et il n'a pas développé les cinq livres du Pentateuque. En outre, Hilaire a énuméré les livres, ce qu'Origène n'avait pas fait, en revanche, s'il l'avait fait, la perte de l'allusion aux douze prophètes aurait été plus difficile à expliquer, car elle se vérifie dans le texte *apud* Eusèbe.

Bien que nous ayons montré la concordance complète entre Hilaire et Origène pour la signification des 22 livres du canon hébreu et les 22 lettres hébraïques, il reste à commenter la comparaison entre les livres du canon grec et l'alphabet grec ajoutée par Hilaire. Pour faire coïncider ces 22 livres du canon avec l'alphabet grec, il adjoint les livres de Tobie et Judith ; de cette façon les 24 livres de la Bible grecque correspondent aux lettres grecques. Cependant, d'autres livres présents dans la Bible Grecque n'ont pas été ajoutés : les Maccabées, la Sagesse et l'Ecclésiastique. On peut penser que la raison de ne pas inclure les Maccabées provient des mots d'Origène<sup>151</sup> : Ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκὰ, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβῆθ Σαρβανὲ ἔλ. (*Hors de ceux-ci sont les*

<sup>148</sup> Εἰσὶ δὲ αἱ εἴκοσι δύο βιβλοὶ καθ' Ἑβραίουσ ἀἴδε. PG 12, 1084 B1.

<sup>149</sup> *Historia Ecclesiastica* 6, 25 (G. Bardy, SC 41, p. 125-126).

<sup>150</sup> *Ibid.* n. 4.

<sup>151</sup> PG 12, 1084 C5.

*Maccabées, qui sont intitulés Sarbeth sarbané hel*). Mais pourquoi n'a-t-il pas inclus les livres de la Sagesse et de l'Écclésiastique ? Compte-tenu du fait qu'Hilaire cite ces deux livres comme inspirés par Dieu, à côté d'autres livres évidemment canoniques, l'exclusion de la Sagesse et de l'Écclésiastique se fait plus choquant. Par exemple, par rapport au livre de la Sagesse nous trouvons le texte suivant :

Beatus apostolus Atheniensibus philosophiae inanitate ridiculis pro contione respondens ait : *Non longe a nobis manentem quaerimus Deum ; in ipso enim uiuimus et mouemur et sumus* (Act. 17, 27-28). Et *Spiritus Dei, secundum prophetam, repleuit orbem terrarum* (Sap 1, 7). Et rursum: *Nonne caelum et terram ego impleo ?, dicit Dominus* (Jerem 23, 24). *Nihil a Deo uacat, nihil indiget.*

Le bienheureux Apôtre, répondant devant l'assemblée aux Athéniens, que la vanité de leur philosophie rendait ridicules, dit : « Nous ne cherchons pas un Dieu qui demeure loin de nous ; en lui en effet nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. » Et l'Esprit de Dieu, suivant le prophète, a rempli le monde ». Encore ; « Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre ? dit le Seigneur. » Rien n'est sans Dieu, rien ne manque de lui.<sup>152</sup>

Et sur le livre de l'Écclésiastique, on trouve :

*Alii per opes insolescunt ; nescientes de largitione opum dictum esse : Eleemosyna enim abscondit peccatum* (Eccl 3 ,33); et rursum : *Dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in saeculum saeculi* (Ps 111, 9) ; et *Dominum ipsum his qui esurientem cibassent, sitientem potassent, peregrinum domo receperissent, nudum uestissent, infirmum uisitassent, clausum carcere consolati essent, dixisse : Venite, benedicti patris mei, possidete praeparatum vobis regnum a constitutione mundi* (Mt 25, 35-36).

Les uns s'enorgueillissent à cause de leurs biens, ignorant qu'il a été dit de la largesse des biens : « Car l'aumône cache le péché » ; et encore : « Il a dispersé, il a donné aux pauvres, sa justice demeure pour le siècle du siècle », ignorant que le Seigneur lui-même a dit à ceux qui l'avaient nourri quand il avait faim », fait boire « quand il avait soif », recueilli quand il était malade », consolé quand il était en « prison » : « venez, les bénis de mon Père, recevez le royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde. »<sup>153</sup>

Avant de répondre à cette question, il faut d'abord remarquer que ces cinq livres : les trois qui manquent chez Hilaire (*Maccabées, Sagesse et Ecclésiastique*) et les deux ajoutés par lui pour former le canon grec de 24 livres (*Tobie et Judith*) n'appartiennent pas à la Bible Hébraïque, mais à la Bible des Septante. Il semble donc que le texte d'Origène suivi par Hilaire (PG 12, 1084 B-C) traite seulement du canon de la Bible Hébraïque, c'est pourquoi il a omis ces cinq livres. Au moment de développer sa comparaison avec l'alphabet grec, Hilaire n'a eu besoin d'ajouter que deux livres (non cinq), ce qu'il fit avec *Tobie et Judith*. Or, est-il conscient d'exclure des livres aussi

---

<sup>152</sup> Tr. Ps. 118, Joph 19, 8. Texte et traduction : SC 347, p. 256-259.

<sup>153</sup> Tr. Ps. 118, Nun 14, 9. Texte et traduction : SC 347, p. 132-133.

importants comme la Sagesse et l'Écclésiastique ? Les deux réponses peuvent être envisagées :

D'une part, comme nous l'avons déjà signalé, on peut penser qu'Hilaire a éliminé délibérément les Maccabées en raison des mots d'Origène<sup>154</sup> : "Ἐξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκὰ, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβῆθ Σαρβανὲ ἔλ. (*Hors de ceux-ci sont les Maccabées, qui sont intitulés Sarbeth sarbané hel*). Mais il se peut qu'il ait oublié les livres de la Sagesse et de l'Écclésiastique, s'il était persuadé, à tort, d'avoir inclus ces deux livres attribués à Salomon quand il a cité une espèce de « *corpus salomonicum* » (Proverbes, Ecclésiaste et Cantique des Cantiques)<sup>155</sup>.

D'autre part, Hilaire sait parfaitement qu'il a omis des livres de la Bible grecque pour faire correspondre le nombre des livres et des lettres grecques, et c'est pour cette raison qu'il nuance lui-même sa démarche par l'expression « *Quibusdam autem uisum est* » :

Quibusdam autem uisum est, additis Tobia et Iudith, uiginti quattuor libros secundum numerum graecarum litterarum connumerare, [...]

Certains ont cru bon d'ajouter Tobie et Judith, pour aboutir à un total de vingt-quatre livres, égal au nombre des lettres grecques, [...]<sup>156</sup>

Que l'omission de ces livres soit délibérée ou involontaire, la suite du texte montre que le rapport entre les livres sacrés et les alphabets a une signification importante pour Hilaire : elles sont les langues avec lesquelles la révélation a eu lieu, mais il faut inclure aussi la langue latine. À ce qu'il semble, chez Hilaire, cette dernière addition n'implique aucun changement dans le nombre des livres sacrés du canon grec — il n'y a pas de troisième canon latin. En lisant que « la langue de Rome tient le milieu entre celles des Hébreux et des Grecs », il faut se rappeler que l'alphabet latin a 23 lettres, car ce chiffre se trouve entre les 22 des hébreux et les 24 de grecs<sup>157</sup> :

Romana quoque lingua media inter Hebraeos Graecosque conlecta, quia his maxime tribus linguis sacramentum uoluntatis Dei et beati regni expectatio praedicatur ; ex quo illud Pilati fuit ut his tribus linguis regem Iudaeorum Dominum Iesum Christum esse praescriberet.

Tandis que la langue de Rome tient le milieu entre celles des Hébreux et des Grecs, car le mystère de la volonté de Dieu et l'attente du royaume bienheureux sont prêchés surtout en

---

<sup>154</sup> PG 12, 1084 C5.

<sup>155</sup> Sur l'attribution à Salomon des livres de la Sagesse, des Proverbes, de l'Écclésiaste et du Cantique des Cantiques ainsi que celle, faite aussi par Hilaire, de l'Écclésiastique (ou Siracide) à Salomon, nous renvoyons à notre article : « Hilario de Poitiers, *In Matth. 7, 3-5* y la angelología » *Augustinianum* 57 (2017) p. 60.

<sup>156</sup> *Instr.* 15. Texte et traduction : SC 515, p. 152-153.

<sup>157</sup> Sur le nombre des lettres des alphabets hébreu (22), grec (24) et latin (23) on peut consulter la grammaire de Donatus CCCM 41D, p. 14-15.



ces trois langues. Voilà pourquoi Pilate fit écrire dans ces trois langues que le Seigneur Jésus-Christ était le roi des Juifs.<sup>158</sup>

Hilaire semble distinguer trois moments remarquables de la révélation divine, qui correspondent chacun à un domaine linguistique : la révélation en hébreu, celle en grec, et celle en latin. Les deux premiers moments ont eu lieu dans le peuple d'Israël, car Hilaire n'a pas oublié que la traduction des Septante a été faite par des hébreux avant l'avènement de Jésus<sup>159</sup>. Chacun de ces moments apporte une chose distincte : le deuxième moment (en grec) a fait gagner le message transmis en qualité : il est devenu plus clair et plus précis<sup>160</sup>, et en quantité : l'ordre des psaumes suppose une vraie révélation<sup>161</sup>, et de nouveaux livres sont désormais inclus qui ne l'était pas auparavant : comme Tobie et Judith.

La suite de la lecture montre que, lors du dernier moment (en latin), la prédication de la plénitude du message (la révélation de Jésus comme étant le Christ) de façon universelle a eu lieu (à l'époque d'Hilaire). Ce dernier moment inclut aussi ceux qui l'ont précédé (les moments hébreu et grec) :

Nam quamuis multae barbarae gentes Dei cognitionem secundum apostolorum praedicationem et manentium hodie illic ecclesiarum fidem adeptae sint, tamen specialiter euangelica doctrina in Romano imperio, sub quo Hebraei et Graeci continentur, consistit.

En effet, si de nombreuses nations barbares sont parvenues à la connaissance de Dieu par la prédication des apôtres et la foi d'Églises bien vivantes aujourd'hui là-bas, l'enseignement de l'Évangile subsiste de manière spéciale dans l'Empire romain, sous l'égide duquel sont compris les Hébreux et les Grecs.<sup>162</sup>

Dans cette idée, à travers laquelle se dessine le rôle très important de l'Empire Romain dans le processus de la Révélation,<sup>163</sup> nous pouvons percevoir à l'arrière-plan celle de la *Roma Aeterna* au sens chrétien.

### 4.3.3. L'obscurité-éclaircissement des psaumes

Les textes suivants à comparer sont *Instr.* 5-6 et PG 12, 1077. La concordance entre ces deux textes a été déjà signalée par la même *Patrologia Graeca* (note 36) et par E. Goffinet<sup>164</sup>. Ce savant montre qu'Hilaire introduit un changement dans l'ordre des

<sup>158</sup> *Instr.* 15. Texte et traduction : SC 515, p. 152-153.

<sup>159</sup> Cf. *Tr. Ps.* 2, 2, alin. 1-4.

<sup>160</sup> Cf. *Ibid.* alin. 15-31.

<sup>161</sup> Cf. *Instr.* 8 et notre commentaire sur le point 4.3.4. *Le processus d'édition des psaumes.*

<sup>162</sup> *Instr.* 15. Texte et traduction : SC 515, p. 152-153.

<sup>163</sup> Cf. J. Doignon, « La place 'spéciale' de l'Empire romain dans l'évangélisation selon Hilaire de Poitiers », dans *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catane 1994, p. 235-240.

<sup>164</sup> E. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 30-33.

citations scripturaires mais qu'il « n'a aucune influence sur la démonstration de la théorie »<sup>165</sup>. Cette théorie, à laquelle fait référence Goffinet, est « l'obscurité des Psaumes ». Mais la question de ces deux paragraphes ne porte pas seulement sur l'obscurité des Psaumes (*pace* Goffinet), la question importante est l'éclaircissement des psaumes. Hilaire s'accorde avec Origène sur le caractère fermé des psaumes, aspect suffisamment bien traité par Goffinet, cependant en ce qui concerne le caractère ouvert des psaumes, nous trouvons des différences remarquables.

Ex 28, 36 fournit, pour Origène, la clé permettant de lire les Ecritures : Ἐκτύωμα σφραγίδος ἀγίασμα Κυρίῳ (une marque de sceau : chose consacrée au Seigneur), cette clé est la puissance de Dieu (δύναμις) : τουτέστι τῆς δυνάμει τοῦ δεδωκότος αὐτὰς Θεοῦ, τῆς ὑπὸ τῆς σφραγίδος δηλουμένη (c'est-à-dire, à la puissance de Dieu qui les a donnés, laquelle est éclaircie par le sceau)<sup>166</sup>. Il appuie par la suite son explication par trois citations bibliques (Apoc 3, 7 ; 5, 1-5 et Is 29, 11-12), les deux premières portant sur la clé et la troisième sur l'obscurité des Ecritures. La Bible est fermée avec énigmes, paraboles... La citation de Luc 11, 52 serait le reproche de Jésus aux pharisiens et scribes car ils ne luttent pas pour comprendre : ὁ Σωτὴρ φησιν, ὡς τῆς κλειδὸς οὕσης παρὰ τοῖς γραμματεῦσι, καὶ Φαρισαίοις οὐκ ἀγωνιζομένοις τὴν ὁδὸν εὐρεῖν τοῦ ἀνοῖξαι (Le Sauveur dit que la clé était chez les scribes et Pharisiens, qui n'ont pas fait l'effort de trouver le chemin)<sup>167</sup>.

Hilaire conserve les citations d'Isaïe, Luc et Apoc 3, 7 qui montrent l'obscurité et le caractère fermé des Ecritures, mais il omet la citation d'Ex 28, 36, parce qu'il n'admet pas qu'il y ait seulement une clé. Apoc 5, 1-5 mentionne le nombre de sept clés, dont Hilaire donne la liste dans le §6 : l'incarnation, la passion, la mort, la résurrection, la gloire, le règne et le jugement<sup>168</sup>. Chez Hilaire, la citation de Luc montre que l'absence de foi des pharisiens et scribes empêche la connaissance des Ecritures :

Negantes enim Christum, cuius aduentus opus est prophetarum, clauem scientiae abstulerunt, quia cognitionem legis, quae aduentum Domini corporeum praedicauit, fides corporei aduentus abnegata praecludit.

Ainsi, en refusant le Christ, dont la venue est le sujet traité par les prophètes, ils ont emporté la clef de la science, parce que leur refus de croire en l'Incarnation a fermé l'accès à la connaissance de la Loi, qui prêcha la venue du seigneur dans un corps.<sup>169</sup>

Le problème des pharisiens et scribes est l'absence de foi ; Hilaire adopte une interprétation proche de celle d'Origène, mais sensiblement différente : chez Hilaire, la

---

<sup>165</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>166</sup> PG 12, 1076 C4-1077 A2.

<sup>167</sup> PG 12, 1077 C6-9.

<sup>168</sup> Cf. *Instr. Ps.* 6, 9-11, CCSL 61, 7.

<sup>169</sup> *Instr.* 5. Texte et traduction : SC 515, p. 136-137.

foi dans les sept articles déjà signalés permet d'interpréter correctement les Ecritures. Mais chez Origène, l'interprétation correcte des énigmes, mystères et paraboles de l'Écriture aurait donné aux pharisiens et aux scribes la foi, c'est-à-dire, l'acceptation de Jésus comme étant le Christ.

Ce changement constaté chez Hilaire par rapport à Origène, nous l'avons trouvé aussi dans l'*Ad Quirinum* de Cyprien. En effet, le chapitre 5 du livre 1 a le titre suivant : « *Nihil posse iudaeos intellegere de scripturis, nisi prius crediderint in Christo* »<sup>170</sup> (Les juifs ne peuvent rien comprendre sur les Ecritures, sans croire avant au Christ). Sur ce point, Hilaire semble démontrer cet axiome de Cyprien en utilisant les citations d'Origène. Nous avons déjà indiqué un rapprochement possible entre cette œuvre de Cyprien et Hilaire à propos des citations de Lc 24, 44 (*ap. Instr.* 6, 34-36) et Is. 29, 11-12 (*ap. Instr.* 5, 8-13)<sup>171</sup>.

#### 4.3.4. Le processus d'édition des psaumes

Le §8 est en parallèle avec deux lieux différents d'Origène : PG 12, 1076 B8-12 que Goffinet<sup>172</sup> a déjà étudié et PG 12, 1100 D6-9 que Doignon signale dans son édition<sup>173</sup>. Le rapport avec ce dernier fragment est tellement évident qu'il nous invite à penser à une traduction : cf. « *Non est autem ignorandum indiscretum apud Hebraeos numerum esse psalmorum, sed sine ordinis adnotatione esse conscriptos. Non enim illic primus aut secundus aut tertius aut quinquagesimus aut centesimus praenotantur* »<sup>174</sup> avec Τοῦτο δὲ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ οὐδενὶ τῶν ψαλμῶν ἀριθμὸς παράκειται, πρῶτος εἰ τύχοι, ἢ δεῦτερος, ἢ τρίτος<sup>175</sup>. Là s'arrête cependant cette grande proximité, elle est donc assez succincte.

En ce qui concerne le rapprochement déjà étudié par Goffinet<sup>176</sup>, nous constatons avec lui la même allusion au rôle d'Esdras comme premier compilateur des psaumes. Nous ajoutons que les deux auteurs parlent aussi d'une autre compilation : celle des « anciens savants hébreux » chez Origène, qu'Hilaire identifie avec l'édition de la Bible des Septante.

<sup>170</sup> Cyprien, *Ad Quirinum* 5 (CCSL 3, p. 10).

<sup>171</sup> G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? » *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019), p. 97-99 et p. 104-106.

<sup>172</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 26.

<sup>173</sup> CCSL 61, p. 9.

<sup>174</sup> « Il ne faut pas l'ignorer, chez les Hébreux, le numéro des psaumes n'est pas précisé, mais ils sont écrits sans indication d'ordre : ils ne sont pas nommés psaume 1, 2, 3, 50 ou 100 [...] » *Instr.* 8. Texte et traduction : SC 515, p. 142-143.

<sup>175</sup> PG 12, 1100 D6-9. Traduction propre : « Il ne faut pas oublier que dans le texte hébreu, il n'y a aucune numérotation des psaumes, comme le premier, le deuxième, le troisième. »

<sup>176</sup> Entre *Instr.* 8 et PG 12, 1076 B8-12. Dans Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 26-27.

Ἐτερος δ' ἂν εἴποι μηδὲν μὲν τοιοῦτο περιεργον περιέχειν τὴν βίβλον, ἀπλῆν δὲ συναγωγὴν κατὰ τὸ αὐτὸ, ᾠδῶν ὁμοῦ καὶ ψαλμῶν, καὶ τῶν λοιπῶν σποράδην ἀναγεγραμμένων· ἦτοι Ἔσδρα καὶ ταῦτα μετὰ τῶν ἄλλων Γραφῶν ἀπομνημονεύσαντος, ἢ καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις παλαιῶν σοφῶν κατὰ τὸ προσπεσὸν ἐκάστου τῆ μνήμη συλλεξαμένων τοὺς ἐμφερομένους, ὡς ἔτυχε, τὴν ἔκθεσιν αὐτῶν ἀπλουστέρᾳ διανοίᾳ πεποιημένων κεκαθαρμένην.<sup>177</sup>

Un autre pourrait dire que le livre ne contient rien d'aussi excessivement superflu mais qu'il renferme un simple recueil de cantiques ainsi que de psaumes et d'autres écrits répartis çà et là ; soit parce que, à la vérité, Esdras s'en est rappelé avec les autres Ecrits, soit parce que les anciens savants hébreux ont rassemblé ce qu'ils connaissaient, à partir de la mémoire de chacun, comme par hasard, et ont réalisé leur compilation dans un esprit plus simple.

Origène ne peut pas admettre que l'ordre des psaumes soit une question mineure et négligeable, quand il a une signification prophétique, comme avons déjà montré<sup>178</sup>. Mais il semble être d'accord avec l'interlocuteur en ce qui concerne l'édition des psaumes à deux moments : Esdras et les Septante. Il ne semble pas qu'Origène affirme clairement que l'ordre provienne de l'un ou des autres.

D'autre part, la fin de ce paragraphe origénien contient une affirmation tout à fait remarquable ; l'édition des psaumes faite par les Septante a été « comme par hasard », selon ils se souvenaient :

ἢ καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις παλαιῶν σοφῶν κατὰ τὸ προσπεσὸν ἐκάστου τῆ μνήμη συλλεξαμένων τοὺς ἐμφερομένους, ὡς ἔτυχε, τὴν ἔκθεσιν αὐτῶν ἀπλουστέρᾳ διανοίᾳ πεποιημένων κεκαθαρμένην.<sup>179</sup>

Hilaire, omettant la réplique de l'interlocuteur hypothétique d'Origène, reconnaît les deux moments d'édition (Esdras et Septante), mais Hilaire affirme clairement que l'ordre des psaumes provient des Septante, alors qu'il pouvait provenir d'Esdras ou des Septante chez Origène. Il faut remarquer aussi que la compilation réalisée par les Septante n'est pas comme par hasard, mais pleinement délibérée :

Esdras enim, ut antiquae traditiones ferunt, incompositos eos et pro auctorum ac temporum diuersitate dispersos in uolumen unum collegit et rettulit. Sed septuaginta seniores secundum Moysi traditionem ad custodiam legis et doctrinam in synagoga manentes, postea quam illis a rege Ptolomaeo transferendae ex hebraeo in graecum sermonem totius legis cura mandata est, spiritali et caelesti scientia uirtutes psalmodum intellegentes in numerum eos atque ordinem redegerunt, singulis quibusque numeris pro efficientia sua et absolute perfectis perfectorum et efficientium psalmodum ordinem deputantes.

<sup>177</sup> PG 12, 1076 B8-10. Traduction propre.

<sup>178</sup> 4.1.3. L'ordre non historique et la valeur prophétique de l'emplacement de chaque psaume

<sup>179</sup> Voir traduction ci-dessus.

D'après d'antiques traditions, Esdras les regroupa et n'en fit qu'un seul volume, alors qu'ils étaient sans ordre et dispersés à cause de la diversité des auteurs et des dates. Puis, les soixante-dix Anciens qui, dans la fidélité à la tradition de Moïse, restaient au service de l'observance et de l'enseignement de la Loi dans la communauté, se virent confier par le roi Ptolémée le soin de traduire toute la Loi de l'hébreu en grec. Comprenant le sens des psaumes grâce à une science inspirée du ciel par l'Esprit, ils leur assignèrent un numéro et un ordre, en déterminant chaque fois l'ordre des psaumes parfaits et puissants par un numéro parfait qui correspondît à leur puissance et à leur perfection.<sup>180</sup>

#### 4.3.5. L'analogie de la (des) maison(s) fermée(s)

Enfin, le §24 conclut cette introduction générale au psautier. Hilaire reprenant l'analogie de la clé (§5-6) compare le psautier avec une ville. Le rapport de ce texte avec Origène (PG 12, 1080) avait été déjà signalé dans la *Patrologia Graeca*<sup>181</sup>, il a été étudié par Goffinet<sup>182</sup>, et mentionné aussi dans l'édition de Doignon<sup>183</sup>. Bien que tous trois signalent ce rapport, ils ne s'accordent pas sur l'étendue du texte origénien à rapprocher ; cette question sera détaillée par la suite.

Goffinet explique ce paragraphe en le rapportant aux §5-6 : à ses yeux, les §5-6 montreraient « En quoi consiste l'obscurité des Psaumes ? »<sup>184</sup> et le §24 montrerait « Comment percer l'obscurité des Psaumes ? »<sup>185</sup> Néanmoins, nous ne pouvons pas admettre cette dualité entre des partis qui sont aussi distantes, surtout parce que, comme nous avons déjà signalé dans le commentaire au §5-6, ces paragraphes expliquent aussi comment éclairer les Écritures moyennant sept clés. Cela n'empêche pas de reconnaître, sous deux images différentes, un sujet commun. Il s'agit clairement de deux comparaisons comportant de grandes différences qui ne permettent pas d'interpréter le §24 comme une continuation de l'analogie des paragraphes 5-6 : ceux-ci parlent d'un livre, le §24 parle d'une ville et ses maisons, il n'y en a en commun que les clés et les serrures, et même dans ce cas on trouve des différences, car le §24 mentionne une quantité indéterminée de clés, mais dans les §5-6 il y a sept clés très bien définies « *de corporalitate eius et passione et morte et resurrectione et gloria et regno et iudicio* »<sup>186</sup>.

Toutes ces différences nous forcent à distinguer deux images, ayant pour thème commun la manière dont la foi seule peut éclairer les Écritures. Les Écritures sont fermées comme un livre ou les maisons d'une ville, et seule la foi, représentée par les

---

<sup>180</sup> Instr. 8. Texte et traduction : SC 515, p. 142-143.

<sup>181</sup> PG 12, 1079, n. 44.

<sup>182</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 33-36.

<sup>183</sup> CCSL 61, p. 18.

<sup>184</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 30.

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>186</sup> Instr. 6.

sept clés ou par la connaissance de la familiarité « *familiaris scientiae* » qui permet de savoir quelle est la clé correcte pour chaque serrure, peut ouvrir le livre ou les maisons. Ces deux interprétations partagent donc la même image de la serrure et de la clé, mais chacune est autonome et indépendante, et il ne faut pas voir dans l'une la réponse à une question posée par l'autre (*pace* Goffinet).

Il faut d'abord délimiter le texte d'Origène à comparer à ce dernier paragraphe d'Hilaire. La *Patrologia Graeca* rapproche le §24 de l'*Instructio* avec le texte d'Origène qui commence par μέλλοντες δὲ ἄρχεσθαι<sup>187</sup>, c'est-à-dire, PG 12, 1080 B7, sans indiquer cependant où il finit. Goffinet pense que ce serait à PG 12, 1080 C14, mais il inclut aussi le texte précédent PG 12, 1080 A13-B6<sup>188</sup>. Doignon, quant à lui, délimite le texte d'Origène plus étroitement : PG 12, 1080 B7-C9.

Nous n'avons pas trouvé de raisons d'inclure les lignes précédentes ajoutées par Goffinet dans sa comparaison, il semble donc plus prudent de suivre, pour le début de l'hypotexte origénien, la *Patrologia Graeca* et Doignon. En ce qui concerne la fin de l'hypotexte, on trouve à la fin du texte d'Origène une citation de 1 Cor 2, 13 : « Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles »<sup>189</sup>, mais cette citation étant absente chez Hilaire, il semble plus raisonnable limiter le texte d'Origène à PG 12, 1080 C9 comme le fait Doignon.

À propos de ce rapprochement, on peut remarquer qu'Hilaire transmet le texte d'Origène très fidèlement sauf pour deux petits détails, en sus de la citation de 1 Cor 2, 13 : 1) Hilaire n'indique pas la provenance de l'image de la ville, les maisons et les clés, mais chez Origène, nous trouvons : χαριεστάτην \*παράδοσιν (*sic*) ὑπό τοῦ Ἑβραίου ἡμῶν καθολικῶς περὶ πάσης θείας Γραφῆς παραδεδομένην προτάξομεν· ἔφασκε γὰρ ἐκεῖνος [...] <sup>190</sup>, dont voici la traduction faite par P. Nautin : « partons d'une très jolie tradition qui m'a été transmise par l'Hébreu au sujet de toute Écriture sainte en général. Cet homme disait... »<sup>191</sup>. Origène parle d'un hébreu en particulier, mais il ne dit pas son nom ; il s'agit probablement d'un auteur qu'Origène considère suffisamment connu par ses lecteurs, car il le désigne avec un surnom. On peut penser qu'Origène a mentionné son nom auparavant, mais l'état fragmentaire des œuvres d'Origène sur les psaumes ne nous permet pas découvrir qui est cet auteur. Nous pouvons cependant nous demander s'il ne s'agirait pas du patriarche Hiullus nommé dans PG 12, 1056 B4 ?

---

<sup>187</sup> PG 12, 1079, n. 44.

<sup>188</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 33-34.

<sup>189</sup> PG 12, 1080 C11-14.

<sup>190</sup> PG 12, 1080 B8-10. Le texte a une erreur de typographie : où il est écrit παράδοσιν, il faut lire παράδοσιν.

<sup>191</sup> P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977, p. 265.

2) Hilaire parle d'une ville (*urbs*) et de ses maisons (*aedes*), mais Origène parle d'une maison unique aux nombreuses chambres (πολλοῖς οἴκοις ἐν οἰκίᾳ μιᾷ κεκλεισμένοις). Pourquoi avoir changé l'image originale ? P. Burns<sup>192</sup> peut nous offrir une réponse : « *Hilary has adapted this metaphor from OriGn but he has modified it in significant ways to present his own understanding of membership in "the city". In Hilary's application the metaphor is a social metaphor in a special, theological sense.* »<sup>193</sup> Dans cet article, il relève deux images sur les serrures et les clés chez Hilaire : l'image de la ville et les maisons, et les premiers paragraphes du *Tr. Ps.* 121, où Hilaire parle de la Jérusalem céleste et aussi de ses clés en citant Mt 16, 19<sup>194</sup> : « *Hi stantes pedes in eius atriis, custodes scilicet, quibus datae sunt claves domus huius : dictum est enim : Vobis dabo claves regni coelorum.* » (Ceux qui ont arrêté leurs pas dans la maison du Seigneur, c'est-à-dire les gardiens, à qui ont été données les clés de sa maison, car il est dit : « je vous donnerai les clefs du Royaume des Cieux ».)<sup>195</sup> On traitera la question sur cette étrange citation de l'Évangile dans le commentaire au *Tr. Ps.* 121.

P. Burns a remarqué que les deux présentent l'image d'une ville fermée et le rôle que le corps du Christ a pour y accéder : « *The key to understanding the sacred text of the psalms and the key to admission to "the city" is effected through the body of Christ and the offer is open to all peoples.* »<sup>196</sup> Si on lit l'image de la ville et les clés de l'*Instr.* 24 à la lumière de *Tr. Ps.* 121, 1-ss., Hilaire semble vouloir exprimer que la foi ouvre la compréhension des Écritures de la même façon qu'elle ouvre l'accès au ciel. En réalité, il aurait pu exprimer cette idée en maintenant l'image origénienne de la maison et des chambres, car l'Évangile même présente le ciel en utilisant cette image : « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures »<sup>197</sup>. Mais Hilaire a préféré l'image de la ville parce qu'elle exprime mieux le salut de toute la race humaine : ce qui est sauvé est une communauté (*ciuitas*) et la demeure de la *ciuitas* est une ville (*urbs*).

Bien que cette interprétation soit raisonnablement vraisemblable et très belle, l'*Instr.* 24 ne comporte cependant rien pour mettre en rapport cette ville avec la Jérusalem céleste ; pour ce faire, il faut se référer aux paragraphes 5-6 où les sept clés, à savoir, « *de corporalitate eius et passione et morte et resurrectione et gloria et regno et iudicio* »<sup>198</sup> ont une signification sotériologique.

---

<sup>192</sup> P. Burns, « 'Keys to the city' in Hilary of Poitiers' Commentary on the Psalms: a social metaphor ? », dans *L'esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno*, Rome 2000, p. 715-727.

<sup>193</sup> *Ibid.* p. 727.

<sup>194</sup> « Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié. »

<sup>195</sup> *Tr. Ps.* 121, 3. Traduction propre.

<sup>196</sup> P. Burns, « 'Keys to the city' in Hilary of Poitiers' Commentary on the Psalms: a social metaphor ? », dans *L'esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno*, Rome 2000, p. 727.

<sup>197</sup> Jn 14, 2.

<sup>198</sup> *Instr.* 6.

#### 4.4. Conclusions sur les sources d'Hilaire

Dans l'apparat littéraire de l'édition de Doignon<sup>199</sup> et les notes très précieuses de la traduction de Descourtieux<sup>200</sup>, on compte de nombreuses références à Origène, mais peu à d'autres auteurs. Dans notre analyse, nous en avons commenté deux : des références à Cicéron<sup>201</sup> et à Virgile<sup>202</sup>, toutes les deux assez faibles, comme nous avons eu l'occasion de montrer<sup>203</sup>, surtout si on les compare avec les références claires et abondantes à Origène.

L'analyse des points communs avec Origène montre qu'Hilaire y puise beaucoup d'informations. Ainsi, presque toutes les citations à l'Écriture faites par Hilaire dans l'*Instructio*<sup>204</sup> sont tirées d'Origène ; de nombreuses expressions chez Hilaire semblent être, selon toute certitude, la traduction exacte d'expressions origéniennes. Nous n'avons pas voulu insister sur ce point, car l'œuvre de Goffinet<sup>205</sup> offre de nombreux exemples de ce type.

Mais en ce qui concerne la *dispositio* des informations d'Origène, l'état des œuvres d'Origène ne nous permet pas de savoir si Hilaire a respecté l'ordre d'une introduction aux psaumes d'Origène ou s'il a simplement pris les informations disséminées dans les ouvrages origéniens et qu'il les a disposées selon son critère. Le fait de trouver dans l'*Instructio* des ressemblances avec des parties de l'œuvre d'Origène qui appartiennent plus ou moins clairement à d'autres parties de son ouvrage (comme le commentaire des psaumes 1 ou 2)<sup>206</sup> nous fait incliner pour la deuxième option : Hilaire a disposé l'information disséminée d'Origène selon ses propres critères et intérêts ; nous ne pouvons néanmoins pas écarter une connaissance d'Origène grâce à une anthologie éditée par l'un de ses éditeurs (comme Pamphile ou Eusèbe de Césarée).

Comme nous l'avons montré, Hilaire transmet parfois simplement ce qu'Origène avait dit, mais on ne peut pas le considérer comme un traducteur d'Origène, même si de

---

<sup>199</sup> CCSL 61, p. 3-18.

<sup>200</sup> SC 515, p. 126-167.

<sup>201</sup> Cic. *Fin.* 1, 12, 42 ; 2, 2, 5 ; 3, 7, 26.

<sup>202</sup> *Georg.* 1, 295.

<sup>203</sup> Cf. 4.1.4. Les psaumes intitulés « *in finem* » et 4.2.2. L'explication du titre « *pro torcularibus* » respectivement.

<sup>204</sup> Exceptée la citation de Luc. 24, 44 (*ap. Instr.* 6, 34-36), nous avons trouvé toutes les citations bibliques de l'*Instructio* dans les œuvres d'Origène, à savoir : Act. 1, 2 ; Ps 98, 6 ; 3 Reg 13, 2 ; Jer 15, 1 ; Is 29, 11-12 ; Luc 11, 52 ; Apoc 3, 7 ; Apoc 5, 1-5 ; Ioh 3, 31-32 ; Eccli 1, 33. Et le texte latin qu'Hilaire cite est notamment proche au texte grec chez Origène. Cf. G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? » *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.

<sup>205</sup> E. Goffinet, (*L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*) il présente le texte d'Hilaire en vis-à-vis avec celui d'Origène et souligne les expressions équivalentes entre les deux.

<sup>206</sup> *Instr.* 24 cf. PG 12, 1080 B8-C9 (sur le psaume 1). *Instr.* 8 cf. PG 12, 1100 D7-10 (sur le psaume 2).



courts passages sont de vraies traductions en latin des fragments grecs d'Origène ; et encore, comme nous n'avons pas l'œuvre entière d'Origène, on peut supposer qu'il ait traduit de plus petits passages que nous ne pouvons pas détecter. Malgré cela, l'étude comparative des pages précédentes montre que l'*Instructio psalmodum* d'Hilaire ne peut pas être considérée comme une traduction (au moins *stricto sensu*), compte tenu des différences avec Origène.

Hilaire n'éprouve pas de gêne à adapter certaines idées d'Origène, ou même, à les changer. Nous avons observé des adaptations quand Hilaire reprend l'explication d'Origène sur le nombre des livres sacrés est les lettres de l'alphabet : Origène en effet ne traite que de la correspondance entre les livres sacrés et les lettres de l'alphabet hébreu, mais Hilaire applique cette correspondance aussi aux langues grecque et latine. Cette adaptation ne s'oppose pas absolument à la pensée d'Origène : en substance, Hilaire est d'accord avec Origène sur ce point, il développe simplement un peu plus la comparaison entre le canon et l'alphabet.

Mais nous avons trouvé aussi, une adaptation très intéressante (la plus intéressante à nos yeux) d'Origène dans les paragraphes 5-6 de l'*Instructio* : si nous pouvons employer une comparaison du domaine de l'architecture, nous pourrions dire qu'utilisant les pierres provenant d'Origène, Hilaire a érigé un bâtiment complètement différent. Il a disposé et arrangé toutes les citations d'Origène ainsi que certaines de ses idées pour arriver à une conclusion toute différente, à savoir : chez Origène, une bonne compréhension des Ecritures peut donner la foi en Jésus en tant que Christ, mais chez Hilaire, c'est l'inverse : seule la foi en Jésus en tant que Christ peut donner une compréhension correcte des Ecritures.

Outre ces adaptations, nous avons aussi constaté deux changements directs et délibérés : notre comparaison du processus de compilations des psaumes a montré qu'il y avait une différence tout à fait remarquable entre les deux auteurs par rapport aux Septante, car chez Origène la compilation faite par ceux-ci était selon sa mémoire, presque au hasard, mais chez Hilaire, les Septante ont joué un rôle beaucoup plus décisif, ils sont de véritables éditeurs du texte sacré, et leur mission était aussi céleste.

Pour finir, Hilaire a transformé aussi la comparaison de la maison et les pièces d'Origène par une comparaison quelque peu différente : chez Hilaire, l'écriture ressemble à une ville aux maisons fermées. On peut discuter sur les raisons qui ont poussé Hilaire à changer d'image : il semble d'abord que l'image de la ville soit plus globale que celle de la maison, et si on admet le lien avec la Jérusalem céleste<sup>207</sup>, chez Hilaire il y aurait un rapport entre la foi qui ouvre l'accès aux Ecritures et la foi qui ouvre l'accès aux Cieux.

---

<sup>207</sup> Cf. Apoc 3, 12 ; Heb 12, 22-ss.

## 5. Le titre *illius David* et *illi David*

Pour finir, il faut introduire une question concernant les titres de certains psaumes. En effet le cas grammatical du nom de David est important du point de vue exégétique, mais comme on le montrera dans les commentaires postérieurs, ce sujet représente une source d'information sur les traductions latines de la Bible et dans ce cas particulier, sur la version d'Hilaire.

Aliae uero superscriptiones, quae aut res gestas secundum historiam significant aut tempora aut dies aut aliud aliquid complexae sunt uel ex interpretatione nominum uel ex comparatione gestorum uel ex consimilium specie, ex quibus rebus psalmus consistat, ostendunt ut, sicubi est pro die sabbati aut pro occultis filii aut pro die octaua, per corporalem superscriptionum significationem spiritalis psalmi intellegatur editio ; uel, cum **illius David** uel **illi David** uel Abessalon uel Saul uel Doec in titulo sub gestorum historia praenotantur, in eo **pronominum qualitibus**, ut **illi** uel **illius** David, aut per nominum uirtutes, ut est in Abessalon et Saul et Doec, prophetiam quae in psalmo sit consequamur.

D'autres indications, qui parlent d'événements historiques ou qui précisent des circonstances, des jours ou quelque chose d'autre, renvoient au contenu du psaume, par une interprétation des noms, par une présentation des faits ou par l'évocation de réalités semblables. Ainsi, lorsqu'il y a « sur le jour du sabbat », « sur les secrets du Fils » ou « sur le huitième jour », la signification matérielle de ces indications fait comprendre que le psaume a une portée spirituelle. Quand, d'emblée, le titre insère « **de David** », « **pour David** », « Absalon » « Saül », ou « Doëg » dans le récit des faits, nous recevons l'enseignement prophétique du psaume **en observant la nature des articles**, comme dans le cas de « **pour David** » ou « **de David** », ou bien le sens des noms, comme dans le cas d'« Absalon », de « Saül » et de « Doëg ».<sup>208</sup>

Le texte distingue certaines parties dans le titre des psaumes : une annotation historique « *in titulo sub gestorum historia praenotantur* » et d'autres renseignements placés avant « *illius David uel illi David uel Abessalon uel Saul uel Doec* », auxquels les paragraphes suivants seront spécialement dédiés. Dans ce deuxième titre « *in eo* », il marque une distinction entre « la **nature** des articles » « *pronominum qualitibus, ut illi uel illius David* » et « le **sens** des noms » « *aut per nominum uirtutes, ut est in Abessalon et Saul et Doec*, ».

Ce qu'on peut affirmer avec un peu de certitude est qu'Hilaire distingue entre : a) la forme grammaticale d'un mot. Dans le cas des noms hébreux qui n'ont pas de déclinaison, cette information est donnée par l'article (ce qu'Hilaire appelle '*qualitas*'); et b) sa signification ('*uirtus*'), signification qui dépasse le concept purement linguistique de signification lexicale. Il faut aussi lui adjoindre l'énergie ou puissance cachée dans la « *uirtus* » de chaque nom comme David, Absalon...

Nous avons trouvé un texte où Hilaire oppose aussi les deux mots '*qualitas*' et '*uirtus*', en expliquant le Fils comme l'image de Dieu invisible :

---

<sup>208</sup> Instr. 22. Texte et traduction : SC 515, p. 162-165.

Per horum igitur operum uirtutem imago Dei est. Nam utique inuisibilium conditor non est in ea naturae necessitate, ut inuisibilis Dei imago uisibilis sit. Ac ne **formae** potius quam **naturae** imago esse intellexeretur, idcirco inuisibilis Dei imago est : natura in eo Dei per naturae suae **uirtutem** intellegenda, non in uisibili **qualitate**. Primogenitus itaque omnis creaturae est, quia in ipso creata omnia sint.

C'est donc par la puissance de ces œuvres qu'il est l'image de Dieu. Car bien sûr le Créateur des êtres invisibles n'est pas obligé par nature d'être une image visible du Dieu invisible. Et de peur qu'on ne voie en lui l'image **des traits** plutôt que **de la nature**, il est l'image de Dieu invisible : on perçoit en lui la nature de Dieu à travers la **puissance** de sa nature, et non point du fait d'un **attribut** visible.<sup>209</sup>

Hilaire refuse l'interprétation arienne de Col 1, 15 « Il est l'image de Dieu invisible » interprétation qui soutient que cette affirmation implique une dégradation de la divinité du Fils (« *dieu* » visible) par rapport au Père (unique Dieu invisible). Pour soutenir sa position, notre auteur distingue entre la nature divine '*natura*' et son attribut '*forma*'. Le Fils partage donc la même nature divine que le Père — c'est dans ce sens-là qu'il est son image — sans avoir l'attribut d'invisibilité propre au Père.

La puissance '*uirtus*' correspond à sa nature divine, et la '*qualitas*' à l'attribut ou caractéristique découlant de la nature d'être visible ou pas. En appliquant ces renseignements philosophiques sur la '*uirtus*' et la '*qualitas*' au texte de l'*Instr.* 22, il semble que la *uirtus* d'un mot — dans ce cas, des noms David, etc. — envisage la substance dans la mesure où *uirtus* regarde sa signification exégétique (plutôt que purement lexicale).

En ce qui concerne le mot « *qualitas* », il s'agit d'un terme que les grammairiens latins utilisaient pour nommer différents faits de langue. Il était relié à la classification des pronoms et à l'explication des verbes, plus précisément à la catégorie du mode verbal<sup>210</sup>. Cependant nous n'avons pas trouvé chez les grammairiens l'emploi de ce mot pour exprimer la distinction grammaticale entre *illius* et *illi*, dont Hilaire parle dans l'*Instr.* 22. Tout ce que nous pouvons nous aventurer à dire à la lumière de *Trin* 8, 49 est que le terme *qualitas* « *pronominum qualitatibus* » (*Instr.* 22) désigne les caractéristiques du mot, c'est-à-dire, les accidents grammaticaux, et concrètement ici, la distinction grammaticale entre les cas génitif et datif (*illius* et *illi*), de même que dans *Trin* 8, 49 le fait d'être invisible est appelé « *qualitas* » par rapport à la « *uirtus* ».

D'autre part, bien que la distinction entre *illius* et *illi* dans les titres des psaumes ne soit que brièvement évoquée dans l'*Instr.*, elle deviendra un sujet relativement fréquent dans les *tractatus* postérieurs. Il est remarquable que les *Tractatus super Psalmos* s'intéressent à trois reprises à un aspect si précis — il ne concerne que le titre de certains psaumes<sup>211</sup>. Plus remarquable encore, la différence entre *de* David et *pour* David passe

<sup>209</sup> *Trin.* 8, 49. Texte et traduction : SC 448, p. 456-459.

<sup>210</sup> V. I. Mazhuga, « La notion de *qualitas* dans la doctrine grammaticale romaine » *Hyperboreus* 9 (2003) p. 140-157.

<sup>211</sup> En fait, le titre τοῦ Δαυὶδ ne se trouve que dans les Psaumes 16, 25-27, 36 et 131, que curieusement Hilaire ne commente pas.

inaperçue dans l'œuvre monographique de Grégoire de Nysse, *Sur les titres des psaumes*.

Le texte de l'*Instr.* ne fait qu'affirmer que la différence des cas (*illi / illius*) a des implications pertinentes pour l'exégèse, mais il n'explique pas la signification de chacun. Cependant nous trouvons cette explication dans les *Tr. Ps.* 52, 1 et 143, 2 que nous analyserons plus tard.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 1*

### 1. Commentaire textuel

Ce *tractatus* a été transmis par le manuscrit le plus ancien (V) du V<sup>e</sup> siècle. On le trouve aussi dans un manuscrit de l'époque carolingienne, le ms. R. Parmi les manuscrits des siècles XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup>, il a été transmis par le ms. r (XI<sup>e</sup> s.), le ms. S (XII<sup>e</sup> s.) et le ms. d (XII<sup>e</sup> s.). Les cinq manuscrits du XV<sup>e</sup>, à savoir D1, D2, F, H et U transmettent ce *tractatus*, bien que le ms. F présente en fin de volume la partie connue sous le nom « *Instructio* » suivie des *Tr. Ps. 1* et 2.

### 2. Sur le titre « *tractatus* »

Conjointement à nos observations à propos du titre « *instructio* », il semble bienvenu d'ajouter quelques remarques sur le titre de chaque commentaire « *tractatus* » (au singulier) qui donne son nom à l'œuvre entière « *Tractatus* (au pluriel) *super psalmos* »<sup>1</sup>.

Le terme a été amplement étudié par G. Bardy<sup>2</sup> qui interroge, pour commencer, son emploi chez les écrivains latins classiques : Cicéron, Suétone, Juvénal et Quintilien, pour en arriver au *De imitatione Christi*, œuvre attribuée à Thomas de Kempis (1379-1471). Du travail de Bardy, nous retenons l'emploi initial du mot '*tractatus*' avec la signification « d'ouvrage en général, de traité<sup>3</sup> », sens qu'il appuie de la citation suivante de Cyprien :

Dum enim non desinis *tractatibus* tuis sacramenta occulta nudare, sic nos in fidem facis crescere et de saeculo homines ad credulitatem accedere.

En expliquant sans cesse dans vos écrits les mystères cachés, vous augmentez la foi en vous et vous amenez les profanes à croire.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Sur le titre de l'œuvre voir l'Introduction à l'édition de J. Doignon : CCSL 61, p. 17-19.

<sup>2</sup> G. Bardy, « Tractare, tractatus », *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) p. 211-235. Le terme a été aussi étudié par Ch. Mohrman, « Praedico — tractare — sermo » dans *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 2, Rome 1961, p. 63-72. Mais elle ne dédie qu'une page à l'étude des mots « *tractatus - tractare* » (p. 70). Bien qu'elle ait le mérite d'offrir un bon résumé de l'article de Bardy, elle ne donne pas plus de renseignements que Bardy et elle ne cite pas Hilaire de Poitiers, c'est pourquoi on se contentera d'exploiter le travail de G. Bardy.

<sup>3</sup> Bardy, « Tractare, tractatus », *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) p. 215.

<sup>4</sup> Cyprien, *Epistulae* 77, 1. Texte et traduction : P. Bayard, *Saint Cyprien Correspondance, tome II*. Paris 1925, p. 315.

Nous retenons aussi que le terme se spécialise pour signifier « une explication de l'Écriture donnée en chaire par l'évêque »<sup>5</sup> ; ce sens apparaît pour la première fois dans l'œuvre pseudo-cyprianique *De bono pudicitiae* 1, 1, attribuée à Novatianus (200-258)<sup>6</sup>. Et au IV<sup>e</sup> siècle, chez Optat de Milève (mort avant 392), on trouve le terme '*episcopalis tractatus*' :

Contra episcopalis tractatus probatur ab omnibus sanctitate uestitus, salutatione scilicet geminata. Non enim aliquid incipit episcopus ad populum dicere nisi primo in nomine Dei populum salutauerit. Similes sunt exitus initiis. Omnis tractatus in ecclesia a nomine Dei incipitur et eiusdem Dei nomine terminatur.

Au contraire, nous reconnaissons tous le sermon d'un évêque au caractère saint qu'il revêt, c'est-à-dire à la double salutation qu'il contient. En effet, un évêque ne commence pas à s'adresser au peuple sans l'avoir tout d'abord salué au nom de Dieu. La fin du sermon est semblable au début. Tout sermon, dans l'Église, commence par le nom de Dieu et se termine, de la même manière, par le nom de Dieu.<sup>7</sup>

Ce compte-rendu des significations du terme '*tractatus*' chez les auteurs antérieurs ou contemporains à Hilaire<sup>8</sup> — 'commentaire (oral ou écrit) des Écritures' et 'prêche de l'évêque' —, nous invite à penser qu'Hilaire a pu lui aussi utiliser ce terme pour se référer à sa propre œuvre. Voici les passages qui peuvent supporter ce sens<sup>9</sup> :

Brevis psalmus est, et distinctione magis quam tractatu explicandus<sup>10</sup>

Ce psaume est bref et doit être expliqué grâce à une distinction plutôt qu'un commentaire [*tractatu*].

Altius nos quaerere ratio tractatus praesentis et loci non sinit.<sup>11</sup>

Le plan du présent commentaire [*tractatus*] et son emplacement nous empêchent d'approfondir.

<sup>5</sup> Bardy, « Tractare, tractatus », *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) p. 216.

<sup>6</sup> « *Aliquas officiorum meorum partes non aestimo praeterisse dum semper enitor, vel maxime quotidianis Evangeliorum tractatibus, aliquando vobis fidei et scientiae per Dominum incrementa praestare.* » Éd. G. Hartel, CSEL 3, 3, p. 13.

Sur l'attribution à Novatianus, voir E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis 1995, p. 20, n. 69.

<sup>7</sup> Optat de Milève, *Traité contre les donatistes* 7, 6. Texte et traduction : M. Labrousse, 1996, SC 413, p. 238-241.

<sup>8</sup> Concernant le prolongement du genre homélique après Hilaire, voir : L. F. Pizzolato, « L'omelia di Ambrogio e di Agostino come luogo privilegiato dell'interferenza dei generi e degli stili », dans : L. Calboli Montefusco (éd.) *Papers on rhetoric. 8, Declamation: proceedings of the seminars held at the Scuola Superiore di Studi Umanistici*, Roma 2007, p. 235-254.

<sup>9</sup> G. Bardy avait étudié le terme '*tractatus – tractare*' chez Hilaire de Poitiers (p. 218-220), mais nous approfondissons dans les *Tractatus super psalmos*.

<sup>10</sup> *Tr. Ps.* 130, 1, 1, (CCSL 61B, p. 108).

<sup>11</sup> *Tr. Ps.* 135, 12, 3-4. (CCSL 61B, p. 169).

De his autem quae de Aegypti negotiis intelligi spiritaliter oportet tractatus psalmi anterioris, in quantum exsequi ualimus, complexus est.<sup>12</sup>

Mais de ces choses dont il faut comprendre qu'elles concernent, au sens spirituel, les affaires d'Égypte, le commentaire [*tractatus*] du psaume précédent a traité autant que nous avons pu le faire.

Sur ces trois occurrences du mot '*tractatus, -us*', seules les deux dernières sont de véritables auto-références. Hilaire nomme le commentaire actuel (*Tr. Ps. 135*) et celui qui le précède (*Tr. Ps. 134*) '*tractatus*'. La première occurrence, quant à elle (*Tr. Ps. 130, 1, 1*), ne désigne pas les chapitres de l'œuvre, mais révèle que la méthode exégétique des autres psaumes — plus longs — a la forme d'un '*tractatus*', cependant que le fait de commenter un psaume aussi court impose un changement de méthode. À propos des deux renvois du *Tr. Ps. 135*, Doignon soutient que le mot latin '*tractatus*' renvoie au grec ὁμιλία : Hilaire essaye de traduire au latin le terme grec employé par Origène dans l'*homélie 12 sur l'Exode et les homélies sur la Genèse*<sup>13</sup>.

Il n'est toutefois pas étonnant que le mot '*tractatus*' puisse désigner chez Hilaire une manière plus ou moins concrète d'expliquer l'Écriture, car il revêt déjà cette signification chez des auteurs précédents et contemporains d'Hilaire. Il n'est pas surprenant non plus que, selon Doignon, '*tractatus*' ait pris une connotation plus spécifique en traduisant le mot d'Origène ὁμιλία, mais cette hypothèse ne peut réfuter le fait qu'Hilaire avait nommé ses commentaires sur les psaumes 134 et 135 '*tractatus*'.

Si une telle dénomination désigne un type d'explication exégétique empruntée (ou non) à Origène, cela ne veut pas dire que les autres commentaires des psaumes doivent être exclus de cette dénomination, notamment quand le *Tr. Ps. 130, 1, 1* montre une méthode exégétique commune à la plupart des autres commentaires appelés aussi '*tractatus*'. Si le terme — chez Hilaire et d'autres — signifiait un type de commentaire exégétique, ce fait ne vient que renforcer notre hypothèse selon laquelle l'appellation '*tractatus*' pour se référer à chaque commentaire de chaque psaume provient de l'auteur même, et non pas seulement des copistes et des éditeurs.

### 3. Structure

Le *tractatus* sur le psaume premier présente chez Hilaire une structure bipartite : une introduction sur l'homme heureux et le commentaire proprement dit.

La première partie s'ouvre sur une question d'interprétation concernant tous les psaumes (§1) : Il importe tout d'abord de savoir qui est concerné par le message du psaume. Le paragraphe suivant (§2) pose cette question sur le psaume 1 et Hilaire donne

<sup>12</sup> *Tr. Ps. 135, 14, 3-5.* (CCSL 61B, p. 169).

<sup>13</sup> *Introduction*, CCSL 61, p. XVIII.

une explication qu'il ne partage pas : le « *beatus vir* » du psaume 1 se référerait au Fils. Par la suite, Hilaire montre pourquoi le Fils ne peut pas être l'homme heureux du psaume 1 (§3), le psaume fait donc référence à l'homme qui peut trouver le bonheur en imitant au Christ (§4).

Une fois éclaircie l'explication à propos de l'homme heureux, Hilaire montre que le psaume est divisé en cinq parties, qui constitueront le plan de son commentaire :

1) *Vt hominum imbecillitatem ad fidei studium beati uiri spes inliceret,*

Ainsi, l'espérance d'être un homme heureux amène l'impuissance humaine à aimer la foi,

2) *Spei beatitudinem comparata ligni beatitudo sponderet,*

La comparaison avec le bonheur d'un arbre est un gage du bonheur espéré,

3) *Insolentem impietatem intra metum denunciata impiis seueritas coerceret,*

La sévérité du traitement prédit aux impies retient l'impiété insolente dans les limites de la peur,

4) *Meriti differentiam in consiliis sanctorum condicionis ordo distingueret,*

L'état propre aux saints traduit leur différence de mérite au sein de leurs assemblées,

5) *Dei magnificentiam in cognoscendis iustorum uis aequitas constituta monstraret.*

Et l'équité obtenue fait voir la grandeur de l'action de Dieu qui connaît les chemins des justes.<sup>14</sup>

Le point 1 commence au §6, qui introduit les cinq préceptes de l'homme heureux. Après avoir exposé la différence entre les impies et les pécheurs (§6-7), Hilaire développe chaque précepte :

§8) *non abiit in consilio impiorum,* (« qui n'est pas allé dans une assemblée d'impies, »)

§9) *in uia peccatorum non stetit,* (« ne s'est ni tenu sur un chemin de pécheurs, »)

§10) *in cathedra pestilentiae non sedit,* (« ni assis sur un siège malsain ! »)

§11) *in lege domini fuit uoluntas eius,* (« Il a trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur. »)

§12) *in lege eius meditabitur die ac nocte,* (« Et il s'appliquera à la méditer jour et nuit. »)

Le point 2 sur le bonheur de la semblance avec l'arbre est introduit par le §13. Une longue exégèse sur l'arbre y fait suite : il représente le Christ (§14), le fruit et la saison des deux arbres, à savoir, l'Arbre-Christ et l'arbre-homme heureux (§15), l'explication sur son feuillage pérenne (§16-17), et finalement, l'exégèse eschatologique de : « tout ce qu'il fera sera bien mené » (§18).

---

<sup>14</sup> *Tr. Ps.* 2, 5. Texte et traduction : SC 515, p. 178-179.



Le point 3 sur le châtement des impies — devenir poussière — se trouve dans le §19.

Le développement du quatrième point (sur les différents avènements eschatologiques) commence au §20 : La conséquence de cette résurrection particulière sous forme de poussière est que les impies n'auront droit à aucun jugement. « *non resurgunt impii in iudicio* » (§20). Cette assertion introduit un *excursus* sur le jugement de Dieu : qui concerne-t-il ? (§21-22). Le §23 résume les trois possibilités : les impies sont condamnés sans jugement, les justes parviennent au bonheur également sans jugement, le jugement concerne donc ceux qui ne sont pas impies, mais pas justes non plus.

Le point 5 aborde enfin la bénédiction qu'est le fait d'être connu par Dieu : « Car le Seigneur connaît le chemin des justes, tandis que le chemin des impies disparaîtra » (§24).

## 4. Les sources d'Hilaire

### 4.1. La question capitale pour comprendre les Psaumes<sup>15</sup>

Comme nous l'avons montré dans le chapitre dédié à la structure de ce *tractatus*, le commentaire sur le premier psaume ne commence pas directement par l'exégèse du texte biblique, mais fournit d'abord une clé de lecture qui concerne tous les psaumes. En dépit de son caractère général, elle n'a pas été placée dans l'*Instructio*. Mais l'emplacement au début du commentaire sur le psaume premier, et même avant le commentaire proprement dit, ne saurait être due au hasard.

La comparaison du *Tr. Ps. 1* avec le commentaire d'Origène sur le psaume 1<sup>16</sup> montre que ce dernier (ou ses éditeurs) présente(-nt) une introduction similaire avant le commentaire du psaume premier, dans laquelle il traite de sujets qu'Hilaire a, lui, placés dans l'*Instructio* : le caractère fermé des Écritures symbolisé par le livre scellé de l'Apocalypse et d'Isaïe<sup>17</sup> ; l'image des clés et des serrures<sup>18</sup> ; et la comparaison entre les livres du canon et les lettres de l'alphabet<sup>19</sup>. En supposant qu'Hilaire ait reçu un texte du commentaire d'Origène sur le psaume 1 similaire à celui que nous trouvons publié dans la *Patrologia Graeca* 12 (1076 C-1084 C), il a exporté tous les renseignements qu'il y a trouvés dans l'*Instructio*, et les a remplacés par ces quatre premiers paragraphes. Le placement hors de l'*Instructio* de ces quatre paragraphes ne doit pas être interprété comme une marginalisation par rapport à l'*Instructio*, mais comme une valorisation.

---

<sup>15</sup> Traduction de *Tr. Ps. 1*, 1 : « *Principalis haec in psalmis intellegentia...* » par M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985, p. 7 et *passim*.

<sup>16</sup> PG 12, 1076 C-1084 C.

<sup>17</sup> Cf. Chapitre 4.3.3. L'obscurité-éclaircissement des psaumes.

<sup>18</sup> Cf. Chapitre 4.3.5. L'analogie de la (des) maison(s) fermée(s).

<sup>19</sup> Cf. Chapitre 4.3.2. Les livres sacrés et les lettres des alphabets.

Hilaire a voulu privilégier cette *question capitale pour comprendre les psaumes* à toutes les autres questions introductives traitées dans *l'Instructio*.

Les quatre premiers paragraphes du *Tr. Ps. 1* exposent une véritable méthode exégétique qualifiée de 'prosopologique' : ce terme a été défini et amplement étudié par M.-J. Rondeau<sup>20</sup>. Comme il le signale, le premier à avoir mis en lumière cette méthode était C. Andresen ; il l'avait appelée 'méthode prosopographique',<sup>21</sup> mais Rondeau (à l'avis duquel nous nous rangeons) utilise le terme 'prosopologique' à la place de 'prosopographique' pour le distinguer de la signification contemporaine du mot 'prosopographie'.<sup>22</sup> Rondeau distingue cette méthode des méthodes allégorique et typologique. En voici la définition qu'il donne :

Elle consiste à s'interroger sur l'identité des personnages mis en scène, en particulier sur l'identité du personnage qui parle (que l'on distingue éventuellement de l'auteur à l'aide de la formule *ἐκ προσώπου / ex persona* : l'auteur sacré parle au nom d'un tel) et, corrélativement, sur celle du 'tu' auquel ce 'je' s'adresse et qui est susceptible de lui donner la réplique ; plus rarement, et par une démarche qui est en réalité hétérogène, sur le 'lui'.<sup>23</sup>

Cette méthode exégétique ne sert pas à interpréter exclusivement les psaumes, mais tout passage biblique montrant une pluralité au sein de la Divinité sous la forme d'une sorte de dialogue, comme par exemple Genèse 1, 26 (Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image comme notre ressemblance »). Toutefois, comme les psaumes constituent une prière, comportant une première personne (*je* ou *nous*) qui s'adresse à une deuxième personne (*tu* ou *vous*), la méthode prosopologique est spécialement appropriée pour l'exégèse de ce livre de la Bible.

La méthode prosopologique n'est pas non plus une invention d'Hilaire, mais les premières lignes de l'exégèse du premier psaume offrent une définition et une application exemplaire de cette méthode (*Tr. Ps. 1, 1-4*). Rondeau explique son emploi par Hilaire comme une influence d'Origène<sup>24</sup>. Mais il y a aussi quelque ressemblance par rapport à un texte de Tertullien que Jean Doignon signale dans son édition<sup>25</sup> :

Principalis haec in psalmis intelligentia est, **ex cuius persona** uel **in quem** ea quae dicta sint intellegi oporteat, posse discernere. (*Tr. Ps. 1, 1*)

---

<sup>20</sup> M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985.

<sup>21</sup> C. Andresen, « Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes », *ZNTW* 52 (1961) p. 1-39.

<sup>22</sup> Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, p. 8, n. 7.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>24</sup> M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985, p. 38-40.

<sup>25</sup> CCSL 61, p. 19. Le rapport est admis aussi et légèrement expliqué par P. Descourtieux (SC 515, p. 170, n. 1).

La question capitale, pour comprendre les Psaumes, c'est de pouvoir discerner **au nom de qui** l'on doit comprendre que les paroles sont dites, ou bien **à qui** elles sont dites.<sup>26</sup>

Avec Tertullien, *adu. Prax.* 11, 4 (CCSL 2, p. 1171, 34-35) :

Praescriptio nostra deducitur non posse unum atque eundem uideri **qui loquitur** et **de quo loquitur** et **ad quem loquitur**.

Notre prescription nous demande qu'il ne semble pas possible que **celui qui** parle, **celui dont** il parle et **celui à qui** il parle soient l'unique et la même personne.

Ces deux textes utilisent la même méthode exégétique : Hilaire et Tertullien parlent de l'émetteur (*ex cuius persona / qui loquitur*) et du destinataire (*in quem / ad quem*), mais chez Tertullien nous trouvons « *de quo loquitur* ». Le *Dictionnaire des auteurs chrétiens*<sup>27</sup> distingue huit acceptions plus ou moins différentes de la préposition 'de' ; dans notre traduction de ce passage, nous avons adopté la 6<sup>e</sup> acception « en ce qui concerne, au sujet de, relativement à, quant à, touchant, sur » car elle semblait la plus simple à première vue (celui dont il parle). Tertullien distinguait trois éléments : émetteur, message et récepteur qu'Hilaire aurait simplifié en deux : émetteur et destinataire.

Cependant, la première acception dit : « (séparation, éloignement, délivrance, origine, provenance) de, depuis, hors de (en latin classique après les verbes composés de *ex, de*, ainsi que quelques verbes simples comme *capere, sumere, audire*, etc. ; dans la latinité postérieure, 'de' s'emploie avec n'importe quel verbe et tend à remplacer *a, ex*) »<sup>28</sup> ; il ne faut donc pas y voir une référence au message (ce dont il parle), mais une explication plus précise sur l'émetteur (à partir de qui, il parle ; d'où il parle). On peut, dans ce cas, rapprocher le « *de quo loquitur* » de Tertullien avec le « *ex cuius persona* » d'Hilaire, comme « *ad quem* » avec « *in quem* ».

Dans ce cas, le classement de ces deux textes au sein de l'exégèse prosopologique est plus évident tout comme le lien entre les deux textes, car ils ne font pas seulement référence à l'émetteur et au destinataire, mais distinguent à propos de l'émetteur le locuteur de cet autre aspect délicat à traduire (dans la bouche de qui il parle, en tant que qui il parle...). Il faut comprendre que ces deux auteurs n'éprouvent aucune difficulté à envisager l'émetteur d'un texte inspiré par Dieu, car cet émetteur sera évidemment Dieu dans tous les cas ; donc la problématique de l'exégèse doit aller plus loin : est-ce Dieu le Père ou Dieu le Fils qui parle ? Si c'est le Fils, parle-t-il en tant que Dieu ou en tant qu'homme ? Cet aspect est précisément le point de départ de l'exégèse

---

<sup>26</sup> Bien que nous ayons l'habitude de citer la traduction de P. Descourtieux (aux Sources Chrétiennes), nous avons préféré sur ce point citer la traduction de *Tr. Ps. 1, 1-4* proposée par M.-J. Rondeau dans *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985, p. 35-37.

<sup>27</sup> *SV. 'De'*. A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954.

<sup>28</sup> *Ibid.*

prosologique et, comme nous essayerons de montrer, il devient le point le plus important pour bien comprendre et comparer les exégèses origénienne et hilarienne. Et celui devient un aspect exégétique basilaire dans la polémique arienne.

## 4.2. L'homme heureux

Un accord entre Hilaire et Origène sur ce point avait été déjà supposé par Goffinet : « *Beatus vir* est interprété de la même façon, c'est-à-dire que les deux auteurs y voient la collectivité des justes. »<sup>29</sup> Mais le texte d'Origène pose beaucoup de problèmes, à prendre en compte :

Tout d'abord, il faut noter que Nautin ne considérait pas que l'exégèse attribuée à Origène sur le psaume premier (PG 12, 1085 A1-1100 C5) appartenait véritablement à Origène :

Il restait à appliquer ces principes à la béatitude du psaume I qui avait été l'occasion de les exposer. La fin du développement d'Origène n'est plus dans nos fragments, mais on la trouve résumée dans le passage correspondant du commentaire d'Eusèbe sur le psautier (PG 23, 76 C11-D5).<sup>30</sup>

En revanche, Goffinet avait signalé des rapprochements entre cette exégèse attribuée à Origène par la *Patrologia* et l'exégèse sur le psaume 1 d'Hilaire<sup>31</sup>. Il semble raisonnable de penser que si ceci n'est pas l'hypotexte d'Hilaire, il en présente au moins une synthèse proche.

Deuxièmement, le texte attribué à Origène présente une difficulté tout à fait remarquable concernant l'interprétation du syntagme : τοῦ κατὰ τόν Σωτῆρα ἀνθρώπου, où la préposition κατὰ + accusatif<sup>32</sup> peut être interprétée selon deux vues opposées :

1) L'homme *dans* le Sauveur, c'est-à-dire l'homme pris par le Christ dans l'incarnation, donc Jésus en tant qu'homme.

2) L'homme *selon* le Sauveur, c'est-à-dire l'homme qui Lui est semblable.

Suivent la première interprétation :

---

<sup>29</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 39.

<sup>30</sup> P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977, p. 268.

<sup>31</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 37-53.

<sup>32</sup> Le dictionnaire de Lampe n'inclut pas la vox 'κατά', cependant, le dictionnaire d'A. Bailly s.v. 'κατά' présente la traduction de κατὰ + accusatif comme « au fond de, dans » dans la dernière signification. Mais ce dictionnaire permet aussi traduire κατὰ + accusatif comme : « selon, suivant, d'après ».

— La traduction latine présentée par la *Patrologia Graeca*, qui provient d'une chaîne (Catena Danielis Barbari)<sup>33</sup> : « *Quodnam aliud oportebat Psalmorum esse initium, quam illud quo is qui in Salvatore erat homo, beatus simul praedicatur et laudatur* »<sup>34</sup>

— M. J. Rondeau : « Par quoi devaient commencer les Psaumes, sinon par proclamer la béatitude de l'homme qui est dans le Sauveur (τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀνθρώπου) [...] »<sup>35</sup>

— J. Nigel Rowe : « *In another fragment he applied the first Psalm to the man united to the Saviour (τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀνθρώπου), inasmuch as he abstained from the evil and practised goodness, and hence became like (ἐξομοιώσει) the Only-begotten Son.* »<sup>36</sup>

— P. Descourtieux : « Origène semble avoir commenté aussi le Psaume I au moins à deux reprises. Il l'a appliqué aussi bien au Christ (« Comment mieux commencer les Psaumes que par la reconnaissance du bonheur de l'homme présent dans le Sauveur ? » : Sel. in Ps. 1, 1 — PG 12, 1085 A) qu'à tout homme juste (Sel. in Ps. 1, 1). Cette seconde interprétation sera retenue par Hilaire, mais présentée d'une façon personnelle. Eusèbe de Césarée (Ps. 1 — PG 23, 76) s'en était tenu à la première. »<sup>37</sup>

En revanche, seul E. Goffinet soutient la deuxième interprétation : « *Beatus vir* est interprété de la même façon, c'est-à-dire que les deux auteurs y voient la collectivité des justes. »<sup>38</sup>

Une analyse du texte attribué à Origène peut nous aider à trouver des raisons pour nous pencher dans un sens ou dans un autre :

Ποίαν ἐχρῆν εἶναι Ψαλμῶν ἀρχὴν ἢ τὴν τοῦ **κατὰ τὸν Σωτῆρα** ἀνθρώπου τὸν μακαρισμὸν περιέχουσαν, καὶ τοὺς ἐπαίνους αὐτοῦ ἐν ἀποχῇ μὲν τῶν χειρόνων, μελέτη δὲ καὶ πράξει τῶν βελτιόνων, καὶ τῇ ἐξομοιώσει τῇ πρὸς τὸν Μονογενῆ ; ὅστις, σοφία ὢν, ξύλον μὲν ζωῆς ἐν Παροιμίαις εἴρηται ὑπὸ Σολομῶντος, νῦν δὲ ξύλον πεφυτευμένον « παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων, »<sup>39</sup>

Quel devait être le début des Psaumes, sinon l'exorde touchant au bonheur de l'homme **conforme au Sauveur** et les louanges de celui qui s'abstient des mauvaises actions, s'exerce aux bonnes et les pratique, et ressemble au Fils Unique ? Celui-ci, étant la Sagesse, est l'arbre de vie, selon ce qui est dit par Salomon dans les Proverbes, mais maintenant, il est l'arbre planté « face aux cours d'eaux ».

<sup>33</sup> Cf. PG 12, 1085, n. 55.

<sup>34</sup> PG 12, 1086, A2-4.

<sup>35</sup> M. J. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985, p. 39, n. 47.

<sup>36</sup> J. Nigel Rowe, *Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 129.

<sup>37</sup> SC 515, p. 172-173, n. 2.

<sup>38</sup> E. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 39.

<sup>39</sup> PG 12, 1085 A1-9.

Il faut d'abord attirer l'attention sur les deux noms du Fils : Σωτήρα (Sauveur) et Μονογενῆ (Fils Unique). Le premier, Sauveur, est envisagé par rapport à ceux qu'il vient sauver ; le second, Fils Unique, par rapport au Père. Comme l'ont signalé des études consacrées à la christologie d'Origène<sup>40</sup>, il faut bien distinguer l'aspect économique (dans ce cas, Σωτήρα) de l'aspect ontologique (Μονογενῆ). L'emploi de ces deux appellations n'est donc pas simplement stylistique, mais répond à une vraie différenciation théologique qu'une étude soigneuse ne doit pas négliger.

Le nombre des écrits origéniens faisant état de cette distinction christologique (économique/ontologique) est assez conséquent ; cependant, le texte suivant montre de façon précise que le terme « Fils Unique » (*Unigenitus* [*< Μονογενῆ*])<sup>41</sup> se réfère à l'aspect ontologique du Christ :

Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est **unigenitus filius** patris, et alia **humana natura**, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit.

Il faut d'abord savoir qu'autre est dans le Christ la nature divine, le **Fils unique** du Père, et autre la **nature humaine** qu'il a assumée dans les derniers temps pour l'économie (de la rédemption).<sup>42</sup>

Concernant l'aspect humain de Jésus — économique —, il faut d'abord signaler que M. Harl ne tient pas pour proprement origénien les termes *humana natura* du texte précédemment cité : « Plus exactement, Origène annonce que l'on doit distinguer les deux "natures" (c'est, du moins, le mot de Rufin ; mais ce n'est certainement pas celui d'Origène) »<sup>43</sup>. D'autre part, l'âme de Jésus avait un rôle central dans l'aspect économique de la christologie de l'Alexandrin, et notamment, dans le rôle du Christ en tant que Sauveur, comme cette savante enseignait :

L'âme de Jésus est le symbole de l'humanité assumée : liée à un corps susceptible de mourir, capable de sentiments humains et de souffrance, capable aussi, et jusqu'à un maximum, de participation, ἄκρα μετοχή, aux vertus divines. [...] L'humanité du Christ, considérée par Origène dans l'âme du Christ, reçoit une profonde justification : elle réalise la première, une union à Dieu qui est aussi connaissance de Dieu et elle sert de modèle aux hommes. C'est elle qu'il faut imiter : Origène le dit explicitement : « L'apôtre promet à ceux qui doivent

---

<sup>40</sup> M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris 1958, p. 113. M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris 1995, p. 235-236.

<sup>41</sup> Il s'agit d'un texte latin, mais M. Harl (*ibid.*) cite ce texte en disant « monogène » : « Le chapitre consacré au Fils est introduit par une formule qui annonce deux parties : il sera question des deux natures du Christ, nous dit Origène, du Fils **monogène**, d'une part, de la nature humaine prise "pour économie", d'autre part ».

<sup>42</sup> Origène, *De Princ.* 1, 2, 1. Texte et traduction : SC 252, p. 110-111.

<sup>43</sup> M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris 1958, n. 38, p. 113.

imiter l'âme du Christ (qui eam imitari deberent) que celui qui s'unit au Seigneur devient un seul esprit avec lui. »

Un texte est particulièrement net : L'âme de Christ est son « ombre ». [...] Du Christ, le prophète nous dit que « nous vivons à son ombre » (Lm 4, 20). Cela signifie que « les nations vivent dans le mystère de l'incarnation et, l'imitant par la foi, elles arrivent au salut ». Ne peut-on interpréter cette phrase de la façon suivante : les hommes ont comme modèle l'âme par le Verbe (*in hujus assumptionis sacramento*) ; en imitant ce modèle, ils obtiendront le salut.<sup>44</sup>

Une fois établie la distinction entre ce qui est « pour nous » et ce qui est d'une manière absolue, on peut revenir au texte de l'exégèse de l'homme heureux du premier psaume. Origène affirmait que le psaume aborde le bonheur et l'éloge de l'homme *conforme au Sauveur*, qui s'abstient du mal, pratique le bien, et s'attache à ressembler au Fils Unique (τῆ ἐξομοιώσει τῆ πρὸς τὸν Μονογενῆ)<sup>45</sup>. Il affirme donc la possibilité d'une ressemblance entre l'homme *conforme au Sauveur* et le Monogène. Mais, comme le texte de M. Harl vient de le signaler, la ressemblance ne peut pas être directe entre le Monogène et les hommes ; voici une première raison pour ne pas interpréter « l'homme *conforme au Sauveur* » comme un homme ordinaire. Le seul homme qui peut avoir une ressemblance presque directe avec le Monogène est l'homme-Jésus, comme détaillé par la suite.

Si on applique cette distinction (ontologie/économie) à la ressemblance du Christ<sup>46</sup>, il en résulte qu'elle est double : il existe une image de Dieu ontologique en tant que Fils Unique (Monogenēs), et une image de Dieu économique pour l'homme (Sauveur = âme humaine de Jésus), car c'est pour ressembler à Dieu que l'homme est sauvé.

Le croquis qui va suivre d'un escalier<sup>47</sup> visualise la manière dont les hommes n'accèdent pas directement au Monogène, mais à l'âme humaine du Christ, c'est-à-dire, du Sauveur. Cependant, l'homme-Jésus peut monter directement vers sa propre âme humaine (Sauveur) au Monogène.

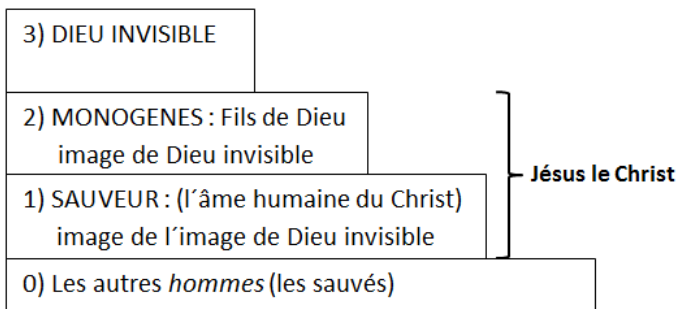
---

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 116-117.

<sup>45</sup> PG 12, 1085 A1-6. Voir *supra*.

<sup>46</sup> Origène même l'avait déjà fait : *Philocalie* 25, 2 (SC 226, p. 218-219) à propos du commentaire à Romains 8, 29 « Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ».

<sup>47</sup> L'image d'une escale n'est pas vaine, elle avait été utilisée par Origène même pour expliquer les aspects du Fils (ἐπινοία) : *Com Jn* 19, 38 (SC 290, p. 68-71).



La distinction origénienne Monogène / Sauveur nous a invité à penser que l'homme *conforme au Sauveur* (τοῦ κατά τόν Σωτήρα ἀνθρώπου) décrit par Origène est l'homme-Jésus, plutôt que l'homme ordinaire. En conséquence, il faut traduire comme Descourtieux : « l'homme [présent] dans le Sauveur »<sup>48</sup>.

D'autre part, en poursuivant la lecture du fragment d'Origène, on trouve des indications sur le Monogène (ὅστις, σοφία ὦν, ξύλον μὲν ζωῆς ἐν Παροιμίαις εἴρηται ὑπὸ Σολομῶντος, νῦν δὲ ξύλον πεφυτευμένον « παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων). Le pronom ὅστις fait référence au mot qui le précède immédiatement, Μονογενῆ, car ὅστις est aussi Sagesse (ὅστις, σοφία ὦν). Cette appellation est propre au Christ en tant que Fils Unique de Dieu<sup>49</sup>, il faut donc comprendre qu'il s'agit du Monogène, tout comme la référence aux Proverbes (3, 18) : « C'est un arbre de vie pour qui la saisit, et qui la tient devient heureux », et l'arbre du premier psaume « planté auprès des cours d'eau »<sup>50</sup>.

Efforçons-nous désormais de trouver des arguments externes à Origène, en étudiant les interprétations de ses 'disciples'. Parmi les origéniens ayant commenté le premier psaume, cette polémique (homme heureux : le Christ ou un homme ordinaire) n'est présente que chez Eusèbe et chez Hilaire<sup>51</sup>. L'un comme l'autre laissent entrevoir plus ou moins explicitement l'origine origénienne de leurs interprétations, mais celles-ci s'opposent absolument.

D'un côté, chez Eusèbe de Césarée, l'homme heureux du Psaume 1 est notre 'Sauveur' :

ὁ δὲ Σωτήρ ἡμῶν πλείονας ποιῶν μακαρίους, πληθυντικῶς τοὺς μακαρισμοὺς προσφέρεται. [...] διὸ καὶ ἐπ' αὐτὸν ἀνοίσει τις τὸν παρόντα ψαλμὸν, ἅτε γενόμενον ἄνδρα τῆς νύμφης αὐτοῦ Ἐκκλησίας.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> SC 515, p. 172-173, n. 2.

<sup>49</sup> « Le Fils unique de Dieu est sa Sagesse subsistant de manière substantielle » (*unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter substistentem*). *De Princ.* 1, 2, 2 (SC 252, p. 112-113).

<sup>50</sup> On reviendra sur la comparaison avec l'arbre dans le chapitre 4.4. La comparaison avec l'arbre.

<sup>51</sup> C'est la raison pour laquelle nous n'étudions pas ici les commentaires d'Ambroise, Basile et Grégoire de Nysse.

<sup>52</sup> PG 23, 76 C12-D3.



Mais notre Sauveur, qui rend heureux de nombreuses personnes, est plein de béatitudes. [...] Et voici pourquoi le premier psaume fera référence à Lui, parce qu'Il s'est fait l'époux de son épouse, l'Église.

Il faut le noter, Eusèbe emploie la même appellation (Σωτήρ, Sauveur) qu'Origène, et celle-ci n'est pas fortuite car il évoque le mariage du Christ avec l'Église, traité dans Apoc 21, 9-22, 5, endroit plein de significations sotériologiques : les nations marcheront à sa lumière<sup>53</sup>, le fleuve de Vie<sup>54</sup>, les arbres de Vie<sup>55</sup>, le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière<sup>56</sup>. Ce fait nous incline à penser qu'Eusèbe avait interprété le texte d'Origène dans le même sens que notre étude interne, c'est-à-dire, τοῦ κατὰ τόν Σωτήρα ἀνθρώπου comme l'homme-Jésus.

D'un autre côté, Hilaire dédia les quatre premiers paragraphes à s'élever contre l'identification de l'homme heureux avec le Christ. Voici un texte où l'on peut trouver un résumé de sa démarche :

Multos uel praesenti sermone uel ex litteris ac scriptis eorum comperi ita sensisse de psalmo hoc, quod significari in eo Dominus noster Iesus Christus intellegi debeat, cuius beatitudo in his quae subiecta sunt praedictur. Sed id nec modo nec ratione docuerunt, bonae quidem opinionis adfectu, quia omnis ad eum prophetia est referenda psalmodum; sed ubi et quando ad eum prophetiae ipsius sermo se referat, rationabilis scientiae discernendum est ueritate. 3. Ea autem quae in exordio psalmi posita sunt minime personae eius dignitatem conueniunt; et incautam hanc ita praedicandi facilitatem ipsa illa coarguunt, quae continentur in psalmo.

J'ai trouvé bien qui, dans la discussion ou dans leurs lettres et leurs écrits, estimaient que ce psaume s'appliquait et renvoyait à notre Seigneur Jésus-Christ, dont ces expressions énonceraient le bonheur : voilà un enseignement qui n'a ni mesure ni raison ! Cela partait sans doute d'un bon sentiment, puisque toute prophétie contenue dans les psaumes doit lui être rapportée, mais seule une véritable science conforme à la raison doit faire discerner les passages et les cas où le texte prophétique se rapporte à lui. 3. Le début du psaume ne convient nullement à la dignité de sa personne et l'ensemble même du contenu contredit cette interprétation facile et imprudente.<sup>57</sup>

Rondeau<sup>58</sup> et Descourtieux<sup>59</sup> voyaient une double exégèse chez Origène, de sorte qu'Hilaire et Eusèbe auraient tiré, à partir de la même source, des interprétations contraires. Cette hypothèse n'est pas étonnante : il faut rappeler que l'exégèse

---

<sup>53</sup> Apoc 21, 24.

<sup>54</sup> Apoc 22, 1.

<sup>55</sup> Apoc 22, 2.

<sup>56</sup> Apoc 22, 5.

<sup>57</sup> *Tr. Ps.* 1, 2. Texte et traduction : SC 515, p. 172-175.

<sup>58</sup> Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, p. 39.

<sup>59</sup> SC 515, p. 172, n. 2.

d'Origène est très souvent multiple. En effet, il propose plusieurs explications différentes sur le même personnage ou sur la même péricope ; d'autre part, nous savons qu'Origène avait commenté les psaumes dans trois œuvres, au moins ; il a pu avancer des exégèses discordantes sur le premier psaume, rassemblées par un éditeur postérieur.

Cependant, nous ne croyons pas nécessaire de conjecturer l'existence d'une interprétation perdue d'Origène sur l'homme heureux du premier psaume, spécialement quand l'exégèse attribuée à Origène parvenue jusqu'à nous (PG 12, 1085 A1-6) est aussi obscure et ambiguë qu'elle-même a pu être la cause des deux sens différents. En effet, comme nous l'avons déjà exposé au début, le syntagme τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀνθρώπου peut être interprété de deux manières différentes :

1) L'homme *dans* le Sauveur, c'est-à-dire, l'homme-Christ.

2) L'homme *selon* le Sauveur, c'est-à-dire, l'homme ordinaire.

Eusèbe réalisa son commentaire à partir de la deuxième interprétation, mais Hilaire avait interprété l'exégèse d'Origène selon la première.

### 4.3. La distinction entre les impies, les pécheurs et les pestiférés

Goffinet avait aussi relevé cette distinction chez Origène et il en avait noté les accords et les dissemblances.<sup>60</sup> Cette exégèse tripartite — impies, pécheurs, pestiférés —, est aussi présente chez Eusèbe de Césarée (PG 23, 76 D7-77 A5), mais de façon très abrégée. Ce constat nous permet d'attribuer cette explication tripartite à Origène. Pour mieux en comparer les différentes versions, voici un tableau, suivi de son commentaire :

	Origène ( <i>pace</i> Nautin) PG 12, 1085 B8-1088 A5	Eusèbe de Césarée PG 23, 76 D7-77 A5	Hilaire de Poitiers <i>Tr. Ps.</i> 1, 7-10
Impies	Les ' <b>Athées</b> ' (au sens actuel du terme), en conséquence, ils vivent comme des bêtes.	Les Gnostiques, c'est-à-dire, les <b>Hérétiques</b> .	Ce qui ne sont pas Chrétiens : les ' <b>Athées</b> ' (au sens actuel du terme) et les <b>Hérétiques</b> .
Pécheurs	Les chrétiens qui n'observent pas la discipline de l'Église.	Les chrétiens qui n'observent pas la discipline de l'Église.	Les chrétiens qui n'observent pas la discipline de l'Église.
Pestiférés	Les <b>Hérétiques</b> .	Ceux qui conduisent les autres à l'impiété, ou au péché, c'est-à-	Tous ceux qui ont un pouvoir (notamment juridique).

<sup>60</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 39-40.

		dire, les « <i>maîtres</i> » des impies et pécheurs.	
--	--	--	--

Comme on peut le voir, ces trois auteurs ont des points communs : pour ce qui est des impies, il semble qu'Hilaire agrège l'interprétation d'Eusèbe à celle d'Origène, mais il pourrait aussi avoir déplacé la catégorie des hérétiques *motu proprio*. En ce qui concerne les pécheurs, les trois écrivains s'accordent : ils représentent les chrétiens qui n'observent pas la discipline de l'Église. En revanche, les pestiférés ne font l'objet d'aucun accord ; Eusèbe et Hilaire n'ont toutefois pas omis de préciser ce qu'ils symbolisent — c'est-à-dire, les hérétiques —, mais ils les ont placés à la première place.

Un autre aspect reste encore à comparer, que le tableau *supra* ne présente pas : Eusèbe ne commente pas les verbes qui correspondent à chaque catégorie, à savoir : 'aller' au conseil des impies ; 's'arrêter' dans la voie des pécheurs ; et 's'asseoir' sur le siège des pestiférés. En revanche, l'exégèse de ces trois verbes est bien présente chez Origène et Hilaire ; nous les comparons dans le tableau suivant :

	Origène	Hilaire, <i>Tr. Ps.</i> (CCSL 61)
'Aller' au conseil des impies	Car leur pensée et leur vie morale n'est pas constant, mais trop légère. Cf. PG 12, 1085 B13-C1.	Car la pensée des athées et les hérétiques n'a aucune consistance. Cf. 1, 7 (p. 9-16) ; 1, 8 (p. 3-10).
'S'arrêter' dans la voie des pécheurs	Car en menant une vie peccamineuse, ils demeurent dans le péché. Cf. PG 12, 1085 C6-8.	Car on a la tentation de suivre le chemin marqué par notre tendance peccamineuse, mais il faut en sortir. Cf. 1, 9 (p. 6-11).
'S'asseoir' sur le siège des pestiférés.	Car ceux qui disent mensonges sur l'Écriture ont stoppé sa connaissance sur elle. Cf. PG 12, 1085 C9-13.	Le fait de s'asseoir représente ce que fait un juge dans un procès, comme Pilate. Cf. 1, 10 (p. 9-22).

En déplaçant les hérétiques et en les unissant avec les athées au sein de la catégorie commune des impies, Hilaire porte à l'encontre des hérétiques un reproche contraire à celui d'Origène : chez ce dernier, ils ont arrêté leur progression dans la connaissance de l'Écriture (car ils sont installés sur un siège pestiféré), chez Hilaire, du fait de leur pensée inconsistante, ils deviennent instables, en constant mouvement, comme les athées. À la vérité, le point le plus original d'Hilaire est son exégèse sur la « *cathedra pestilentiae* » (*Tr. Ps.* 1, 10) que nous reprendrons plus tard.

Outre les interprétations sur le fait d'*aller*, de *s'arrêter* et de *s'asseoir*, Origène et Hilaire font reposer leur division sur un même critère, qu'Eusèbe de Césarée ne partage pas. Son critère semble aussi être double : les pécheurs en pensée (les hérétiques) et les

pécheurs en acte (les mauvais chrétiens) et sous une catégorie bien pire se trouvent ceux qui conduisent les autres soit à l'hérésie, soit aux mauvaises actions.

Origène opère une double division entre les mauvais qui ne confessent pas Dieu (les impies) et ce qui Le confessent (les pécheurs). Hilaire la partage :

Ergo necesse est differre impium a peccatore, peccatorem a pestilente [...] Non omnis qui peccator est et impius est, impius autem non potest non esse peccator. Et sumamus ex usu conscientiae communis exemplum: patres suos amare possunt filii, licet ebriosi sint et lascivi et prodigi; et inter haec uitia carent impietate, qui non carent crimine. Impii uero, licet in praecipuis sint continentiae frugalitatisque uirtutibus, omne tamen quodcumque aliud extra impietatem erit crimen in contumelia parentis excedunt.

L'*impie* est donc nécessairement différent du *pécheur*, et le *pécheur* de l'homme *malsain* [...] Tout *pécheur* n'est pas *impie*, alors que l'*impie* est nécessairement *pécheur*. Prenons un exemple tiré de la conscience commune. Même ivrognes, débauchés et prodigues, des fils peuvent aimer leur père ; leurs vices ne les rendent pas impies, alors qu'ils ne sont pas sans faute. Au contraire, à supposer qu'ils pratiquent les grandes vertus de maîtrise de soi et de tempérance, des *impies* qui offensent leur père commettent le plus grand des crimes.<sup>61</sup>

Comme on peut le constater, Hilaire commence par poser une triple distinction « *Ergo necesse est differre impium a peccatore, peccatorem a pestilente* », pour finir par exposer seulement la différence entre le pécheur et l'impie, car la dichotomie d'Origène est à l'arrière-plan. Pour l'Alexandrin, les hérétiques ne sont pas athées, car ils ne nient pas l'existence de Dieu, mais ils n'appartiennent pas non plus à l'Eglise : ils doivent donc être classés dans un troisième genre. Chez Hilaire cependant, les hérétiques partagent la même catégorie que les athées, en tant qu'impies. Ce regroupement lui permet de changer le contenu du troisième type de méchanceté : Origène y avait mis les hérétiques, Hilaire, « ceux qui ont été corrompus par l'ambition des honneurs du monde »<sup>62</sup>. Nous tenterons de clarifier cette idée développée par notre auteur tout au long du §10, en soulignant les phrases appuyant notre propos.

Hilaire énonce d'abord deux possibilités tirées de l'évangile : la chaire de Moïse qui a été occupée par les pharisiens (Mt 23, 2) et la tribune de Pilate (Mt 27, 19). Mais le reproche de Jésus ne s'adressait pas au siège de Moïse, représentant la Loi de l'Ancien Testament, Il s'adressait aux pharisiens, car la Loi est bonne, elle qui prophétise le Christ<sup>63</sup>. Il reste donc la tribune de Pilate comme *cathedra pestilentiae* :

<sup>61</sup> *Tr. Ps.* 1, 6. Texte et traduction : SC 515, p. 178-181.

<sup>62</sup> *Tr. Ps.* 1, 10 (CCSL 61, p. 11-12) : « *Multos enim etiam in metu Dei constitutos saecularium tamen honorum ambitio corrumpit.* »

<sup>63</sup> L'autorité de la « chaire de Moïse » (*Cathedra Moysi*) sera reconnue aussi dans le *Tr. Ps.* 2, 2, en citant Mt 23, 2-3.

Cathedrae [sc. *de Moïse*] huius sessio pestilens non est, cuius oboedientia dominica auctoritate praecipitur. Illa ergo erit pestilens, cuius contagium Pilatus manus abluendo deuitat.

Il n'est pas malsain de s'asseoir sur ce siège, puisque l'autorité du Seigneur commande de lui obéir. Le siège malsain sera donc celui dont Pilate évite le contact en se purifiant les mains.<sup>64</sup>

Si on compare ces deux explications avec l'exégèse de son commentaire sur l'évangile de Matthieu, on notera une interprétation très similaire à propos du siège de Moïse (*In Matth.* 24, 1), mais il manque l'allusion à la *cathedra pestilentiae* du psaume 1 ; cependant, pour ce qui est de la tribune de Pilate, l'explication y est bien différente, le fait de se laver les mains étant un signe du baptême des païens :

Denique Pilatus et manus lauit et populo Iudaico innocentem se a Domini sanguine esse testatus est, quia Iudaeis suscipientibus in se ac filios suos fusi dominici sanguinis crimen cotidie in confessionem fidei ablutus gentium pupulus demigrat.

Effectivement Pilate se lava les mains et prit à témoin le peuple juif qu'il était innocent du sang du Seigneur, parce que chaque jour, tandis que les Juifs prennent sur eux et sur leurs fils la responsabilité d'avoir versé le sang du Seigneur, le peuple païen purifié passe à la confession de la foi.<sup>65</sup>

Le texte du *Tr. Ps.* 1, 10 se poursuit par la description de la *cathedra pestilentiae* :

Multos enim etiam in metu Dei constitutos saecularium tamen honorum ambitio corrumpit, et uolunt ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare. Sed quamquam ad haec ipsa officia quae agunt ferant secum religiosam uoluntatem beniuolos sese continentisque praestando, tamen **nécesse est** eorum, in quibus deuersabuntur, negotiorum quodam pestilenti contagio polluantur. Publicarum enim causarum ordo manere eos uolentes etiam in ecclesiasticae legis sanctitate non patitur. Et quamuis religiosi propositi tenaces sint, tamen per necessitatem sedis obtentae tum ad contumeliam, tum ad iniuriam, tum ad poenam, cunctante licet uoluntate, coguntur, facitque eos necessitas necessitatis ipsius esse participes, cum tamquam lue morbida imbuuntur. Et idcirco hanc eorum cathedram cathedram pestilentiae propheta cognominat, quia contagione sua etiam uoluntatem religiosae mentis inficiat.

En effet, la course aux honneurs de ce monde corrompt bien des gens qui vivent pourtant dans la peur de Dieu ; soumis aux lois de l'Église, ils veulent juger selon les lois de la cité. Bien qu'ils mettent un soin scrupuleux à accomplir leurs devoirs en se montrant bienveillants et respectueux, ils sont **nécessairement** contaminés par une sorte de contact *malsain* avec les questions qu'ils traitent. Même s'ils le veulent, l'enchaînement des affaires publiques ne leur permet pas de demeurer dans la sainteté de la loi de l'Église. Tout en restant fermement

---

<sup>64</sup> *Tr. Ps.* 1, 10. Texte et traduction : SC. 515, p. 184-185.

<sup>65</sup> *In Matth.* 33,1. Texte et traduction : SC 258, p. 248-249. Sur le signe du baptême représenté ici, cf. la note de J. Doignon dans sa traduction précédemment citée ; et celle de L.F. Ladaria, *San Hilario de Poitiers. Comentario al evangelio de Mateo*, Madrid 2010, p. 357, n. 392.

attachés à un but religieux, ils sont forcés, bien malgré eux, par la logique du *siège* qu'ils occupent, à pratiquer l'affront, l'injustice ou la punition : la nécessité les rend participants de la nécessité elle-même, car ils sont, pour ainsi dire, gagnés par une maladie contagieuse. Le prophète donne donc à leur *siège* le nom de *siège malsain*, parce que son contact va jusqu'à empoisonner la volonté d'une âme religieuse.<sup>66</sup>

Avant de commenter la description de la *cathedra pestilentiae*, il faut d'abord identifier plus exactement ceux qui sont engagés dans les affaires publiques. Les catégories précédentes sont clairement définies : les impies, les hérétiques et les pécheurs. Comme pour elles, cette dernière ne renvoie pas à une transgression ponctuelle, mais à un genre de vie. Pour Hilaire, la vie engagée dans les affaires publiques est absolument incompatible avec la vie de l'Église, de même que la négation de Dieu, l'hérésie ou le péché.

Cette mise en garde contre une vie dévolue aux affaires publiques, l'apparat littéraire de l'édition de J. Doignon<sup>67</sup> le rapportait au *De Lapsis* 6, dans lequel Cyprien mentionne le cas de certains évêques d'Afrique du nord qui, négligeant leurs tâches pastorales, se dédient à leurs affaires commerciales. D'autre part, la traduction de P. Descourtieux<sup>68</sup> fait écho de la référence de J. Doignon à Cyprien, cite les travaux de T. Klauser<sup>69</sup> et P. Smulders<sup>70</sup> et rapporte cette exégèse avec : *In Matth. 3, 5* (« *quia omnis saeculi honor diaboli sit negotium* »)<sup>71</sup> et *Tr. Ps. 52, 13* où Hilaire semble accabler de reproches les évêques ou les prêtres qui s'enrichissent à cause de son ministère :

Sed et sunt **comedentes populum** Dei **ut cibum panis**, quibus, ut idem beatus apostolus ait, *Deus uenter est*, qui ministerium deputant ad negotiationem conlationibus se plebis et muneribus ditando, dum conuiuia sub obtentu religionis sumptuosa sectantur, dum apothecas suas **inutili** religiosorum obsequio distendunt, cum consuetudo ab apostolis necessariae huius conlationis ad diurna tantum saeculo renuntiantium aut per inopiam indigentium alimoniam fuerit instituta ; de quibus scriptum est : *Comedentes domos uiduarum et occasione longa orantes*. [...] Vel certe si qui in ecclesia positi Dei plebem obtreccatione, insectatione, sumptu **comedunt ut cibum panis**, etiamsi Dominum *inuocare* se credunt, audient dictum in euangelio fuisse : *Scimus enim quia peccatores Deus non audit*. Hi ergo Dominum **non inuocauerunt**, quia oratio non uerborum sit professio, sed fidei.

Il y aussi ceux qui **dévorent le peuple** de Dieu **comme une bouchée de pain** et dont le bienheureux Apôtre dit également que leur dieu est leur ventre, parce qu'ils consacrent leur ministère à la pratique des affaires, en s'enrichissant par les offrandes et les présents du

<sup>66</sup> *Tr. Ps. 1, 10*. Texte et traduction : SC 515, p. 184-187.

<sup>67</sup> CCSL 61, p. 25.

<sup>68</sup> SC 515, p. 185, n. 4 et 5.

<sup>69</sup> T. Klauser, « Bischöfe auf dem Richterstuhl », dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1962, p. 172-174.

<sup>70</sup> P. Smulders, « *Ambitio* in Hilary of Poitiers » dans *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen*, Steenbrugis - La Haye 1991, p. 291-300.

<sup>71</sup> « Parce que tout honneur du monde est l'affaire du diable ». Trad. de SC 254, p. 119.

peuple, en cherchant à faire de somptueux banquets sous couvert de religion et en agrandissant leurs caves grâce à la complaisance **inutile** d'hommes religieux, alors que les apôtres n'ont institué la pratique légitime de l'offrande que pour les besoins journaliers de ceux qui renoncent au monde ou comme aumône pour remédier au dénuement des indigents. C'est à leur sujet qu'il est écrit : *ils dévorent les biens des veuves et font mine de prier longuement*. [...] Même s'ils croient **invoquer** le Seigneur, ceux qui ont une situation en vue dans l'Église et qui **dévorent** le petit peuple de Dieu **comme une bouchée de pain** par leurs critiques, leurs persécutions et leur train de vie, entendront certainement la phrase de l'Évangile : *Nous le savons, Dieu n'écoute pas les pécheurs*. Ils **n'ont** donc **pas invoqué le Seigneur**, car la prière n'est pas affaire de mots, mais de foi.<sup>72</sup>

Les travaux de Klauser et Smulders envisagent plutôt une critique dirigée contre les clercs qui ambitionnent des charges politiques, donc il y a un accord entre la plupart de savants en soutenant que cette critique se limite est réservée aux évêques, prêtres et diacres. Par contre, il semble que les rapports signalés par Doignon (*Cypr. De Lapsis* 6) et par Descourtieux (*Tr. Ps.* 52, 13) y voient plutôt une critique de l'ambition de richesses.

Tout d'abord, le consensus sur cette limitation au clergé ne saurait être expliqué à partir du *Tr. Ps.* 1. On peut seulement, et trop faiblement, argumenter à partir des mots : « *Et uolunt ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare*. » (« Soumis aux lois de l'Église, ils veulent juger selon les lois de la cité »)<sup>73</sup>. Cependant, on ne peut pas assurer que ceux qui sont soumis aux lois de l'Église soient exclusivement les évêques, les prêtres et les diacres, mais tous ceux qui constituent l'Église. Par ailleurs, si l'exégèse sur les impies et les pécheurs ne se limitait pas exclusivement au clergé, pourquoi devrait-on limiter cette exégèse aux clercs ? Dans une recherche dédiée au rapport entre l'Église et l'État chez Hilaire, K. Rosen supposait que notre auteur s'adressait à tous les chrétiens<sup>74</sup>.

À propos des divergences de vue entre ceux qui penchent pour une censure de l'ambition des richesses, ou pour celle des charges politiques, on trouve dans la description de la *cathedra pestilentiae* de nombreuses références aux procès judiciaires : il décrit d'abord le rôle de Pilate en tant que juge, le mot '*leges*' (lois) qui est répété trois fois, le verbe '*iudicare*', et finalement la *cathedra* faisant allusion au siège du juge<sup>75</sup>. D'autre part, Cyprien (*De Lapsis*, 6) et le même Hilaire dans le *Tr. Ps.* 52, 13 décrivent des évêques occupés à faire grandir leur patrimoine, soit grâce à leurs activités commerciales (chez Cyprien), soit par une rémunération illicite (dans *Tr. Ps.* 52, 13) ; dans les deux cas cependant, la gestion du patrimoine personnel — même sa mauvaise

<sup>72</sup> *Tr. Ps.* 52, 13. Texte et traduction : SC 565, p. 96-99.

<sup>73</sup> Texte et trad : SC 515, p. 185.

<sup>74</sup> K. Rosen, « Ilario di Poitiers e la relazione tra la Chiesa e lo Stato, dans *I cristiani e l'impero nel IV sec.* » dans *Università di Macerata, Pubbl. della Fac. di lettere e filos.* 47, *Atti di convegni* 9, Macerata 1988, p. 72-73. (esp. p. 71).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 71 : « *Cathedra, il termine tecnico per la sede giudiziaria, [...]* »

gestion — fait partie de l'administration de ses affaires personnelles, et non des affaires publiques comme on lit dans le récit de la *cathedra pestilentiae* : « *Publicarum enim causarum [...]* ». Il faut donc distinguer deux critiques : l'appétit des richesses et l'exercice de tâches publiques.

L'éloge d'une vie retirée des engagements publics était devenu un topique de la littérature classique, permettant à Doignon<sup>76</sup> et Descourtieux<sup>77</sup> de signaler un écho entre : « *ut honorum dignitatibus priuatae et tranquillae uitae otia anteponat* » (*Tr. Ps.* 1, 11) et « *priuatum otium negotiis publicis anteferre* » (*Cic. Tusc.* 3, 24, 57) ; Cicéron faisait lui-même référence à Euripide, *Iphigénie à Aulis*. Toutefois, en admettant cette résonance cicéronienne chez Hilaire et son encadrement au sein de ce topique littéraire très ancien, il ne faut pas réduire la position d'Hilaire à de la pure rhétorique ; notre auteur l'utilise pour montrer une idée visiblement plus avancée que l'éloge d'une vie débarrassée des charges politiques.

Hilaire soutient que la collaboration avec l'organisation civile empêche de « demeurer dans la sainteté de la loi de l'Église » : « *Publicarum enim causarum ordo manere eos uolentes etiam in ecclesiasticae legis sanctitate non patitur* ». Cette organisation, in se, est contraire à l'Église, comme la négation de Dieu, l'hérésie et le péché. Ce siège est mauvais par nature, et cette qualité seule peut expliquer son caractère fatal : n'importe qui touche ce siège — qu'il soit bon ou mauvais — deviendra inévitablement corrompu, tout comme une maladie très contagieuse<sup>78</sup>. Hilaire avait averti aussi que cette *cathedra* corrompt même ce qui vivent dans la crainte de Dieu (« *etiam in metu Dei constitutos* ») ; et maintenant, il le répète dans ce texte : « *Sed quamquam ad haec ipsa officia quae agunt ferant secum religiosam uoluntatem beniuolos sese continentesque praestando.* » Et il réitéra deux fois encore dans le même paragraphe : « *Et quamuis religiosi propositi tenaces sint [...]* » et « *etiam uoluntatem religiosae mentis inficiat.* »

Ce paragraphe (10) contient de nombreuses expressions montrant le caractère absolument inéluctable de sa corruption : nous avons lu « *necesse est* » dans le texte du *Tr. Ps.* 1, 10 cité auparavant ; et dans le texte suivant, on notera l'emploi d'un polyptote sur le mot *necessitas*, mais aussi on y trouve une expression très forte : *cunctante uoluntate coguntur* :

Et quamuis religiosi propositi tenaces sint, tamen per **necessitatem** sedis obtentae tum ad contumeliam, tum ad iniuriam, tum ad poenam, **cunctante** licet **uoluntate**, **coguntur**,

---

<sup>76</sup> CCSL 61, p. 26.

<sup>77</sup> SC 515, p. 186, n. 1.

<sup>78</sup> « *Sed quamquam ad haec ipsa officia quae agunt ferant secum religiosam uoluntatem beniuolos sese continentesque praestando, tamen necesse est eorum, in quibus deuersabuntur, negotiorum quodam pestilenti contagio polluantur.* » *Tr. Ps.* 1, 10. SC 515, p. 184-186. Voir traduction ci-dessus.



facitque eos **necessitas necessitatis** ipsius esse participes, cum tamquam lue morbida imbuuntur.

Tout en restant fermement attachés à un but religieux, ils sont forcés, bien malgré eux, par la logique du *siège* qu'ils occupent, à pratiquer l'affront, l'injustice ou la punition : la nécessité les rend participants de la nécessité elle-même, car ils sont, pour ainsi dire, gagnés par une maladie contagieuse<sup>79</sup>.

Tenant compte du caractère absolument fatal de la *cathedra pestilentiae*, il ne faut pas comprendre : « *Multos enim etiam in metu Dei constitutos saecularium tamen honorum ambitio corrumpit, et uolunt ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare.* » (« En effet, la course aux honneurs de ce monde corrompt bien des gens qui vivent pourtant dans la peur de Dieu ; soumis aux lois de l'Église, ils veulent juger selon les lois de la cité ») dans le sens : « il y a des gens — la plupart (*multos*) — qui deviennent corrompus », ce qui signifierait que d'autres personnes — une petite minorité — ne deviennent pas corrompus. Il faut plutôt comprendre que tous les hommes dédiés à la vie politique se corrompent, et même la grande majorité des hommes (*multos*) qui craignent Dieu.

L'analyse de Rosen laisse deviner chez Hilaire une pensée politique très particulière par rapport à la *communis opinio* des évêques de son époque, partisans d'une collaboration entre l'Église et les structures de l'Empire. Cette idée de collaboration, qu'il faudrait préciser chez chacun, pouvait être partagée par interlocuteurs aussi différents que Lucifer de Cagliari et Eusèbe de Césarée. Malgré l'envergure de cette pensée de coopération Église-État parmi ses contemporains, Hilaire s'y oppose, en soutenant une séparation radicale qu'on pouvait déjà distinguer dans le *Commentaire à Matthieu*, sa première œuvre conservée :

O plenam miraculi responsionem et perfectam dicti caelestis absolutionem [*resp.* Mt 22, 21<sup>80</sup>]  
! Ita omnia inter contemptum saeculi et contumeliam laedendi Caesaris temperauit, ut curis omnibus et officiis humanis deuotas Deo mentes absolueret, cum Caesari quae eius essent redhibenda decernit. Si enim nihil eius penes nos resederit, conditione reddendi ei quae sua sunt non tenebimur.

Ô réponse pleinement miraculeuse et évidence absolue de la parole céleste ! Tout y est dosé entre le mépris du siècle et l'outrage d'une offense à César, en sorte qu'en prononçant qu'il fallait restituer à César ce qui lui appartenait il délivrait les esprits consacrés à Dieu de tout souci et obligation d'ordre humain. si en effet rien de ce qui est à César n'est demeuré entre nos mains, nous ne serons pas liés par l'engagement de lui rendre ce qui lui appartient.<sup>81</sup>

Les mauvaises expériences de notre auteur avec le pouvoir politique n'ont pas adouci sa position. À la fin de sa carrière, il écrit le texte du *Tr. Ps. 1, 10* sur la *cathedra pestilentiae*

<sup>79</sup> *Tr. Ps. 1, 10*. Texte et traduction : SC 515, p. 186-187.

<sup>80</sup> « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »

<sup>81</sup> *In Matth. 23, 2*. Texte et traduction : SC 258, p. 152-155.

représentée dans l'establishment politique, et un peu de temps après, dans le *Tr. Ps. 52*, 14 on lit sur le pouvoir (*postestas*) des princes (*reges*) :

Et plerumque nos tamquam pro debita officii religione pie adulari **regibus** existimamus, quia in corpus nostrum sit his aliquid **potestatis**, quibus nihil ultra de nobis licet quam latroni, quam feбри, quam incendio, quam naufragio, quam ruinae.

La plupart du temps, nous croyons devoir flatter les **rois** avec un soin religieux, comme s'il s'agissait d'une obligation religieuse, sous prétexte qu'ils auraient quelque **pouvoir** sur notre corps, alors qu'ils n'ont sur nous pas plus de droits que le voleur, la fièvre, l'incendie, le naufrage ou la ruine.<sup>82</sup>

Il ne semble pas qu'Hilaire ait tiré cette pensée d'Origène, à la lecture de son commentaire sur Rom 13, 1<sup>83</sup> « Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. »<sup>84</sup> Origène considère le pouvoir politique comme neutre<sup>85</sup> : il peut être bon ou mauvais. En revanche, il est irrémédiablement mauvais chez Hilaire. La phrase précédemment citée par nous indique aussi la raison de l'incompatibilité absolue de la vie « politique » et la vie dans l'Église : « *uolunt ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare* ». Pour Hilaire, les lois de l'Église (*ecclesiae legibus*) et celles du forum (*fori legibus*) s'opposent.

Cette opposition est aussi présente chez Paul : (1 Cor 6, 1) « Quand l'un de vous a un différend avec un autre, ose-t-il bien aller en justice devant les injustes, et non devant les saints ? » Les chrétiens sont soumis aux lois de l'Église, c'est pourquoi, Paul formule le reproche que les chrétiens soumettent leurs querelles aux juges civils, et Hilaire que les chrétiens deviennent des juges civils. Mais les deux auteurs partagent le même point de départ : c'est la loi de l'Église, et aucune autre, qui doit régler les affaires des chrétiens.

#### 4.4. La comparaison avec l'arbre

Hilaire explique cette comparaison à deux occasions dans son commentaire sur le psaume 1 : Il utilise la première occurrence (§3 : la question capitale pour comprendre les psaumes) pour prouver qu'une exgèse christologique de l'homme heureux n'est pas envisageable, et ce pour deux raisons : en premier lieu, parce que le bonheur d'un arbre ne peut pas être supérieur à celui du Fils, et deuxièmement, parce que la comparaison

---

<sup>82</sup> *Tr. Ps. 52*, 14. Texte et traduction : SC 565, p. 98-101.

<sup>83</sup> SC 555, p. 166-167.

<sup>84</sup> Nous reviendrons sur la citation de Rom 13, 1 chez Hilaire dans notre commentaire sur le *Tr. Ps. 2*.

<sup>85</sup> On trouvera un développement sur la pensée politique d'Origène dans : L. Salvatorelli, « Il pensiero del cristianesimo antico intorno allo Stato, degli Apologeti ad Origene » *Bilychnis* anno 9, 16 luglio 1920, p. 264-279 (esp. p. 333-352) ; G. Massart, « La funzione penale dello Stato nella concezione di Origene », *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 11 (1931) p. 1-17 et G. Massart, *Società e Stato nel cristianesimo primitivo : la concezione di Origene*, Arezzo (Zelli) 1932.

est au futur : « *et erit tamquam lignum* » (il sera comme un arbre), mais que le Christ est éternel :

Id autem quod ait : ET ERIT TAMQVAM LIGNVM, QVOD PLANTATVM EST SECVS DECVRSVS AQVARVM — in quo comparatiue beatitudinis profectus ostenditur — quomodo personae eius poterit coaptari, ut sit Dei filio plantatum lignum beatius, ob quod beatus sit, quia aliquando similitudinem eius profectu beatitudinis consequatur ? Dehinc cum secundum sapientiam et apostolum et ante saecula et ante tempora aeterna sit et primogenitus omnis creaturae sit et in ipso et per ipsum creata sint omnia, quomodo his rebus cum fiet similis, beatus est, quae ab ipso sint instituta, cum neque creatoris uirtus ad beatitudinis suae perfectionem comparatione egeat creaturae neque primogeniti antiquitas in eo quod erit tamquam lignum tempus praeposteriae comparationis admittat.

Comment ces paroles : « *Il sera comme l'arbre planté le long des cours d'eau* » — qui évoquent le bonheur par le biais d'une comparaison — pourraient-elles convenir à sa personne ? Comment un *arbre planté* serait-il plus *heureux* que le Fils de Dieu, qui serait *heureux* d'obtenir un jour de lui ressembler par un bonheur plus grand ? D'après la *Sagesse* et l'Apôtre, [le Fils] existait avant les siècles et avant les temps éternels ; il est le premier-né de toute créature, et tout a été créé en lui et par lui. Comment serait-il *heureux* de devenir semblable à sa création ? Le bonheur parfait de la puissance du Créateur n'a pas à être comparé à celui d'une créature, et l'ancienneté du Premier-né, dans la mesure où il *sera comme un arbre*, est en contradiction avec le temps futur de la comparaison.<sup>86</sup>

La deuxième occurrence se situe dans l'exégèse du verset 3 : « Il est comme un arbre planté auprès des cours d'eau ; celui-là portera du fruit en son temps et jamais son feuillage ne sèchera ; tout ce qu'il fait réussi »<sup>87</sup> qui correspond aux paragraphes 13-18. Ce développement comporte trois parties principales : la justification de l'identification de Jésus comme l'arbre, l'exégèse sur ses fruits et l'exégèse sur ses feuilles.

Sur ce point, la confrontation des deux exégèses d'Hilaire et d'Origène met en lumière de nombreux rapports : il y a deux citations communes (Prov 3, 18 et Lc 23, 43), Jésus est reconnu comme la Sagesse de la première citation, il y a une explication sotériologique et eschatologique de la ressemblance de l'homme avec l'arbre, et pour finir, une exégèse sur la distinction entre les fruits et les feuilles. Mais une lecture attentive du commentaire d'Origène révélera une divergence remarquable, déjà soulevée par E. Goffinet<sup>88</sup>, mais pas suffisamment étudiée.

Considérons d'abord les deux endroits dans le commentaire du psaume premier où Origène commente la comparaison avec l'arbre : une première mention a déjà été signalée (PG 12, 1085 A8-9) dans le chapitre 4.2. *νῦν δὲ ξύλον πεφυτευμένον « παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων »* (mais maintenant, il est l'arbre planté « en face des cours

<sup>86</sup> *Tr. Ps.* 1, 3. Texte et traduction : SC 515, p. 175-177.

<sup>87</sup> On notera que les verbes sont au présent dans le texte de la Bible de Jérusalem et non au futur.

<sup>88</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 46.

d'eaux »), et un peu plus tard, le développement exégétique que nous offrons à continuation :

Μετὰ ταῦτα παραληψώμεθα τὸ παρὰ τοῦ Ἀκύλα λεγόμενον, « μεταπεφυτευμένον. » Πόθεν γὰρ τὸ ξύλον, περὶ οὗ ὁ λόγος, μεταπεφύτευται ἐπὶ ταῖς τῶν ὑδάτων διαιρέσεσιν ; Ἡ γὰρ ἔρριζωκὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ἐπ' εὐεργεσίᾳ πολλῶν μεταπεφύτευται, εἰς τὸ καὶ ἄλλους μεταλαβεῖν αὐτοῦ τῆς εἰκόνας, τῆς κατὰ τὸ μεταπεφυτεῦσθαι λαμβανομένης· οὐχ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ Πατρὶ (ἔστι γὰρ), ἀλλ' ὅτι καὶ παρ' ἐτέροις γεγένηται· ἢ καθ' ἐτέραν ἐπιβολὴν ἢ ψυχὴ ἐστὶ τοῦ Σωτῆρος, ἣν ἔλαβεν, ἐντεῦθεν μεταπεφυτευμένη ἐπὶ τὸν παράδεισον, ὅπου καὶ τὸ Εὐαγγέλιόν φησιν αὐτὸν μετὰ τὸ πάθος γεγονέναι, διηγούμενον αὐτὸν εἰρηκέναι τῷ μετανοήσαντι ληστῆ· « Σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ ». Μεταπεφύτευται δὲ ἐκεῖ, ἵνα οἱ ἄξιοι σὺν Χριστῷ εἶναι φωτίζωνται ὑπ' αὐτοῦ τῷ τῆς γνώσεως φωτισμῷ, προκόπτοντες ἐν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ, κατὰ τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ.<sup>89</sup>

Après cela, nous comparons avec ce qu'on lit chez Aquila : « transplanté. » D'où l'arbre évoqué par le texte, a-t-il donc été transplanté près des cours d'eaux ? Car, enraciné dans le Père, n'a-t-il pas été transplanté pour profiter à une multitude, c'est-à-dire, pour qu'elle reçoive l'image, issue de sa transplantation ? Ce n'est pas qu'il ne soit pas dans le Père (car il y est), mais c'est qu'il demeure aussi parmi d'autres. Ou selon une autre interprétation, c'est l'âme que le Sauveur a prise qui a été transplantée au Paradis, à l'endroit où l'Évangile dit qu'il sera après la Passion, évoquant de la réponse au larron repent : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis de Dieu ». Mais il a été « transplanté » là-bas, pour que ceux qui sont dignes soient avec le Christ, illuminés par Lui dans l'illumination de la connaissance, regardant avec la contemplation des entités, selon la sagesse de Dieu.

Comme on peut le voir, Origène tire son argumentation d'une variante du texte d'Aquila qui avait traduit μεταπεφυτευμένον (transplanté) à la place de πεφυτευμένον (planté), présent dans la Septante. Voici une différence importante par rapport à la mention de PG 12, 1085 A8-9, où il a suivi le texte des Septante. Ainsi donc, les deux interprétations données à la suite de la lecture d'Aquila ne concernent pas directement l'explication de PG 12, 1085 A8-9, dans laquelle l'homme heureux indiquait l'homme Jésus et l'arbre, le Monogène<sup>90</sup> ; donc en cet endroit l'homme Jésus (l'âme du Sauveur) parvenait à la ressemblance du Monogène.

Cependant, dans ce texte (PG 12, 1088 D1-1089 A6), Origène donne deux explications possibles sur cet arbre 'transplanté', mais les deux impliquent le Fils, et plus concrètement, son âme humaine. Pour bien comprendre ce texte, il faut reprendre la clé de lecture de la distinction origénienne Monogène / Sauveur déjà avancée. Origène signale que l'âme du Fils peut avoir été transplantée à deux moments :

<sup>89</sup> PG 12, 1088 D1-1089 A6. Traduction propre.

<sup>90</sup> Comme nous avons déjà expliqué dans le chapitre 4.2. L'homme heureux.

1) Lorsque le Fils, enraciné dans le Père, est transplanté dans une âme humaine pour le salut de la multitude, c'est-à-dire, lorsque le Monogène prend une âme humaine (Sauveur).

2) Lorsque l'âme du Sauveur est transplantée au Paradis après la Passion.

La comparaison avec PG 12, 1085 A8-9 montre que les deux textes ont en commun la distinction Monogène / Sauveur. Les deux moments du développement (PG 12, 1088 D1-1089 A6) impliquent directement aussi l'âme humaine du Christ (Sauveur). Mais le premier texte (PG 12, 1085 A8-9) s'abstient de traiter les deux moments dont ce dernier texte traite (PG 12, 1088 D1-1089 A6).

Malgré cette différence remarquable, Hilaire a mélangé les renseignements des deux textes d'Origène, car lorsqu'il développe la comparaison de Jésus avec l'arbre, il utilise la citation de Proverbes 3, 18 — tirée de PG 12, 1085 A8-9<sup>91</sup> — et la citation de Luc 23, 43 — tirée de PG 12, 1088 D1-1089 A6 ; il semble qu'il fait aussi référence à Gn 2, 9-10, à Mt 12, 33 et à Lc 23, 31 :

In libro Genesis, ubi plantatum a Deo paradysum legislator ostendit, omne quoque lignum specie pulchrum et ad esum bonum productum esse monstravit; esse quoque et in medio paradiso lignum uitae et lignum sciendi boni et mali exposuit; inrigari deinde paradysum flumine, quod postea in quattuor principia diuisum sit. Quod autem esset hoc lignum uitae, propheta Salomon docuit dicens de adhortatione sapientiae : *Lignum uitae est omnibus qui complectuntur eam et qui incumbunt in eam*. Lignum hoc ergo uiuens est neque solum uiuens, sed etiam rationale; rationale autem in tantum ut fructus det, det uero non confuse, non importune, sed tempore suo. Et plantatum hoc lignum est secus decursus aquarum, in possessione scilicet regni Dei, id est in paradiso, et unde flumen exiens in quattuor principia diuiditur. Non enim ait : post decursus aquarum, sed: secus decursus aquarum, unde primum decursum aquarum diuisiones sortiuntur. Illic enim plantatum hoc lignum est, quo latronem illum se Dominum confitentem Dominus, qui sapientia est, introducit dicens: *Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso*. Et quia sapientiam, qui Christus est, lignum uitae cognominari de sacramento futurae corporationis et passionis prophetica auctoritate docuimus, etiam ex euangelis intelligentiae huius est proprietas adstruenda. Dominus namque ipse se arbori comparauit, cum in Beelzebul daemonia eum Iudaei eicere dixissent: *Aut facite, inquit, arborem bonam et fructus eius bonos, aut facite arborem malam et fructus eius malos; ex fructu enim arbor cognoscitur*. Quia cum fructus esset optimus daemonia eicere, Beelzebul eum, cuius fructus pessimi sunt, esse dicebant. Huius quoque beati ligni non dedignatus est in se docere uirtutem, cum pergens ad crucem ait : *Quia si in humido ligno haec faciunt, in arido quid fiet?* per humidi ligni exemplum nihil in se ariditati mortis obnoxium esse significans.

---

<sup>91</sup> Notre texte d'Origène ne transmet pas une véritable citation, mais Eusèbe de Césarée (PG 23, 77 C3-4) présente la même qu'Hilaire :  $\Xi\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \zeta\omega\eta\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\varsigma$ .

Dans ce livre de la *Genèse*, lorsque le législateur parla du Paradis *planté* par Dieu, il indiqua aussi que tout *arbre* était créé beau à voir et bon à manger. Il expliqua également que l'*arbre* de vie et l'*arbre* de la science du bien et du mal se trouvaient au milieu du paradis, et que ce dernier était arrosé par un fleuve qui se divisait ensuite en quatre bras. Salomon nous a appris ce qu'était l'*arbre* de vie, quand il a dit, en nous exhortant à rechercher la sagesse : « C'est l'*arbre* de vie pour tous ceux qui l'embrassent et s'y appliquent. » C'est donc un *arbre* vivant, et non seulement vivant, mais encore doué de raison. Il est doué de raison, dans la mesure où il donne des *fruits* et qu'il les donne sans désordre, au bon moment, *en son temps*. Cet arbre est planté le long de cours d'eau, dans un domaine du royaume de Dieu, le paradis, d'où sort un fleuve qui se divise en quatre bras. Le texte ne dit pas « derrière des *cours d'eau* », mais « le long de *cours* » : ce qui n'était d'abord qu'un cours d'eau se divise en plusieurs. Cet arbre est effectivement *planté* là où le Seigneur, qui est la sagesse, introduit le larron qui vient de le reconnaître comme Seigneur, en lui disant : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis. » Parce que nous venons d'enseigner, grâce à l'autorité du prophète, que la sagesse — le Christ — reçoit le nom d'« *arbre* de vie » à cause du mystère de l'Incarnation et de la Passion, la pertinence de ce sens tiré des Évangiles doit être bien établie. C'est le Seigneur lui-même qui s'est comparé à un *arbre*, quand les Juifs l'accusaient de chasser les démons par Bézélzéboul. Il a dit : « Si l'*arbre* est bon, ses fruits sont bons ; si l'*arbre* est mauvais, ses fruits sont mauvais, car c'est au fruit qu'on reconnaît l'*arbre*. » Alors que son *fruit* — chasser les démons — était excellent, ils lui donnaient le nom de Bézélzéboul, l'être dont les *fruits* sont les pires. Il a également daigné enseigner qu'il est lui-même cet *arbre heureux*, quand il a dit, en allant vers la croix : « Si l'on agit ainsi pour l'*arbre* vert, que deviendra l'*arbre* sec ? » Par l'exemple de l'*arbre* vert, il montrait qu'il n'y avait en lui aucune soumission au dessèchement de la mort.<sup>92</sup>

Comme nous l'avons déjà vu, la distinction Monogène / Sauveur est toujours présente dans les explications d'Origène sur l'homme heureux et l'arbre. Cette distinction essentielle chez Origène n'a pas été prise en considération par Hilaire ; nous ne nous risquons pas ici à trancher entre une démarche intentionnelle ou le résultat d'une interprétation erronée d'Origène. En conséquence, Hilaire présente une évolution par rapport à l'interprétation d'Origène :

	Origène	Hilaire
L'homme heureux	« L'âme humaine du Sauveur » C'est-à-dire : <b>l'homme-Christ</b>	L'homme ordinaire
L'arbre	Le Monogène	Le Fils

En ce qui concerne la différence entre la 'transplantation' et la 'plantation' présente chez Origène, et qui impliquait des conclusions exégétiques tout à fait remarquables, elle ne

---

<sup>92</sup> *Tr. Ps.* 1, 14. Texte et traduction : SC 515, p. 190-193.

revêt pas, chez Hilaire, la même importance que pour Origène ; on peut cependant en apercevoir quelques traces :

L'arbre de vie *est planté* dans le paradis, tandis que le larron y *est introduit* :

Illic enim plantatum hoc lignum est, quo latronem illum se Dominum confitentem Dominus, qui sapientia est, introducitur dicens: *Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso.*

Cet arbre est effectivement planté là où le Seigneur, qui est la sagesse, introduit le larron qui vient de le reconnaître comme Seigneur, en lui disant : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis »<sup>93</sup>.

Le larron est déplacé pour être planté en ce lieu :

Huic itaque ligno beatus ille uir similis fiet, cum, translati latronis in paradysum modo, secundum decursus aquarum et ipse plantetur.

Ainsi, l'homme heureux deviendra semblable à cet arbre quand, à la manière du larron qui entre au paradis, il sera lui-même planté au bord de cours d'eau<sup>94</sup>.

Ces indices posent une différence de modèle et d'image pour nos deux auteurs : si chez Origène le modèle était le Monogène (planté) et l'image, le Sauveur (transplanté) ; chez Hilaire, l'arbre de vie (c'est-à-dire le Christ) est planté, et à sa suite, le larron — un homme ordinaire — est introduit ou déplacé dans le paradis.

#### 4.5. L'image des fruits et des feuilles

La longue exégèse sur l'arbre de vie s'achève avec l'explication sur ses fruits et ses feuilles, mentionnés aussi dans le psaume. Hilaire ne donne pas qu'une seule explication sur les fruits et les feuilles. Il traite amplement des fruits de l'arbre de vie dans le §15, poursuivant, dans le paragraphe suivant (§16) avec ses feuilles, et fini par reprendre l'exégèse de ces deux aspects dans le §17.

##### 4.5.1. La première interprétation des fruits (§15)

Dans le §15, Hilaire utilise des citations de l'Ancien et du Nouveau Testaments pour exprimer quatre qualités des fruits, les trois dernières répondant aux questions : comment ? quand ? et quoi / en quoi consiste ?

Les fruits ne mourront pas selon Mt 15, 13 « Tout plant que mon Père n'a pas planté sera déraciné ».

Ils sont bons et sont donnés par l'arbre à partir d'une décision rationnelle. Pour soutenir cette explication Hilaire mentionne Mt 7, 18 : « Un bon arbre ne peut produire de

<sup>93</sup> *Tr. Ps.* 1, 14. Texte et traduction : SC 515, p. 192-193.

<sup>94</sup> *Tr. Ps.* 1, 15. Texte et traduction : SC 515, p. 192-195.

mauvais fruits » ; et Is 5, 2 : « J'ai attendu qu'elle produise du raisin, et elle a produit des épines ».

La saison de ces fruits est la plénitude de temps selon Eph 1, 9-10 « Il vous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le projet qu'Il s'est proposé de réaliser en Lui, pour le dispenser à la plénitude des temps ».

Le fruit est le salut de l'homme : « Il a transformé notre humble corps pour le rendre semblable à son corps glorieux » (Ph 3, 21).

Nous commenterons d'abord le deuxième point, car il est le seul à être clairement exprimé chez Origène. Mais avant de comparer les deux exégèses, il faut rassembler toutes les explications données par Hilaire et disséminées dans trois passages :

Lignum hoc ergo uiuens est neque solum uiuens, sed etiam rationale; rationale autem in tantum ut fructus det, det uero non confuse, non importune, sed tempore suo.

C'est donc un arbre vivant, et non seulement vivant, mais encore doué de raison. Il est doué de raison, dans la mesure où il donne des fruits et qu'il les donne sans désordre, au bon moment, en son temps.<sup>95</sup>

Hoc ergo lignum dabit fructus suos. Vbicumque autem de fructibus arborum aliquid diuinus sermo significat, facere potius eas fructum quam dare memorat, cum ait : *Non potest arbor bona malos fructus facere*, et cum secundum Esaiam querela de uinea est : *Expectaui*, inquit, *ut faceret uuas, fecit autem spinas*. Lignum autem hoc dabit fructus suos arbitrio dandi et ratione moderatum. Nam in tempore suo dabit, et quo tandem tempore ? [...]

Cet arbre donnera donc ses fruits. Dans la Parole de Dieu, chaque fois qu'il est question du fruit des arbres, de fruit est dit produit plutôt que donné : « Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits » et, dans la lamentation d'Isaïe sur la vigne : « J'ai attendu qu'elle produise du raisin, et elle a produit des épines. » Cet arbre donnera ses fruits, car il est guidé par une décision rationnelle de donner : il donnera en son temps. Quel est donc ce temps ? [...]<sup>96</sup>

Nec mirum si folia eius non defluunt, cuius fructus dabuntur potius quam decident, non maturitate depulsi, non ui exteriori decussi, sed rationalis officii dispensatione demensi.

Il n'est pas étonnant que ses feuilles ne disparaissent pas, car ses fruits seront donnés, sans se contenter de tomber sous l'effet du mûrissement ou l'action d'une force extérieure ; ils seront au contraire distribués selon une répartition qui obéira à des critères rationnels.<sup>97</sup>

En revanche, l'explication qui nous est parvenue dans le commentaire d'Origène semble être un résumé d'une autre explication plus développée mais perdue :

---

<sup>95</sup> Tr. Ps 1, 14. Texte et traduction : SC 515, p. 190-193.

<sup>96</sup> Tr. Ps 1, 15. Texte et traduction : SC 515, p. 194-195.

<sup>97</sup> Tr. Ps 1, 16. Texte et traduction : SC 515, p. 196-197.



Ταῦτα δὲ οὕτως ἐξειλήφαμεν, ἐπειδὴ κυρίως ἐπὶ δένδρων λέγεται τὸ « φέρειν καρπὸν· » τὸ δὲ « διδόναι, » μᾶλλον ἐμψύχοις ἀρμόζει, καὶ ταῦτα λογικοῖς.<sup>98</sup>

Ce sont ainsi les mêmes observations que nous avons exposées, quand l'expression « porter du fruit » (φέρειν καρπὸν) est employée au sens propre à propos des arbres, tandis que « donner (du fruit) » (διδόναι) convient plutôt aux êtres doués de *psyché* et de *logos*.

Nous pouvons apercevoir au moins deux traces trouvées chez Hilaire : l'allusion à l'expression biblique pour dire « fructifier » (διδόναι καρπὸν, *ap.* Origène ; *fructum facere*, *ap.* Hilaire), et la description de l'arbre comme un être doué de raison.

L'explication donnée par Hilaire sur la formule biblique *fructum facere* (produire du fruit) devient superflue compte tenu que le texte du psaume présente *fructum dare* (selon notre traduction : donner du fruit). En revanche, Origène explique précisément l'expression grecque équivalente διδόναι καρπὸν (donner fruit). Comment expliquer ce changement ?

Une recherche rapide de l'expression *fructum dare* sur PHI ou un autre corpus en ligne de la Littérature Latine a confirmé son existence avant Hilaire. Si bien celle-ci n'est pas aussi courante que *fructum ferre* ou *fructum edere* (référés spécifiquement à la fructification d'un arbre), Columela emploie l'expression *fructum dare* pour la production des fruits d'un arbre<sup>99</sup> ; et dans le sens général d'obtenir des bonnes choses, chez le classique Cicéron<sup>100</sup>, et plus avant, chez l'ancien Accius<sup>101</sup>.

D'autre part, suivant cette même recherche, l'expression *fructus facere* n'est pas présente chez les auteurs classiques ; cependant, elle s'explique par une traduction littérale du texte de la Bible grecque (Is 5, 2 : [...] καὶ ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι σταφυλήν, ἐποίησεν δὲ ἀκάνθας ; Mt 7, 18 : [...] καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν, [...] καρποὺς καλοὺς ποιεῖν). À son tour, la Bible grecque, au moins dans le cas d'Ésaïe, est clairement la traduction littérale du verbe hébreu הָשַׁע, et très vraisemblablement dans le cas de Matthieu, il s'agit d'un calque linguistique<sup>102</sup>.

En conséquent, *fructum dare* n'est pas aussi étonnant que *fructus facere* aux yeux d'un Latin comme Hilaire. Il n'a donc pas jugé nécessaire d'expliquer l'expression *fructum dare* en latin, mais l'évêque de Poitiers voulait expliquer que cette expression biblique comportait une action consciente et libre de l'arbre comme dans l'exégèse d'Origène ; c'est pourquoi il introduit les citations de Matthieu et d'Isaïe qui ont une formule plus étonnante en latin *fructus facere*. Toutefois, il faut rappeler que le texte que nous avons

<sup>98</sup> PG 12, 1089 A6-9.

<sup>99</sup> Columela, *de arboribus* 8, 4 (Belles Lettres, p. 55) : « *Vites quae exiguum dant fructum [...]* »

<sup>100</sup> Cicéron, *Verr.* 2, 5, 36, 11 (*Discours*, tome VI, Belles Lettres, p. 22) : « *fructus illos datos.* »

<sup>101</sup> Accius, *Alcmeo frag.* 8 (éd. J. Dangel, Belles Lettres, p. 230) : « *fructum, quem di dant, cape !* »

<sup>102</sup> Sur le substrat sémitique de l'évangile de Matthieu, voir par exemple : C. A. Franco Martínez, J. M. García Pérez, *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos*, Madrid 2007.

d'Origène renvoie à un autre développement antérieur, peut-être connu par Hilaire. On ne peut pas exclure que dans ce texte, Origène donnait des précisions sur les deux expressions bibliques : διδόναι καρπὸν (du psaume) et ποιεῖν καρπὸν (de Mt 7, 18 et d'Is 5, 2).

En ce qui concerne l'arbre doué de raison, on doit signaler un parallélisme entre Hilaire (« *Lignum hoc ergo uiuens est neque solum uiuens, sed etiam rationale* ») et Origène (« μάλλον ἐμψύχοις ἀρμόζει, καὶ ταῦτα λογικοῖς »). Hilaire qualifie l'arbre par deux attributs, *uiuens* et *rationale*, qui correspondent aux deux adjectifs employés Origène : ἐμψύχοις et λογικοῖς. Car il faut comprendre '*uiuens*' dans un sens plus précis que 'vivant' en opposition à 'inerte' (sans quoi, cette information serait superflue parce qu'évidente) ; il faut donc comprendre '*uiuens*' comme un animal, au sens étymologique du terme, « qui a une *anima* » — sens précisément trouvé dans le texte d'Origène : ἐμψύχοις (êtres dotés de *psyché*).

Les points 1 (Les fruits ne mourront pas) et 3 (La saison de ces fruits est la plénitude des temps) résultent du quatrième point, dans lequel, comme nous l'avons déjà avancé, Hilaire explique en quoi consiste le fruit, car le fruit de l'arbre de vie est le salut de l'homme. On observe ici une différence par rapport à Origène. Hilaire a suivi la distinction origénienne entre les fruits et les feuilles, mais pas son identification des fruits :

ὄντων λόγων **διεξοδικῶν**, ἢ νόμῳ διαλεκτικῶ διαιρετῶν· οὗ ξύλου καρποὶ μὲν τὰ προηγούμενα δόγματα, φύλλα δὲ αἱ λέξεις καὶ τὰ ῥητά.<sup>103</sup>

En développant les mots, elles se divisent selon la norme dialectique : les fruits de cet arbre sont les premières doctrines, ses feuilles, les paroles et les mots.

Selon Origène les fruits de l'arbre étaient τὰ προηγούμενα δόγματα, que nous venons de traduire par « les premières doctrines », mais chez Hilaire, ils sont le salut de l'homme. Toutefois, nous trouvons un parallèle important avec Origène que nous commenterons par la suite :

Et qui tandem hic dispendendus erit fructus? Nempe ille de quo idem apostolus meminit dicens: *Et transformauit, inquit, corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae suae*. Hos ergo nobis fructus suos dabit, quos iam in eo, quem sibi adsumpsit et qui significatur in ligno, homine perfecit, quem in immortalitatis suae naturam, absorpta mortalitate, transfudit. Erit ergo ut hoc lignum beatus ille uir, cum quando ipse in gloria Dei Domino suo conformis adstiterit.

Quel sera donc le fruit à distribuer ? C'est évidemment celui qu'évoque encore l'Apôtre en disant : « Il a transformé notre humble corps pour le rendre semblable à son corps glorieux. » Il nous donnera donc ses fruits, car il les a rendus parfaits en l'homme assumé par lui et

---

<sup>103</sup> PG 12, 1085 A9-11.

désigné par l'arbre, l'homme à qui il a communiqué sa nature immortelle, après avoir détruit sa condition mortelle. Cet homme sera donc heureux comme l'arbre, quand il se lèvera dans la gloire de Dieu, semblable à son Seigneur.<sup>104</sup>

Dans ce texte se trouve une citation de saint Paul, Ph 3, 21. Elle posa des problèmes aux éditeurs qui ont édité '*transformabit*' au lieu de '*transformavit*'; J. Doignon a expliqué les raisons philologiques en faveur du parfait, et les implications dans la compréhension de l'argumentation d'Hilaire<sup>105</sup>. Comme nous pouvons le voir, il y a un double temps dans l'exégèse d'Hilaire : le fruit a déjà été produit (*quos [resp. fructus] iam [...] perfecit*), mais nous ne l'avons pas encore obtenu (*nobis fructus suos dabit*).

Cet éclaircissement nous permet de mieux saisir le rapport entre ce quatrième point et les points 1 (Les fruits ne mourront pas) et 3 (La saison de ces fruits est la plénitude des temps). Précisons cependant que la plénitude des temps est relative au le deuxième moment, c'est-à-dire, l'acquisition du fruit, et non sa production.

Mais l'explication d'Hilaire sur la production du fruit, soit le premier moment, exprime la même idée qu'Origène : l'homme heureux du psaume est celui qui est assumé par le Sauveur et symbolisé par l'arbre (PG 12, 1085 A1-11). Mais nous retrouvons le même « fourvoiement » (spontané ou délibéré) dans l'interprétation de la pensée d'Origène. Comme nous l'avons déjà montré en d'autres occasions, Origène opère une distinction entre l'homme assumé par le Sauveur et le Monogène, étant établi que que l'homme assumé est l'âme humaine de Jésus, c'est-à-dire, l'homme Jésus. Or chez Hilaire, l'homme assumé (*quem sibi adsumpsit*) ainsi que ce qui est symbolisé par l'arbre (*qui significatur in ligno*), dans lequel les fruits sont déjà rendus parfaits (*quos [resp. fructus] iam in eo, [...] homine perfecit*) et auxquels Il a communiqué sa nature immortelle (*quem in immortalitatis suae naturam [...] transfudit*) est l'être humain, l'humanité. Il ne s'agit pas du tout d'un individu particulier, d'un homme pris et d'une âme humaine. Hilaire n'admet pas que le Christ ait pris un homme particulier (à supposer que l'on conçoive l'homme principalement en tant qu'âme humaine), le Christ prend l'humanité, exprimée comme '*homo*' (*eo [...] homine*) dans le texte, en se faisant un individu humain.

#### 4.5.2. La première interprétation des feuilles (§16)

La métaphore naturelle utilisée par Hilaire est tirée d'Origène, comme Goffinet l'avait déjà montré<sup>106</sup>. Dans la nature, les feuilles protègent les fruits, et de la même manière l'enseignement des paroles de Dieu protègent nos espoirs. Hilaire ne partage pas l'exégèse d'Origène sur les fruits de l'arbre mais il admet celle-ci :

<sup>104</sup> Tr. Ps. 1, 15. Texte et traduction : SC 515, p. 194-197.

<sup>105</sup> J. Doignon, « Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3, 21 ? », *Vigiliae Christianae* 43 (1989), p. 127-137.

<sup>106</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 47.

Et quid in foliis significet, ex comparatione rerum corporalium absolutum est. Namque hanc esse naturam foliorum contuemur, ut ad custodiam fructuum fructibus ipsis circumiecta prorumpant, ut quodam uallo tenera pomorum initia communiant. Doctrina ergo uerborum Dei, quae promissos nobis fructus conuestit, significatur in foliis. His enim uerbis spes nostrae inumbrantur, horum inter has saeculi tempestates munimine conteguntur.

Une comparaison avec les réalités matérielles fait clairement saisir la signification des feuilles. Nous voyons bien que, par nature, les feuilles poussent en entourant les fruits pour les protéger et défendre le début de leur croissance par une sorte de palissade. Les feuilles désignent donc l'enseignement donné par les paroles de Dieu, enveloppant les fruits qui nous sont promis. Nos espérances vivent à l'ombre de ces paroles, elles s'abritent sous leur protection, au milieu des bouleversements de ce monde.<sup>107</sup>

En admettant l'exégèse d'Origène sur ce point-là, nous voyons un petit changement de l'exégèse sur les fruits : si les feuilles sont les paroles qui protègent le fruit, le fruit devient nos espérances, bien qu'il faille penser qu'il s'agit des espérances concernant le salut de l'homme. Si on rappelle les deux temps à distinguer dans l'exégèse des fruits : sa production déjà réalisée et notre acquisition du fruit, il faut placer cette image de nos espoirs dans un temps intermédiaire entre la production et l'acquisition.

#### 4.5.3. La reprise de l'interprétation sur les fruits et les feuilles (§17)

Pour finir, Hilaire reprend l'exégèse des fruits et des feuilles du point de vue du temps présent, le temps existant entre la production et l'acquisition du fruit de l'arbre de vie. Il débute son exégèse à partir du commentaire sur Ap 22, 1-2 où Jean décrit une image impossible : un seul arbre qui est planté dans les deux rives d'un même fleuve<sup>108</sup>. Hilaire explique que les images « prêtent un corps » (*adcorporata*)<sup>109</sup> aux images spirituelles :

Caeleste sacramentum ita per corporales species exponitur, ut rationem spiritalem corporalia ipsa, quamquam implere non possint, tamen adcorporata non mutilent. Conuenerat enim dixisse ex utraque parte fluminis demonstrati arbores esse, non arborem. Sed quia uitae arbor ubique in sacramento baptismi una est undique ad se uenientibus **apostolicae praedicationis fructus** subministrans, ideo ex utraque parte fluminis una uitae arbor adsistit —unus enim agnus est in Dei throno uisus et unum flumen et uitae arbor una, quae omnia in se complectuntur mysteria corporationis, baptismi, passionis—, **cuius folia, id est praedicationis uerba** salutem gentibus impertiunt.

<sup>107</sup> SC 515, p. 196-197.

<sup>108</sup> La traduction de la Bible de Jerusalem propose un pluriel : « [...] des arbres de Vie qui fructifient [...] » ; mais l'édition du texte grec de Nestle-Aland ([...] ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρπούς [...]) et la Vulgate ([...] *lignum vitae adferens fructus* [...]) maintiennent le singulier.

<sup>109</sup> Sur l'explication du terme *adcorporata*, voir J. Doignon, « La connexion du spirituel et du charnel dans la méthodologie exégétique d'Hilaire de Poitiers. À propos d'un texte malmené d'*In psalmum* 1, 17 », *Vetera Christianorum* 30 (1993), p. 259-266.

Le mystère du ciel est présenté par des images matérielles. Ces réalités matérielles, qui ne peuvent rendre compte de sa logique spirituelle, lui donnent un corps sans la défigurer. En effet, il ne fallait pas dire qu'il y avait un arbre, mais des arbres de chaque côté de ce fleuve. Toutefois, comme l'arbre de vie est toujours unique dans le cas du sacrement du baptême, qui procure les **fruits de l'enseignement des apôtres** à ceux qui viennent à lui de partout, un seul arbre de vie se dresse de chaque côté du fleuve, car on ne voit qu'un seul agneau sur le trône de Dieu, un seul fleuve et un seul arbre de vie qui renferment tous les mystères de l'Incarnation, du baptême et de la Passion. **Ses feuilles, c'est-à-dire les paroles de la prédication**, apportent le salut aux nations par l'enseignement d'une parole qui ne tombe pas.<sup>110</sup>

Dans la première exégèse des fruits (§15), ces dernières symbolisaient le salut de l'homme ; dans la deuxième, dans le passage où Hilaire traite des feuilles (§16), les fruits deviennent les espoirs (du salut), et maintenant, dans cette troisième interprétation, Hilaire mentionne les « *apostolicae praedicationis fructus* » (« les fruits de l'enseignement des apôtres »). Cette troisième explication découle de la deuxième, car l'enseignement des apôtres se situe entre le moment de la production du fruit (avec l'humanisation du Fils et la divinisation de l'homme) et son acquisition (dans l'eschatologie). L'interprétation des *apostolicae praedicationis fructus* a encore un autre lien avec l'interprétation des fruits comme nos espoirs de salut : l'espérance de salut vient par la foi dans les paroles de Dieu, mais celles-ci arrivent avec la prédication apostolique<sup>111</sup>.

Même si on harmonise ces trois interprétations sur les fruits, il faut observer le rapport entre la troisième interprétation (les fruits de la prédication apostolique) et l'exégèse origénienne sur les fruits de l'arbre de vie (PG 12, 1085 A9-11). Origène en effet avait interprété les fruits et les feuilles comme des « paroles » : les fruits (καρποὶ) comme les premières doctrines (τὰ προηγούμενα δόγματα) et les feuilles (φύλλα) comme les paroles et mots (αἱ λέξεις καὶ τὰ ῥητά). Comme on peut le voir, dans ce cas Hilaire a d'abord présenté et développé sa propre interprétation (le fruit comme le salut de l'homme), et a ajouté, pour finir, l'interprétation origénienne adaptée.

## 5. Conclusion

Le double commentaire — l'introduction sur l'exégèse prosopologique et le commentaire proprement dit sur chaque verset — témoigne de l'importance qu'avait ce psaume aux yeux d'Hilaire. L'identification difficile de l'homme heureux devient un vrai piège pour l'exégète : il faut savoir que tout l'Ancien Testament prophétise le Christ, mais il ne faut pas croire que l'homme heureux soit le Christ. Le Christ est annoncé dans la prophétie du psaume mais caché derrière l'image de l'arbre.

---

<sup>110</sup> Tr. Ps. 1, 17. Texte et traduction : SC 515, p. 198-199.

<sup>111</sup> Rom 10, 17 ; Gal 3, 2.

Le rapport entre l'homme heureux et l'arbre avec ses significations (l'homme sauvé et le Christ qui sauve) constitue une interprétation propre à Origène, et le point le plus important de ce *tractatus* et de notre commentaire. Nous croyons avoir montré que cette interprétation découle d'une compréhension erronée des mots d'Origène : τοῦ κατά τόν Σωτήρα ἀνθρώπου (PG 12, 1085 A3). Nous n'avons pas (encore) de raisons assez solides permettant d'affirmer qu'il s'agisse d'une erreur de compréhension ou d'une adaptation délibérée de la pensée d'Origène. Nous devons d'abord reconnaître qu'un *a priori* nous rend sceptique : un auteur aussi lucide qu'Hilaire aurait-il pu mal comprendre Origène ? Mais il faut surpasser cet *a priori* et donner les raisons de chaque option.

D'une part, nous ne possédons pas le texte d'Origène consulté par Hilaire ; sa connaissance de la langue grecque était sujette à discussion<sup>112</sup> et la distinction entre le Monogène et le Sauveur chez Origène n'est pas évidente ; un expert comme E. Goffinet s'était aussi trompé sur ce point<sup>113</sup>. D'autre part, comme nous l'avons déjà montré dans le commentaire de *l'Instructio*, Hilaire n'éprouve pas de gêne à adapter la pensée d'Origène, en construisant — si on peut utiliser une image tirée de l'architecture — un bâtiment absolument différent avec les matériaux d'Origène. Le même Jérôme affirme ce procédé d'Hilaire : « *non nulla de suo addidit* » (*De Vir. Illustr.* 100).

Enfin, nous sommes conscients d'avoir laissé de côté quelques petites questions du *Tr. Ps.* 1 d'Hilaire de Poitiers qui peuvent être des témoignages des liens entre notre auteur et Origène, mais elles ont été déjà expliquées par Goffinet. Nous en partageons les analyses, sans avoir le souci d'ajouter les nôtres ou préciser ses renseignements, en particulier sur ces points : la méditation permanente de la loi<sup>114</sup> et la connaissance de Dieu du chemin des justes<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> Selon E. Norden (*Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, II, Leipzig 1923, p. 585) la connaissance qu'avait Hilaire de la langue grecque était exceptionnelle pour son époque, cependant G. Bardy (*La question des langues dans l'Église ancienne*, I, Paris 1948, p. 213-214) est moins optimiste : « Après avoir appris le grec dans son enfance, l'évêque de Poitiers a négligé cette étude jusqu'à ce que les circonstances l'aient obligé à reprendre des textes écrits en cette langue et à les regarder de près, voire à les traduire. Il est alors parvenu sans peine à lire ces textes et à les utiliser. Le long séjour qu'il a fait en Orient lui a naturellement facilité un tel travail. Sans doute, il n'a jamais écrit ou prêché en grec : l'occasion lui a manqué pour cela et ses préoccupations n'ont jamais cessé d'être dirigées vers l'Occident. Nous ne saurions dire qu'il n'était pas capable de le faire. »

<sup>113</sup> « *Beatus vir* est interprété de la même façon, c'est-à-dire que les deux auteurs y voient la collectivité des justes. » E. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 39.

<sup>114</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 40-44.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 2*

### 1. Commentaire textuel

Tous les manuscrits possédant le *tractatus* sur le premier psaume, présentent aussi le *tractatus* sur le psaume 2, bien que les manuscrits r (11<sup>e</sup> siècle) et S (12<sup>e</sup> s.) l'aient de façon fragmentaire.

Du point de vue de la tradition textuelle, le prologue (*Instr.*), le *Tr. Ps. 1* et le *Tr. Ps. 2* ont été transmis ensemble dans tous les manuscrits étudiés dans l'édition de J. Doignon<sup>1</sup>, à l'exception du ms. t (12<sup>e</sup> siècle) qui ne comporte que l'*Instructio*. Il y a encore une autre raison de penser que ces trois parties formaient un ensemble : le manuscrit F (15<sup>e</sup> s.) a inséré l'*Instr.*, le *Tr. Ps. 1* et le *Tr. Ps. 2* à la fin, après le colophon, et clairement en-dehors de l'ordre prévu, c'est-à-dire au début de l'œuvre.<sup>2</sup>

### 2. Structure

Ce *tractatus* sur le deuxième psaume est le plus long des commentaires d'Hilaire sur les psaumes qui nous soient parvenus, à l'exception de celui sur le psaume 118. Le *Tr. Ps. 2* est divisé en cinquante paragraphes, tandis que les autres commentaires — bien que leur longueur soit très variée<sup>3</sup> — ont 14-15 paragraphes en moyenne. Cela révèle l'importance de ce psaume et de son exégèse pour notre auteur.

Nous distinguons tout d'abord une partie introductive (§1-4) sur la citation de ce psaume dans les Actes des Apôtres (13, 32-34). Les Actes tenant ce psaume pour le premier, Hilaire doit expliquer cette éventuelle faute de l'autorité apostolique, car il ne s'agit pas du premier psaume, mais du deuxième. Il observe que le discours de Paul s'adresse aux chefs de la synagogue, et que ce dernier propose une prédication adaptée aux usages des Juifs pour lesquels ces deux psaumes n'en forment qu'un. Mais l'Église ('nous' dans le texte d'Hilaire) doit suivre l'autorité de la traduction des Septante.

Après cette introduction, Hilaire commence l'explication du psaume. Nous distinguons trois parties dans le commentaire exégétique :

---

<sup>1</sup> CCSL 61, Introduction, p. 32-57.

<sup>2</sup> CCSL 61, Introduction, p. 46.

<sup>3</sup> Le commentaire le plus court a quatre paragraphes (*Tr. Ps. 9*), et le deuxième commentaire le plus long (après le *Tr. Ps. 2*) a 47 paragraphes (*Tr. Ps. 138*).

- Une section prosopologique, parallèle à « la question capitale » du psaume premier<sup>4</sup>, correspondant aux paragraphes 5-21. C'est l'exégèse des versets 1-5 du Ps 2.
- Une section christologique (paragraphes 22-41) dans laquelle Hilaire explique les vv. 6-9.
- Et pour finir, une section (§42-50) que nous qualifions de 'morale', dans laquelle Hilaire développe les conséquences de l'enseignement du psaume pour la conduite des hommes. Elle correspond à l'exégèse des vv. 10-12.

Les limites des sections 'christologique' et 'morale' bien délimitées car Hilaire cite au début de ces deux parties la péripécie du texte à commenter : au §22, il cite Ps 2, 6-9 et, au §42, Ps 2, 10-12. Cependant, la première section ('prosopologique') s'ouvre sur une autre citation des Actes (4, 24-29) citant Ps 2, 1-2, mais elle ne comprend pas tous les versets à commenter dans la section 'prosopologique', car dans cette section Hilaire explique les versets 1-5 ; le texte du psaume qui vient après le diapsalma n'est pas cité au début de la section, comme c'est le cas dans les deux sections suivantes. Pourtant toute l'exégèse d'Hilaire sur Ps 2, 1-5 a un très fort caractère prosopologique, comme on essayera de le montrer par la suite.

Chacune de ces trois grandes parties du commentaire présente sa propre structure interne : Hilaire explique le psaume verset par verset, en dédiant de temps à autres quelques paragraphes à un mot ou expression, sous forme d'*excursus* :

#### Section prosopologique (paragraphes 5-21)

§5-8 : C'est le Père qui dit les vv. 1-2 (selon Act. 4, 24-29).

§9 : Le diapsalma indique un changement du locuteur.

§10-12 : Le psaume montre une dualité en Dieu, dans les versets 2 (*Contre le Seigneur et contre son Christ*) et 4 (*L'Habitant des cieux rira d'eux, et le Seigneur les tournera en dérision*)<sup>5</sup>.

§13-21 : *excursus* sur la colère de Dieu, à propos du verset 5 (*Alors, il leur parlera avec colère et, dans son indignation, jettera le trouble parmi eux*)<sup>6</sup>.

#### Section christologique (paragraphes 22-41).

##### Introduction

§22 : Présentation du texte à commenter (Ps 2, 6-9) comme parole de la colère.

§23 : Première explication de l'*hodie* du v. 7 « Ego hodie genui te ».

L'annonce d'un ordre entre les vv. 6-7.

La royauté et la filiation de Jésus. Exégèse des versets 6-7

§24-26 : La Royauté du Fils v. 6.

---

<sup>4</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 1, chapitre 4.1.

<sup>5</sup> SC 515, p. 229.

<sup>6</sup> SC 515, p. 233.



§27 : L'explication de l'*ordo* entre les vv. 6-7 : Royauté et Filiation.

Les 'filiations' de Jésus v. 7.

§28 : La double 'filiation' de Jésus.

§29 : Une troisième filiation.

§30 : Conclusion.

L'héritage comme Premier-né d'entre les morts. Exégèse du v. 8

§31 : L'héritage des nations (v. 8a).

§32-33 : Les limites de la terre (v- 8b).

Le gouvernement du Christ. Exégèse du v. 9

§34 : Citation du v. 9.

Exégèse du v. 9a.

§35 : Le sceptre de fer.

§36 : Les deux caractéristiques du sceptre dans le NT.

§37 : Les deux caractéristiques du sceptre dans le AT.

Exégèse du v. 9b

§38 : Le vase du potier.

§39 : Briser a le sens de réformer.

§40 : Le vase est la volonté humaine.

§41 : Le vase est le corps.

Section morale (paragraphe 42-50)

§42 : Citation complète du texte à commenter (Ps 2, 10-12).

§42-43 : L'identification des rois (v. 10).

§44 : L'identification des juges (v. 10).

§45 : Exégèse des versets 11-12a.

§46-48 : L'exhortation « apprehendite » (v. 10), pour éviter la colère (v. 12).

§49-50 : Conséquences eschatologiques.

Le caractère immédiat du jugement de Dieu (§48-49) à propos de v. 12 : (*sa colère ne se mettra pas longtemps à s'embraser*)<sup>7</sup>

La confiance en Dieu à la fin (§50).

### **3. Commentaire de la partie introductive (§1-4)**

#### **3.1. La citation des Actes des Apôtres 13, 32-34**

Comme il l'avait déjà fait dans l'*Instr.* 1, 1 en s'intéressant à l'intitulé de cette œuvre biblique, Hilaire tire son argumentation de l'autorité apostolique en citant un passage des Actes des Apôtres. Mais dans ce cas, il nous faut tout d'abord considérer la référence

---

<sup>7</sup> SC 515, p. 295.

biblique citée par Hilaire, car son texte est problématique<sup>8</sup>. Le commentaire critique du Nouveau Testament de Metzger<sup>9</sup> indique cinq problèmes textuels que soulève la péricope citée par Hilaire ; nous les avons soulignés en caractères gras :

- (32) Καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην,  
 (33) ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις **[αὐτῶν] ἡμῖν** ἀναστήσας **Ἰησοῦν** ὡς καὶ ἐν **τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ** υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γενένηκά σε. {...}  
 (34) **ὅτι** δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν,

13, 33 τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν

13, 33 Ἰησοῦν / τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν / τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν

13, 33 τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ / πρώτῳ / τοῖς ψαλμοῖς

13, 33 La citation du psaume se poursuit avec le verset suivant (Ps. 2, 8) : αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς.

13, 34 ὅτι / ὅτε

Comme on peut le voir dans le tableau ci-dessous, les cinq problèmes du texte grec se retrouvent dans les versions anciennes de la Bible Latine<sup>10</sup>. Pour les sources primaires, nous présenterons le texte des deux manuscrits anciens consultés par Sabatier : Ms. Laudianus et Ms. Cantabrigensis (Beza). Quant aux sources indirectes, nous ne possédons que la citation d'Hilaire (*Tr. Ps. 2, 1*) et celle d'Ambroise, dans le *De fide* 5 (CSEL 78, p. 225). Afin de mieux mettre en valeur la proximité entre les témoins des anciennes latines et les variantes du texte grec, nous proposons le tableau suivant :

Loci du texte grec		Ms. Laudianus	Ms. Cantabrigensis (Beza)	Hilaire	Ambroise
1	τοῖς τέκνοις ἡμῖν				
	τοῖς τέκνοις ἡμῶν		filiis nostris	filiis nostris	filiis nostris
	τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν	filiis eorum, nobis			
2	Ἰησοῦν	lesum			
	τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν		Dominum lesum Christum		Dominum lesum Christum

<sup>8</sup> Pour les implications théologiques de la citation du psaume dans les Actes voir : A. Sáez Gutiérrez, « Filiación y resurrección de Jesús : Ps 2, 7 en los Hechos de los Apóstoles » dans A. Sáez Gutiérrez, G. Cano Gómez, C. Sanvito (éds.) *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo. La filiación en Clemente de Alejandría* Vol. 6, Madrid 2015, p. 149-179.

<sup>9</sup> B. M. Metzger, *A textual commentary on the greek New Testament*, Stuttgart 1994<sup>4</sup>, p. 362-366.

<sup>10</sup> En attendant une édition du texte des Actes des Apôtres dans le projet de la *Vetus Latina*, il faut prendre en considération l'étude de Sabatier, p. 545.

	τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν			Dominum nostrum Iesum	
3	τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ	in Psalmo secundo scriptum est :			scriptum est in psalmo secundo :
	τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ πρώτῳ		in primo Psalmo scriptum est :	in Psalmo scriptum est primo :	
	τοῖς ψαλμοῖς				
4	<i>add.</i> (Ps. 2, 8) : αἰτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς·		postula me, & dabo tibi...		
5	ὅτι	quoniam			<i>La citation finit avant</i>
	ὅτε		quando	cum	

Comme on peut l'observer, chaque témoin latin est indépendant des autres. On pourra cependant noter deux points : tout d'abord, il existe un faible éloignement entre le Ms. Laudianus et les trois autres témoins (c. Beza, Hilaire et Ambroise) pour les lieux 1 et 2. Toutefois pour le lieu 3, un lieu important, Hilaire suit la lecture du c. Beza mais Ambroise, celle du c. Laudianus. Les grandes différences entre ces trois versions nous empêchent de les ressembler au sein d'une sorte de famille.

Par ailleurs, la citation d'Hilaire révèle un souci de littéralité par rapport au texte grec : il respecte strictement l'ordre des mots suivi par le texte grec. Le cas plus frappant est précisément l'information sur le numéro du psaume, où nous observons la *traiectio* de l'adjectif numéral :

in Psalmo scriptum est primo

τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ πρώτῳ

Il ne faut pas négliger à cet égard la citation d'Origène : comme nous l'avons nous-même montré dans les citations de *l'Instructio*<sup>11</sup> et, bien avant nous, J. Doignon dans de nombreux articles<sup>12</sup>, l'explication d'une citation singulière de la Bible chez Hilaire

<sup>11</sup> G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de *l'Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? » *Revue des Sciences Religieuses* 93/1-2, 2019, p. 91-109.

<sup>12</sup> J. Doignon, « L'hapax '*sapientifico*' chez Hilaire de Poitiers, *In psalm.* 145, 8 : un vestige des 'Vieilles-Latines' du Psautier ou un calque de la Septante d'Origène », dans *Lectures anciennes de la Bible*, (Cahiers

s'explique grâce à la même citation donnée par Origène. Mais dans ce cas, le texte qui nous est parvenu de l'Alexandrin (PG 12, 1100 D3-5) présente une citation très abrégée par rapport à celle d'Hilaire : Origène ne cite qu'un fragment du Ac 13, 33 (ἐν πρώτῳ ψαλμῷ· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) tandis qu'Hilaire cite Ac 13, 32-34. Nous ne possédons pas le texte d'Origène qu'Hilaire a pu utiliser, cependant soit la citation d'Hilaire est le résultat d'une extension, soit le texte publié dans la PG 12 n'est qu'un résumé du commentaire d'Origène ; il est clair en tout cas que le texte biblique d'Hilaire n'est pas tiré du texte de la PG 12.

En effet, l'argumentation présente dans le texte que nous possédons d'Origène (PG 12, 1100 D3-5) n'est pas très étoffée sur cette question ; il offre seulement ces informations :

1) Origène affirme avoir trouvé deux manuscrits hébreux ; l'un présente ce psaume comme étant le deuxième et l'autre le présente collé au premier (Δυσὶν ἐντυχόντες Ἑβραϊκοῖς ἀντιγράφοις, ἐν μὲν τῷ ἐτέρῳ εὐρομεν ἀρχὴν δευτέρου ψαλμοῦ ταῦτα· ἐν δὲ τῷ ἐτέρῳ συνήπτετο τῷ πρώτῳ).

2) Les Actes des Apôtres citent ce psaume comme « le premier » :

Καὶ ἐν ταῖς Πράξεσι δὲ τῶν ἀποστόλων τὸ, « Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, » ἐλέγετο εἶναι τοῦ πρώτου ψαλμοῦ. « Ὡς γὰρ γέγραπται, » φησὶν, « ἐν πρώτῳ ψαλμῷ· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. »

Et dans les Actes des Apôtres, on lit que cette expression : « tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré », appartient au premier psaume : « en effet, comme il a été écrit dans le premier psaume : “tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré” ».

3) Par ailleurs, il faut remarquer que tous les manuscrits grecs intitulent ce psaume comme « le deuxième » (Τὰ Ἑλληνικὰ μέντοι ἀντίγραφα δεύτερον εἶναι τοῦτον μηνύει) et 4) que parmi les Hébreux, les psaumes ne sont pas numérotés ; soit le premier, ou le deuxième, ou le troisième... (Τοῦτο δὲ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ οὐδενὶ τῶν ψαλμῶν ἀριθμὸς παράκειται, πρῶτος εἰ τύχοι, ἢ δεύτερος, ἢ τρίτος).

Il semble que ces quatre points aménagent une argumentation selon laquelle les Hébreux n'ont pas numéroté les psaumes jusqu'à la traduction grecque, car il ne faut oublier que la LXX a été réalisée aussi par les juifs. Toutefois, le texte de la PG 12 ne

---

de Biblia Patristica 1), Strasbourg 1987, p. 253-260 ; Id., « Un Proverbe de Salomon retouché par Hilaire de Poitiers pour les besoins de la connexion des deux Testaments », dans J. Granarolo (éd.), *Hommage à R. Braun*, Paris 1990, p. 193-201 ; Id., « Variations inspirées d'Origène sur le 'prince de l'air' (Eph 2,2) chez Hilaire de Poitiers », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 81 (1990) p. 143-148 ; Id., « L'origine de l'hapax 'praedistinguo' dans la lecture de Rm 8,29 par Hilaire de Poitiers », dans G. J. M. Batelink *et al.* (éd.), *Eulogia, Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen* (Instrumenta Patristica 24), Steenbruggis 1991, p. 69-93 ; Id., « Hilaire de Poitiers témoin latin le plus ancien d'un texte rare du logion Matthieu 10,38 », *Revue Bénédictine* 101 (1991) p. 28-31.

permet pas de savoir avec certitude si Origène accordait plus d'importance à la version numérotée des Septante ou à la version hébraïque sans numérotation.

Cependant, il est évident qu'Hilaire a tiré d'Origène ces trois renseignements, si ce n'est plus : les psaumes ne sont pas numérotés dans la version hébraïque ; la numérotation des psaumes vient de la traduction grecque et les Actes citent ce psaume comme le « premier psaume ».

Il reste une dernière question, concernant cette citation des Actes. Elle est présentée par Hilaire au sein d'une antithèse, c'est-à-dire qu'elle appuie un argument qui sera plus loin réfuté par notre auteur (§4). La citation d'Ac 13, 32-34 soutient la dénomination de ce psaume comme une continuation du premier psaume, argument contesté par Hilaire : il fait observer que la version hébraïque n'indique pas le nombre des psaumes, ce sont les Septante traducteurs de la Bible grecque qui les ont ordonnés, que la citation des Ac 13, 32-34 provient d'un discours de Paul dans une synagogue, et que ce dernier adapte donc le message à ses auditeurs juifs en désignant ce psaume comme premier, mais « nous devons nous appuyer sur l'autorité de ceux qui ont traduit la Loi ». (« *Sed nobis translatorum utendum auctoritate est legem* »)<sup>13</sup>.

De ce fait, la notice d'autres versions grecques ou latines qui désignent ce psaume comme deuxième aurait épargné le développement sur l'autorité de la version des Septante et l'explication de la numérotation transposée de Paul. Mais Hilaire ne mentionne pas d'autres versions (grecques ou latines) dans lesquelles ce psaume serait dénommé « le deuxième ». Si Hilaire n'avait pas signalé de variante textuelle à l'appui de sa thèse, il faut penser simplement qu'il n'en avait pas entendu parler, même dans le texte d'Origène dont Hilaire avait tiré les trois renseignements précédemment exposés.

Chez les deux auteurs, il aurait été pertinent de signaler d'éventuelles autres variantes textuelles à propos de la dénomination de ce psaume comme étant le premier ou le deuxième dans l'allusion du livre des Actes des Apôtres. Cependant, nous avons l'évidence chez Hilaire et une raisonnable présomption chez Origène du fait qu'ils n'ont pas parlé de cette problématique textuelle, même quand celle-ci était très pertinente. Par conséquent, nous avons des raisons de penser que cette variante leur était inconnue.

La variante qui considère ce psaume comme le deuxième nous semble plutôt une correction postérieure au texte des Actes des Apôtres, pour faire coïncider la citation de Paul avec la numérotation du psautier chez les Septante, ou bien, l'inclusion dans le texte d'une glose postérieure. Le succès de cette *corruptela* s'explique en raison de sa concordance avec la numérotation du psautier grec. Nous préférons donc la variante

---

<sup>13</sup> *Tr. Ps.* 2, 4. Texte et traduction : SC 515, p. 220-221.

textuelle défendue par J. H. Ropes<sup>14</sup> et A. C. Clark<sup>15</sup> (πρώτῳ) à la place de δευτέρῳ, ou τοῖς ψαλμοῖς que nous tenons comme une solution ‘conciliatrice’ entre les deux autres.

### 3.2. La traduction de *bresith*

L’importance de la traduction des Septante a été déjà traitée par Milhau dans un article consacré au commentaire du *Tr. Ps. 2, 2-3*<sup>16</sup>. Sur ce point, nous ne croyons pas pouvoir démentir ou mieux exprimer les idées par lui exposées. Nous souhaitons approfondir, par le biais d’un exemple significatif, le grief d’ambiguïté formulé par Hilaire à la fin du §2 au sujet de la langue hébraïque :

Ambiguitatis autem linguae hebraicae unum adferemus exemplum, ex quo cetera istius modi esse atque ita ut sunt intellegantur. *Bresith* uerbum hebraicum est. Id tres significantias in se habet, id est et « in principio » et « in capite » et « in filio ». Sed translatore septuaginta « in principio » ediderunt, ceteris diuerse transferentibus ; et secundum hanc ambiguitatem haec ab illis in omni translatione est facta confusio.

Nous ne prendrons qu’un exemple de l’ambiguïté de la langue hébraïque ; cela permettra de comprendre que tous les autres sont analogues et de les voir comme ils sont. Le mot *bresith* est un mot hébreu. Il possède trois significations : « au commencement », « en tête » et « dans le fils », mais les Septante l’ont rendu par « au commencement », tandis que les autres le traduisaient différemment, entretenant la confusion à cause de cette ambiguïté dans chacune de leurs traductions.<sup>17</sup>

Sur ce passage, le commentaire de M. Milhau<sup>18</sup> renvoie à l’œuvre de J. Daniélou en citant : « Or on voit que les trois sens donnés par Paul (Col 1, 15-18) sont les mêmes que ceux que nous trouvons dans Hilaire. Il est impossible qu’une même tradition rabbinique ne soit pas derrière l’un et l’autre passage »<sup>19</sup>. Le texte de Paul<sup>20</sup> renferme les trois sens évoqués par Hilaire au sujet de l’expression hébraïque *bresith*, nous souscrivons donc *grosso modo* à la première affirmation de J. Daniélou, mais en précisant que le sens du ‘fils’ est plus spécifique chez Paul : il s’agit du Premier-Né

<sup>14</sup> J. H. Ropes, *The beginnings of Christianity*. Vol. 3, *The text of Acts*, London 1926, p. 264-265.

<sup>15</sup> A. C. Clark, *The Acts of the apostles. A critical edition with introduction and notes on selected passages*, Oxford 1933, p. 356.

<sup>16</sup> M. Milhau, « Un texte d’Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les autres ‘traducteurs’ (In *psalm. 2,2-3*) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 365-372.

<sup>17</sup> Texte et traduction : SC 515, p. 218-219.

<sup>18</sup> M. Milhau, « Un texte d’Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les “autres traducteurs” (In *ps. 2, 2-3*) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 368-369.

<sup>19</sup> J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 221. Cité aussi par M. Milhau, « Un texte d’Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les “autres traducteurs” (In *ps. 2, 2-3*) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 369.

<sup>20</sup> Il est l’image du Dieu invisible, Premier-Né [πρωτότοκος] de toute créature, car c’est en lui qu’ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toute chose et tout subsiste en lui. Et il est aussi la tête du Corps [ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος], c’est-à-dire l’Eglise : Il est le Principe [ἀρχή], Premier-né [πρωτότοκος] d’entre les morts (il fallait qu’il obtînt en tout la primauté).

(πρωτότοκος) pas seulement du 'fils'. Nous ne pouvons cependant accepter la totalité de son assertion : « Il est impossible qu'une même tradition rabbinique ne soit pas derrière l'un et l'autre passage ». Nous ne nions pas la présence d'une source rabbinique chez Paul, mais il n'est pas évident que les trois interprétations d'Hilaire sur *bresith* découlent directement d'une unique source juive. L'information trouvée chez Hilaire nous semble plutôt le résultat de l'assemblage des informations procédant de sources différentes, nous essayerons d'argumenter notre hypothèse dans les paragraphes suivants.

Pour identifier les sources possibles employées par Hilaire pour traduire *bresith*, nous commenterons d'abord un texte où Jérôme cite les trois interprétations d'Hilaire en mentionnant de nombreuses autres sources en sus d'Hilaire :

*In principio fecit deus caelum et terram.* Plerique aestimant, sicut in altercatione quoque Iasonis et Papisci scriptum est et Tertullianus in libro contra Praxeam disputat nec non Hilarius in expositione cuiusdam psalmi affirmat, in hebraeo haberi *in filio fecit deus caelum et terram* : quod falsum esse rei ipsius ueritas comprobat. Nam et LXX interpretes et Symmachus et Theodotion *in principio* transtulerunt et in hebraeo scriptum est *bresith*, quod Aquila interpretatur *in capitulo*, et non *babem*, quod appellatur *in filio*. Magis itaque secundum sensum quam secundum uerbi translationem de Christo accipi potest : qui tam in ipsa fronte Geneseos, quae caput librorum omnium est, quam etiam in principio Iohannis euangelistae caeli et terrae conditor approbatur. Vnde et in psalterio de se ipso ait *in capitulo libri scriptum est de me*, id est in principio Geneseos, et in euangelio *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*. Sed et hoc sciendum quod apud Hebraeos liber hic *bresith* uocatur, hanc habentes consuetudinem, ut uoluminibus ex principiis eorum nomina inponant.<sup>21</sup>

*Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Maints estiment, comme il est écrit dans le Dialogue entre Jason et Papiscos, et comme Tertullien argumente dans le livre contre Praxeas et aussi Hilaire affirme dans son exposition sur quelque psaume, que le texte hébreu dit : « dans le fils, Dieu créa le ciel et la terre ». La vérité du sujet même montre que ce fait est faux. Parce que les Septante traducteurs, Symmaque et Theodotion avaient traduit « au commencement » et en hébreu il est écrit : *bresith*, ce qu'Aquila traduit « dans l'en-tête », et il n'est pas écrit *babem*, ce qu'on traduirait « dans le fils ». Or on peut l'interpréter par rapport au Christ plutôt selon le sens que selon la traduction des mots. Car Il est au début même de la Genèse, qui est la tête de tous les livres, selon il est affirmé comme créateur de ciel et de la terre au début de l'évangéliste Jean. C'est pourquoi aussi le psautier parle de Lui-même : « dans l'en-tête du livre il est écrit de moi », c'est-à-dire dans le début de la Genèse, et dans l'évangile : « tous les choses ont été faites par Lui-même, et sans Lui-même il n'y a rien fait ». Mais aussi il faut savoir que parmi les hébreux ce livre est nommé *bresith*, en ayant la coutume suivante : ils nomment les livres selon ses débuts.

---

<sup>21</sup> *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos*, 1, 10 (CCSL 72) p. 3.

Comme nous pourrions le remarquer, d'après Jérôme, les traductions « *in principio* » et « *in capite* » (qu'il change au profit du diminutif : « *in capitulo* ») découlent des traductions grecques de la Bible, « *in principio* » provenant des traductions grecques des Septante, Symmaque et Theodotion, et « *in capitulo* », de la traduction d'Aquila. Et, comme M. Milhau<sup>22</sup> l'avait déjà signalé, Jérôme — et vraisemblablement Hilaire aussi — a pu tirer des *Hexaples* d'Origène l'information que ces deux interprétations, (« *in principio* » et « *in capite/capitulo* »), découlaient des traductions grecques de la Bible.

Cependant, l'interprétation « *in filio* » est beaucoup plus problématique : Jérôme fusionne les témoignages d'Ariston de Pella<sup>23</sup>, de Tertullien et d'Hilaire. Selon Jérôme, les trois s'accordent quand ils affirment que le texte hébreu dit : « dans le fils, Dieu créa le ciel et la terre ». Mais cette assertion est manifestement inexacte : la brève notice de Tertullien<sup>24</sup> ne concorde pas avec Hilaire (*Tr. Ps. 2, 2*)<sup>25</sup> : il suffit de comparer « *In principio Deus fecit Filium* » (Tertullien) au « *in filio* » (Hilaire). Nous ne savons pas d'où Tertullien a pu tirer son information<sup>26</sup>. En tout état de cause, il semble clair qu'Hilaire n'a pas suivi Tertullien même s'il le connaissait<sup>27</sup>. Malheureusement, nous ne possédons pas le Dialogue entre Jason et Papiscos d'Ariston de Pella ; reportait-il l'interprétation de Tertullien ou celle d'Hilaire ? Et, en ayant le sens d'Hilaire, Ariston de Pella pouvait-il avoir été la source d'Hilaire ? Inutile d'essayer répondre à ces questions, qui restent des hypothèses trop faibles.

Quant au texte de Jérôme, pourquoi a-t-il fusionné les témoignages de ces trois auteurs si, comme nous venons de le montrer, ils ne concordent pas ? En traduisant le texte hébreu, ils introduisent le mot « fils », mot (בן) en réalité absent de ce dernier. Il nous semble qu'il y a deux explications possibles à cette erreur de traduction :

1) L'expression *resit* (ר'א'ת) peut signifier aussi 'primeurs, premier fruit' et dans ce sens, 'premier né'<sup>28</sup>. Dans ce cas, il faut considérer que Tertullien et Hilaire écrivaient « *Filius* », mais en réalité, ils (ou leur source juive) voulaient exprimer 'Premier-né'. Cette solution semble avoir été acceptée par J. Daniélou<sup>29</sup> qui rattache le texte d'Hilaire à Col 1, 15-18, comme nous l'avons déjà annoncé au début de ce chapitre. Cette solution est

<sup>22</sup> M. Milhau, « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les "autres traducteurs" (*In ps. 2, 2-3*) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 369.

<sup>23</sup> Dans le texte il est cité par son œuvre : *Dialogue entre Jason et Papiscos*.

<sup>24</sup> *Contre Praxeas* 5, 1 (CCSL 2) p. 1163 : « *Aiunt quidam et Genesin in Hebraico ita incipere : In principio Deus fecit Filium. Hoc ut firmum non sit, alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem* ».

<sup>25</sup> SC 515, p. 218-219. Voir le texte cité dans la note 17.

<sup>26</sup> Peut-être d'Irénée de Lyon, *Démonstration apostolique* (SC 62, p. 99-100) : « Celui qui le premier a prophétisé, Moïse, dit en hébreu : "BARESIT BARA ELOVIM BASAN BENOWAM SAMENT'ARES", et cela se traduit en langue arménienne : "Dieu créa un fils au commencement, ensuite le ciel et la terre" ».

<sup>27</sup> Voir l'*index auctorum* de l'édition de Doignon (CCSL 61, p. 361).

<sup>28</sup> C. F. Burney, « Christ as the arché of creation » *The Journal of Theological Studies* 27 (1926) p. 175-176.

<sup>29</sup> J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 221.



devenue l'option traditionnelle, parce qu'après Daniélou, les savants<sup>30</sup> se sont accordés pour rapporter ces trois traductions de *bresit* à Col 1, 15-18<sup>31</sup>. Cependant, une explication qui n'ait pas besoin de modifier le sens de Fils par celui de Premier-né semblera plus vraisemblable.

2) En concédant à Jérôme que le texte hébreu n'a pas le mot 'fils' (בן) et qu'il n'y a pas de confusion possible entre 'dans le fils' (בבן) et 'au commencement' (ברא'ית), ce n'est pas le cas dans le texte araméen. Effectivement, en araméen on dit et on écrit de la même façon le verbe 'il créa' (*běra* ברא) et le nom 'fils' (*běra* ברא). En effet, le *Targum Neophiti* découvert relativement récemment (1956) présente une lecture de Gn 1, 1 qui introduit le mot 'fils' (*běra* ברא)<sup>32</sup> : « Dès le commencement, le Fils de Yahvé, avec sagesse, acheva les cieux et la terre. » (: מלקדמין בחכמה ברא דיי שכלל ית שמיא וית ארעא)<sup>33</sup>

A. Díez Macho, à l'origine de la découverte et de l'édition du texte, propose de lire : « Dès le commencement [la parole (*memra*)] de Yahweh, avec sagesse, créa (*běra*) [et] acheva les cieux et la terre », lecture qui toutefois ne se trouve pas dans le manuscrit ; il s'agit d'une conjecture de Díez Macho ajoutant la conjonction copulative 'et' (en araméen la lettre *wau*).

À nos yeux cette conjecture seulement est nécessaire si on considère (*běra*) comme un verbe (« Il créa »), pourtant, si on considère (*běra*) comme le substantif « Fils », la conjecture n'est plus nécessaire : « Dès le commencement [la parole (*memra*)] de Yahweh, avec sagesse, le Fils (*běra*) acheva les cieux et la terre ». Quoi qu'il en soit le texte correct du *Targum Neophiti*, il suffit retenir la mention au « Fils de Yahweh » dans l'exégèse juive ancienne sur le récit de la création. En effet, Díez Macho affirme l'existence d'une *haggada* selon laquelle Dieu créa « dans le Fils » :

Por tanto, la traducción habría de ser: «desde el principio (la palabra) de Yahveh, con sabiduría creó y terminó los cielos y la tierra». Pero conociendo el método exegético del judaísmo —interpretar las palabras sagradas según sus múltiples significados— y conociendo

<sup>30</sup> M. Milhau, « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les "autres traducteurs" (In ps. 2, 2-3) » *Augustinianum* 21 (1981), p. 369 ; Doignon, SC 515, p. 218, n. 1.

<sup>31</sup> Il est l'image du Dieu invisible, Premier-Né [πρωτότοκος] de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toute chose et tout subsiste en lui. Et il est aussi la tête du Corps [ἡ κεφαλή τοῦ σώματος], c'est-à-dire l'Eglise : Il est le Principe [ἀρχή], Premier-né [πρωτότοκος] d'entre les morts (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté).

<sup>32</sup> A. Díez Macho, « Targum y Nuevo Testamento » dans *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 1 (Studi e Testi 231) Città del Vaticano 1964, p. 173-174 ; Id. *Targum Neophiti*, Madrid-Barcelona 1968, p. 2-3 ; Id., *The recently discovered Palestinian Targum: its antiquity and relationship with the other targums*, Leiden 1960, p. 232.

<sup>33</sup> Texte : A. Díez Macho, *Targum Neophiti*, Madrid-Barcelona 1968, p. 3. La traduction française a été basée sur la version espagnole, mais elle a été révisée sur l'original araméen par R. Le Déaut, dans A. Díez Macho, *Targum Neophiti*, Madrid-Barcelona 1968, p. 353.

que en la primitiva teología judeocristiana era frecuente traducir « Bereshit » por « En el Hijo », interpretación que parece de oriGn judío [*citation de Daniélou*], existiendo en la haggadá judaica la especulación de que el mundo fue creado en *Bet* (la primera palabra del Génesis empieza por la letra B) y no en *aleph* (que es la primera letra del alfabeto), porque Dios creó en *Ben* (=in *Filio*, « en el Hijo »), bien pudiera ser que Neofiti, conservara amalgamadas en Gen. 1, 1 las dos traducciones del versículo —desde el principio y en el Hijo— y que hubiera perdido el verbo *běra* (creó) por creerle [*sic*] innecesario al figurar *běra* (hijo) anteriormente.<sup>34</sup>

Nous nous proposons de distinguer deux traditions exégétiques proches mais différenciées : « *in primogenito* » découlant de la traduction du texte hébreu (*bresith*), et « *in filio* » découlant de la version araméenne (*běra*). La première est à la base de la tradition deuteropaulinienne de Col (πρωτότοκος) et l'autre, nous la conservons dans le *Targum Neophiti*. Nous supposons que cette deuxième exégèse est derrière l'interprétation d'Hilaire (*in filio*), — ainsi que celles de Tertullien<sup>35</sup> et d'Irénée de Lyon<sup>36</sup>. La proximité de ces deux interprétations (*in filio* et *in primogenito*) et l'harmonisation chez Hilaire — probablement délibérée<sup>37</sup> — de son explication avec le texte de Col 1, 15-18 ont conduit Daniélou à poser une unique source juive commune : « Il est impossible qu'une même tradition rabbinique ne soit pas derrière l'un et l'autre passage »<sup>38</sup>.

L'origine juive de toutes ces interprétations est claire et a été amplement démontrée, à savoir : *in principio*, *in capite*, *in filio* et *in primogenito* ; mais aucune preuve déterminante ne permet cependant de supposer une collection juive de ces trois ou quatre interprétations. Pour en revenir à l'étude de notre auteur, les trois interprétations données par Hilaire (*in principio*, *in capite* et *in filio*) nous semblent avoir été rassemblées par lui-même : concernant les deux premières (*in principio* et *in capite*), il a tiré l'information des traductions bibliques de Symmaque, Theodotion et Aquila —

---

<sup>34</sup> A. Díez Macho, « Targum y Nuevo Testamento » dans *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 1 (Studi e Testi 231) Città del Vaticano 1964, p. 173-174.

<sup>35</sup> *Contre Praxeas* 5, 1 (CCSL 2, 1163). Texte cité dans la note 24.

<sup>36</sup> *Démonstration apostolique* (SC 62, p. 99-100). Texte cité dans la note 26. J. Tixeront avait déjà noté au début du siècle précédent que l'exégèse d'Irénée découlait d'une autre tradition : « Plusieurs Pères ont vu, en effet, dans ce premier verset, la mention du Fils, mais ils la trouvent plutôt dans le mot *Baresith* qu'ils traduisent « dans le principe, dans le chef, dans le Fils ». S. Irénée la trouve dans le mot *bara* (en syriaque *berâ*, *fi*ls) : c'est une autre tradition. » *Patrologia Orientalis* 12, p. 777, n. 2.

<sup>37</sup> Le rapport du premier verset de la Bible avec ce texte de Paul se trouve déjà chez Origène : dans son *Commentaire sur la Genèse* (SC 7bis, p. 24-25) il cite Col 1, 15 à propos de Gn 1, 1. Donc le rapport des trois sens de *bresith* exprimés par Hilaire (*in principio*, *in capite* et *in Filio*) avec les trois titres de Jésus dans Col 1, 15-18 (ἀρχή, κεφαλή et πρωτότοκος) peut être une concordance délibérément voulue par Hilaire.

<sup>38</sup> J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 221. Cité aussi par M. Milhau, « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les "autres traducteurs" (*In ps. 2, 2-3*) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 369.

très probablement via les Hexaplas d'Origène<sup>39</sup> —, mais concernant l'interprétation *in filio*, il se fait l'écho d'une tradition exégétique qui semble découler des traductions-interprétations araméennes de la Bible (les *targumin*). L'absence d'information ne nous permet pas de dire si l'influence des interprétations juives sur Hilaire a été directe ou bien si elle s'est faite grâce à un texte perdu de la littérature chrétienne ancienne tel que d'Origène, d'Ariston de Pella...

### 3.3. Conclusion de la partie introductive

Dans le commentaire portant sur les quatre premiers paragraphes, nous avons souligné deux aspects : à propos de la citation d'Ac 13, 32-34, nous avons constaté qu'Hilaire n'avertit pas de la variante qui cite ce psaume selon la numérotation des Septante — c'est-à-dire, comme le deuxième. Cette lecture aurait soutenu sa thèse : « nous devons nous appuyer sur l'autorité de ceux qui ont traduit la Loi. » (« *Sed nobis translatorum utendum auctoritate est legem* »)<sup>40</sup>. De la sorte, il n'avait pas entendu parler de cette variante, même dans l'hypotexte d'Origène.

L'autre aspect à souligner concerne les sources auxquelles Hilaire fait écho à propos de la traduction du mot hébreu *bresith* comme : « au commencement » (« *in principio* »), « en tête » (« *in capite* »), et « dans le fils » (« *in filio* »). Il est vraisemblable qu'il ait tiré les deux premières significations (*in principio* et *in capite*) des autres traductions bibliques via les *Hexaples* d'Origène<sup>41</sup> ; mais pour l'interprétation *in filio*, Jérôme<sup>42</sup> avait déjà signalé qu'il n'y a aucune confusion possible en hébreu entre '*bresith*' (*au commencement / en tête*) et *dans le fils* qui se dit : *baben*. Cette confusion, comme nous l'avons expliqué, peut provenir d'une tradition exégétique issue des *targumin* sur la Genèse, où il est possible confondre le substantif 'fils' avec le verbe 'il créa' à partir du même mot araméen (*běra*).

## 4. Commentaire de la section prosopologique (§5-21)

### 4.1. L'éclaircissement de la *persona*, le *tempus* et la *causa* à la lumière d'Ac 4, 24-29

La « question capitale » annoncée dans notre commentaire sur le *tractatus* précédent reste complètement en vigueur ; ici, l'« autorité apostolique » donne des renseignements sur la personne, le temps et la cause du psaume 2 :

---

<sup>39</sup> M. Milhau, « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les "autres traducteurs" (*In ps. 2, 2-3*) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 369.

<sup>40</sup> *Tr. Ps. 2, 4*. Texte et traduction : SC 515, p. 220-221.

<sup>41</sup> M. Milhau, « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les "autres traducteurs" (*In ps. 2, 2-3*) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 369.

<sup>42</sup> *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos*, 1, 10 (CCSL 72, p. 3).

Praestat autem nunc absolutissimam intellegentiam personae, temporis, causae apostolica auctoritas. Nam quid in libro Actorum suorum de hoc eodem psalmo idem apostoli senserint, uerbis ipsorum loquemur. Scriptum namque est : *Ipsis dicentibus: Domine, tu es qui fecisti caelum et terram et mare et omnia quae in illis sunt, qui per os patris nostri David, sancti pueri tui, dixisti: "quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania? Adstiterunt reges terrae, et principes conuenerunt in unum aduersus Dominum et aduersus Christum eius". Conuenerunt enim in ueritate in ciuitate ista aduersus sanctum tuum filium Iesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus et populus Israel facere, quanta manus tua et consilium praescrispsit fieri. Et nunc, Domine, respice in minas eorum et da seruis tuis cum omni fiducia loqui uerbum tuum.* Non ergo ambiguum est quid tanto anteriore tempore prophetiae psalmus ostenderit. Nam permixti tum sibi in Herode atque Pilato gentes frementes et populi uana meditantés in unum cum ipsis suis regibus et principibus adstiterunt. Communi enim et praetoris et tetrarchae iudicio in Dominum confirmata damnationis est passio.

L'autorité des apôtres permet maintenant de comprendre avec la plus grande clarté la personne [qui parle], les circonstances et les événements en cause. En effet, nous dirons avec leurs mots mêmes ce que les apôtres ont pensé de ce psaume dans le livre de leurs Actes, car il est écrit : « Ils disaient : Seigneur, c'est toi qui as fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et qui as dit, par la bouche de notre père David, ton enfant : 'Pourquoi les nations ont-elles frémi et les peuples formé de vains projets ? Les rois de la terre se sont dressés et les chefs se sont ligüés contre le Seigneur et contre son Christ. En vérité, pour faire tout ce qu'ont prescrit ta main et ton conseil, Hérode, Ponce Pilate et le Peuple d'Israël se sont ligüés dans cette cité contre ton saint fils Jésus, à qui tu as donné l'onction. Et maintenant, Seigneur, regarde leurs menaces et donne à tes serviteurs de dire ta parole en toute confiance.' » Il n'y a donc pas d'hésitation à avoir sur la révélation donnée par le psaume dans la circonstance où il fut prophétisé, bien longtemps auparavant : réunis alors dans les personnes d'Hérode et de Pilate, des nations frémissantes et des peuples qui formaient de vains projets se sont dressés comme un seul homme avec leurs rois et leurs chefs. C'est effectivement d'un commun accord que le préteur et le tétrarque décidèrent de condamner le Seigneur à souffrir.<sup>43</sup>

Comme M.-J. Rondeau l'avait signalé<sup>44</sup>, l'analyse de ces trois catégories : *persona*, *tempus* et *causa* provient des commentaires des auteurs classiques et les exégètes chrétiens ont adapté pour l'interprétation de la Bible. Nous trouvons les trois catégories — provenant de la rhétorique classique — chez Athanase (πρᾶγμα, καιρός et πρόσωπον)<sup>45</sup> et, encore dans le même ordre qu'Hilaire, chez Tertullien, *De fuga* 6, 1 :

« Immo », inquit, « [quia] praeceptum adimpleuit fugiens de ciuitate in ciuitatem. » Sic enim uoluit quidam, sed et ipse fugitiuus, argumentari, et qui proinde nolunt intellegere sensum Domini illius pronuntiationis, ut eam ad uelamentum timiditatis suae utantur, cum et

<sup>43</sup> *Tr. Ps.* 2, 5. Texte et traduction : SC 515, p. 220-223.

<sup>44</sup> M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. I, Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, Roma 1982, p. 18.

<sup>45</sup> Athanase, *Oratio 1 contra Arian.*, 54-55 (PG 26, 124 B-125 C).

personas suas habuerit et tempora et causas. « Cum coeperint », inquit, « persequi uos, fugite de ciuitate in ciuitatem ». <sup>46</sup>

Il dit : « bien plus, il a accompli le précepte en fuyant d'une cité à l'autre ». Car de cette façon, quelqu'un qui est lui-même aussi un lâche, a voulu se défendre ; et donc, ceux qui ne veulent pas comprendre le sens de ces mots du Seigneur les utilisent pour dissimuler leur propre lâcheté, comme si ceux-ci concernaient leurs propres personnes, temps et causes. Il dit : « Quand ils entreprendront de vous poursuivre, fuyez d'une cité à l'autre. »

Nous avons déjà montré<sup>47</sup> que la catégorie 'persona' n'est pas du tout simple. Il ne faut pas la réduire à la personne qui parle, car le concept est beaucoup plus riche. En ce qui concerne ce qui parle : s'agit-il de Dieu ou du prophète ? dans le cas où il s'agit de Dieu, s'agit-il du Père ou du Fils ? s'il s'agit du Fils, s'exprime-t-Il en tant que Dieu ou en tant qu'homme ? Mais aussi, au sein de la catégorie 'persona' il faut comprendre le/s destinataire/s : à qui parle-t-il ? et l'objet quand il s'agit d'une personne : de qui parle-t-il ? En conséquence, nous ne pouvons pas être d'accord (*pace* Descourtieux)<sup>48</sup> avec la traduction ci-dessus : « la personne [qui parle], les circonstances et les événements en cause ». En fait, la catégorie la plus développée dans ce *tractatus* est celle de personne. Hilaire ne parle pas exclusivement des personnes qui parlent dans le psaume, mais aussi des personnes à propos desquelles le psaume parle : les nations, les peuples, les rois, les princes, le Seigneur, l'Oint et l'Habitant des cieux.

La citation d'Ac 4, 24-29 est la clé de lecture pour bien comprendre toute cette longue question sur la personne, le temps et la cause. Hilaire a tiré cette citation d'Origène :

Βασιλεῖς δὲ τῆς γῆς καὶ ἄρχοντες Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος, καὶ οἱ τοῦ Ἰουδαίων λαοῦ ἡγούμενοι. Τούτων γὰρ καὶ ὁ θεσπέσιος Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἀπεμνημόνευσεν ἰδικῶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων τὴν προκειμένην χρῆσιν παραγωγῶν. <sup>49</sup>

Et les rois de la terre et les princes (sont) Hérode, Ponce Pilate et les dirigeants du peuple juif. En effet le divin apôtre Pierre les a rappelés exactement dans les Actes des Apôtres en utilisant la (péricope) concernée.

Comme on peut le voir, le texte que nous avons conservé d'Origène n'offre pas la citation complète. Nous ignorons si celui que possédait Hilaire comportait la citation littérale ou pas ; en tout cas, que ce soit en raison d'une meilleure source, ou à la suite de sa propre recherche, notre auteur nous offre exactement la citation que l'éditeur d'Origène dans la *Patrologia Graeca* n'a pas réussi trouver (Ac 4, 24-29 *ap. Tr. Ps. 2, 5*). Effectivement, C. V. Delarue avait proposé le chapitre 4 des Actes des Apôtres, mais sans

---

<sup>46</sup> CCL 2, p. 1142.

<sup>47</sup> Voir notre commentaire sur *Tr. Ps. 1 : 4.1*. « La question capitale pour comprendre les psaumes ».

<sup>48</sup> SC 515, p. 221.

<sup>49</sup> PG 12, 1101 B4-B9.

identifier les versets exacts<sup>50</sup>. Ce fait illustre bien la manière dont notre commentaire sur Hilaire peut aider à éclairer le texte d'Origène.

L'allusion très discrète de notre texte d'Origène (Ac 4, 24-29) devient la véritable clé de lecture du début de ce psaume chez Hilaire. Hilaire a très vraisemblablement tiré cette citation d'Origène, mais a par la suite trié ses renseignements pour réinterpréter tout le psaume à partir de cette citation des Actes. Comme on le verra dans les prochains chapitres, Hilaire reprend souvent cette citation pour appuyer son commentaire.

#### **4.2. Les groupes des ennemis de Dieu : les nations, les peuples, les rois et les princes**

Dans l'exégèse d'Hilaire sur les premiers versets du psaume (Ps 2, 1-2) : « Pourquoi ces nations qui remuent, ces peuples qui murmurent en vain ? Des rois de la terre s'insurgent, des princes conspirent contre Yahvé et contre son Messie », nous apercevons des traces similaires à Origène. Mais il faut avant considérer un problème du texte d'Origène que nous avons. Il est difficile de dire si Origène distingue trois ou quatre groupes : s'il indique le chiffre « quatre » au début de son texte, l'énumération qui suit voit la quatrième catégorie collée à la troisième :

Τέσσαρα γένη τῶν ἀνθρώπων φησὶν ὁ λόγος ἐπιβεβληκέναι Χριστῷ· ἔθνη φρυάξαντα κατ' αὐτοῦ, καὶ λαοὺς μελετήσαντας κενὰ, καὶ βασιλεῖς τῆς γῆς παραστάνας μετ' ἀρχόντων συναχθέντων ἐπὶ τὸ αὐτό.<sup>51</sup>

Le récit expose quatre espèces d'hommes qui se rebellent contre Christ : les nations (ἔθνη) qui ont crié contre Lui, les peuples (λαοὺς) qui ont médité des choses vaines, et les rois de la terre (βασιλεῖς τῆς γῆς) qui se sont levés avec les princes (μετ' ἀρχόντων) enrôlés contre Lui.

En revanche, dans le développement de chaque catégorie, il présente une exégèse simple pour les deux premières, mais une exégèse double pour les rois et les princes.

Les nations (ἔθνη) sont, selon toute vraisemblance, les hommes en dehors de la foi, donc les Païens :

Καὶ ἡγούμεθα μὲν ἔθνη δηλοῦσθαι τοὺς ἀλλοτρίους τῆς πίστεως ἀνθρώπους, ὡσπερ τοὺς στρατιώτας τοὺς φρυάξαντας κατ' αὐτοῦ.<sup>52</sup>

Et nous croyons d'un côté, que les nations représentent les hommes qui se trouvent en-dehors de la foi, comme les soldats qui crient contre Lui.

---

<sup>50</sup> PG 12, 1102 n. 30.

<sup>51</sup> PG 12, 1101 A9-13. Traduction propre.

<sup>52</sup> PG 12, 1101 A13-15. Traduction propre.

Les peuples (λαοὺς) du psaume semblent les douze tribus d'Israël, car l'exégèse mentionne la circoncision et les « paroles prophétiques » :

τοὺς δὲ λαοὺς τοὺς ἀπὸ τῶν φυλῶν τῆς κατατομῆς (οὐ γὰρ κυρίως λεκτέον αὐτοὺς τὸν Σωτῆρα μὴ προσιεμένους ἐκ περιτομῆς), οἵτινες κενὰ μεμελετήκασι, τὸν ἐν τοῖς μελετωμένοις προφητικοῖς λόγοις καταγγελλόμενον Χριστὸν οὐ νενοηκότες.<sup>53</sup>

Et de l'autre côté, que les peuples [sont] issus de la répartition selon les fils (car on ne peut pas dire exactement qu'ils ne se sont pas avancés vers le Sauveur, compte tenu de la circoncision), et que ceux-ci ont pensé des choses vaines, en n'ayant pas cru que celui qui était annoncé par les paroles des prophètes était le Christ.

Cependant, Origène expose une double interprétation des rois et des princes : a) Selon les mots de Pierre dans les Actes des Apôtres — citation identifiée auparavant comme Ac 4, 24-29 —, les rois (βασιλεῖς) et les princes (ἄρχοντες) du psaume font référence à Hérode, à Ponce Pilate et aux dirigeants du peuple d'Israël :

Βασιλεῖς δὲ τῆς γῆς καὶ ἄρχοντες Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος, καὶ οἱ τοῦ Ἰουδαίων λαοῦ ἡγούμενοι. Τούτων γὰρ καὶ ὁ Θεσπέσιος Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἀπεμνημόνευσεν ἰδικῶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων τὴν προκειμένην χρῆσιν παραγαγών.<sup>54</sup>

Et les rois de la terre et les princes (sont) Hérode, Ponce Pilate et les dirigeants du peuple juif. Parce que le divin apôtre Pierre les a rappelés exactement dans les Actes des Apôtres en utilisant la (péricope) concernée.

b) Cependant, dans notre texte d'Origène, la deuxième interprétation est beaucoup plus développée. Elle a pour fondement 1 Cor 2, 6-8, péricope citée littéralement. Cette explication d'Origène fait référence aux anges des nations, en citant Daniel 10, 9-21, où le prophète parle du prince du royaume des Perses (10, 13. 10, 20) et du prince du royaume des hellènes (10, 20) :

Εἰ δὲ καὶ τὰς ἀοράτους φήσεις δυνάμεις, οὐκ ἂν ἀμάρτοις. Καὶ ὁ σοφώτατος γοῦν Ἀπόστολος οὐ τοσοῦτον ἀνθρώποις προῆψε τὸ ἐσταυρωκέναι τὸν Χριστὸν, ὡς δυνάμεσιν ἀρχοντικαῖς, λέγων· « Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις· σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου, τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεις τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. » Ποῖοι γὰρ ἄρχοντες ἐσταύρωσαν τὸν Χριστὸν, τὸν τῆς δόξης Κύριον, οἱ μὴ γινώσκοντες τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ αὐτοὶ σοφίας τινὰς ἔχειν ὑπολαμβάνόμενοι, ἢ οἱ λεγόμενοι ἐν ταῖς προφητείαις ἄρχων βασιλείας Περσῶν, καὶ ἄρχων βασιλείας Ἑλλήνων, καὶ κατὰ τὸ ἀκόλουθον οἱ τῶν λοιπῶν ἔθνων ;<sup>55</sup>

<sup>53</sup> PG 12, 1101 A15-B4. Traduction propre.

<sup>54</sup> PG 12, 1101 B4-B9. Traduction propre.

<sup>55</sup> PG 12, 1101 B9-C10. Traduction propre.

Mais, si tu affirmais encore (qu'ils [resp. les rois et les princes du psaume] sont) les puissances invisibles, tu ne te tromperais pas. Le très savant Apôtre aussi n'avait, par exemple, pas autant envisagé la crucifixion du Christ par les hommes que par les puissances des princes, quand il dit : « Pourtant, nous parlons d'une sagesse parmi les parfaits, mais non d'une sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, voués à la destruction. Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue, car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de Gloire » Donc, qui sont ces princes qui ont crucifié le Christ, le Seigneur de Gloire, sans connaître la sagesse de Dieu et en supposant avoir eux-mêmes une certaine sagesse, sinon ceux que les prophéties nomment : « prince du royaume des Perses », « prince du royaume des hellènes » et par extension, ceux des autres nations ?

Existerait-il, sous-jacente à la double exégèse de ce texte origénien une différenciation entre « les rois de la terre » et « les princes », ce qui permettrait de recenser *in fine* quatre types des personnages, selon l'annonce initiale (PG 12, 1101 A9). Dans l'hypothèse de cette différenciation, « les rois de la terre » pourraient être Pilate, Hérode et les dirigeants juifs ; et « les princes » (ἄρχοντες) pourraient être les anges de nations, nommés de façon identique ἄρχοντες (voir le texte de Daniel).

Après avoir expliqué les difficultés de l'exégèse d'Origène, on peut la comparer avec celle d'Hilaire. Le cri des nations chez ce dernier représente la voix à l'origine de la crucifixion de Jésus et des souffrances qui la précèdent (*Tr. Ps. 2, 6*) ; la méditation vaine des peuples est la mauvaise interprétation des prophéties (*Tr. Ps. 2, 6*). Comme on peut le voir, pour ce qui est de la méditation des choses vaines, Hilaire s'accorde avec Origène. Sur un point cependant, il s'écarte significativement d'avec l'Alexandrin : s'il distingue les Païens des Juifs comme Origène, il ne fait pas coïncider les Païens avec les « nations », ni les Juifs avec les « peuples ». Les deux groupes (Païens et Juifs) se trouvent mélangés dans les « nations » et « peuples » : ainsi donc, Païens comme Juifs ont crié contre le Seigneur :

Ut gentes fremuerint, imperito scilicet motu inconditoque commotae, Dei Filium in corpore cernentes et audientes, quaeque usque adeo fremuerunt, ut corona spinea compunxerint, ueste regia indutum salutatione atque honore regis inluserint, harundine caput contuderint, aceto ac felle potauerint, lancea latus foderint. Cohors enim militum Pilato subditorum ex fremitu irae intemperantis haec gessit.

Les nations ont frémi, en proie à un mouvement maladroit et désordonné, lorsqu'elles ont vu et entendu le Fils de Dieu incarné. Elles ont frémi, au point de lui dresser une couronne d'épines, de l'affubler d'un manteau royal et de se moquer de lui en le saluant et en l'honorant comme un roi, de lui frapper la tête avec un roseau, de lui donner à boire du



vinaigre et du fiel, et de lui percer le côté avec une lance. Le détachement de soldats aux ordres de Pilate a commis ces actes en frémissant avec une colère sans bornes.<sup>56</sup>

Et les Païens, tout comme les Juifs, ont médité des choses vaines :

Populi autem inania meditati sunt, id est inani in doctrinis Dei meditatione uersati, cum per meditationem legis non intellexerint, qui praedicabatur in lege. Iam enim tum non tantum ex illa secundum carnem Abrahae generatione synagogae populus abundabat, sed ex multis populis; in uno Israel populi nomine multorum populorum diuersitas continebatur. Et hoc in Actorum libro ita scribitur: *Erant autem in Hierusalem habitantes Iudaei, uiri timentes Deum ab omni gente, quae sub caelo est.* Populi itaque isti meditati inania sunt ex multis populis in unum populum congregati.

D'autre part, les peuples ont formé de vains projets : cela veut dire qu'ils étudiaient les enseignements de Dieu par un vain travail, puisque la méditation de la Loi ne leur a pas fait voir Celui qui était annoncé dans la Loi. À l'époque, en effet, le peuple de la Synagogue se composait non seulement de la génération d'Abraham selon la chair, mais aussi de nombreux peuples : le seul nom de « peuple d'Israël » désignait un ensemble de peuples nombreux et variés. C'est ce qui est écrit dans le livre des Actes : « Il y avait, habitant à Jérusalem, des Juifs craignant Dieu, issus de toutes les nations qui sont sous le ciel. » Ainsi, rassemblés en un seul peuple, alors qu'ils en formaient plusieurs, ces peuples ont formé de vains projets.<sup>57</sup>

Hilaire présente par ailleurs trois catégories de « rois » et de « princes » (*Tr. Ps. 2, 8*) :

— Pilate et Hérode sont les « rois de la terre ». Le complément « de la terre » renvoie, chez Hilaire, au type de pouvoir (terrestre), et non à l'extension de son domaine :

Reges quoque adstiterunt, Pilatus scilicet et Herodes, in quibus reges terrae intelleguntur; et uterque pro legum, quibus praeerant, necessitate praesentiae suae adhibuit officium. [...] Denique reges terrae cognominati sunt Herodes tetrarcha et Pilatus praetor, quia iure terreni imperii adstiterunt.

Les rois aussi se sont dressés : il s'agit de Pilate et d'Hérode, qui représentent les rois de la terre. Chacun d'eux a rempli les devoirs de sa charge, en observant la rigueur des lois qu'il défendait. [...] Les rois de la terre désignent donc le tétrarque Hérode et le préteur Pilate, qui se sont dressés en vertu de leur autorité terrestre.<sup>58</sup>

— Les chefs (*principes*) des prêtres sont les « princes ligüés » :

Qui autem impio inreligiosoque consilio multis conuentibus aduersus Dominum tractabant, hi principes conueniunt in unum, frequenter scilicet in domum Caiphae omnibus sacerdotum principibus congregatis.

<sup>56</sup> *Tr. Ps. 2, 6.* Texte et traduction : SC 515, p. 222-223.

<sup>57</sup> *Tr. Ps. 2, 7.* Texte et traduction : SC 515, p. 224-225.

<sup>58</sup> *Tr. Ps. 2, 8.* Texte et traduction : SC 515, p. 224-225.

En revanche, ceux qui agissaient contre le Seigneur en tenant de nombreuses réunions dans un esprit impie contraire à la religion, ce sont les chefs qui se liguent en un seul lieu : tous les chefs des prêtres se rassemblèrent effectivement à plusieurs reprises dans la maison de Caïphe.<sup>59</sup>

— Mais il y a une troisième catégorie (*ceteri*), sur laquelle Hilaire ne donne pas de précision : Pilate et Hérode sont écartés, ainsi que les dirigeants juifs (*neque principes terrae sunt neque principes sacerdotum*), sans que soit indiqué à quoi correspond cette troisième catégorie.

Ceteri autem qui in unum conuenerunt neque principes terrae sunt neque principes sacerdotum, quia nec ius regni sui praetori Romano et tetrarchae subditi obtinebant neque ultra iam principes sacerdotum cognominari merebantur, quia impii in Deum ac Dominum ipsius sacerdotii exitissent.

Tous les autres, qui sont ligés en un seul lieu, ne sont chefs ni de la terre ni des prêtres : soumis au préteur romain et au tétrarque, ils n'avaient aucun droit de régner et ils ne méritaient plus d'être appelés chefs des prêtres, pour s'être montrés impies à l'égard de Dieu et du Seigneur du sacerdoce lui-même.<sup>60</sup>

Nous nous demandons si Hilaire sous-tend l'exégèse d'Origène auparavant exposée, selon laquelle les rois et les princes du psaume (ou seulement les princes) désignaient les anges des nations ou archontes à l'égard du texte de Paul (1 Cor 2, 6-8)<sup>61</sup> cité par Origène<sup>62</sup>. En marge de cette hypothèse, nous avons trouvé quelques traces de cette exégèse origénienne sur les archontes chez Hilaire. Il est question de la maîtrise de ces puissances<sup>63</sup> dans un autre passage de ce même *tractatus* :

Haec ergo hereditas eius, ut omni carni det uitam aeternam, ut omnes gentes baptizatae atque doctae regenerentur in uitam, non iam secundum diuinam illam Moysi cationem angelorum dominatui deditae neque secundum eorundem numerum diuisae, sed in dominicam familiam susceptae et in domesticos Dei deputatae et ex iniusto atque peccatore et peruerso iure dominantium in regnum aeternum diuinum que translatae. Neque enim adhuc tantum portio Domini Israel neque funiculum hereditatis eius Iacob, sed gentes omnes secundum numerum angelorum ante diuisae, nunc iam unius atque unus omnis haec uniuersitas gentium Dei populus est.

<sup>59</sup> *Tr. Ps.* 2, 8. Texte et traduction : SC 515, p. 224-225.

<sup>60</sup> *Tr. Ps.* 2, 8. Texte et traduction : SC 515, p. 224-225.

<sup>61</sup> « Pourtant, nous parlons d'une sagesse parmi les parfaits, mais non d'une sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, voués à la destruction. Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue, s'ils l'avaient connue, en effet, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire. »

<sup>62</sup> PG 12, 1101 B9-C10.

<sup>63</sup> On pourra trouver une étude sur ces anges des nations dans l'œuvre d'Hilaire de Poitiers dans notre article : « Hilario de Poitiers, *In Matth.* 7, 3-5 y la angelología », *Augustinianum* 57 (2017) p. 57-79.

Son héritage, c'est donc de donner la vie éternelle à toute chair, de faire en sorte que toutes les nations, baptisées et enseignées, reçoivent une vie nouvelle. Elles ne seront plus livrées au bon vouloir des anges, ni réparties selon leur nombre, comme dans le divin cantique de Moïse, mais prises pour être dans la famille du Seigneur, comptées parmi les familiers de Dieu, en échappant au droit injuste, pécheur et pervers des dominants, pour passer dans le royaume éternel de Dieu. La portion du Seigneur, ce n'est plus seulement Israël, sa part d'héritage, ce n'est plus Jacob. L'unique peuple du Dieu unique, c'est désormais l'ensemble des nations, autrefois réparties selon le nombre des anges.<sup>64</sup>

Il nous faut enfin signaler une exégèse très condensée chez Tertullien, qui partage des points communs avec celle que nous avons vue chez Origène, mais aussi avec le commentaire postérieur d'Hilaire :

Nam et *tumultatae sunt gentes* in persona Pilati, et *populi meditati sunt inania* in persona Israelis ; *adstiterunt reges terrae*, Herodes et *archontes congregati sunt in unum*, Annas et Caiphas, *adversus dominum et adversus Christum eius*.<sup>65</sup>

Car les nations ont aussi frémi dans la personne de Pilate, et les peuples ont médité des choses vaines dans la personne d'Israël ; les rois de la terre se sont rebellés, dans celle d'Hérode et les chefs se sont ligués, Anne et Caïphe, contre le Seigneur et contre son Oint.

Remarquons tout d'abord l'expression « *in persona* » qui marque la représentation exégétique d'une réalité du texte biblique. Concernant l'identification des personnages, Tertullien utilise Act 4, 24-29 pour expliquer le psaume 2. Notre texte d'Origène se fait l'écho de cette exégèse antérieure qui devait être courante, selon laquelle les *gentes* sont les païens, et les *populi* le Peuple d'Israël, interprétation qu'Hilaire ne partage pas totalement, comme nous l'avons déjà montré. Quant aux rois et aux princes, Origène développait une double exégèse : l'une à partir d'Act 4, 24-29, dans le même sens que Tertullien, et l'autre à partir de 1 Cor 2, 6-8. Sur ce point Hilaire semble suivre plutôt Tertullien, car il rapproche Pilate d'Hérode : tous deux sont les rois du psaume, et les prêtres sont les princes ligués. Cependant, même s'il n'explique pas l'interprétation des princes ligués comme anges des nations, le texte énigmatique « *Ceteri autem...* » (*Tr. Ps. 2, 8 note 60*) portant sur la troisième catégorie qu'il n'explique pas peut être une trace de la deuxième interprétation présentée par Origène.

Le tableau ci-dessous résume les identifications, chez nos trois auteurs, des personnages présents dans les premiers versets du psaume 2 :

	Tertullien	Origène (selon PG 12)	Hilaire
Les nations qui ont frémi	Pilate	Les hommes en dehors de la foi (< Païens)	Païens et Juifs mélangés

<sup>64</sup> *Tr. Ps. 2, 31*. Texte et traduction : SC 515, p. 266-267.

<sup>65</sup> Tert., *De res. 20, 4* (CCSL 2, p. 945).

Les peuples qui ont médité des choses vaines	Israël	Les douze tribus d'Israël		
Les rois de la terre	Hérode			Hérode et Pilate
Les princes ligués	Anne et Caïphe	option A : Hérode, Pilate et les dirigeants du peuple juif	option B : Les archontes ou anges des nations	Les dirigeants du peuple juif réunis chez Caïphe, et « la troisième catégorie » inconnue

### 4.3. Exégèse de : « brisons leurs chaînes et rejetons leur joug loin de nous »

L'interprétation du troisième verset par Hilaire, est l'un des points où il s'éloigne le plus de l'exposé d'Origène qui nous est parvenu. Comme Goffinet l'a signalé très brièvement<sup>66</sup>, les chaînes représentent les péchés chez les deux auteurs, et l'on trouve la même allusion à Mt 11, 30 « mon joug est aisé et mon fardeau léger ». Mais Hilaire ne partage pas deux points importants de l'exégèse origénienne :

#### 4.3.1. L'identification du locuteur

Hilaire considère tout d'abord que le diapsalma indique un changement de locuteur<sup>67</sup>. Le commentaire d'Origène qui nous est parvenu ne mentionne explicitement aucun diapsalma, toutefois les savants affirment qu'Origène connaissait l'existence d'un diapsalma entre les versets 2 et 3, au moins selon certaines versions du Psautier<sup>68</sup>, en même temps qu'il note un changement de personne après les quatre premières lignes (*stichos*). Si la *Patrologia Graeca* traduit par « *versiculos* », il ne faut pas penser que l'auteur pense aux quatre premiers versets (Ps 2, 1-4), mais plutôt aux deux premiers, Ps 2, 1-2, jusqu'au début du diapsalma :

διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν, κ. τ. ἐ. Δοκεῖ μοι τοὺς συγκαταβάοντας τῷ Σωτῆρι ἀγγέλους ἀγανακτοῦντας ἐπὶ τῇ κατ' αὐτοῦ ἐπιβουλῇ βασιλέων καὶ ἀρχόντων τῶν ἀοράτων εἰρηκέναι τοὺς τέσσαρας πρώτους στίχους, ἅμα καὶ ἐπαποροῦντας τί δήποτε ταῦτα γίνεται.

<sup>66</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 56.

<sup>67</sup> Hilaire, *Tr. Ps.* 2, 9.

<sup>68</sup> M. Milhau, « Différentes versions de titres ou de versets des Psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers 'Tractatus super Psalmos' », *Revue Bénédictine* 102 (1992) p. 26 ; R. Devreese, *Les anciens Commentateurs grecs des Psaumes*, p. 7 ; F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, vol. 2, Oxford 1875, p. 88.

Εἴτ' ἐπέειπερ αὐτοὶ ἦσαν οἱ τοὺς ἀνθρώπους δῆσαντες, καὶ τὸν ἑαυτῶν ἐπιθέεντες αὐτοῖς ζυγὸν, ἀποκρίνεται πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, προτρέπων αὐτοὺς ἐπὶ τὸ μμήσασθαι αὐτὸν ῥηγνύντα τοὺς δεσμοὺς τῶν ἀμαρτωλῶν, καὶ ἀπορριπτοῦντα τὸν ζυγὸν αὐτῶν.<sup>69</sup>

« Brisons leurs chaînes... » À mes yeux, les anges qui sont descendus avec le Sauveur, indignés à cause des machinations des rois et archontes invisibles, ont prononcé les quatre premières lignes en se demandant pourquoi ces choses arrivent. Et comme ils [*resp.* les rois et les archontes] étaient ceux qui attachaient les hommes et leur imposaient leur joug, le Fils de Dieu répond aux anges en les exhortant à l'imiter, Lui qui a rompu les chaînes des péchés et qui a enlevé leur joug.

D'après l'exégèse que nous venons de citer, le début du psaume jusqu'au diapsalma : « Pourquoi ces nations qui remuent, ces peuples qui murmurent en vain ? Des rois de la terre s'insurgent, des princes conspirent contre Yahvé et contre son Messie. » (Ps 2, 1-2) est prononcé par les anges accompagnant le Sauveur. Après le diapsalma vient la réponse du Fils à ses anges : « Faisons sauter leurs entraves, débarrassons-nous de leurs liens ! » (Ps 2, 3). Le dénombrement des personnages selon le commentaire d'Origène révèle deux interlocuteurs qui parlent d'un troisième personnage :

Texte	Qui parle ?	À qui parle-t-il ?	De qui parle-t-il ?
Pourquoi ces nations qui remuent, ces peuples qui murmurent en vain ? Des rois de la terre s'insurgent, des princes conspirent contre Yahvé et contre son Messie. (Ps 2, 1-2)	Les anges	À eux-mêmes	Des archontes
Faisons sauter leurs entraves, débarrassons-nous de leurs liens ! (Ps 2, 3)	Le Fils	Aux anges	''

Ce dialogue entre le Fils et ses anges implique une exégèse morale :

Διαρρήξωμεν καὶ ἡμεῖς τοὺς δεσμοὺς οἷς ἐδέθημεν ἀμαρτάνοντες, ὅτι σειραῖς τῶν ἑαυτοῦ ἀμαρτιῶν ἕκαστος σφίγγεται. Καὶ τάχα κρεῖττον τὸ διαρρήξαι τοὺς δεσμοὺς, ὡς Σαμψῶν, τοῦ λῦσαι αὐτοὺς, ὡς λέλυται τῆς Ἱερουσαλήμ ἡ ἀμαρτία· ὅτι ἐδέξατο ἐκ χειρὸς Κυρίου διπλᾶ τὰ ἀμαρτήματα αὐτῆς. Ὁ δὲ ἀπορρίψας ἀφ' ἑαυτοῦ τὸν προειρημένον ζυγὸν δύναται χρηστὸν Ἰησοῦ ζυγὸν ἄραι, καὶ φέρειν τὸ ἐλαφρὸν αὐτοῦ φορτίον, καὶ γενέσθαι ὑποζύγιον αὐτοῦ· καὶ λύσουσι τὸν δεσμὸν αὐτοῦ οἱ μαθηταί.<sup>70</sup>

Brisons-nous aussi les chaînes auxquelles nous nous sommes attachés par notre péché, parce que chacun est étroitement retenu par les liens de ses propres péchés. Et peut-être le fait de

<sup>69</sup> PG 12, 1104 D11-1105 A9. Traduction propre.

<sup>70</sup> PG 12, 1105 A9-B4.

briser les chaînes, comme Samson<sup>71</sup>, est-il plus puissant que le fait de libérer des chaînes, comme Jérusalem avait été libérée de son péché, car elle a reçu de la main du Seigneur une double punition pour ses péchés<sup>72</sup>. Celui qui a rejeté loin de lui le joug déjà évoqué peut prendre le joug aisé de Jésus et porter son fardeau léger<sup>73</sup>, et devenir son compagnon d'attelage. Mais les disciples se libèreront aussi des chaînes (*resp.* de Jésus)<sup>74</sup>.

Signalons que toutes les références bibliques par nous ajoutées ne se trouvent pas en PG 12 ; nous avons jugé opportun de les mentionner afin d'améliorer la compréhension du texte, car, à l'exception du renvoi au « joug aisé et au fardeau léger », les autres ne sont pas du tout évidentes, en particulier, la dernière. Elle constitue d'ailleurs une explication plutôt qu'une référence, que nous proposons pour interpréter que « les disciples se libèreront des chaînes de Jésus », étant donné que le possessif αὐτοῦ ne peut pas renvoyer à un sujet au pluriel (οἱ μαθηταί). Dans tous les cas, la référence la plus pertinente pour notre recherche est Mt 11, 30 : « Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger ». Elle se trouve chez Hilaire (*Tr. Ps.* 2, 9), comme Goffinet l'avait déjà signalé très brièvement<sup>75</sup>. Nous détaillerons dans le chapitre suivant ce petit rapprochement d'Hilaire avec Origène.

Pour revenir à l'identification des personnages, la comparaison des deux textes d'Origène et d'Hilaire n'affiche aucune ressemblance, mieux : l'exégèse d'Hilaire est complètement différente :

Et quia non ambiguum est ex persona Dei Patris secundum apostolicam auctoritatem psalmum coeptum esse, quippe cum dixerint: « Qui per os patris nostri David, sancti pueri tui, dixisti, » idcirco enim ad intellegendam personae demutationem ab interpretantibus interiectum *diapsalma* est, licet in libris Hebraeorum non contineretur. Persona ergo, quae demutatur, apostolorum esse intellegenda est dicentium: disrumpamus uincula eorum et abiciamus a nobis iugum ipsorum. Detestari eos necesse est quod arguunt ; horum ergo, qui *et fremuerunt et inania meditati sunt, uincula disrumpunt et iugum abiciunt.*

Il n'y a pas d'hésitation à avoir : l'autorité des apôtres montre que le psaume fait d'abord parler Dieu le Père. En effet, ils ont dit : « Tu as parlé par la bouche de notre père David, ton saint enfant. » Pour faire comprendre la présence d'un changement de personne, les traducteurs ont inséré une pause, alors, que les livres des Hébreux n'en contenaient pas. Il faut comprendre que la nouvelle personne, ce sont les apôtres qui disent : Brisons leurs

---

<sup>71</sup> Cf. On trouve le même verbe (διαρρήγνυμι) dans le texte grec « A » (selon Rahlfs-Hanhart) concernant Dalida qui tente pour la première fois d'attraper Samson : Juges 16, 9 (καὶ διέρρηξεν τὰς νευράς, ὃν τρόπον διασπᾶται κλώσμα τοῦ ἀποτινάγματος ἐν τῷ ὀσφρανθῆναι πυρός· καὶ οὐκ ἐγνώσθη ἡ ἰσχύς αὐτοῦ).

<sup>72</sup> Cf. Is 40, 2 ὅτι ἐπλήσθη ἡ ταπεινώσις αὐτῆς, λέλυται αὐτῆς ἡ ἀμαρτία· ὅτι ἐδέξατο ἐκ χειρὸς κυρίου διπλᾶ τὰ ἀμαρτήματα αὐτῆς.

<sup>73</sup> Cf. Mt 11, 30.

<sup>74</sup> Cf. Jn 15, 14-15 (?).

<sup>75</sup> Goffinet, *Les anciens Commentateurs grecs des Psaumes*, p. 56.

chaînes et rejetons leur joug de nous. Ils détestent nécessairement ce qu'ils critiquent ; ils brisent donc les chaînes et rejettent le joug de ceux qui ont frêmi et formé de vains projets.<sup>76</sup>

Voici enfin un tableau analogue à celui qui synthétisait l'exégèse d'Origène sur les personnages du psaume :

Texte	Qui parle ?	À qui parle-t-il ?	De qui parle-t-il ?
Pourquoi ces nations qui remuent, ces peuples qui murmurent en vain ? Des rois de la terre s'insurgent, des princes conspirent contre Yahvé et contre son Messie. (Ps 2, 1-2)	Dieu, le Père	Il ne le dit pas expressément, mais s'agissant d'une prophétie : tous les hommes, appelés à la foi	Pilate, Hérode, toutes les nations (incluant Israël)
Faisons sauter leurs entraves, débarrassons-nous de leurs liens ! (Ps 2, 3)	Les apôtres	À eux-mêmes	Des Païens et des Juifs

#### 4.3.2. L'identification des « chaînes » et du « joug »

L'interprétation origénienne du texte que nous avons déjà lu et traduit dans le chapitre précédent montre que les chaînes et le joug du psaume relèvent du domaine des anges auxquels les hommes étaient soumis avant la venue du Sauveur. De cette interprétation découle une deuxième exégèse morale selon laquelle les chaînes et le joug sont les péchés dont il faut se débarrasser pour suivre Jésus (en rappelant Mt 11, 30).

Hilaire ne présente pas beaucoup de ressemblances avec notre texte d'Origène :

Et non ambiguum est quin differat iugum abicere et uincula rumpere; quod utrumque utriusque superius memorato et generi et nomini conuenit, ut uincula gentium rumpant, iugum autem populorum abiciant, quia gentes peccatorum suorum uinculis conligentur, a quibus absoluere se per infidelitatem non possunt secundum id quod dictum est: *Fasciis peccatorum suorum constrictus est peccator*, Iudaei uero iugo legis onerentur, quod a se apostoli abiciunt, beato Petro dicente: *Nunc uero quid temptatis Dominum ponere supra collum discipulorum iugum, quod neque patres nostri neque nos potuimus portare?* Hoc ergo populorum iugum a se abiciunt, quia subditi eo fuerunt, uincula autem non sibi, sed gentibus dirumpunt, et ita utriusque sermonis ratio seruata est, ut, ubi uincula dirumpuntur, nullam personae suae significantiam addant, ubi uero abiciunt iugum, illic dicendo: *Abiciamus a nobis, non de aliis quam de se ipsis locuti intellegantur*, ut graui isto et intolerabili abiecto, suauis illo ac leui, ad quod inuitati sunt, euangelicae sanctificationis se iugo subderent, gentium autem uincula per libertatem praedicationis abrumperent secundum illud quod in eiusdem psalmi commemoratione dixerunt: *Et nunc, Domine, respice in minas illorum et da seruis tuis cum omni fiducia loqui uerbum tuum*. Hae enim apostolicae doctrinae omnium infidelitatem et peccaminum laqueos abrumperunt.

<sup>76</sup> Tr. Ps. 2, 9. Texte et traduction : SC 515, p. 224-227.

Rejeter un joug et briser des chaînes sont bien évidemment deux actions différentes. Toutes deux s'appliquent spécifiquement et nommément à chacun des deux groupes mentionnés plus haut : on brise les chaînes des nations et on rejette le joug des peuples. En effet, les nations sont entravées par les chaînes de leurs péchés ; leur infidélité les empêche d'en être délivrées, selon ce qui a été dit : « Le pécheur est enserré dans les liens de ses péchés », tandis que les Juifs ploient sous le poids du joug de la Loi, que les apôtres rejettent loin d'eux, comme l'a dit le bienheureux Pierre : « Pourquoi tentez-vous maintenant le Seigneur, en mettant sur le cou des disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter ? » Ils rejettent donc loin d'eux le joug des peuples, car ils lui furent soumis, et brisent non leurs chaînes, mais celles des nations. Chaque membre de la phrase a respecté la logique : dans le cas des chaînes brisées, leur personne n'est nullement précisée, mais, lorsqu'ils rejettent le joug en disant : « Rejetons loin de nous », on comprend qu'ils ont expressément parlé d'eux-mêmes. Après le rejet de ce poids insupportable, ils se soumettront au joug léger et doux de la sanctification évangélique qu'ils ont été invités à prendre sur eux et ils déferont les chaînes des nations en prêchant librement, ainsi qu'ils l'ont fait au moment où ils citaient ce psaume : « Et maintenant, Seigneur, regarde leurs menaces et donne à tes serviteurs de dire ta parole en toute confiance. » En effet, l'enseignement des apôtres défait les filets de toutes les infidélités et de toutes les pratiques peccamineuses.<sup>77</sup>

Ce texte commence par distinguer deux expressions : « rejeter le joug » et « briser les chaînes ». Notre texte d'Origène a curieusement une différenciation similaire, qu'il ne développe pas — soit du fait d'Origène même, soit plutôt de celui du compilateur —. Mais le commentaire d'Origène fonde la différence sur les verbes : « Et sans doute le fait de briser les chaînes est-il plus puissant, comme Samson, que le fait les libérer d'elles, comme le péché de Jérusalem avait été libéré » (Καὶ τάχα κρείττον τὸ διαρρηῆσαι τοὺς δεσμοὺς, ὡς Σαμψῶν, τοῦ λῦσαι αὐτοῦς, ὡς λέλυται τῆς Ἱερουσαλήμ ἢ ἁμαρτία)<sup>78</sup>. En revanche, Hilaire fonde sa distinction sur deux arguments :

1) Un argument découlant d'une exégèse des versets précédents :

Quod utrumque utriusque superius memorato et generi et nomini conuenit, ut uincula gentium rumpant, iugum autem populorum abiciant, quia gentes peccatorum suorum uinculis conligentur, a quibus absoluere se per infidelitatem non possunt [...] Iudaei uero iugo legis onerentur, quod a se apostoli abiciunt [...]<sup>79</sup>

D'après ce que nous venons de lire, les nations semblent être les Païens, et les peuples, les Juifs. Cette exégèse est cependant opposée à son commentaire sur le premier verset. En effet, comme nous l'avons déjà montré dans le chapitre 4.2. « Les groupes des ennemis de Dieu : les nations, les peuples, les rois et les princes », Hilaire avait refusé d'identifier les nations (*gentes frementes*) avec les Païens, et les peuples (*populi uana meditates*) avec les Juifs — à l'encontre de l'exégèse d'Origène. S'ensuit donc un fait

<sup>77</sup> Tr. Ps. 2, 9. Traduction et texte : SC 515, p. 226-229.

<sup>78</sup> Note 70.

<sup>79</sup> Tr. Ps. 2, 9. Voir traduction ci-dessus.



très étonnant : il semble qu'Hilaire ait adopté, pour son explication du troisième verset (le joug et les chaînes), une exégèse d'Origène concernant le premier verset (les nations et le peuples) qu'il avait écartée.

2) Un argument textuel :

Hoc ergo populorum iugum a se abiciunt, quia subditi eo fuerunt, uincula autem non sibi, sed gentibus dirumpunt, et ita utriusque sermonis ratio seruata est, ut, ubi uincula dirumpuntur, nullam personae suae significantiam addant, ubi uero abiciunt iugum, illic dicendo: Abiciamus a nobis, non de aliis quam de se ipsis locuti intellegantur, [...] <sup>80</sup>

Comme on l'a vu, Hilaire argumente à partir du texte latin : *abiciamus a nobis*. Bien que cet argument ne se trouve pas dans le commentaire d'Origène qui nous est parvenu, le texte grec présente une expression analogue : ἀπορρίψωμεν ἀφ' ἡμῶν. Ce fait ne saurait prouver qu'Hilaire fasse écho à une exégèse perdue d'Origène, mais il ne nous permet pas non plus d'affirmer qu'Hilaire s'éloigne de l'Alexandrin.

Enfin, chez Hilaire comme chez Origène, *repousser les liens* — qu'il s'agisse de « rejeter le joug » ou de « briser les chaînes », indépendamment de leurs exégèses — a pour objectif de se soumettre au « joug aisé » et au « fardeau léger » du Seigneur évoqué dans Mt 11, 30.

#### 4.4. La dualité au sein de la Divinité

##### 4.4.1. Le Seigneur et le Christ

De la même manière qu'il avait rapporté le verset 3 (le joug et les chaînes) avec le verset 1 (les nations et les peuples), Hilaire rapporte maintenant le Seigneur et le Christ du verset 2 avec l'habitant des cieux et le Seigneur du verset 4, pour montrer une altérité, mais en même temps une gloire égale entre les deux :

Et quia superius duplex persona seruata est, cum ait : *aduersus dominum et aduersus christum eius*, gemina quoque nunc ridentis et subsannantis significatio consecuta est. Non enim discernitur contumelia alterius ab altero neque discretus est honor religionis ad utrumque. Qui enim per genuinam Patris et Filii secundum se legitimamque naturam in gloria diuinitatis unum sunt, unum etiam sunt uel in contemptus iniuria uel in honore reuerentiae et alter in altero aut honorificatur aut spernitur.

Si, plus haut, on a distingué deux personnes, puisqu'il est dit : « Contre le Seigneur et contre son Christ », ici aussi, on a recours à des expressions jumelles : « rire » et « tourner en dérision ». En effet, tous deux subissent les mêmes attaques et reçoivent les mêmes honneurs respectueux. Si leur nature propre, authentique et véritable de Père et de Fils les

---

<sup>80</sup> Tr. Ps. 2, 9. Voir traduction ci-dessus.

rend un dans la gloire de la divinité, ils ne font qu'un aussi dans l'affront qui méprise ou l'honneur qui vénère : chacun des deux est honoré ou méprisé dans l'autre.<sup>81</sup>

Comme Doignon<sup>82</sup> et Descourtieux<sup>83</sup> l'avaient signalé, dans ce passage Hilaire reprend un thème déjà exposé dans son œuvre sur la Trinité (*Trin.* 7, 20) : l'honneur ou l'injure adressés au Fils sont respectivement exigé ou condamnée comme l'honneur ou l'injure adressés au Père, car les deux ont la même gloire. Nous partageons ce rapport intertextuel en ajoutant que l'affirmation du fragment de *Trin.* 7, 20 (la gloire égale du Père et du Fils impliquant un honneur lui aussi égal) résulte de l'exégèse de Jn 5, 21-23 qui commence en *Trin.* 7, 19. Hilaire ne répète pas le développement entier de *Trin.* 7, 19-20 mais il en fait seulement une synthèse : la résurrection des morts et le jugement donné au Fils témoignent de la *natura diuina* du Fils.

Mais Doignon et Descourtieux ne signalent pas — Goffinet non plus — le rapport entre la suite du texte :

Non distinguitur honor, non discernitur contumelia ; aequa in utrumque religio expectatur et iniuria unius contemptus utriusque est. Ita cum in uno uterque spernatur, qui unum sunt in diuinitate ambo per gloriam, unum quoque sunt in religione ambo per honorem, ut nunc qui aduersum Dominum conuenerunt, conuenerunt quoque aduersum Christum eius et quos in caelo habitans inridet, hos et Dominus subsannat.

Pas de distinction dans les honneurs, pas de différence dans les attaques ! Tous deux méritent le même respect, et l'affront subi par l'un traduit un mépris de deux. Ainsi, le dédain pour l'un affectant les deux, ceux qui sont un en divinité tout en étant deux dans la gloire, sont un seul aussi dans le respect et deux à être honorés. Ceux qui se sont unis contre le Seigneur se sont donc unis aussi contre son Christ, et ceux dont rit l'Habitant du ciel, le Seigneur les tourne aussi en dérision.<sup>84</sup>

... et le texte d'Origène (PG 12, 1101 D7-1104 A6) :

Καὶ ἐπεὶ « ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν, οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει, καὶ ὁ δεχόμενος » τὸν Χριστὸν, « δέχεται τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν, » διὰ τοῦτο ὁ κατὰ Χριστοῦ στρατευόμενος εἰς τὸν Πατέρα ἀσεβεῖ. Οἱ γοῦν φρυάξαντες, καὶ κενὰ μελετήσαντες, καὶ παραστάντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ, καὶ συναχθέντες ἅμα, ἐνηργήθησαν μὲν τῷ δοκεῖν κατὰ τοῦ Χριστοῦ μόνου, λελόγισται δὲ αὐτοῖς ὁ πεποιήκασι πρότερον, κατὰ τοῦ Πατρός. Διὸ λέγεται ταῦτα αὐτοῦς πεποικέναι « κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. »

Puisque « celui qui nie (refuse) le Fils, n'a pas non plus le Père », et que celui qui reçoit le Christ, « reçoit celui qui l'a envoyé », en conséquence celui qui lutte contre le Christ commet une impiété envers le Père. Donc ceux qui ont crié et qui se sont préoccupés pour des choses

<sup>81</sup> *Tr. Ps.* 2, 10. Texte et traduction SC 515, p. 228-229.

<sup>82</sup> CCSL 61, p. 43.

<sup>83</sup> SC 515, p. 228-229, n. 4.

<sup>84</sup> *Tr. Ps.* 2, 10. Texte et traduction : SC 515, p. 228-231.

vaines, et ceux qui se sont rebellés et ligés tous ensemble, ont agi en croyant qu'ils n'agissaient que contre le Christ, mais ce qu'ils ont fait, leur a été imputé comme (s'il avait agi) contre le Père. C'est pourquoi (le psaume) dit que ces actes ont été réalisés « contre le Seigneur et contre son Oint ».

Comme on peut le voir, Hilaire et Origène présentent presque la même interprétation sur le verset « contre le Seigneur et son Oint » : le mépris de l'un implique le mépris de l'autre. Compte-tenu de la lutte soutenue par Hilaire contre l'arianisme, il n'est pas étonnant qu'il présente un développement plus ample que le texte d'Origène.

#### 4.4.2. L'habitant des cieux et le Seigneur

L'exégèse origénienne du verset 4 ne nous étant pas parvenue, on ne peut pas savoir ce qu'il désignait sous l'expression "habitant des cieux". Une comparaison entre les interprétations d'Hilaire et d'Origène étant de ce fait impossible, notre commentaire envisagera deux questions présentes dans cette partie du *tractatus* d'Hilaire :

D'un côté, on observe un déplacement de la signification du titre « Seigneur » : dans le verset 2 (Le Seigneur et son Oint), il désignait le Père, mais dans l'explication donnée pour le verset 4, quoique ce titre puisse sans aucune difficulté désigner le Fils (§11), l'Habitant des cieux représente dans ce cas le Père :

Sed uolens propheta sub personae distinctione significare Patrem, qui, Filio suo etiam in filio hominis consistente in terris, in illa aeterna sua sede ac beata maneret et sine descensionis alicuius dispensatione requiesceret, ait : *qui habitat in caelis inridebit eos et Dominus subsannabit eos*, ut per eum qui inrideret habitans in caelo intellegeretur et Dominus qui subsannaret e caelo.

Voulant distinguer les personnes pour désigner le Père, qui demeure sur son saint trône éternel et se trouve dans son repos sans envisager de descendre, alors que son Fils devient Fils de l'homme sur la terre, le prophète dit : *l'Habitant des cieux rira d'eux, et le Seigneur les tournera en dérision*. À travers Celui qui rira, parce qu'il habite au ciel, il veut faire comprendre qu'il s'agit aussi du Seigneur qui tourne en dérision du haut du ciel.<sup>85</sup>

De l'autre côté, on trouve un petit texte d'Hilaire tellement important pour comprendre son exégèse ; il s'agit d'une vraie clé de lecture à propos du rire de Dieu :

Namque secundum intellegentiam nostram per corporales species diuinarum rerum sensus exponitur, ut subsannatio et risus in eludendis his qui aduersus Dominum et aduersus Christum eius conuenerant nominarentur, non quod in incorporalem Deum aut resolutio aut obductio oris incideret, sed ut ex naturae nostrae consuetudine nosceremus, quali in impios esset iudicio diuinae uoluntatis inlusum.

---

<sup>85</sup> *Tr. Ps.* 2, 12. Texte et traduction : SC 515, p. 230-231.

D'après nous, des images d'ordre matériel expliquent le sens des réalités divines. Ainsi, le texte parle de rire et de dérision, quand il est question d'éviter ceux qui se sont rassemblés contre le Seigneur et contre son Christ : Dieu, qui n'a pas de corps, ne peut certes ni ouvrir ni fermer la bouche, mais notre comportement naturel sert à nous faire connaître le jugement de la volonté divine qui se joue des impies.<sup>86</sup>

À nos yeux, il faut préciser que « les images d'ordre matériel » sont le moyen (*per corporales species*) plutôt que l'agent. De fait, le sens des réalités divines n'est pas expliqué *par* des images d'ordre matériel ; c'est pourquoi nous proposons plutôt de traduire par : « pour notre compréhension, le sens des réalités divines est expliqué à travers des images d'ordre matériel ».

De même, il faut respecter la signification de la préposition 'ex' à la fin du texte : « [...] *ut ex naturae nostrae consuetudine nosceremus, quali in impios esset iudicio diuinæ uoluntatis inlusum.* » La *naturae nostrae consuetudo* désigne plutôt l'habitude de notre nature à percevoir la réalité, car l'idée sous-jacente est que les sens du corps sont la base de la connaissance. Nous proposons donc : « pour que, à partir de l'habitude (à comprendre) de notre nature, nous puissions connaître... »

#### 4.5. Conclusion de la section propologique

Toute l'exégèse de cette partie que nous avons appelée « section prosopologique » est fondée sur une autre citation des Actes des Apôtres (4, 24-29). Il semble clair qu'Hilaire a tiré cette citation d'Origène avant qu'elle ne devienne une véritable clé de lecture.

Hilaire identifie les quatre groupes des adversaires de Dieu. La comparaison avec les interprétations de Tertullien et d'Origène révèle une association d'interprétations différentes. Hilaire mélange l'exégèse d'Origène avec celle de Tertullien, produisant ainsi une nouvelle exégèse.

L'identification des interlocuteurs et des personnages des trois premiers versets semble complètement autonome par rapport au commentaire d'Origène. Cependant, on trouve des rapports avec son exégèse dans la signification du « joug » et des « chaînes » du psaume, même lorsque Hilaire soutient son interprétation par une identification qu'il n'avait pas totalement suivie (*gentes* = les nations ; *populi* = les Juifs).

L'apparition dans le psaume de deux appellations différentes pour la Divinité, « l'Habitant des Cieux » et « le Seigneur », sert à établir la dualité entre le Père et le Fils, ainsi que la parité entre les deux. Le psaume indique aussi que ces deux personnes rient, le rire de Dieu pose une première question sur la « personnification » de Dieu, qui prépare l'*excursus* sur la colère de Dieu.

---

<sup>86</sup> *Tr. Ps.* 2, 12. Texte et traduction : SC 515, p. 230-233.

#### 4.6. L'Excursus sur la colère (§13-21)

La colère de Dieu devait être un sujet important à l'époque ; cet intérêt explique le long *excursus* d'Hilaire dans son commentaire et, quelques années avant, la publication du *De ira* de Lactance, comme on le lit dans ses premières lignes :

Animaduerti saepe, Donate, plurimos id aestimare, quod etiam nonnulli philosophorum putauerunt, non irasci deum, quoniam uel benefica sit tantummodo natura diuina nec cuiquam nocere praestantissimae atque optimae congruat potestati uel certe nihil curet omnino, ut neque ex beneficentia eius quicquam boni perueniat ad nos neque ex maleficientia quicquam mali. Quorum error, quia maximus est et ad euertendum uitae humanae statum spectat, coarguendus est nobis, ne et ipse fallaris impulsus auctoritate hominum qui se putant esse sapientes. Nec tamen nos adrogantes sumus ut comprehensam nostro ingenio ueritatem gloriemur, sed doctrinam dei sequimur qui scire solus potest et reuelare secreta. Cuius doctrinae philosophi expertes aestimauerunt naturam rerum coniectura posse deprehendi.

J'ai souvent constaté, Donat, qu'au jugement de beaucoup, Dieu n'éprouve pas de colère, ce qu'ont même pensé quelques philosophes : car ou bien la nature divine est exclusivement bienfaisante et la Puissance souveraine et excellente ne saurait faire le moindre mal, ou du moins Dieu ne se soucie absolument de rien, de sorte qu'aucun bien ne nous viendrait de sa bienfaisance ni aucun mal de sa malfaisance. Nous devons dénoncer leur erreur, parce qu'elle est très grave et tend à renverser le statut de la vie humaine : ainsi, tu ne te laisseras pas égarer à ton tour, ébranlé par le prestige d'hommes qui se croient sages. Ce n'est pas que nous soyons assez présomptueux pour nous glorifier d'avoir saisi la vérité par notre propre intelligence, mais nous suivons l'enseignement de Dieu, qui seul peut avoir la science et révéler ce qui est caché. Ignorant cet enseignement, les philosophes ont cru que l'on peut saisir par conjecture la nature des choses.<sup>87</sup>

D'après le début du texte, ce qui a motivé l'œuvre de Lactance est le jugement de « beaucoup » qui nient la colère de Dieu, et cette erreur provient des philosophes païens. Il semble vraisemblable aussi que les chrétiens — ou 'philo-chrétiens'<sup>88</sup> — n'étaient pas indifférents à cette question : *ne et ipse fallaris impulsus auctoritate hominum qui se putant esse sapientes*. De même que cette polémique sur la colère divine a motivé l'œuvre de Lactance, il est vraisemblable qu'elle soit aussi à l'origine de l'*excursus* d'Hilaire.

---

<sup>87</sup> Lactance, *De ira Dei* 1, 1-4. Texte et traduction : SC 289, p. 90-91.

<sup>88</sup> Nous appelons 'philo-chrétiens' les personnes qui, fréquentant des milieux chrétiens et ayant quelques connaissances sur l'Église et sur le Christ, n'avaient pas pris la décision de demander formellement le baptême.

#### 4.6.1. L'exposition d'Hilaire

Nous en venons à la dernière partie de la section prosopologique, qui se conclut sur un long *excursus* à propos de la colère de Dieu (§13-21). Ce texte doit être relié à l'explication du rire de Dieu, car tous deux décrivent Dieu par des comportements typiquement humains. Le rire n'a que son aspect corporel — en temps mouvement de la bouche —, l'aspect intellectuel ne présentant aucun problème, car Dieu est un être rationel. En effet, si Dieu ne rit pas *corporellement* parce qu'il n'a pas de bouche, mais il existe, en réponse aux actes *ridicules* et *risibles* des méchants, une véritable opération de la volonté divine : son jugement.

En revanche, la colère n'est pas problématique du point de vue corporel car, s'agissant d'une passion, elle n'implique pas un mouvement du corps, mais de l'esprit. Mais le mouvement — soit du corps, soit de l'esprit — suppose un changement, et le changement n'est pas approprié à Dieu :

Ac priusquam, qui iste irae sermo et quae haec indignationis perturbatio sit, ostendimus, admoneri legentes atque audientes oportet, ne aliquas demutationes passionum perturbationesque motuum cadere in Deum credant. Nihil enim in aeternam illam et perfectam naturam novum incidit neque qui ita est, ut, qualis est, talis et semper sit, ne aliquando non idem sit, potest effici aliquid aliud esse quam semper est. Terrenae istud imperfectaeque causae habent generis, ut demutabiles fiant conversione naturae, cum laetitiam maeror, placabilitatem ira, benignitatem offensa, aequanimitatem invidia securitatem sollicitudo perturbat sumusque per haec aliud aliquando quam fuimus, cum eam quae praesens sit mentis affectionem subrepens per inconstantiam infirmitatemque nostram motus adpetitionis alterius inquietet et ex eo quod fuimus in id quod sumus conversio nos repentina demutat. Deus autem beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest, demutatione non novus est, qui origine caret. Ipse est, qui, quod est, non aliunde est ; in sese est, secum est, a se est, suus sibi est et ipse sibi omnia est carens omni demutatione novitatis, qui nihil aliud, quod in se posset incidere, per id quod ipse sibi totum totus est, reliquit.

Avant de montrer le sens de ces paroles inspirées par la colère et de ce trouble provoqué par l'indignation, il nous faut avertir lecteurs et auditeurs de ne pas croire Dieu sujet aux changements des passions et aux troubles qui naissent des émotions. En effet, aucune nouveauté ne s'abat sur sa nature éternelle et parfaite : Celui qui est tel que ce qu'il est, il l'est toujours, sans jamais être différent, ne peut devenir rien d'autre que ce qu'il est toujours. Les réalités terrestres, imparfaites, ont la propriété de changer, quand leur nature se modifie : la joie est troublée par la tristesse, la paix par la colère, la bienveillance par l'offense, l'égalité d'humeur par la jalousie et la tranquillité par le souci. Nous sommes ainsi différents de ce que nous étions, dès lors que notre inconstance et notre faiblesse laissent pénétrer dans les dispositions présentes de notre esprit un mouvement insidieux de désir qui nous fait alors passer de ce que nous étions à ce que nous sommes. Au contraire, Dieu, qui est heureux et parfait, n'a pas besoin de progresser, car rien ne lui manque. Aucun changement ne le renouvelle, car il n'a pas d'origine. Il est par lui-même, avec lui-même, par

lui-même. Il s'appartient à lui-même, il est tout pour lui-même et ne connaît aucun changement qui le renouvellerait. Rien d'extérieur ne peut tomber sur lui, parce qu'il est lui-même tout entier le tout pour lui-même.<sup>89</sup>

Mais ce n'est pas seulement parce qu'il expose assez clairement le problème de la colère divine, à savoir que Dieu semble être soumis à une passion, que nous avons choisi ce texte. C'est aussi parce qu'il fait allusion aux lecteurs et aux auditeurs, et cette allusion n'implique pas que les *tractatus* aient eu une origine ou une destination orale (*pace* Descourtioux<sup>90</sup>). En effet, les auditeurs ne désignent pas seulement les destinataires d'un discours qu'Hilaire aurait pu donner — ou avait l'intention de donner — mais tout groupe ou toute personne ayant eu l'occasion d'entendre lecture de cette œuvre, lecture qui, à l'époque d'Hilaire, était généralement « publique ». Les auteurs n'écrivaient pas pour être lus en silence par tout un chacun. Même la lecture individuelle était ordinairement faite à haute voix : un peu plus tardivement après Hilaire, Augustin exprime son étonnement devant la lecture « silencieuse » d'Ambroise, en attestant le fait, tout à fait extraordinaire à son époque, d'une lecture qui n'était pas à 'haute' voix (Augustin, *Les Confessions* 6, 3, 3). P. Courcelle commente à propos de ce passage d'Augustin : « il (Augustin) constate avec dépit qu'Ambroise ne pratique jamais la lecture à haute voix, (*'sic eum legentem vidimus tacite et aliter nunquam'*), alors que celle-ci est la lecture normale chez les Latins. »<sup>91</sup>

Hilaire, quant à lui, donne deux caractéristiques importantes de la colère divine :

1) Elle n'est pas un mouvement de son esprit, mais sa réaction devant le pécheur, ladite réaction ayant été conçue comme châtiment ; elle n'est donc pas provoquée par un fait extérieur, mais est toujours constante. C'est l'homme qui, tombant à cause du péché ou se relevant par le repentir, tombe dans la colère de Dieu ou en sort :

Atque ita irascitur Deus, cum per poenae dolorem iram decreti in se sentiant esse puniti, quae non per demutationem naturae in iram ex placabilitate commotae, sed ex constitutione poenae ira sit puniendis. Hanc autem poenae constitutionem iram nuncupari atque esse loannes in euangelio ostendit dicens: *Natio uiperarum, quis monstravit uobis fugere a futura ira?* Cum enim debitum illis esset ob impietatem suam poenae constitutione puniri, iram tamen hanc futuram paenitentiae confessione fugiebant. Apostolus quoque irae huius ita meminit dicens: *Quia si, cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est,*

<sup>89</sup> *Tr. Ps.* 2, 13. Texte et traduction : SC 515, p. 234-237.

<sup>90</sup> SC 515, p. 234, n. 1 : « Distinction intéressante : signe que le texte a été lu avant d'être écrit, ou allusion au fait qu'il sera lu à haute voix, après avoir été publié ? »

<sup>91</sup> P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950, p. 155, n. 2. Pour soutenir son affirmation, il cite les œuvres : J. Marouzeau, « Le style oral latin » *Revue des Études Latines* 10 (1932), p. 147-158. H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949<sup>2</sup>, p. 89 ; Id. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, p. 215. Sans exclure les travaux cités, nous pouvons aussi ajouter des publications plus modernes : G. Cavallo, *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo* (trad. J. Signes Codoñer) Madrid 1995 ; G. Cavallo et R. Chartier (dirs.) *Historia de la lectura en el mundo occidental* (trad. M. Barberán, M. P. Palomero, F. Borrajo, C. García Ohlrich) Madrid 2001.

*multo magis iustificati nunc per sanguinem eius liberabimur per illum ab ira, iram uidelicet poenam manentis constitutionis ostendens.*

Ainsi Dieu est-il dit « en colère » quand la douleur du châtement donne aux punis l'impression d'une colère exprimée par le décret porté contre eux. Or, ce n'est pas un changement naturel qui a fait passer du calme à la colère, mais la décision de châtier qui apparaît comme de la colère aux coupables. Dans l'Évangile, Jean a montré que cette décision de châtier est la colère et qu'elle en porte le nom, quand il a dit : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère à venir ? » Sous le coup d'une juste sentence de châtement due à leur impiété, ils cherchaient à fuir la colère à venir en affirmant leur repentir. L'Apôtre lui aussi s'est souvenu de cette colère, quand il a dit : « si le Christ est mort pour nous, il nous libérera d'autant plus de la colère que son sang nous a désormais justifiés. » Il montrait ainsi que la colère est le châtement qui résulte d'une décision durable.<sup>92</sup>

Signalons qu'Hilaire fait allusion à Jean en citant l'évangile de Matthieu (Mt 3, 7) parce que cette référence appartient à la prédication de Jean-Baptiste : il ne s'agit pas d'une erreur de la part d'Hilaire (*pace* Orazio<sup>93</sup>) ; une autre occurrence de cette citation (comportant aussi la même allusion à Jean) existe dans *Tr. Ps.* 2, 21, comme nous le verrons dans le texte suivant.

2) La colère de Dieu est salvatrice et provient de la même Bonté divine. En parlant avec colère et indignation, Dieu veut provoquer la conversion de l'homme par la peur, et ainsi, lui éviter sa condamnation. La colère de Dieu envisage le salut de l'homme, non sa punition ; c'est pourquoi, les passages les plus sévères sont suivis par des passages plus doux où Dieu promet le salut, de sorte que ces deux paroles (paroles sévères et paroles de salut) correspondent aux deux côtés d'une même pièce de monnaie (la colère de Dieu) :

Non enim statim Deus in ira sua perimit, sed loquitur et, dissimulata adhuc poena, tantum in indignatione perturbat. Qui enim ut coccum et phoenicium erant, redundanti in manus sanguine decolores, hi in niuem albescent eruntque ueste beati uelleris candidati. Et haec quidem ex auctoritate Testamenti Veteris praesumpta sint; uideamus an etiam in Nouo Dei ira talis esse intellegatur, ut saluet. 21. Namque Ioannes eos, quos esse nationem uiperarum ob malitiam paternae in se impietatis exprobrat, ita ad salutem monet: *Facite dignum fructum paenitentiae*. Et rursus Dominus ipse : *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego uos reficiam*. Frementibus autem aduersus se et non tantum in passione, sed etiam post passionem, non dico in unum conuenientibus, sed persecutionem ecclesiae, apostolorum fugam, caedem martyrum spirantibus Deus sic loquitur iratus: Saule, Saule, quid me persequeris? Ait autem: Quis es, Domine? Dominus uero : Ego sum Iesus Nazareus, quem tu persequeris. At ille tremens et pauens in eo quod sibi acciderat dixit : Domine, quid me uis

---

<sup>92</sup> *Tr. Ps.* 2, 17. Texte et traduction : SC 515, p. 240-243.

<sup>93</sup> TP 185, p. 145, n. 13.



facere? Sic loquitur iratus, sic in indignatione conturbat, cum, quibus ob meritum impietatis poena decreta est, ipsis per admonitionem desinendi metus et terror adfertur.

En effet, Dieu ne détruit pas tout de suite avec colère, mais il parle et sans révéler encore le châtement, il se contente de troubler fortement par son indignation. Ceux qui étaient comme l'écarlate et la pourpre, souillés par le sang qui dégouline de leurs mains, seront blancs comme neige et revêtus du vêtement blanc d'une riche toison. Voilà ce que l'on peut tirer de l'autorité de l'Ancien Testament. Voyons également si, dans le Nouveau Testament, on peut comprendre que la colère de Dieu est capable de sauver. 21. Jean Baptiste exhorte au salut ceux à qui il reproche d'être une « race de vipères », à cause de l'impiété maligne de leur père qui se manifeste en eux : « Produisez un fruit qui exprime votre repentir. » Le Seigneur dit lui aussi : « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes chargés, et moi, je referai vos forces. » Tandis que frémissent contre lui, non seulement pendant, mais aussi après la Passion, non pas ceux qui se sont ligués, mais ceux qui cherchent à persécuter l'Église, à faire fuir les apôtres et à massacrer les martyrs, Dieu parle ainsi dans sa colère : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » Et lui de dire : « Qui es-tu, Seigneur ? » Le Seigneur répondit : « Je suis Jésus de Nazareth, que tu persécutes. » Et lui, tremblant et épouvanté de ce qui lui était arrivé, dit : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » Oui, il parle avec colère et trouble dans son indignation, par une défense qui frappe de peur et de terreur ceux qu'il a décidé de punir pour leur impiété.<sup>94</sup>

## 4.6.2. Expositions précédentes sur la colère de Dieu

### 4.6.2.1. Origène

Il semble que le commentaire d'Origène présentait aussi dans son explication sur le verset 5 un développement sur la colère de Dieu. Dans le texte qui nous est parvenu, on trouve deux parties :

La deuxième, la plus longue (PG 12, 1105 C4-1108 A11) et celle par laquelle nous commencerons, doit être écartée : y est exposée la différence entre la colère (ὀργή) et l'indignation (θυμὸς), mais on ne trouve aucune trace de cette distinction chez Hilaire — nous confions le soin de juger l'authenticité de cette partie aux experts d'Origène.

Devreesse avait considéré que la première partie (PG 12, 1105 B5-C3) appartenait à Origène<sup>95</sup>. Descourtieux avait mis en rapport ce texte d'Origène avec l'*excursus* d'Hilaire en signalant « l'aspect médicinal de la colère divine »<sup>96</sup>.

Le texte édité dans la *Patrologia* nous semble davantage traiter du thème du « repentir » divin devant la conversion du pécheur, indubitablement il s'agit d'un sujet lié à la réflexion sur la colère divine. Toutefois, les liens avec l'œuvre d'Hilaire ne sont pas clairs.

<sup>94</sup> Tr. Ps. 2, 20-21. Texte et traduction : SC 515, p. 248-249.

<sup>95</sup> *Les anciens Commentateurs grecs des Psaumes*, Studi e Testi 264, Vatican 1970, p. 8.

<sup>96</sup> SC 515, p. 240, n. 2.

Il faut admettre que les deux tiennent la colère de Dieu pour orientée vers le salut de l'homme, et voilà « l'aspect médicinal » signalé par Descourtieux ; mais entre le long développement d'Hilaire et le petit texte conservé d'Origène, n'existe aucune expression ni citation biblique similaires : aucune des trois citations d'Origène ne se retrouve dans les treize d'Hilaire.

Nous ne pouvons pas affirmer que le développement d'Hilaire soit complètement indépendant du commentaire d'Origène car le texte que nous possédons de ce dernier ne semble qu'un résumé de l'original. Nous croyons au contraire prudent d'affirmer que le texte du commentaire sur le psaume 2 que nous avons d'Origène n'a pas laissé de trace nette dans l'*excursus* d'Hilaire. Notre auteur a pu trouver dans son texte d'Origène une explication sur la colère de Dieu à l'occasion du commentaire du verset 5 et, à son tour, il a pu écrire aussi un développement homologue, plus au moins dépendant d'Origène.

Bien que nous n'ayons pas constaté de rapports clairs entre le texte d'Origène édité dans la *Patrologia* et l'*excursus* sur la colère d'Hilaire, Doignon<sup>97</sup> et Descourtieux<sup>98</sup> ont aperçu des liens avec certaines idées origeniennes sur la colère présents dans le *De principiis* : *Princ.* 2, 4, 4 (SC 252, p. 288, 175-180) et *Princ.* 2, 5, 3 (SC 252, p. 298, 132-133).

Le premier texte fait allusion à Ps 2, 5 et à son commentaire, on peut considérer cette allusion à son propre commentaire comme autre indice de l'existence d'un développement sur la colère divine dans son exégèse du psaume 2 :

De quibus secundum paruitatem sensus nostri cum secundi psalmi exponeremus illum uersiculum, in quo ait : Tunc loquetur ad eos in ira sua, et in furore suo conturbabit eos, prout potuimus, qualiter hoc intellegi deberet, ostendimus.

Lorsque nous avons commenté ce verset du Psaume 2 : Alors il leur parlera dans sa colère et les épouvantera dans sa fureur, nous avons montré comment il fallait entendre cela, comme nous l'avons pu, avec les faibles ressources de notre intelligence.<sup>99</sup>

Comme on a pu le voir, on y trouve la même idée que nous avons déjà commenté chez Hilaire à propos du rire de Dieu<sup>100</sup>, comme nous l'avons aussi souligné, la compréhension de ce type d'affirmations corporelles sur la divinité incorporelle s'expliquent à cause de la faiblesse de notre intelligence. Donc si l'allusion d'Origène à sa propre œuvre est correcte, il faut penser qu'Hilaire a déplacé l'information, car chez Hilaire, cette importante clé de lecture est exposée dans l'interprétation du verset 4 (le rire de Dieu), et non dans celle du verset 5 (sa colère).

<sup>97</sup> CCSL 61, p. 48 : *Princ.* 2, 4, 4 (SC 252, p. 288, 175-180) et *Princ.* 2, 5, 3 (SC 252, p. 298, 132-133).

<sup>98</sup> SC 515, p. 240, n. 2 : *Princ.* 2, 4, 4 (SC 252, p. 288) et *ibid.* p. 244-245, n. 3 : *Princ.* 2, 5, 3 (SC 252, p. 300).

<sup>99</sup> Origène, *De principiis* 2, 4, 4. Texte et traduction : SC 252, p. 288-289.

<sup>100</sup> *Tr. Ps.* 2, 12 (SC 515, p. 230-233). Voir note 86.

En concernant le deuxième texte du *De principiis* (2, 5, 3), Doignon et Descourtieux citent des alinéas différentes, comme nous l'avons montré dans les notes 97 et 98, mais l'enseignement des deux passages coïncide vraiment avec une idée d'Hilaire : le châtement n'a pas par but une pure punition, mais la conversion du pécheur.

#### 4.6.2.2. Lactance

Descourtieux formule l'hypothèse selon laquelle il est possible, d'un point de vue chronologique, qu'Hilaire ait pu connaître le *De ira Dei* de Lactance<sup>101</sup>. Dans ce chapitre, nous étudierons les liens éventuels entre l'œuvre de Lactance et notre auteur. Doignon<sup>102</sup> et Descourtieux<sup>103</sup> ne font que signaler que l'idée selon laquelle la colère de Dieu n'est pas passagère se trouve aussi chez Lactance :

Sed quia dixeram non esse iram dei temporalem sicut hominis, qui praesentanea commotione feruescit nec facile regere se potest propter fragilitatem, intellegere debemus, quia sit aeternus deus, iram quoque eius in aeternum manere, sed rursus, quia uirtute sit maxima praeditus, in potestate habere iram suam nec ab ea regi, sed ipsum illam quemadmodum uelit moderari ; quod utique non repugnat superiori.

Mais j'ai dit que la colère de Dieu n'est pas temporelle comme celle de l'homme qui, dans l'émotion du moment, bouillonne sans pouvoir aisément se dominer en raison de sa fragilité : aussi devons-nous comprendre que, Dieu étant éternel, sa colère aussi demeure pour l'éternité : il tient sa colère en son pouvoir et ne reste et n'est pas dominé par elle, mais il la modère lui-même à sa guise, ce qui, en tout cas, n'est pas incompatible avec ce qui précède.<sup>104</sup>

En admettant le faible rapport entre l'expression ci-dessus soulignée de Lactance et le « *non ex motu irae temporariae* » signalé dans l'apparat littéraire de l'édition de Doignon, il faut cependant revenir sur la conception que se font Lactance et Hilaire de l'éternité de la colère divine.

Le concept d'éternité contient deux aspects : « *ab aeterno* » depuis toujours, c'est-à-dire, sans commencement, et « *ad aeternum* », pour toujours, sans fin. Lactance n'explique clairement que l'éternité de la colère divine *ad aeternum*, en la comparant avec l'éternité de Dieu : « *intellegere debemus, quia sit aeternus deus, iram quoque eius in aeternum manere* ». Mais en ce qui concerne le premier aspect, *ab aeterno*, Lactance n'explique pas si la colère de Dieu est aussi éternelle *ab aeterno* et pourquoi ; l'origine de la colère de Dieu reste inexplorée.

---

<sup>101</sup> SC 515, p. 240, n. 1.

<sup>102</sup> CCSL 61, p. 49.

<sup>103</sup> SC 515, p. 244, n. 2.

<sup>104</sup> Lactance, *De ira* 21, 8. Traduction et texte : SC 289, p. 196-197.

Cependant, le texte d'Hilaire mis en parallèle ne parle pas de l'éternité *ad aeternum* comme le texte de Lactance : « *quae* [scil. : *sagittae*], *quia praeparata habentur arsuris, non ex motu irae temporariae praeparantur, sed ea ex decreti constitutione temperatissima Deus bonitatis suae aequabilitate moderatus est* » (« car elles [les flèches] sont préparées pour ceux qui brûleront, sans résulter d'un mouvement de colère passagère. Au contraire, dans sa bonté toujours égale, Dieu en a réglé le cours à la suite d'une décision très calculée »)<sup>105</sup>. Comme on a pu le voir, il parle de l'origine de la colère de Dieu, qui est justement l'aspect inexploré chez Lactance.

En revanche, Hilaire ne développe pas l'aspect de la colère de Dieu *ad aeternum*, mais il l'affirme clairement à la fin du §17, affirmation n'a pas été mise en rapport avec Lactance :

Apostolus quoque irae huius ita meminit dicens: Quia si, cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est, multo magis iustificati nunc per sanguinem eius liberabimur per illum ab ira, iram uidelicet poenam manentis constitutionis ostendens.

Si le Christ est mort pour nous, qui étions encore pécheurs, il nous libéra d'autant plus de la colère que son sang nous a désormais justifiés. » Il montrait ainsi que la colère est le châtement qui résulte d'une décision durable.<sup>106</sup>

En conséquence, nous ne pouvons pas admettre le rapport entre ces deux textes, car ils parlent de l'éternité de la colère de Dieu mais de façon bien différente, en développant plusieurs aspects différents : son origine, chez Hilaire, et sa fin — ou plutôt son absence de fin — chez Lactance. Puisque ce rapport entre l'œuvre de Lactance et l'*excursus* sur la colère de notre auteur est l'unique lien qui a été proposé, nous devons conclure qu'Hilaire ne s'est pas servi du *De ira* de Lactance pour écrire son développement sur la colère (*Tr. Ps. 2, 13-21*), malgré la possibilité offerte par la proximité temporelle de composition des deux œuvres signalées par Descourtieux<sup>107</sup>.

#### 4.6.3. Conclusions sur les sources possibles

En suivant son modèle, le commentaire d'Origène sur les psaumes, le *tractatus* sur le deuxième psaume d'Hilaire présente une longue digression sur la colère de Dieu à propos du verset 5 : *Alors, il leur parlera avec colère et, dans son indignation, jettera le trouble parmi eux*<sup>108</sup>.

La réflexion d'Hilaire sur la colère de Dieu est l'une des premières conservées dans le domaine latin chrétien. Effectivement, celle-ci a été précédée par la monographie de Lactance. Bien que les deux auteurs se font l'écho d'une même polémique

<sup>105</sup> *Tr. Ps. 2, 18*. Texte et traduction : SC 515, p. 244-245.

<sup>106</sup> *Tr. Ps. 2, 17*. Texte et traduction : SC 515, p. 242-243.

<sup>107</sup> SC 515, p. 240, n. 1.

<sup>108</sup> SC 515, p. 233.

contemporaine, le développement d'Hilaire semble complètement autonome par rapport à l'œuvre de Lactance.

Cependant, d'autres auteurs chrétiens latins avaient exprimé des positions sur la colère de Dieu qu'Hilaire devait indubitablement connaître beaucoup mieux que nous, et sans doute, il les a utilisées, en leur ajoutant les idées philosophiques des auteurs classiques, Cicéron et Sénèque, notamment.

En ce qui concerne la dépendance ou autonomie de l'*excursus* d'Hilaire par rapport à Origène, elle n'est pas aisément quantifiable, compte tenu du caractère fragmentaire de la conservation de notre texte d'Origène. Voici donc, avec la circonspection nécessaire, le bilan des rapports entre l'*excursus* sur la colère d'Hilaire et Origène :

Le même Origène<sup>109</sup> nous informe d'un aspect de son exégèse au Ps 2, 5, qui ne se trouve pas dans notre texte<sup>110</sup> : il ne faut pas saisir le terme au sens corporel ou physique. Hilaire a placé avant ce renseignement, à propos du rire de Dieu, dans le verset précédent.

Le sens « éducatif » ou « médicinal » de la colère, c'est-à-dire, le fait que le châtement ne recherche pas la pure punition du pécheur, mais sa conversion, est visible dans le développement d'Hilaire, l'idée est aussi chez Origène, *De principiis* 2, 5, 3, mais aussi dans autres passages<sup>111</sup>.

## 5. Commentaire de la section christologique (§22-41)

La longue explication sur la colère divine n'a pas seulement pour but d'expliquer le verset 5 où se trouvent les mots '*ira*' et '*indignatio*' : elle sert aussi à introduire la déclaration des versets suivants. En effet, Hilaire cite le fragment du psaume à commenter (Ps 2, 6-9) en l'introduisant comme la parole de la colère dont le v. 5 parlait. Si, comme nous l'avons déjà signalé dans le commentaire sur l'*excursus* de la colère<sup>112</sup>, celle-ci sauve plutôt que punit, il faut donc aussi comprendre du point de vue sotériologique toute cette section à commenter (Ps 2, 6-9) en tant que parole de colère :

Sed ne ipsam quidem principalem et maximam « loquendi in ira » et « in indignatione conturbandi » praedicationem praetermisit propheta. Namque post id quod ait : « tunc loquetur ad eos in ira sua et in furore suo conturbabit eos », ut ostenderet qui ille irae sermo esset et quae ex eo conturbatio gigneretur, adiecit : *ego autem constitutus sum rex ab eo*

<sup>109</sup> *Princ.* 2, 4, 4 (SC 252, p. 288, 175-180).

<sup>110</sup> Ce fait confirme l'état fragmentaire du commentaire d'Origène qui nous est parvenu, notamment dans ce point sur la colère : PG 12, 1105 B5-1108 A11.

<sup>111</sup> Le commentaire de H. Crouzel et M. Simonetti sur *De Principiis* 2, 4, 4 (SC 252, n. 25, p. 165-166) signale cinq passages d'Origène où l'on peut trouver ce sens « éducatif » ou « médicinal » de la colère de Dieu, ce fait illustre la portée de cette idée chez l'Alexandrin.

<sup>112</sup> Voir : 4.6.1. L'exposition d'Hilaire.

*super sion montem sanctum eius adnuntians praeceptum eius. dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te. posce a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. reges eos in uirga ferrea et tamquam uas figuli confringes eos.*

Le prophète n’a pas omis non plus l’enseignement capital et fondamental que fournissent les expressions « parler avec colère » et « troubler avec indignation ». En effet, après avoir dit « alors, il leur parlera avec colère et, dans sa fureur, il jettera le trouble parmi eux », il a ajouté, pour montrer la signification de cette colère et la nature du trouble qui en résultait : Il m’a établi comme roi sur Sion, sa sainte montagne, pour signifier ses exigences. Le Seigneur m’a dit : « Tu es mon Fils ; aujourd’hui, je t’ai engendré. Demande-moi : je te donnerai les nations en héritage, et tu posséderas les limites de la terre. Tu les dirigeras avec un sceptre de fer et tu les briseras comme un vase de potier. »<sup>113</sup>

Le commentaire de ces « paroles de la colère » (Ps 2, 6-9) constitue ce que nous avons appelé la « section christologique », car l’interprétation verset par verset développe trois mystères importants du Fils, comme nous l’avions avancé dans le chapitre de la structure :

- La royauté et la filiation de Jésus, qui correspond à l’exégèse des versets 6-7.
- Son héritage en tant que Premier-né d’entre les morts, à propos de l’exégèse du v. 8.
- Le gouvernement du Christ, correspondant à l’exégèse du v. 9.

Seuls les deux derniers mystères — l’exégèse des versets 8-9 — pourront être comparés avec le commentaire d’Origène, qui ne contient plus, dans l’état dans lequel il nous est parvenu, l’explication des versets 6-7.

### 5.1. La royauté et la filiation de Jésus

Après avoir abordé légèrement l’*hodie* du v. 7, à la fin du paragraphe 23, Hilaire reprend l’*ordre* des versets et affirme que ce dernier est nécessaire à une bonne compréhension :

Vt igitur dicti prophetici, quo ait : « *ego hodie genui te* », ratio possit intellegi, adhibenda nobis est euangelica atque apostolica auctoritas, ut uel prophetam de apostolo uel apostolum de propheta intellegamus. Tenendus autem idem euangelicorum dictorum ordo, qui psalmi est. 24. Nam id primum est : « *ego autem constitutus sum rex ab eo super sion montem sanctum eius.* »

Dans ces conditions, pour pouvoir saisir le sens de cette parole prophétique — *Aujourd’hui, je t’ai engendré* —, il nous faut recourir à l’autorité des Évangiles et de l’Apôtre, pour comprendre le prophète à partir de l’Apôtre ou l’Apôtre à partir du prophète. Il faut respecter

---

<sup>113</sup> Tr. Ps. 2, 22. Texte et traduction : SC 515, p. 248-251.

l'ordre des paroles de l'Évangile, qui est aussi celui du psaume. 24. En effet, on lit d'abord : « *Il m'a établi comme roi sur Sion, sa sainte montagne.* »<sup>114</sup>

Le sens de : « Aujourd'hui, je t'ai engendré » n'avait pas été expliqué dans le §23, car ce paragraphe empêche l'interprétation de cette parole au sens de la génération du Fils à partir du Père, car elle est éternelle, avant les temps. Donc il avait exposé ce qu'il ne faut pas y comprendre, mais qu'est ce que faut-il comprendre dans ces mots ? Pour répondre à cette question, Hilaire indique l'ordre des paroles, qui est le même dans l'évangile et dans le psaume : « *Tenendus autem idem euangelicorum dictorum ordo, qui psalmi est.* » Si l'on en poursuit la lecture, il semble qu'il s'intéresse à l'ordre des versets 6 et 7 : « *Nam id primum est : ego autem constitutus sum rex ab eo super sion montem sanctum eius.* » Cependant l'évangile ne cite que le verset 7, le *dictorum ordo* n'est pas l'ordre textuel mais le mystère que l'ordre textuel révèle. C'est, pourquoi le prophète et l'apôtre donnent le même ordre, même si l'apôtre ne cite pas littéralement les deux versets : « Il m'a établi comme roi sur Sion, sa sainte montagne » et « Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré ». Cet ordre semble important chez Hilaire : la royauté du Jésus vient avant sa *filiation*<sup>115</sup> ; nous reviendrons sur l'ordre, mais il faut d'abord expliquer ces deux points (royauté et filiation).

### 5.1.1. La « royauté »

Hilaire justifie la royauté de Jésus grâce par quatre témoignages des évangiles : le larron (Lc 23, 42), les mages (Mt 2, 2), la déclaration de Jésus devant Pilate (Mt 27, 11) et devant le Grand Prêtre (Mt 26, 63-64). Mais le témoin le plus important est la déclaration devant le Grand Prêtre, car Il donne une réponse plus développée : « vous verrez bientôt le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel » :

*Verum dico uobis, a modo uidebitis filium hominis sedentem a dextris uirtutis et uenientem cum nubibus caeli. Qui filius hominis est, idem et Filius Dei est : natura generositatis in filii hominis adsumptione non deperit. Nam non idcirco non Dei Filius, quia et hominis filius est. Non enim cum diuinitatis decessione fit humilitatis adcessio nec per consortium infirmitatis contumeliam uirtus exceptit, quippe cum infirmitas honore sit donata uirtutis. Nam hominis filius a dextris Dei adsidet ueniens cum nubibus caeli contuendus, quo dicto propheta consummatur illa quae dixit : *Dicit Dominus Domino meo : sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scamillum pedum tuorum.**

« En vérité, je vous le dis, vous verrez bientôt le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel ». Ce Fils de l'homme n'est autre que le Fils de Dieu : la noblesse de sa nature n'est nullement atteinte par le fait qu'il devient Fils de l'homme. En effet, être Fils de l'homme ne l'empêche pas d'être Fils de Dieu : il n'a pas dû sortir de sa divinité pour entrer dans notre humble condition, et le partage de notre faiblesse

<sup>114</sup> *Tr. Ps. 2, 23-24.* Texte et traduction : SC 515, p. 254-255.

<sup>115</sup> Il faut signaler trois-quatre filiations de Jésus chez Hilaire, comme on le verra plus loin.

n'a pas constitué un affront à sa puissance ; au contraire, c'est notre faiblesse qui a été honorée par sa puissance. En effet, c'est comme Fils de l'homme qu'il siège à la droite de Dieu et qu'il faudra le contempler quand il viendra avec les nuées du ciel. Ainsi s'accomplit la prophétie qui a dit : « le Seigneur dit à mon Seigneur : 'Siège à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds' ». <sup>116</sup>

D'après ce texte, il semble que la royauté de Jésus est expliquée par l'union parfaite entre la condition humaine et la condition divine qui existe en Lui : « *Qui filius hominis est, idem et Filius Dei est* » <sup>117</sup>. En vertu de cette union, Il est Roi *de iure* dès le moment de l'incarnation, mais il ne règne pas *de facto* jusqu'au moment où il siège aux Cieux immédiatement après la résurrection. La réponse de Jésus : « vous verrez bientôt le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel » envisage plutôt le moment où Il prend possession *de facto* de son royaume ; nous étudierons plus loin cette distinction entre Roi *de iure* et Roi *de facto*.

### 5.1.2. La « filiation »

Outre sa filiation éternelle, exclue dans le §23 à cause du mot '*hodie*', Hilaire ajoute trois filiations en Jésus : fils de Marie, fils à partir du baptême et premier-né d'entre les morts. Mais ici, il fait référence à la dernière filiation :

Sed id quod nunc in psalmo est : *filius meus es tu, ego hodie genui te* non ad uirginis partum neque ad lauacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est.

Le texte du psaume qui nous occupe à présent — tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré — ne se rapporte ni à l'enfantement de la Vierge, ni à l'engendrement dû à l'immersion [du baptême], mais au premier-né d'entre les morts, comme le montre l'autorité de l'Apôtre. <sup>118</sup>

La filiation du psaume 2 est donc une prophétie de la résurrection et l'*hodie* du psaume renvoie au jour de la résurrection. Ainsi Hilaire a complètement expliqué la signification des mots : *tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré*.

---

<sup>116</sup> Tr. Ps. 2, 25. Texte et traduction : SC 515, p. 256-257.

<sup>117</sup> En ce qui concerne la gloire, il nous semble essentiel de faire référence à l'analyse faite par A. Fierro, *Sobre la Gloria en San Hilario*, Roma 1964. Mais nous ne sommes pas d'accord avec l'interprétation des pages 131-133 sur le Tr. Ps. 2, 27-29 ; à nos yeux, en effet, il essaye d'appliquer à ce texte d'Hilaire une distinction (*filiation divine / filiation humaine*) qui ne sert pas à mieux comprendre le texte : « *San Hilario distingue sencillamente en el Señor su filiación divina y su filiación humana. La primera está afirmada en el v. 6 del salmo : "ego constitutus sum rex", en otros lugares del N.T. que cita, y, sobre todo en Mt. 26, 63-64, donde a la interrogación del Pontífice "si tu es Christus, filius Dei..." contesta afirmativamente.* » La distinction est pertinente mais elle concerne toutes les filiations dont parle Hilaire, et notamment, ce premier renseignement sur la royauté.

<sup>118</sup> Tr. Ps. 2, 30. Texte et traduction : SC 515, p. 264-265.



### 5.1.3. L'ordre entre la « royauté » et la « filiation »

Comme on peut le voir, en distinguant entre « royauté » et « filiation » Hilare affirme quatre filiations (Fils Éternel, Fils de Marie, Fils dans le baptême et Premier-né d'entre les morts) qu'il faut expliquer et disposer selon l'« ordre du salut » (*ordo*) :

#### 1) Fils Éternel, ici appelé « premier-né de toute la création » :

Tenuit autem beatus apostolus novam hanc in eo temporariae huius natiuitatis discretam ab ea quae ante tempora est generationem et subdiuisam significationem. Nam cum de beata illa et nullis circumscripta temporibus natiuitate dixisset: *Primogenitus omnis creaturae, quia in ipso creata sunt omnia in caelis et in terra uisibilia et inuisibilia.*

Le bienheureux Apôtre a soigneusement distingué son nouvel engendrement, sa naissance dans le temps, d'avec celui qui a lieu avant le temps, et il a marqué leur différence. En effet, après avoir dit, à propos de la bienheureuse naissance dont on ne peut nullement préciser la date : « Il est le premier-né de toute la création, car en lui tout a été créé, aux cieux et sur la terre, les êtres visibles et les êtres invisibles ». <sup>119</sup>

#### 2) Fils de Marie et 3) Fils par le Baptême :

Non nunc aliud est atque antea fuit, quamuis ipse etiam aliud fuerit ex alio, sed id quod ex alio etiam aliud fuit in id ipsum tamen, unde antea exstitit, aliud est reatum. Nam qui natus ex uirgine homo est, erat et tum Dei Filius, sed qui filius hominis est, idem erat et Dei Filius, natus autem rursum ex baptismo et tum Dei Filius, ut et in idipsum et in aliud nasceretur; scriptum est autem, cum ascendisset ex aqua: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Sed secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse Deo renascebatur in Filium perfectum, ut hominis filio ita et Dei Filio in baptisate comparato.

Actuellement, il n'est pas différent de ce qu'il fut auparavant, bien que passé d'un état à un autre : ce qui a changé d'état est rené sous une autre forme, pour retrouver toutefois son état antérieur. En effet, si l'homme né de la Vierge était précisément le Fils de Dieu, rené par le baptême et Fils de Dieu, par une naissance qui le faisait passer à un état identique et différent. Dès qu'il fut remonté de l'eau, l'Écriture dit : « Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré. » Par l'engendrement de l'homme renaissant, il renaissait alors aussi pour Dieu en Fils parfait, en étant dans le baptême Fils de l'homme autant que Fils de Dieu. <sup>120</sup>

Par son incarnation, le Fils maintient sa qualité de Roi ; l'homme Jésus est Roi ; l'homme Jésus est Roi, mais en tant qu'homme, il marche sur la terre, Il n'avait pas encore siégé au Ciel. C'est-à-dire, Il est Roi *de iure*, pas encore *de facto*. Le baptême de Jésus constitue un moment important au sein de ce premier pas que nous venons d'appeler « Roi *de iure* », car Il

<sup>119</sup> Tr. Ps. 2, 28. Texte et traduction : SC 515, p. 262-263.

<sup>120</sup> Tr. Ps. 2, 29. Texte et traduction : SC 515, p. 262-263.

devient « Fils Parfait » en tant qu'homme, capable de transmettre la filiation à ses congénères, les hommes.

#### 4) Premier-né d'entre les morts :

Sed id quod nunc in psalmo est : FILIVS MEVS ES TV, EGO HODIE GENVI TE non ad uirginis partum neque ad lauacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est. Namque in libro Actuum apostolorum ita dictum est : Nosque uobis euangelizamus eam quae ad patres facta est repromissio. Hanc Deus expleuit filiis nostris suscitans Dominum nostrum Iesum, sicut et in psalmo primo scriptum est : "Filius meus es tu, ego hodie genui te" cum suscitauit eum a mortuis, amplius non regressurum in interitum. Vox ergo haec Dei Patris secundum apostolum in die resurrectionis existit; et uideamus an idipsum et euangelistae doceant. Namque Dominus resurgens tali ad apostolos usus est uoce: Data est mihi potestas omnis in caelo et in terra. Euntes nunc docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Resurgens enim in caelo et in terra ius omne sortitus est ; in eo autem quod ait: data est poposcisse id quod accepit ostendit.

Le texte du psaume qui nous occupe à présent — tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré — ne se rapporte ni à l'enfantement de la Vierge, ni à l'engendrement dû à l'immersion [du baptême], mais au premier-né d'entre les morts, comme le montre l'autorité de l'Apôtre. En effet, il est dit dans les Actes des apôtres : « Nous vous annonçons la bonne nouvelle de la promesse faite à nos pères. Dieu l'a accomplie pour nos fils, en ressuscitant notre Seigneur Jésus, comme il est écrit précisément dans le Psaume 1 : 'Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré.' Il a ressuscité des morts Celui qui ne devra plus mourir. » pour l'Apôtre, cette parole de Dieu le Père a donc été prononcée le jour de la résurrection. Voyons également si les évangélistes donnent le même enseignement. Le Seigneur ressuscité s'est adressé aux apôtres en ces termes : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez maintenant, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Par sa résurrection, il s'est vu accorder tout droit au ciel et sur la terre. En disant « m'a été donné », il a montré qu'il avait demandé ce qu'il a reçu.<sup>121</sup>

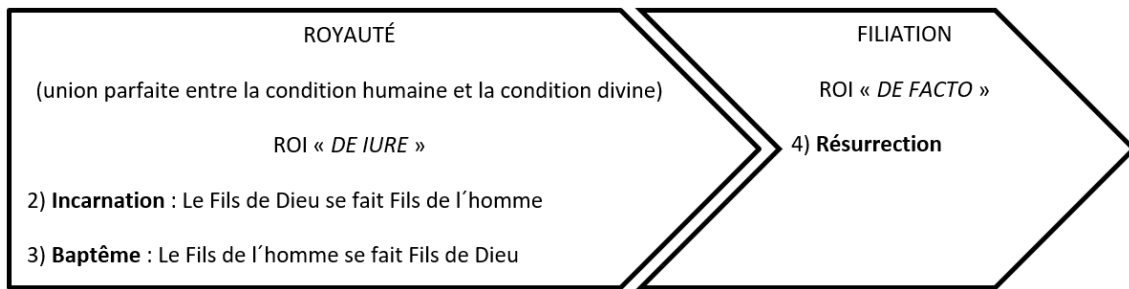
Le jour de sa résurrection, l'homme Jésus, Premier-né d'entre les morts, est reconnu Fils de Dieu, et donc, peut prendre possession de son royaume céleste en tant qu'homme, en devenant Roi *de facto*.

Une fois expliquées les quatre filiations, on peut les mettre dans l'ordre du salut :

---

<sup>121</sup> Tr. Ps. 2, 30. Texte et traduction : SC 515, p. 264-265.

1) **Filiation éternelle** : en dehors du temps, Il est Fils de Dieu



## 5.2. Son héritage en tant que Premier-né d'entre les morts

### 5.2.1. Cosmologie

Hilaire distingue les nations (v. 8a) des limites de la terre (v. 8b) ; il ne s'agit pas d'un *hendiadyn* :

In eo autem quod subiectum est : *et possessionem tuam terminos terrae non est existimandum, quod id ipsum repetitus sermo significet, tamquam illi sola gentium terras inhabitantium donata possessio est. Non enim ait : Et possessionem tuam usque ad terminos terrae, sed terminos terrae. Ab eo autem quod terminatur id quod terminat differt.*

Les mots qui suivent — tu posséderas les limites de la terre — ne doivent pas faire penser que le texte exprime ici la même idée, comme si son unique possession devait être celle des nations qui habitent la terre. En effet, on ne dit pas qu'il possédera jusqu'aux limites de la terre, mais les limites de la terre. Ce qui limite est différent de ce qui est limité.<sup>122</sup>

La possession des nations par le Christ clôt la domination des puissances angéliques qui avaient régi les nations avant le royaume du Christ<sup>123</sup> :

Haec ergo hereditas eius, ut omni carni det uitam aeternam, ut omnes gentes baptizatae atque doctae regenerentur in uitam, non iam secundum diuinam illam Moysi cantionem angelorum dominatui deditae neque secundum eorundem numerum diuisae, sed in dominicam familiam susceptae et in domesticos Dei deputatae et ex iniusto atque peccatore et peruerso iure dominantium in regnum aeternum diuinumque translatae. Neque enim adhuc tantum portio Domini Israel neque funiculum hereditatis eius Iacob, sed gentes omnes secundum numerum angelorum ante diuisae, nunc iam unius atque unus omnis haec uniuersitas gentium Dei populus est; et aeterna haec omnium ex mortuis resurgentium primogeniti huius ex mortuis aeterni heredis hereditas est.

Son héritage, c'est donc de donner la vie éternelle à toute chair, de faire en sorte que toutes les nations, baptisées et enseignées, reçoivent une vie nouvelle. Elles ne seront plus livrées au bon vouloir des anges, ni réparties selon leur nombre, comme dans le divin cantique de

<sup>122</sup> Tr. Ps. 2, 32. Texte et traduction : SC 515, p. 266-267.

<sup>123</sup> On pourra trouver un développement de cet intéressant aspect de la pensée d'Hilaire, et un commentaire du texte suivant dans notre article : « Hilario de Poitiers, *In Matth. 7, 3-5* y la angelología » *Augustinianum* 57 (2017) p. 57-79.

Moïse, mais prises pour être dans la famille du Seigneur, comptées parmi les familiers de Dieu, en échappant au droit injuste, pécheur et pervers des dominants, pour passer dans le royaume éternel de Dieu. La portion du Seigneur, ce n'est plus Jacob. L'unique peuple du Dieu unique, c'est désormais l'ensemble des nations, autrefois réparties selon le nombre des anges. L'héritage éternel de l'éternel Héritier, premier-né d'entre les morts, ce sont tous les ressuscités des morts.<sup>124</sup>

Nous avons trouvé chez Origène une référence à la fin de la domination des puissances angéliques par le Ressuscité comme héritier (premier-né d'entre les morts), parallèle entre Hilaire et Origène qui n'avait pas été relevé auparavant :

Τέθειται γὰρ ὡς ἄνθρωπος κληρονόμος πάντων οἰκονομικῶς, ἵνα λοιπὸν ὡς αὐτῷ προσήκοντά τε καὶ ἴδιον ἀνασῶση κληρὸν τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς ἀνοσίως διεσπαρμένους ὑπὸ τε τοῦ διαβόλου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ δυνάμεων πονηρῶν.<sup>125</sup>

Car Il a été établi, en tant qu'homme, héritier universel selon l'économie de salut, pour avoir dorénavant comme héritage propre et exclusif ceux qui avaient été dispersés de manière impie sur la terre par le Diable et par les mauvaises puissances qui sont avec lui.

La description des limites de la terre (§32-33) montre que la cosmologie de notre auteur entretient des liens avec la pensée classique romaine — Doignon<sup>126</sup> et Descourtieux<sup>127</sup> ont décelé des renvois aux œuvres de Cicéron et Virgile —, mais notre auteur fonde sa conception sur les passages de la Bible : Ps 23, 2 et 135, 6 ; Jon 2, 6 ; Apoc 5, 3-4 (*ap. Tr. Ps. 2, 32*) ; Ph 2, 6-11 (*ap. Tr. Ps. 2, 33*).

Selon cette description, le cosmos est divisé en trois lieux : le ciel, la terre et l'abîme, les trois étant habités, selon la citation de Ph 2, 10 : *in nomine lesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum*. Mais l'abîme n'est pas le lieu des morts :

Esse autem infernae huius regionis uastaeque abyssus incolas plures beati Ioannis Apocalypsi docemur, cum nullus neque in caelo neque supra terram neque infra terram obsignatum librum dignus est repertus aperire. Non utique de mortuis et in terram sepultis significare intellegitur, cum ad tertii incolatus demonstrationem non qui intra terram, sed qui infra terram neque qui mortui sunt, sed qui uiuant ullum in se resignandi libri habuerint auctorem.

L'Apocalypse du bienheureux Jean nous enseigne aussi que bon nombre d'habitants vivent dans cette région inférieure et ce vaste abîme, puisqu'il [est dit qu'il] ne s'en est trouvé aucun, au ciel, sur terre ou sous terre, qui fût digne d'ouvrir le livre scellé. [Jean] n'entend certainement pas désigner ainsi les morts, ensevelis dans la terre, Pour faire voir ce qu'est ce

<sup>124</sup> *Tr. Ps. 2, 31*. Texte et traduction : SC 515, p. 266-267.

<sup>125</sup> PG 12, 1108 A 14-B3.

<sup>126</sup> Voir apparat littéraire : CCSL 61, p. 59-60.

<sup>127</sup> SC 515, n. 3 et 4, p. 269.

troisième séjour, il évoque non pas ceux qui sont sous la terre. Ce ne sont pas les morts, mais les vivants, qui n'ont trouvé parmi eux personne qui fût apte à rompre les sceaux du livre.<sup>128</sup>

### 5.2.2. Échos anciens dans la cosmologie tripartite et dans la triple filiation

Tout d'abord, on ne trouve, dans l'exposé d'Hilaire, aucun rapport explicite entre les trois-quatre filiations (Éternelle, Incarnation, Baptême et Résurrection) et le ciel, la terre et l'abîme ; au contraire, Hilaire soutient plutôt que Jésus a reçu tout le pouvoir *de facto* sur les trois lieux (ciel, terre et abîme) à partir de sa Résurrection, c'est-à-dire, en tant que Premier-né d'entre les morts, comme nous l'avons déjà expliqué. Toutefois, la recherche sur les sources des trois-quatre filiations révèle des informations intéressantes.

L'état fragmentaire du commentaire origénien ne nous donne pas accès à l'exégèse de l'Alexandrin, mais le commentaire d'Eusèbe de Césarée a identifié les mots du psaume « tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré » avec le baptême de Jésus dans le Jourdain :

Γεννᾶται δὲ σήμερον οὐχὶ ἀρχὴν συστάσεως ἐν τῷ γεννᾶσθαι λαμβάνων, κατὰ δὲ τὴν σαρκικὴν οἰκονομίαν εἰς υἱοθεσίαν ἐλθὼν. Καὶ ὁ παρ' αὐτοῦ δὲ λαβὼν ἐξουσίαν τέκνον Θεοῦ γενέσθαι, ὅτε γίνεται τέκνον διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννώμενος, ἕτερόν τι πρὸ τοῦ εἶναι τέκνον ὑπάρχων, ἐξευγενίζεται.<sup>129</sup>

Il a été *engendré* aujourd'hui, mais n'a pas commencé son existence par *cet engendrement*, mais est venu pour l'adoption selon l'économie du salut de la chair. Et celui qui par lui-même obtient la faculté de naître comme fils de Dieu quand il naît en tant que fils par la régénération du baptême, est ennobli en conservant ce qu'il était avant d'être fils.

Eusèbe, tout comme Hilaire, nie que la filiation du psaume soit la filiation éternelle. Mais il semble qu'il interprétait la filiation du deuxième psaume d'après le récit du baptême de Jésus (Mt 3, 17 ; Mc 1, 11 ; Lc 3, 22)<sup>130</sup>. Soit comme écho à l'exégèse d'Eusèbe, soit *motu proprio* à partir de la citation de la variante occidentale du texte de Luc, notre auteur mentionne — et développe<sup>131</sup> — la filiation du baptême de Jésus, même s'il n'en partage pas l'exégèse.

Il reste encore trois filiations : Premier-né du Père, de Marie et des morts, que nous trouvons chez un auteur plus ancien qu'Origène. Irénée de Lyon à deux occasions<sup>132</sup> a expliqué ces trois primogénitures en les rapportant à la cosmologie tripartite (ciel-terre-

<sup>128</sup> Tr. Ps. 2, 32. Texte et traduction : SC 515, p. 268-269.

<sup>129</sup> PG 23, 88 B6-11. Traduction propre.

<sup>130</sup> Il faut noter que la variante occidentale du texte de Luc présente la citation de Ps 2, 7.

<sup>131</sup> Cf. §29.

<sup>132</sup> *Epidexis* 39 et *Adversus Haereses* 4, 20, 2.

abîme) : chez Irénée, le Christ domine le ciel en tant que Premier-né du Père, la terre en tant que Premier-né de la Vierge et l'abîme en tant que Premier-né des morts.

Les différences avec Hilaire sont très claires : chez Hilaire, le Fils a reçu la totalité du pouvoir en vertu de sa primogéniture d'entre les morts et l'abîme n'est pas le lieu des morts. Les deux auteurs partagent cependant la même conception tripartite du monde, et les trois filiations comme Premier-né du Père, de Marie et des morts.

En conséquence, le texte d'Hilaire amasse différentes explications sur la filiation de Jésus que nous trouvons maintenant chez deux auteurs très éloignés entre eux : Eusèbe de Césarée et Irénée de Lyon. Que cet assemblage fût déjà présente dans le commentaire origénien, ou bien qu'elle ait été le fait d'Hilaire même, voilà une question que nous ne pourrions trancher tant que nous ne posséderons pas le commentaire d'Origène.

### 5.3. Le gouvernement du Christ

Selon l'exégèse d'Hilaire, le psaume utilise deux images pour décrire le royaume du Christ : le sceptre de fer et le vase du potier. La première image envisage le Roi et la seconde, les sujets. Les liens de cette dernière partie avec le commentaire d'Origène sont clairs et abondants ; ils ont été mentionnés dans les éditions de Descoutieux et de Doignon, et étudiés par Goffinet<sup>133</sup>. Notre auteur tire d'Origène trois citations : 1 Co 4, 21 ; Is 11, 1 ; Ps 50, 19, et développe deux références : le « bon pasteur » de Jn 10, 11 et le vase de poterie de Jérémie. Origène fait encore référence à trois citations supplémentaires, qu'Hilaire omet tandis qu'il en ajoute sept autres, absentes du commentaire d'Origène. Quand bien même le texte d'Origène aurait pu oublier quelques citations, la différence est considérable. Voici un tableau comparatif :

Origène PG 12	Hilaire <i>Tr. Ps. 2, 34-41</i> <sup>134</sup>
	Ez 18, 22 (§34) : <i>qui mauult peccatorum paenitentiam quam mortem [...]</i> Lui qui ne veut pas la mort des pécheurs, mais leur repentir, [...]
Allusion au Bon Pasteur de <b>Jn 10, 11</b> (1112A 2-3) : Εἰ ποιμαίνει κατ' ἐπαγγελίαν Θεοῦ, ποιμὴν οὖν ὁ Χριστός. Ποιμὴν δέ ἐστι ποιμαίνων ἐν ῥάβδῳ, καὶ ποιμὴν καλός. S'il fait paître selon la promesse de Dieu, le Christ est pasteur. Mais c'est un pasteur qui guide avec un bâton de fer, et un bon pasteur.	<b>Jn 10, 11</b> (§35) : <i>ipse est enim pastor bonus, cuius sumus oues, pro quibus animam suam posuit.</i> C'est lui, en effet, le bon Berger, et nous sommes les brebis pour lesquelles il a donné sa vie.

<sup>133</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 56-58.

<sup>134</sup> Textes et traductions : SC 515, p. 272-283.

<p><b>1 Co 4, 21</b> (1108 D5-6) : Τί θέλετε ; ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ, πνεύματί τε πραότητος ;</p>	<p><b>1 Co 4, 21</b> (§36) : <i>Quid uultis ? In uirga ueniam ad uos an in caritate et spiritu mansuetudinis ?</i> Que voulez-vous ? Que je vienne à vous avec un sceptre, ou avec amour et esprit de douceur ?</p>
	<p>Ps 44, 7 (§37) : <i>Virga directionis uirga regni tui.</i> Le sceptre de ton règne est un sceptre de droiture.</p>
<p><b>Is 11, 1</b> (1109 A7-12) : Ἐξελεύσεται γὰρ ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαΐ, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται, καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλήs καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, καὶ ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου Θεοῦ.</p>	<p><b>Is 11, 1</b> (§37) : <i>Exiet, inquit, uirga de radice lesse ; [...] Et flos de radice ascendet et requiescet spiritus Dei super eum.</i> Un sceptre sortira de la racine de Jessé. [...] Une fleur montera de la racine et l'Esprit de Dieu reposera sur elle.</p>
<p><b>Ps 50, 19</b> (1109 B6-9) : Θυσία τῷ Θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον· καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ Θεὸς οὐκ ἐξουδενώσει· Le sacrifice pour Dieu est un esprit contrit. Un cœur contrit et humilié, le Seigneur ne le méprisera pas.</p>	<p><b>Ps 50, 19</b> (§38) : <i>Cor contritum et humiliatum Deus non spernet.</i> Dieu ne méprisera pas un cœur broyé et humilié.</p>
<p>Allusion à <b>Jérémy</b> (1109 D13-15) : Οὐκ ἄτοπον τοίνυν τὸ οὕτως ἀποκτίνυσθαι, ἢ ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίβεσθαι· καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ, ὅσον εἰσὶν ἁμαρτωλοὶ, ἐλογίσθησαν, ὡς φησὶν ὁ προφήτης Ἰερεμίας, εἰς ἀγγεῖα ὀστράκινα, ἔργα χειρῶν κεραμέως. Donc, le fait d'être tué de la sorte ou d'être brisé comme un vase de poterie n'est pas étonnant. Car les pécheurs, autant qu'ils demeurent pécheurs, sont comparés — comme le dit le prophète Jérémie — à une céramique œuvre des mains d'un potier.</p>	<p><b>Jr 18, 1-10</b> (§39) : <i>Surge et descende in domum figuli, et ibi audies uerba mea. Et descendi in domum figuli, et ecce ipse faciebat opus super lapides. Et cecidit uas, quod faciebat in manibus eius ; et iterum ipse faciebat uas aliud secundum quod placuit in conspectu eius ut faceret. Et factum est uerbum Domini ad me dicens : si secundum figulum hunc non possum facere uos, domus Israel ? Ecce sicut lutum figuli uas estis in manibus meis. In summa loquar super gentem aut super regnum, ut feriam eos et perdam ; et si conuersa fuerit gens illa a malis suis, paenitebo de malis quae cogitabam facere illis. Et in summa loquar super gentem et regnum, ut reaedificem et plantem. Et facient mala ante me, ut ne audiant uocem meam ; et paenitebo de bonis quae locutus sum facere illis.</i> 'Debout ! Descends à la maison du potier ; tu y entendras mes paroles.' Je descendis à la</p>

	<p>maison du potier, et voici qu'il faisait son travail au-dessus des pierres. Un vase tomba, pendant qu'il le faisait dans ses mains. Il en fit alors lui-même un autre, comme il plut à ses yeux de le faire. Et il y eut une parole du Seigneur qui me disait : `Ne puis-je pas agir à votre égard comme ce potier, maison d'Israël ? Vous voici comme l'argile du potier dans mes mains. Je finirai par parler sur la nation ou sur le royaume, pour les frapper et les perdre. Si cette nation se détourne de son mal, je me repentirai du mal que je pensais leur faire. Je finirai par parler sur la nation et le royaume, pour réédifier et planter. Ils feront le mal devant moi, en n'écoutant pas ma voix, et je me repentirai du bien que j'ai parlé de leur faire'.</p>
	<p>1 Co 15, 42 (§41) : <i>Seminatur in corruptela, resurget in incorruptione ; seminatur in ignominia, resurget in gloria ; seminatur in infirmitate, resurget in uirtute; seminatur corpus animale, resurget spiritale.</i>      Semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruption ; semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance ; semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel.</p>
<p>Ps 88, 33-34 (1108 D10-1109 A2) :      Ἐπισκέψομαι ἐν ῥάβδῳ τὰς ἀνομίας αὐτῶν, καὶ ἐν μάστιγι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν· τὸ δὲ ἔλεός μου οὐ μὴ διασκεδάσω ἀπ' αὐτοῦ.      Je punirai ses transgressions par le bâton et ses péchés par les coups, mais je ne lui retirerai pas ma miséricorde.</p>	
<p>Is 65, 14 (1109 B10-11) : Ἀπὸ συντριβῆς πνεύματος ὑμῶν ὀλολύξετε.      Vous hurlerez dans le déchirement de votre esprit.</p>	
<p>Ps 78, 34 (1109 D9-13) : Ὅτε ἀπέκτεινεν αὐτούς, τότε ἐζήτησαν αὐτὸν, καὶ ἐπέστρεφον καὶ ὤρθηζον πρὸς τὸν θεὸν, καὶ ἐμνήσθησαν, ὅτι ὁ θεὸς βοηθὸς αὐτῶν ἐστι, καὶ ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος λυτρωτὴς αὐτῶν ἐστιν.</p>	



<p>Quand Il les tuait, ils Le cherchaient, ils revenaient, s'empresaient auprès de lui. Et ils se sont souvenu que Dieu est leur protecteur et que Dieu, le plus Haut, est leur rédempteur.</p>	
---	--

Comme on peut le voir, Hilaire a conservé l'ordre des trois citations tirées d'Origène, en les abrégant, sauf la citation de 1 Co 4, 21, gardée entièrement. En ce qui concerne les allusions du Bon Pasteur et de la poterie de Jérémie, il faut expliquer un fait remarquable sur la deuxième. Origène n'a pas fait une vraie citation, la *Patrologia Graeca* renvoie à Jr 4, 2. Renvoi manifestement erroné : « *et iurabis vivit Dominus in veritate et in iudicio et in iustitia et benedicent eum gentes ipsumque laudabunt* ». Les deux moments où Jérémie parle d'une poterie sont les chapitres 18 et 19. Le vase du chapitre 18 n'est pas cassé, mais il est refait :

Parole qui fut adressée à Jérémie par Yahvé en ces termes : « Debout ! Descend chez le potier et là, je te ferai entendre mes paroles. » Je descendis chez le potier et voici qu'il travaillait au tour. Mais le vase qu'il fabriquait fut manqué, comme cela arrive à l'argile dans la main du potier. Il recommença et fit un autre vase, ainsi qu'il paraissait bon au potier. Alors la parole de Yahvé me fut adressée en ces termes : Ne suis-je pas capable d'agir envers vous comme ce potier, maison d'Israël ? — oracle de Yahvé.<sup>135</sup>

En revanche, dans le chapitre 19 Dieu ordonne à Jérémie d'acheter un vase et de le briser devant tout le peuple comme avertissement du châtement à venir, sans pouvoir, dans ce cas, réparer le vase cassé :

Alors Yahvé dit à Jérémie : Va t'acheter une cruche de potier. Prends avec toi des anciens du peuple et des anciens des prêtres. Sors en direction de la vallée de Ben-Hinnom qui est à l'entrée de la porte des Tessons. Là, tu proclameras les paroles que je te dirai. Tu diras : Écoutez la parole de Yahvé, rois de Juda et habitants de Jérusalem. Ainsi parle Yahvé Sabaot, le Dieu d'Israël : Voici que j'amène un malheur sur ce lieu. Les oreilles en tinteront à quiconque l'apprendra ! Car ils m'ont abandonné, ils ont rendu ce lieu méconnaissable, ils y ont offert l'encens à des dieux étrangers que n'avaient connus ni eux, ni leurs pères, ni les rois de Juda. Ils ont rempli ce lieu du sang des innocents. Car ils ont construit des hauts lieux de Baal, pour consumer au feu leurs fils, en holocauste à Baal ; cela je ne l'avais jamais ordonné, je n'en avais jamais parlé, je n'y avais jamais songé ! Aussi voici venir des jours — oracle de Yahvé — où l'on n'appellera plus ce lieu Tophèt ni vallée de Ben-Hinnom, mais bien vallée du Carnage. Je viderai de bon sens Juda et Jérusalem, à cause de ce lieu ; je les ferai tomber sous l'épée devant leurs ennemis, par la main de ceux qui en veulent à leur vie ; je donnerai leurs cadavres en pâture aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre. Je ferai de cette ville un objet de stupeur et de dérision, tout passant en restera stupéfait et sifflera devant tant de blessures. Je leur ferai manger la chair de leurs fils et celle de leurs filles : ils s'entre-dévoront dans l'angoisse et la détresse où les réduiront leurs ennemis et ceux qui en veulent à leur vie. Tu briseras cette cruche sous les yeux des gens qui t'auront accompagné

---

<sup>135</sup> Jérémie 18, 1-6.

et tu leur diras : Ainsi parle Yahvé Sabaot : Je vais briser ce peuple et cette ville comme on brise le vase du potier, qui ne peut plus être réparé. On enterrera à Tophèt faute de place pour enterrer.<sup>136</sup>

Hilaire cite le chapitre 18, le vase qui est refait, mais Origène avait fait allusion plutôt au chapitre 19, où le vase est brisé tout comme la comparaison du psaume :

Οὐκ ἄτοπον τοίνυν τὸ οὕτως ἀποκτίννυσθαι, ἢ ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίβεσθαι· καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ, ὅσον εἰσὶν ἁμαρτωλοὶ, ἐλογίσθησαν, ὡς φησὶν ὁ προφήτης Ἰερεμίας, εἰς ἀγγεῖα ὀστράκινα, ἔργα χειρῶν κεραμέως.

Donc, le fait d'être tué de la sorte ou d'être brisé comme un vase de poterie n'est pas étonnant. Car les pécheurs, autant qu'ils demeurent pécheurs, sont comparés — comme le dit le prophète Jérémie — à une céramique œuvre des mains d'un potier.<sup>137</sup>

Par ailleurs, indépendamment de l'exégèse origénienne, le deuxième récit de Jérémie semble plus adéquat au texte du psaume, car Jr 19 et le Ps 2, 9 montrent la même image d'un vase de potier brisé ; en revanche, le vase du chapitre 18 ne se brise pas. Toutefois, négligeant cette concordance et l'exégèse d'Origène, Hilaire a choisi citer Jr 18. Comment expliquer son choix ? Le texte de Jr 18 sert à mieux montrer l'image de la régénération de l'âme et du corps, exprimée dans le §40 et §41 respectivement. La régénération de l'âme arrive par le repentir, ce point est partagé avec Origène (PG 12, 1109 B7-1109 D15), mais ce qui ne se trouve pas parmi les fragments d'Origène est l'exégèse du vase du potier comme le corps humain au moment de la résurrection. En revanche, chez Eusèbe de Césarée, on trouve une citation de Jr 18, 6 et une allusion possible à la régénération eschatologique :

Τούτοις δὲ μαρτυρεῖ καὶ ὁ μακάριος Ἰερεμίας ὁ προφήτης, λέγων ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ· Ἡ καθὼς ὁ κεραμεὺς, οὕτως οὐ δυνέσομαι τοῦ ποιῆσαι ὑμῖν, οἶκος Ἰσραὴλ, λέγει Κύριος ; τουτέστιν, οὕτω καὶ διαπεσόντας ἀναπλάσαι, καὶ πάλιν εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστήσαι.<sup>138</sup>

Aussi le bienheureux prophète Jérémie en est témoin, lui qui dit, en envoyé de Dieu : « Ne serai-je pas capable d'agir envers vous comme le potier, maison d'Israël ? dit le Seigneur ». Il est donc également (capable) de remodeler ceux qui sont tombés, et de leur restituer de nouveau (leur état) originel.

Ce rapport entre Eusèbe et Hilaire est inédit ; pour l'heure, nous ne pouvons cependant pas de certifier que la comparaison entre le vase de potier et la résurrection proposée par Hilaire dépende directement d'Eusèbe ou bien qu'ils soient tous deux les témoins indépendants d'une même source, et dans ce cas, que celle-ci soit Origène.

<sup>136</sup> Jérémie 19, 1-11.

<sup>137</sup> PG 12, 1109 D13-15 (Voir tableau ci-dessus).

<sup>138</sup> PG 23, 92 A2-7.

## 5.4. Conclusions de la section christologique

Le premier aspect commenté par Hilaire est l'ordre qui règle la royauté et la filiation : la royauté précède la filiation. En effet, les versets sont ainsi classés : d'abord le v. 6 « Il m'a établi comme roi sur Sion [...] », puis le v. 7 « [...] Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré ». Cet ordre, comme l'affirme notre auteur, est présent dans le texte du psaume et dans l'évangile, mais puisque l'évangile ne cite pas le v. 6, il faut comprendre qu'Hilaire fait référence aux réalités cachées dans ces versets, à savoir, la royauté et la filiation de Jésus.

Notre auteur conçoit la royauté comme l'union parfaite entre la divinité et l'humanité en Jésus, mais la filiation du psaume 2 ne saurait être entendue dans le sens de filiation éternelle, car le psaume indique une temporalité (aujourd'hui). Comment donc faut-il la comprendre ? Hilaire énonce trois sens possibles : 1) fils de Marie, 2) fils à partir du baptême et 3) premier-né d'entre les morts, mais aux yeux d'Hilaire, c'est la primogéniture d'entre les morts à laquelle le psaume fait référence.

En tant que Premier-né d'entre les morts, Jésus reçoit le pouvoir sur toute la création. L'explication de ce fait par Hilaire dévoile la conception qu'il se fait du monde. Quoique Doignon et Descourtieux aient mis en lumière des correspondances avec les auteurs classiques, nous avons trouvé que la conception tripartite (ciel-terre-abîme) était principalement fondée sur la Bible et héritée des auteurs chrétiens précédents. En réalité les quatre filiations et la cosmologie tripartite présentes chez Hilaire nous semblent le résultat d'une fusion d'interprétations très diverses, qu'elle soit le fruit de notre auteur, ou celui de sa source, Origène.

Pour finir, nous avons noté, à propos du v. 9 et du pouvoir du Christ (*Tu les dirigeras avec un sceptre de fer, tu les briseras comme un vase de potier*), un éloignement de l'interprétation origénienne ainsi qu'un rapprochement du commentaire d'Eusèbe de Césarée. Les deux auteurs sont-ils plus fidèles au maître d'Alexandrie que les chaînes nous ayant transmis le commentaire que nous possédons d'Origène ? Ou bien, sur ce point Hilaire avait-il tiré son interprétation d'Eusèbe plutôt que d'Origène ?

## 6. Commentaire de la section morale (§42-50)

### 6.1. L'identification des « rois » et des « juges de la terre »

Goffinet avait déjà souligné les liens manifestes que cette section partage avec l'œuvre d'Origène<sup>139</sup>, en particulier l'interprétations des rois et des juges au v. 10 : « Et maintenant, rois, comprenez ! Instruisez-vous, juges de la terre ! ». Les rois désignent

---

<sup>139</sup> Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, p. 58-60.

les chrétiens, appelés à se soustraire dans leur conduite au pouvoir du péché. Les juges désignent les convertis, nos deux auteurs prenant pour exemple le jugement mené par les hommes de Ninive et par la Reine du Midi (Mt 12, 41-42).

Nous confirmons le travail de Goffinet tout en relevant un point absent chez Origène (tout comme chez Eusèbe) ayant trait à l'exégèse des rois — développée dans les paragraphes suivants. Avant d'introduire son interprétation, Hilaire exclut le sens littéral, la signification politique du mot « roi », et ne fait aucune distinction entre *intelligite* (comprenez) et *erudimini* (instruisez-vous), tandis qu'Origène<sup>140</sup> dédie une longue explication à la différenciation entre σύνετε (comprenez) et παιδεύθητε (instruisez-vous).

Sed quaerendum est quos reges ad intellegentiam propheticae huius adhortationis admoneat, ne forte quisquam eos significari intellegat, quorum nunc in humana corpora et in bellorum ministeria et in metum gentium regnum est. Non sunt autem hi aeterni et beati apud Deum reges, quippe cum ipsi iam mandatis Dei excidant et diabolo in regnum sint deputati, dicente eodem, cum Dominum temptaret : *Et duxit illum diabolus in montem altissimum et ostendit illi omnia regna orbis terrae in momento temporis ; ait ad illum diabolus: Tibi dabo potestatem hanc et gloriam eorum, quia mihi tradita sunt.*

Cherchons à connaître les rois à qui il conseille de comprendre cette exhortation du prophète, pour que personne ne les confonde avec ceux dont la royauté s'exerce aujourd'hui sur des êtres humains, des activités guerrières et des nations apeurées. Ces rois-là ne sont ni éternels ni bienheureux auprès de Dieu, puisqu'ils désobéissent aux commandements de Dieu et qu'ils ont reçu leur royauté du diable, selon les paroles qu'il a lui-même prononcées au cours de la tentation du Seigneur : « Le diable le conduisit sur une très haute montagne et lui montra tous les royaumes de la terre en un instant. Le diable lui dit : `je te donnerai ce pouvoir et leur gloire, car ils m'ont été remis'. »<sup>141</sup>

Dans ce texte, les rois — au sens politique — ne sont ni éternels ni bienheureux auprès de Dieu pour deux raisons : leur désobéissance à Dieu (*ipsi iam mandatis Dei excidant*) et l'origine de leur pouvoir (*diabolo in regnum sint deputati*). Si le premier argument dépend d'un comportement personnel, le second implique une conception très négative du pouvoir politique qui ne provient pas de Dieu, mais du Diable. Hilaire se fie aux mots prononcés par ce dernier dans l'évangile : « je te donnerai ce pouvoir et leur gloire, car ils m'ont été remis ». Donc le pouvoir (*postestas*) et la gloire (*gloria*) de ce monde appartiennent au Diable, et c'est lui-même qui les dispense. Pour Hilaire, cela implique que le pouvoir politique est essentiellement mauvais et contraire à Dieu. Cette origine mauvaise du pouvoir politique — comme provenant du Diable (*Tr. Ps. 2, 42*) — peut

---

<sup>140</sup> Cf. PG 12, 1112 A7-1113 A10.

<sup>141</sup> *Tr. Ps. 2, 42*. Texte et traduction : SC 515, p. 284-285.

expliquer sa comparaison avec une maladie contagieuse comme la peste, infectant bons comme méchants (*Tr. Ps. 1, 10*).

Cependant, cette idée semble contredire celle de Saint Paul : « Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. » (Rom 13, 1). Pour tenter de répondre à cette contradiction, il faut d'abord rechercher les occurrences de Rom 13 chez notre auteur. Si *Bibindex* n'en présente aucune, A. Alba López a toutefois identifié une allusion très vraisemblable à Rom 13, 1<sup>142</sup> :

Praetermitto autem, licet potissima regi sit deferenda reuerentia — **quia enim a deo regnum est** —, non tamen aequanimiter iudicium eius episcopalibus arbitriis admitti, quia Caesaris Caesari, dei autem reddenda, quae dei sunt.<sup>143</sup>

Comme l'indique A. Alba López, la référence à Rom 13 est nuancée par celle de Mt 22, 21 « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». À la lumière donc de ce dernier texte, le pouvoir politique est légitime s'il ne s'ingère pas dans les affaires religieuses et respecte la distinction entre celles qui appartiennent à César et celles qui appartiennent à Dieu (Mt 22). Nous avons déjà noté une séparation très similaire à propos de la *cathedra pestilentiae* du premier psaume<sup>144</sup> : « *uolunt ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare* » où Hilaire oppose les lois de l'Église (*ecclesiae legibus*) à celles du forum (*fori legibus*).

Subsiste cependant encore la contradiction : d'où provient le pouvoir politique : de Dieu (*quia enim a deo regnum est*)<sup>145</sup>, ou du Diable, comme l'affirme le *Tr. Ps. 2, 42* ? Cette contradiction est déjà présente dans le corpus du Nouveau Testament (Rom 13, 1 et Lc 4, 5-6). Si notre auteur n'avait donné aucun crédit aux mots du Diable, la contradiction aurait disparu, mais tel n'est pas le cas. Sans doute, d'autres interprétations d'Hilaire sur Rom 13, 1 nous aideraient à donner une meilleure réponse, mais nous ne les avons pas trouvées.

## 6.2. Le service de Dieu, la crainte, l'exaltation et le tremblement

Hilaire présente une interprétation simple et harmonieuse du verset 11 complet : « servez le Seigneur avec crainte et soyez dans l'allégresse en tremblant », il ne distingue pas entre « le service avec crainte » d'un côté, et « l'allégresse en tremblant » de l'autre — à la manière d'Origène : tout appartient au même service de Dieu :

<sup>142</sup> A. Alba López, *Autoridad y poder en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers*, Madrid – Salamanca 2013, p. 32-33.

<sup>143</sup> *Collectanea Antiariana Parisina B*, 1, 5 (CSEL 65, p. 101).

<sup>144</sup> Cf. *Tr. Ps. 1, 10*. Voir notre commentaire dans le chapitre : 4.3. *La distinction entre les impies, les pécheurs et les pestiférés*.

<sup>145</sup> *Collectanea Antiariana Parisina B*, 1, 5 (CSEL 65, p. 101).

Atque ita haec prophetici eloquii ratio servata est, ut servitutem timor detineret, timorem exultatio moderaretur et exultationem tremor consequens contineret.

Ainsi la parole du prophète a-t-elle respecté la logique : la crainte caractérise l'état de serviteur, l'allégresse tempère la crainte et le tremblement qui suit réfrène l'allégresse.<sup>146</sup>

De son côté, Origène distingue ceux qui ont reçu un esprit de servitude (πνεῦμα δουλείας)<sup>147</sup> d'avec ceux qui ont pu acquérir l'esprit de la filiation (τὸ πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας)<sup>148</sup>. La première partie du v. 11 (servez le Seigneur avec crainte) concerne plutôt ceux qui possèdent un esprit de servitude :

Εἰ μὲν οὖν βασιλεῖς οἱ ἐν τοῖς πρὸ τούτων βασιλεῖς γῆς ὠνομασμένοι καὶ νῦν λέγονται, αὐτοῖς προστάττεσθαι δύναται τὸ δουλεῦσαι τῷ Κυρίῳ ἐν φόβῳ, ὡς δούλοις ἀρχῆθεν οὐ δυναμένοις χωρῆσαι τὸ πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας.<sup>149</sup>

Donc, si ceux qui avaient été appelés avant « rois de la terre » sont maintenant appelés « rois »<sup>150</sup>, on peut admettre qu'ils servent le Seigneur avec crainte, comme serviteurs dès le début, car ils n'ont pas pu acquérir l'esprit de filiation.

Bien que les « fils » — c'est-à-dire, ceux qui possèdent l'esprit de filiation — puissent aussi servir le Seigneur, il faut que « la crainte » soit interprétée comme « la piété » :

Καὶ τὰ ἀκόλουθα δὲ περὶ τοῦ, « Ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ, » νοητέον. Εἰ δὲ βασιλεῖς οἱ ἅγιοι καὶ κρίνοντες τὴν γῆν οἱ κατὰ τὴν διήγησιν ἐρμηνευθέντες, δυναμένων δουλεύειν καὶ τῶν υἱῶν τῷ Κυρίῳ, τὸν φόβον μεταληπτέον εἰς τὴν παρά τισιν εὐλάβειαν ὠνομασμένην, ἥτις οὐδαμῶς κόλασιν ἔχει.<sup>151</sup>

Et il faut comprendre les mots suivants : « soyez dans l'allégresse en tremblant », comme si les saints étaient les rois et que ceux que nous avons interprété dans notre explication étaient les juges de la terre, car les fils peuvent aussi servir le Seigneur, mais il faut comprendre (μεταληπτέον) la crainte dans le sens de ce que quelques-uns appellent « piété » (εὐλάβειαν), qui n'a aucun châtement.

Comme on a pu le voir, la première partie du verset « servez le Seigneur avec crainte » peut aussi concerner les « fils », toutefois la deuxième partie du verset « soyez dans

<sup>146</sup> Tr. Ps. 2, 45. Texte et traduction : SC 515, p. 290-291.

<sup>147</sup> PG 12, 1113 D2-3.

<sup>148</sup> PG 12, 1116 A5.

<sup>149</sup> PG 12, 1116 A1-5.

<sup>150</sup> Origène distingue entre les « rois de la terre » du v. 2, c'est-à-dire, les anges recteurs (dont explication est dans notre chapitre 4.2.) ; et ceux qui sont nommés simplement « rois » dans le v. 10, c'est-à-dire, les saints en tant qu'ils sont « rois » d'eux-mêmes.

<sup>151</sup> PG 12, 1116 A7-13. Traduction propre.

l'allégresse en tremblant » ne concerne que les « fils », ici désignés par deux groupes les « rois » et les « juges »<sup>152</sup> :

Ἄλλὰ μήποτε οἱ μὲν τέλειοι βασιλεῖς τυγχάνουσιν, οἱ δὲ κἄν τῷ φόβῳ παιδαγωγούμενοι κριταὶ γῆς, ἐν οἷς προστάσσει ὁ Σωτὴρ ἀγαλλιᾶν μὴ ἀνειμένως, μηδὲ ἀπολελυμένως, ἵνα μὴ ἐκπέσωσιν εἰς χαύνωσιν καὶ οἴησιν, ἀλλ' « ἐν τρόμῳ, » καὶ οἶονεὶ συνεσταλμένως, μετὰ τοῦ σκοπεῖν τὸ δύνασθαι πεσεῖν, εἰ καταλείποι ἡ ἐπισκοπὴ τὸν γενόμενον ἐν τινι ἀξίῳ τοῦ εὐλόγως ἐπαίρεσθαι.<sup>153</sup>

Mais, même si les uns se trouvaient être des rois parfaits, et les autres, des juges de la terre instruits dans la crainte, dans les deux cas le Sauveur ne leur a pas ordonné de se réjouir librement ni ouvertement de peur qu'ils ne tombent pas dans la lâcheté et la présomption, mais « en tremblant » et modérément, pour ainsi dire, en gardant à l'esprit la possibilité de tomber, si le soin divin (episkopē) abandonne celui qui s'est élevé contre ce qui est digne d'éloges.

La simplification de l'exégèse d'Hilaire par rapport à celle d'Origène provient du fait qu'il ne distingue pas les « serviteurs » des « fils ». À nos yeux, dans un souci de simplification et de fidélité au psaume — qui ne parle rien de « fils » — Hilaire a interprété tout le verset 11 en considérant les chrétiens seulement comme des serviteurs de Dieu. Malgré cette différence essentielle, les textes suivants peuvent comporter des traces de la distinction origénienne entre serviteurs et fils :

Non securum patitur aut neglegens esse seruitium ; uult in omni seruitutis officio admisceri timorem. Vt enim metuentes serui diligentius dominis carnalibus seruiunt, cum uoluntatem sollertioris obsequii metus obsequellae admixtus eliciat, ita et Deo seruientes, si timeant per imminentem timorem, non neglegentes in ea erunt, quam susceperint, seruitute.

Il n'accepte pas qu'un service soit de tout repos ou négligé, mais il veut que tout travail de serviteur soit marqué par la crainte. En effet, de même que des serviteurs apeurés sont plus empressés à servir leur maître en ce monde, puisque la peur, jointe à la déférence, suscite une volonté de respect plus attentif, ceux qui servent Dieu ne seront pas négligents dans l'accomplissement du service entrepris, s'ils sont habités par une crainte latente.<sup>154</sup>

Dans ce texte, où Hilaire ne fait aucune distinction entre les différents services à Dieu, l'adjectif *omni* pourrait sembler inutile. L'apparat littéraire de Doignon<sup>155</sup> rapproche ce texte de la célèbre sentence cicéronienne : « *omnis metus seruitus* » (« toute peur est une servitude »), mais comme Descourtieux<sup>156</sup> l'a signalé, les deux auteurs expriment des choses complètement différentes. Il faut tenter autre explication ; peut-être qu'ici

<sup>152</sup> Vu que, selon une explication précédente (6.1. L'indentification des « rois » et des « juges de la terre »), les rois et juges sont les saints.

<sup>153</sup> PG 12, 1116 B2-10. Traduction propre.

<sup>154</sup> *Tr. Ps.* 2, 45. Texte et traduction : SC 515, p. 290-291.

<sup>155</sup> CCSL 61, p. 69.

<sup>156</sup> SC 515, p. 290, n. 1.

se cache la différenciation origénienne du service des serviteurs et de celui des fils. De sorte que « *in omni seruitutis officio* », indique le service des « fils » aussi bien que le service des « serviteurs » selon le schéma d'Origène précédemment exposé.

L'expression de la peur jointe à la déférence (*metus obsequellae admixtus*) peut aussi dissimuler l'expression d'Origène auparavant lue : τὸν φόβον μεταληπτέον εἰς τὴν παρά τισιν εὐλάβειαν ὠνομασμένην que nous avons traduite : « mais il faut comprendre la crainte dans le sens de ce que quelques-uns appellent “piété” ». Le verbe μεταλαμβάνω (> μεταληπτέον) a une signification première de participation<sup>157</sup>, où le sens de jonction (« admixtus » ap. Hilaire) est plus clair. Concernant le mot εὐλάβεια, il faut signaler que la *Patrologia Graeca* traduit par « *reverentia* », qui est précisément un synonyme du mot employé par Hilaire « *obsequella* ».

Pour finir, ce dernier texte d'Hilaire montre que le tremblement sert à modérer l'allégresse, d'une façon similaire à celle que nous avons lue chez Origène (PG 12, 1116 B2-10)<sup>158</sup> :

[...] porro autem, ne libertas gaudii fines congruae moderationis excederet, ita subdidit: exultate in tremore, quia periculosa ad obliuionem timoris esset libera a tremore laetitia.

Bien plus, pour maintenir la libre expression de la joie dans les limites d'une juste mesure, il a poursuivi en ces termes : « Soyez dans l'allégresse en tremblant. » En effet, si l'on se réjouit sans trembler, on risque d'oublier la crainte.<sup>159</sup>

### 6.3. L'exhortation *Aprehendite disciplinam*

L'importante longueur du verset 12 a motivé sa division dans la version de la Vulgate : « *12 adprehendite disciplinam nequando irascatur Dominus et pereatis de via iusta / 13 cum exarserit in brevi ira eius beati omnes qui confidunt in eo.* » Cependant, les versions hébraïque, de la Septante et de la *Nova Vulgata* présentent un unique verset 12. Indépendamment de ce fait, on doit distinguer quatre affirmations :

- *Adprehendite disciplinam*
- *Nequando irascatur Dominus et pereatis de via iusta*
- *Cum exarserit in brevi ira eius*
- *Beati omnes qui confidunt in eo*

Les éditions des commentaires d'Origène et d'Eusèbe présentent leurs explications selon la division de deux versets de la Vulgate, en séparant les deux premières

<sup>157</sup> Voir Bailly s.v. « μεταλαμβάνω ».

<sup>158</sup> Voir note 153.

<sup>159</sup> *Tr. Ps. 2*, 45. Texte et traduction : SC 515, p. 290-291.



affirmations des deux dernières. En admettant que ce fait peut-être une décision des éditeurs (ou ré-éditeurs) plutôt que des auteurs eux-mêmes, on note une structure différente chez Hilaire. Notre auteur déroule son commentaire en trois parties :

- 1) L'exhortation « *adprehendite disciplinam* » (§46-47), et les conséquences de l'acquisition de la discipline :
- 2) « *ne quando irascatur Dominus et pereatis de via iusta cum exarserit in brevi ira eius* » (§48-49).
- 3) « *beati omnes qui confidunt in eo* » (§50).

Seuls les paragraphes 48-50 peuvent être mis en parallèle avec l'explication d'Origène ; l'exégèse sur l'exhortation « *adprehendite disciplinam* » (§46-47) n'a aucun rapport avec l'explication que nous avons maintenant d'Origène.

Nous ne pouvons pas certifier qu'Hilaire se fasse ici l'écho d'une explication d'Origène perdue aujourd'hui, ni, au contraire, que son exégèse soit indépendante de l'Alexandrin. Tout ce que l'on peut avancer est que l'interprétation d'Hilaire du Ps 2, 12a (*adprehendite disciplinam*) n'a aucun rapport avec l'exégèse origénienne parvenue jusqu'à nous (PG 12), ni avec l'exégèse d'Eusèbe de Césarée (PG 23).

L'interprétation d'Hilaire sur « *adprehendite disciplinam* » provient de la signification primaire du mot *aprehendo*, c'est-à-dire, 'saisir', 'prendre avec les mains', et même 'voler'. Si cette signification était propre au terme latin, on pourrait exclure Origène ou un autre auteur grec comme étant à l'origine de cette pensée, mais la même explication est possible avec le texte grec : *Δράξασθε παιδείας*, car le verbe *δράσσομαι* a le sens premier de 'prendre avec les mains'.

Cependant, à propos des mots « *adprehendite disciplinam* », Hilaire cite et explique deux passages du Nouveau Testament :

Mt 11, 12 *A diebus autem Iohannis regnum caelorum uim patitur et uim facientes diripiunt illud.* (Depuis les jours de Jean, le royaume des cieux souffre violence, et les violents s'en emparent.)<sup>160</sup>

Ph 3, 12 *Sequor autem ut adprehendam, in quo et adprehensus sum.* (Je poursuis [ma course], pour saisir Celui qui m'a moi-même saisi.)<sup>161</sup>

Comme on a pu le voir, le rapport entre ces deux citations et l'exhortation « *adprehendite disciplinam* » du Ps 2, 12 est la signification première et physique du verbe '*adprehendo*' (saisir), mais la citation de la lettre aux Philippiens a aussi un rapport

---

<sup>160</sup> Cf. *Tr. Ps. 2*, 46. Texte et traduction SC 515, p. 292-293.

<sup>161</sup> Cf. *Tr. Ps. 2*, 47. Texte et traduction SC 515, p. 292-293.

textuel, car il ne s'agit pas seulement d'un emploi similaire de termes plus ou moins équivalents (*adprehendo-diripio*), il s'agit d'une insistance sur le même verbe 'adprehendo' (*adprehendam, adprehensus sum*). Le texte grec ne permet pas cette deuxième correspondance textuelle. Le verbe δράσσομαι du Ps 2, 12 (Δράξασθε παιδείας), ne se trouve pas dans les deux citations du Nouveau Testament, qui présentent les synonymes ἀρπάζω et καταλαμβάνω :

Mt 11, 12 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ **ἀρπάζουσιν** αὐτήν.

Ph 3, 12 διώκω δὲ εἰ καὶ **καταλάβω**, ἐφ' ᾧ καὶ **κατελήμφθην** ὑπὸ Χριστοῦ.

Cette correspondance textuelle — présente dans les textes latins, mais absente dans les grecs — n'est pas une preuve déterminante de l'autonomie de cette exégèse d'Hilaire par rapport aux grecs, et notamment, par rapport à Origène, mais celle-ci représente une trace, ou un indice.

#### 6.4. Foi et espérance : *Beati omnes qui confidunt in eo*

Le commentaire des derniers mots du psaume « *Beati omnes qui confidunt in eo* » présente certaines similarités par rapport au commentaire attribué à Origène qui n'avaient pas été relevées par les chercheurs auparavant. À propos de « heureux tous ceux qui lui font confiance », Hilaire distingue d'abord l'espérance faible « *trepidam spem ambigam* » de la foi « *confidentia* » — par rapport à « *confidunt* » — dont voici ici une petite description :

Non trepidam spem neque ambigam perfectio beatitudinis exigit ; confidentia ad id opus est, firmæ scilicet opinionis et indemutabili uoluntate, quia plus sit confidere quam sperare.

Le bonheur parfait exclut l'espérance qui tremble ou qui doute. Il lui faut la confiance, autrement dit une pensée ferme et une volonté immuable : avoir confiance, c'est plus qu'espérer.<sup>162</sup>

Dans le commentaire d'Origène qui va suivre, on peut aussi noter une allusion à la foi (πίστις) et à l'espérance (ἐλπίς). Les caractéristiques de la foi sont d'être « bien assurée » (βεβαιωτάτην), « fondée » (ἐδραΐαν) et « inébranlable » (ἄσειστον) :

Κατακουστέον τοῦ, « πεποιθότες, » πίστιν ἐμφαίνοντος μετ' ἐλπίδος ἀνυπόπτου βεβαιωτάτην, καὶ ἐδραΐαν, καὶ ἄσειστον, οὐδὲ ἐν τοῖς δοκοῦσι χαλεπωτάτοις καιροῖς τοῦ πεποιθότος ἀπογινώσκοντος τὴν τοῦ Κυρίου εἰς αὐτὸν παρουσίαν, οὐδενὸς παρέλκοντος αὐτόν.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Tr. Ps. 2, 50. Texte et traduction : SC 515, p. 296-297.

<sup>163</sup> PG 12, 1117 B1-5. Traduction propre.

Il faut faire attention aux mots : « ceux qui lui font confiance », qui expriment une fois très assurée, fondée et inébranlable avec une espérance dénuée d'inquiétude. De sorte que personne ne tire hors du droit chemin un croyant pour avoir renié de la venue du Seigneur à lui dans les temps apparemment les plus difficiles.

Si on compare les deux descriptions de la foi, on pourra apprécier les rapports existants. Hilaire décrit la foi comme « une pensée ferme avec une volonté immuable » (*firmæ scilicet opinionis et indemutabili uoluntate*) en signalant deux aspects fondamentaux de la foi : le contenu doctrinal (*opinio*) et la volonté (*uoluntas*)<sup>164</sup>. Mais si l'on considère les adjectifs correspondant à chacun de ces aspects : *firmæ* avec *opinio* et *indemutabilis* avec *uoluntas*, on notera que *firma* équivaut à βεβαιότητα et ἔδραία, et de la même manière, *indemutabilis* à ἄσειστος du texte grec.

À première vue, la comparaison entre les deux textes<sup>165</sup> ne concerne que la distinction entre l'espérance et la foi, et certaines caractéristiques de cette dernière. Hilaire et Origène semblent décrire des espérances très différentes : chez Hilaire, l'espérance est surpassée par la foi (*quia plus sit confidere quam sperare*), et encore, l'espérance qu'il évoque n'est pas une vertu (*trepidam spem ambiguam*). En revanche, le texte d'Origène — dans l'état dans lequel il nous est parvenu — exprime une association de la foi avec une espérance « dénuée d'inquiétude » : μετ' ἐλπίδος ἀνυπόπτου. Pourquoi notre auteur n'a-t-il pas suivi Origène sur ce point ? Nous ne trouvons pas d'explication doctrinale. On tentera une autre explication qui puisse répondre aussi à la correspondance entre les mots grecs et les mots latins : *spes* avec ἐλπίς, *confidentia* avec πίστις, *firma* avec βεβαιότητα et ἔδραία et *indemutabilis* avec ἄσειστος.

D'abord, comme nous l'avons déjà indiqué, nous partons d'une unique grande coïncidence, l'espérance *spem* (ap. Hilaire) et ἐλπίς (ap. Origène). Mais il faut concilier deux grandes différences. En premier lieu, nous pourrions expliquer le dépassement de la foi par rapport à l'espérance si le régime de μετά, c'est-à-dire ἐλπίδος, n'était pas au génitif, mais à l'accusatif : μετ' ἐλπίδα[v] (dépasant l'espérance). Deuxièmement, il faut signaler l'opposition entre les adjectifs *trepidam* et *ambiguam* (ap. Hilaire) et ἀνυπόπτου (ap. Origène). Ces deux grandes différences disparaissent si on considère la faute textuelle suivante : μετ' ἐλπίδ[ος]αν ὑπόπτου > μετ' ἐλπίδαν ὑπόπτου (dépasant l'espérance d'un méfiant).

De sorte que dans la source de notre auteur, le syntagme μετ' ἐλπίδαν ὑπόπτου est la première caractéristique de la foi, duquel découlent d'autres caractéristiques, comme

<sup>164</sup> Nous rappelons ici la définition proposée par le *Catéchisme de l'Église Catholique* (§150) : « La foi est d'abord une adhésion personnelle de l'homme à Dieu ; elle est en même temps, et inséparablement, l'assentiment libre à toute la vérité que Dieu a révélée. » La foi en tant qu'acte libre implique la volonté, et la vérité révélée est le contenu doctrinal.

<sup>165</sup> Nous excluons ici le commentaire d'Eusèbe de Césarée car il ne possède aucune allusion à la foi et l'espérance à propos du passage « heureux tous ceux qui lui font confiance ».

son fruit et sa cause : « bien assurée » (βεβαιωτάτην), « fondée » (ἐδραΐαν) et « inébranlable » (ἄσειστον) :

Κατακουστέον τοῦ, « πεποιθότες, » πίστιν ἐμφαίνοντος μετ' ἐλπίδαν ὑπόπτου βεβαιωτάτην, καὶ ἐδραΐαν, καὶ ἄσειστον, οὐδὲ ἐν τοῖς δοκοῦσι χαλεπωτάτοις καιροῖς τοῦ πεποιθότος ἀπογινώσκοντος τὴν τοῦ Κυρίου εἰς αὐτὸν παρουσίαν, οὐδενὸς παρέλκοντος αὐτόν.

Il faut faire attention aux mots : « ceux qui lui font confiance », qui expriment une foi **qui dépasse l'espérance d'un méfiant** : bien assurée, fondée et inébranlable. De sorte que personne ne tire hors du droit chemin un croyant pour avoir renié de la venue du Seigneur à lui dans les temps apparemment les plus difficiles.

Cette intervention n'implique pas forcément une correction du texte édité d'Origène, quoique l'édition de la *Patrologia Graeca* ne soit pas une édition critique *stricto sensu* — elle provient de chaînes exégétiques —, parce que notre hypothèse ne concerne que la source grecque utilisée par Hilaire de Poitiers, ou bien aussi une mélecture du texte grec effectuée par Hilaire.

## 6.5. Conclusions de la section morale

Par son identification des rois du psaume (v. 10 : « Et maintenant, rois, comprenez... »), Hilaire exprime une idée très particulière sur le pouvoir politique, qui conforte notre commentaire autour de la « *cathedra pestilentiae* ». Sa conception aussi négative du pouvoir politique provient d'un fondement logique : le pouvoir politique est ontologiquement contraire à Dieu à cause de son origine diabolique.

Hilaire confirme cette idée toute particulière en se référant aux paroles mêmes du Diable dans Lc 4, 6 : « et lui dit : "Je te donnerai tout ce pouvoir et la gloire de ces royaumes, car elle m'a été livrée, et je la donne à qui je veux ». Cette exégèse — qui se fie aux mots du Diable — est contraire à la conception chrétienne traditionnelle basée sur des textes de l'Ancien Testament<sup>166</sup> ainsi que sur le texte de Paul (Rom 13, 1) : « Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu ». Pour l'instant, nous en sommes toutefois réduits à signaler ce désaccord sur l'origine du pouvoir politique entre Hilaire et le reste de la tradition chrétienne.

Il serait également intéressant de savoir comment Hilaire accordait cette conception du pouvoir politique avec la prescription paulinienne de prier pour les gouvernants : « Je recommande donc, avant tout, qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en

---

<sup>166</sup> Par exemple : Esdras 1, 2. « Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : "Yahvé, le Dieu du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre, c'est lui qui m'a chargé de lui bâtir un Temple à Jérusalem, en Juda". » Nous n'avons trouvé aucune explication chez Hilaire sur cette affirmation de Cyrus.

toute piété et dignité.<sup>167</sup> » Malheureusement, nous n'avons pas conservé l'exégèse hilarienne sur ce passage, quoique l'on puisse supposer que notre auteur l'avait étudié dans son commentaire sur la lettre à Timothée, duquel nous ne conservons qu'un petit fragment<sup>168</sup>.

Quant au service de Dieu, à la différence d'Origène, Hilaire ne distingue pas les fils des serviteurs, mais conçoit un service unique dont participent tous les chrétiens. Nous avons toutefois signalé dans notre commentaire de petits indices pouvant être expliquées à partir de la division entre fils et serviteurs d'Origène, quoique notre auteur l'avait écartée.

Nous avons signalé certains indices permettant de supposer que l'exégèse d'Hilaire sur l'exhortation *Aprehendite disciplinam* est indépendante du commentaire d'Origène.

Enfin, après avoir examiné l'exégèse du dernier verset du psaume : « *Beati omnes qui confidunt in eo* », nous présentons un texte d'Hilaire qui semble traduire certains mots-clés d'un texte d'Origène, cependant que les deux auteurs semblent exprimer des choses contraires. Nous avons tenté de l'expliquer à partir d'une mélecture du texte d'Origène par Hilaire, ou bien d'une corruption textuelle de sa source grecque. Dans les deux cas, nous supposons qu'Hilaire ait pu lire — à tort : μετ' ἐλπίδαν ὑπόπτου (dépassant l'espérance d'un méfiant), le texte d'Origène que nous lisons actuellement étant : μετ' ἐλπίδος ἀνυπόπτου (avec une espérance dénuée d'inquiétude).

---

<sup>167</sup> 1 Timothée 2, 1-2.

<sup>168</sup> CSEL 65, p. 233.

## Commentaire sur les *Tr. Ps.* 9, 13 et 14

### 1. La sélection des commentaires sur les psaumes 9, 13 et 14

Ces trois *tractatus* présentent certaines particularités par rapport aux autres *tractatus* conservés qui nous contraignent à les commenter séparément. Il s'agit d'aspects singuliers qui concernent la transmission du texte, mais aussi son contenu, comme nous essayerons de le montrer lors du commentaire de chacun d'eux ;

La transmission du texte donne un caractère tout particulier aux *tractatus super psalmos* 9, 13 et 14. Ils ne se trouvent pas dans la liste de Jérôme (*Tr. Ps.* 1-2 ; 51-62 ; 118-150)<sup>1</sup>, pourtant depuis le v<sup>e</sup> siècle, ces trois commentaires ont été transmis ensemble avec la collection que Jérôme présente, selon le témoignage de l'un des manuscrits les plus antiques (le ms. *V* du v<sup>e</sup> siècle). En revanche, aucun des manuscrits postérieurs au xii<sup>e</sup> siècle que nous avons en notre possession actuellement, ne transmet aucun de ces trois *tractatus*.

On ne trouve le *Tr. Ps.* 9 que dans deux témoins : le ms. *V* (du v<sup>e</sup> siècle) et le ms. *r* (du xi<sup>e</sup> siècle) ; le *Tr. Ps.* 13 est transmis par le ms. *V*, par le ms. *r*, par le ms. *d* (du xii<sup>e</sup> siècle), et en état fragmentaire par le ms. *R* (du ix<sup>e</sup> siècle). Finalement, le *Tr. Ps.* 14 apparaît dans le ms. *V*, dans le ms. *R* et dans le ms. *r*. Voici l'information plus clairement exposée sur un tableau :

	ms. <i>V</i> (v <sup>e</sup> siècle)	ms. <i>R</i> (ix <sup>e</sup> s.)	ms. <i>r</i> (x <sup>e</sup> s.)	ms. <i>d</i> (xii <sup>e</sup> s.)
<i>Tr. Ps.</i> 9	✓	✗	✓	✗
<i>Tr. Ps.</i> 13	✓	Fragmentairement	✓	✓
<i>Tr. Ps.</i> 14	✓	✓	✓	✗

L'éditeur J. Doignon<sup>2</sup> avait signalé un groupement — désigné  $\lambda$  par lui — contenant *L*, *V* et *R* ; ainsi que des liens particuliers entre *V* et *r*<sup>3</sup>. Les liens généraux entre les manuscrits notés par Doignon correspondent aussi avec la transmission des *Tr. Ps.* 9, 13 et 14. Il nous faut tenir compte du caractère tout particulier du ms. *d* : parmi les 30 *Tr. Ps.*, seuls cinq sont considérés comme étant authentiquement d'Hilaire. En réalité, ce manuscrit présente un *Tr. Ps.* 9 et un *Tr. Ps.* 14 que la recherche actuelle ne considère pas comme appartenant à Hilaire. Par ailleurs, le ms. *L* (aussi du v<sup>e</sup> siècle) malgré le grand nombre de *tractatus* semble transmettre seulement qu'une partie de la totalité des *tractatus* qu'il pouvait contenir initialement. Nous avons la certitude que le manuscrit avait été

<sup>1</sup> Jérôme, *De viris illustribus* 100.

<sup>2</sup> CCSL 61, Introduction p. 62.

<sup>3</sup> CCSL 61, Introduction p. 68.

divisé au moins une fois, car aujourd'hui presque l'intégralité du manuscrit est conservée à Lyon (*Bibliothèque municipale* 452), mais il y a 15 ff. à Paris (*BN nouv. acq. lat.* 1593)<sup>4</sup>.

## 2. Commentaire sur le *Tr. Ps. 9*

### 2.1. Note sur le texte latin du titre psalmique

Avant de commenter l'explication de l'unique tractatus conservé et dédiée exclusivement au titre d'un psaume, il nous semble opportun de donner quelques renseignements sur la citation biblique du titre du psaume donnée par notre auteur : « *De titulo IX psalmi. In finem pro occultis filii. Psalmus David.* »

Du point de vue de la tradition textuelle, il n'existe que deux manuscrits (V et r) présentant cette *tractatus*. Les deux leçons semblent assez proches : uniquement r a omis « *fili* ». Cependant, la leçon la plus problématique concerne le « *pro occultis* » ou « *pro occulta* ». Il ne semble pas être un problème pour la tradition manuscrite, car Hilaire lui-même cite différemment le titre de ce psaume :

- « *Pro occultis filii* » : *Instr. Ps. 22.* « *Pro occultis* » *Tr. Ps. 9, 2.*

- « *Pro occulta filii* » : *Tr. Ps. 9, 1 et 9, 2.*

Ces deux traductions « *pro occultis* » et « *pro occulta* » se trouvent parmi les anciennes versions latines de la Bible : « *Pro occultis* » Augustin et *Breviar Mozarab.* Et, « *Pro occulta* » *Psalt. Corb.* Il y a aussi une troisième traduction remarquable : « *propter occulta* » présent dans le *Ms. Sangerm* et *Psalt. Rom. Martian* qui en réalité, représente la leçon adoptée par Sabatier.<sup>5</sup>

Il est possible d'appréhender ces deux citations d'Hilaire comme des échos chez notre auteur quant aux versions du « *pro occultis / occulta* », cependant la version « *propter occulta* » n'est pas attestée par l'Évêque de Poitiers.

### 2.2. La particularité de ce commentaire par rapport les autres *tractatus*

Selon l'*Instructio*, les titres des psaumes avaient une importance pour l'exégèse du psaume qu'ils intitulaient. Ce principe exégétique des psaumes est partagé par d'autres auteurs anciens ; il suffit de rappeler l'œuvre de Grégoire de Nysse (330-387), des titres des psaumes et des rapports signalés dans notre commentaire entre l'*Instructio* et les fragments du Commentaire aux psaumes d'Origène.

Il y d'autres *tractatus* dans lesquels Hilaire traite le titre du psaume à commenter. En réalité, notre auteur considère très souvent la question du titre, comme un sujet

---

<sup>4</sup> M. Milhau, SC 344, Introduction p. 68-69.

<sup>5</sup> Sabatier II, p. 20.

préliminaire, avant de commenter le psaume.<sup>6</sup> Cependant, dans la plupart des cas, cette problématique du titre du psaume fait office d'une petite introduction au commentaire, avec une longueur toujours beaucoup plus brève que celle du *Tr. Ps. 9*, dont le commentaire centré exclusivement sur le titre du psaume et non sur son contenu. Ce fait constitue une caractéristique propre à ce *tractatus* par rapport aux autres. En effet, bien que le *Tr. Ps. 91* partage cette particularité, à différence de celui-ci, le *Tr. Ps. 9* n'a aucune trace d'une exégèse systématique comme celle des autres *tractatus*.

La façon même d'intituler ce commentaire dans la tradition textuelle est aussi singulière par rapport au reste de l'œuvre. Et, les deux manuscrits qui transmettent le *Tr. Ps. 9* : le ms. *V* (du v<sup>e</sup> siècle) et le ms. *r* (du xi<sup>e</sup> siècle) l'ont intitulé : « *(incipit) de titulo ix psalmi* ». Cela suppose une différence non négligeable, car tous les autres commentaires sont intitulés sans aucune mention du titre biblique du psaume, sauf le titre du *Tr. Ps. 91* selon le ms. *L* (du v<sup>e</sup> siècle)<sup>7</sup>.

### 2.3. Structure

Malgré la breveté de ce commentaire, on dispose de la structure suivante :

- Introduction (§ 1) où, on trouve une exposition générale sur les quatre principes exégétiques.
- Définition de la fin (§2a).
- Définition des choses occultes (§2b-§3).
- Explication de « la fin des choses occultes » (§4), exposé eschatologique.

Comme on peut le voir, il s'agit d'une structure qui suit un ordre très logique. Les points les plus intéressants pour étudier la pensée d'Hilaire sont le premier et le dernier : le premier présente des principes exégétiques négligés dans tous les études consacrées à l'exégèse d'Hilaire, dont nous avons connaissance<sup>8</sup> ; le dernier point est particulièrement important pour étudier l'eschatologie d'Hilaire.

---

<sup>6</sup> Comme il arrive dans les *Tr. Ps. 51 ; 52 ; 54 ; 55 ; 56 ; 57 ; 58 ; 61 ; 62 ; 63 ; 64 ; 65 ; 66 ; 67 ; 68 ; 69 ; 119 ; 120 ; 122 ; 141 ; 142 ; 143 ; 144 ; 145 ; 146 ; 147*.

<sup>7</sup> Le *Tr. Ps. 91* a été édité par Doignon aussi sous le titre « *De titulo psalmi xci* » mais les manuscrits *V* et *r*, quand ils intitulent le *Tr. Ps. 91*, ne présentent pas le mot « *titulus* » dans le titre du *tractatus*. L'unique témoin qui intitule le *Tr. Ps. 91* comme Doignon est le ms. *L-P* (du v<sup>e</sup> siècle).

<sup>8</sup> M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier. Vol. I. Les travaux des pères grecs et latins sur le psautier*, Roma 1982, p. 145-149 ; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, II. Les premiers grands exégètes latins*, Paris 1983, esp. p. 65-98 ; non plus dans le chapitre dédié aux titres : p. 197-198. C. Kannengiesser, « L'exégèse d'Hilaire » dans *Hilaire et son temps*, p. 127-142. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, esp. p. 254-264.



## 2.4. Le contenu du *Tr. Ps. 9* et son rapport avec le reste de l'œuvre d'Hilaire

Hilaire avait déjà donné une définition de la « fin » dans l'*Instructio Psalmorum* 18<sup>9</sup>, et il reprend le sujet sans faire un renvoi interne au texte de l'*Instructio*, ce fait nous invite à y entrevoir une sorte d'indépendance entre ce *tractatus* et l'*Instructio*. On peut présumer que ce petit *tractatus* avait déjà été écrit, avant que son auteur n'ait écrit l'*Instr.* ou bien, si celle-ci avait été écrite, il n'y avait aucun rapport entre l'*Instr.* et le petit écrit sur le titre du psaume 9. Dans tous les cas, la notice du *Tr. Ps. 51, 1* peut nous laisser supposer que l'introduction du *Tr. Ps. 9* dans la collection des *Tractatus* avait été faite par Hilaire, avant même de commencer la composition du *Tr. Ps. 51* :

Finis autem est, ut frequenter ostendimus, quo concluduntur omnia, cuius causa cetera sunt, ad quem uniuersa spei, rerum, negotiorum opera festinant.

Or, comme nous l'avons souvent montré, la fin est un achèvement général, ce dont tout le reste est la cause, le but ardemment visé par toute espérance, toute réalité et toute activité.<sup>10</sup>

Si Hilaire seulement avait défini la fin dans l'œuvre des *Tractatus*, il n'y avait aucun doute qu'il se referait aux définitions de l'*Instr.* 18 et du *Tr. Ps. 9, 2-4*, comme le signale J. Doignon dans son édition<sup>11</sup>, et d'après les traducteurs P. Descourtieux<sup>12</sup> et A. Orazio<sup>13</sup>. Toutefois, il avait traité la question de la fin avant dans le livre 9 du *De Trinitate* (§27-28), ce qui empêche d'affirmer qu'il faisait référence à la définition de la fin du *Tr. Ps. 9*. Et, avec l'adverbe « *frequenter* », Hilaire pouvait renvoyer à l'*Instructio* et au développement du *De Trinitate* 11, 27-28. Dans ce cas, la notice du *Tr. Ps. 51, 1* ne prouverait pas forcément que le *Tr. Ps. 9* avait été introduit par l'auteur dans l'œuvre des *Tractatus super psalmos* avant la composition du *Tr. Ps. 51*.

## 2.5. Quatre principes exégétiques à propos du *Tr. Ps. 9*

Hilaire offre un renseignement théorique sur l'exégèse, une sorte d'avertissement général avant de commencer son explication du titre du psaume 9. En fait, tout le développement postérieur est présenté comme un exemple de ce principe général :

Quorundam psalmorum absoluta intellegentia est, quorundam obscurior sensus est; diuersitatem utramque adfert diuersitas prophetiae. Per multa namque et uaria genera sermonis ad agnitionem Dei hominem Spiritus sanctus instituit, nunc sacramentorum occulta per naturas et comparationes hominum comprehendens, nunc fidei simplicitatem uerborum absolute commendans, nunc uitae ordinem praeceptorum ueritate confirmans, nunc quid

<sup>9</sup> Voir notre commentaire dans le chapitre 4.1.4. Les psaumes intitulés « *in finem* ».

<sup>10</sup> *Tr. Ps. 51, 1*. Texte et traduction : SC 565, p. 26-27.

<sup>11</sup> CCSL 61, p. 92.

<sup>12</sup> SC 565, p. 26, n. 2.

<sup>13</sup> *Testi Patristici* 185, p. 198, n. 1.

prouidendum sit et cauendum per personam prophetae, qui psalmum scribat, ostendens, ut per hanc multiplicem et diuitem copiam doctrinae, per quasdam partes et incrementa discendi totius intellegentiae aedificatio comparetur. Et erit nobis psalmus positus in exemplum, cuius superscriptio talis est : *In finem pro occulta filii, psalmus David.*

Certains psaumes sont faciles à comprendre ; d'autres ont un sens plus obscur. Cette diversité provient de celle de la prophétie. En effet, l'Esprit saint se sert de paroles aux formes nombreuses et variées pour apprendre à l'homme à connaître Dieu : tantôt il embrasse les secrets des mystères par des réalités et des comparaisons d'ordre humain, tantôt il met en lumière la pureté de la foi par la clarté des mots, tantôt il fonde le cours de la vie sur la vérité des préceptes, tantôt il montre ce qu'il faut prévoir et ce qu'il faut éviter grâce au prophète qui écrit le psaume. Ainsi, cette variété et cette richesse de doctrine permettent la mise en place d'une compréhension totale, grâce à un enseignement progressif et croissant. Nous prendrons l'exemple du psaume qui a pour titre « Psaume de David en vue de la fin, sur les secrets du Fils ». <sup>14</sup>

D'abord, il semble distinguer entre le sens d'un psaume (*sensus*) et la compréhension de ce sens chez nous (*intellegentia*) ; quelques fois les psaumes présentent un sens clair dont la compréhension est évidente (*absoluta*), mais il y a d'autres fois où il y a un sens plus obscur (*obscurior*) dont compréhension n'est pas du tout évidente. Dans ce cas, il y a un nombre de sens et de compréhensions qui correspond au nombre de genres de discours (*genera sermonis*). L'Esprit Saint instruit (*instituit*) l'homme de la connaissance de Dieu (*ad agnitionem Dei*) par ceux genres de discours qui sont beaucoup et variés (*per multa namque et uaria genera sermonis*). Et bien qu'ils soient nombreux, il les énumère :

— Tantôt le discours embrasse les secrets des mystères par des réalités et des comparaisons d'ordre humain. (« *Nunc sacramentorum occulta per naturas et comparationes hominum comprehendens* »).

— Tantôt il met en lumière la pureté de la foi par la clarté des mots. (« *Nunc fidei simplicitatem uerborum absolute commendans* »).

— Tantôt il fonde le cours de la vie sur la vérité des préceptes. (« *Nunc uitae ordinem praeceptorum ueritate confirmans* »).

— Tantôt il montre ce qu'il faut prévoir et ce qu'il faut éviter grâce au prophète qui écrit le psaume. (« *Nunc quid prouidendum sit et cauendum per personam prophetae, qui psalmum scribat* »).

Grâce à ces quatre genres de discours, on peut avoir une compréhension complète (*totius intellegentiae aedificatio*). L'apprentissage de l'homme suit une progression qui

---

<sup>14</sup> Tr. Ps. 9, 1. Texte et traduction : SC 515, p. 298-299.

laisse deviner une hiérarchie dans ceux *genera* (*per quasdam partes et incrementa discendi*).

L'analyse rhétorique des quatre affirmations montre une composition qui alterne des expressions jumelles mais différentes. Le tableau suivant le montre clairement, avec en caractère gras, les expressions qui n'ont pas de correspondance par rapport aux autres :

	Génitif + accusatif	Chiasme (ABBA) : A) per + accusatif / B) génitif + ablatif	Participe présent
1. nunc	sacramentorum occulta	per naturas et comparationes hominum	comprehendens
2. nunc	fidei simplicitatem	uerborum absolute	commendans
3. nunc	uitae ordinem	praeceptorum ueritate	confirmans
4. nunc	<b>quid prouidendum sit et cauendum</b>	per personam prophetae, <b>qui psalmum scribat</b>	ostendens

Comme on peut le voir, du point de vue rhétorique, Hilaire semble souligner la quatrième modalité de discours en y concentrant toutes les différences et en les développant. Ce fait n'est pas étonnant compte tenu du caractère progressivement croissant de ces principes.

Mais une analyse du contenu révèle aussi d'autres informations intéressantes :

On voit une graduation dans les verbes (*comprehendens*, *commendans*, *confirmans* et *ostendens*) — on note aussi trois verbes composés (*\*cum-prehendo* ; *\*cum-mando* ; *\*cum-firmo*) face au dernier verbe simple (*ostendo*) —.

C'est l'Esprit Saint qui réalise les quatre actions, et chaque action rapporte l'homme avec Dieu ; et formant également une disposition en chiasme qui à nos yeux nous semble très éloquente :

	<b>A</b> concernant Dieu	<b>B</b> concernant l'homme	(L'Esprit Saint)		<b>B</b> concernant l'homme	<b>A</b> concernant Dieu	(L'Esprit Saint)
1. nunc	sacramentorum occulta	per naturas et comparationes hominum	comprehendens	3. nunc	uitae ordinem	praeceptorum ueritate	confirmans
2. nunc	fidei simplicitatem	uerborum absolute	commendans	4. nunc	quid prouidendum sit et cauendum	per personam prophetae, qui psalmum scribat	ostendens

Avec ce chiasme dans l'information, on peut voir l'imbrication entre Dieu et l'homme dans le processus de la Révélation — qui précisément est décrit —, mais surtout ce

caractère progressif. L'ordre montre une économie du salut articulée autour de deux mouvements : un mouvement descendant de Dieu vers l'homme comprenant le point 1 (les secrets des mystères enfermés dans des réalités et des comparaisons d'ordre humain) et le point 2 (la simplicité de la foi développée par les mots) ; et un autre mouvement ascendant de Dieu avec l'homme : le point 3 (les préceptes de Dieu dans la vie de l'homme) et finalement, le point 4 (l'exposition du message prophétique).

	A Dieu	vers	B l'homme	(L'Esprit Saint)		B l'homme	vers	A Dieu	(L'Esprit Saint)
1. nunc	sacramentorum occulta		per naturas et comparationes hominum	comprehendens	3. nunc	uitae ordinem		praeceptorum ueritate	confirmans
2. nunc	fidei simplicitatem		uerborum absolute	commendans	4. nunc	quid prouidend um sit et cauendum		per personam prophetae, qui psalmum scribat	ostendens

## 2.6. L'eschalogie dans le *Tr. Ps. 9*<sup>15</sup>

Comme nous l'avons déjà signalé, Hilaire présente un exposé eschatologique dans le §4. Il développe son explication autour de trois choses occultes — secrètes —, énoncées dans le §3 et leurs six fins (§4), voici le texte sur les trois secrets :

Sed psalmus occulta continet, non occultum. Recte ita; nam consequentia docent plura fuisse, non unum. Est enim occultum, Deum salutis humanae causa non in caelesti gloria et claritate nominis sui adfuisse, sed formam humani corporis induisse. Est et occultum naturam in eo carnis humanae non ex communi originis genere induisse, sed exitisse ex uirgine et editam fuisse et absque nascendi initio procreatam. Est occultum eum (qui mortuus sit) ex morte uixisse gloriam immortalitatis ex corpore resumentem. Sed non is quidem finis est.

Cela dit, le psaume contient des secrets, et non pas un secret. Il en est bien ainsi, car la suite montre qu'il y en eut plusieurs et non pas un seul. L'un des secrets, c'est que Dieu, pour sauver l'homme, n'est pas venu dans la gloire du ciel et la splendeur de son nom, mais qu'il a revêtu la forme d'un corps humain. Un autre secret, c'est qu'il a revêtu la chair humaine sans avoir la même naissance que tout le monde. Né d'une Vierge, il a vu le jour et a été enfanté sans commencer à naître. Un autre secret, c'est que Celui qui est mort a repris vie après sa mort, en retrouvant par son corps la gloire de l'immortalité. Cela toutefois, ne constitue certainement pas la fin.<sup>16</sup>

Comme on peut le remarquer, il énumère trois mystères : l'incarnation, la naissance virginale et la résurrection de Jésus. Ces trois mystères condensent la prédication évangélique, c'est-à-dire l'annonce de la venue (*aduentus*) du Fils de Dieu en tant

<sup>15</sup> Nous nous centrerons sur l'eschatologie présente dans ce tractatus, pour une exposition générale de l'eschatologie d'Hilaire, voir : M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987. Et plus concrètement, en concernant le royaume du Christ, la thèse doctorale de P.-M. Funes Díaz, *Cristo Rey de los siglos. Fuerza, Potestad y Reino de Cristo en San Hilario de Poitiers*, Roma 2008.

<sup>16</sup> *Tr. Ps. 9, 3*. Texte et traduction : SC 515, p. 302-303.

qu'homme. Il s'agit d'un principe de l'exégèse hilarienne — il n'est pas exclusif à lui — que cette venue constitue tout le mystère de la Bible. On l'avait trouvé dans l'*Instructio*, exprimée plusieurs fois et différemment par une modalité affirmative<sup>17</sup> et par une négative<sup>18</sup>. Enfin, il n'y a pas une liste fixe des moments concrets qui articulent cette venue : les textes de l'*Instr.* qui viennent d'être cités signalent quatre moments (*corporationis, passionis, regni et resurrectionis nostrae gloriam uirtutemque*) ou un seul moment (*in aduentum Domini ex uirgine in hominem procreandi*). Dans d'autres passages de l'*Instr.*, on trouve six (*corpore gignendi, patiendi, moriendi, resurgendi, regnandi et iudicandi*)<sup>19</sup> ou sept (*corporalitate, passione, morte, iudicio, gloria, regno et resurrectione*)<sup>20</sup> en les faisant coïncider avec les sept sceaux de l'Apoc 5, 1. On peut apercevoir de très notables ressemblances, bien que les listes ne correspondent pas entre elles, et on constate l'importance de l'incarnation, car celle-ci est toujours présente — même quand elle est le seul moment signalé —, on la trouve aussi parmi les trois moments du texte du *Tr. Ps.* 9, 4 (avec la naissance virginale et la résurrection).

Par rapport aux développements de l'*aduentus* du Seigneur d'*Instr.* 5-6, on voit une division par deux (l'incarnation et la naissance virginale) du moment qui était le premier dans les autres listes. En ce qui concerne la résurrection, elle avait été exclue uniquement au moment où Hilaire avait tout résumé dans le moment de l'incarnation, mais l'importance de la résurrection dans l'approche d'Hilaire est indiscutable.

La fin de l'*aduentus Domini* est donc explicitée par les six fins du §4 : *Mortuorum resurrectio, Sanctorum clarificatio, Malitiae dominantis abolitio, Mortis interitus, Christi regnum et Patris regnum*. Mais, ces six points eschatologiques proviennent de la citation de 1 Co 15, 22-28. Avant de les étudier, il semble pertinent traiter la citation elle-même :

Quis ergo hic finis sit, id est quae rerum omnium absoluta perfectio et quae absconsa sit, beatus apostolus ad Corinthios ita loquitur: *Quomodo enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes uiuificantur, unusquisque autem suo ordine: primitiae Christus, deinde qui sunt Christi, qui in aduentu eius crediderunt; deinde finis, cum tradiderit regnum Deo Patri, cum euacuauerit omnem principatum et potestatem. Oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus suis; Deus enim omnia subiecit sub pedibus eius. Nouissima inimica deuicta est in eo mors. Cum uero dixerit: omnia subiecta sunt absque eo*

<sup>17</sup> *Instr.* 5. « Non est uero ambigendum ea quae in psalmis dicta sunt secundum euangelicam praedicationem intellegi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illud ad cognitionem aduentus Domini nostri Iesu Christi et corporationis et passionis et regni et resurrectionis nostrae gloriam uirtutemque referatur. »

*Instr.* 6. « Et hoc quidem ex omni scripturarum prophetiarum genere dictum esse intellegendum est, ut, nisi in aduentum Domini ex uirgine in hominem procreandi intellectae et recognitae fuerint, intellegentia earum obsignata habeatur et clausa. »

<sup>18</sup> *Instr.* 5. « Negantes [resp. Iudaei] enim Christum, cuius aduentus opus est prophetarum, clauem scientiae abstulerunt, quia cognitionem legis, quae aduentum Domini corporeum praedicauit, fides corporei aduentus abnegata praeccludit. »

<sup>19</sup> *Instr.* 5.

<sup>20</sup> *Instr.* 6.

*qui subiecit illi omnia, tunc ipse subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.*

Le bienheureux Apôtre nous apprend ce qu'est cette fin, c'est-à-dire cette perfection absolue — et cachée — de toutes choses, quand il dit aux Corinthiens : « De même que tous meurent en Adam, tous sont vivifiés dans le Christ, mais chacun selon son rang : d'abord le Christ, puis ceux qui sont au Christ, mais chacun selon son rang : d'abord le Christ, puis ceux qui sont au Christ et qui ont cru à son avènement. Ensuite, à la fin, il remettra le royaume à Dieu son Père et anéantira toute Principauté et tout Pouvoir. Il faut, en effet, qu'il règne, jusqu'à mettre tous ses ennemis sous ses propres pieds, car Dieu a tout mis sous ses pieds, et le dernier ennemi qu'il vaincra, c'est la mort. Quand on dit que tout lui est soumis à Celui qui lui a soumis toutes choses, et Dieu sera tout en tous. »<sup>21</sup>

J. Doignon avait déjà écrit un article<sup>22</sup> sur le verset 25, où il étudiait l'emploi chez Hilaire des deux libellées de la même citation : (*sub pedibus suis / sub pedibus eius*). L'article était plutôt centré sur le libellé *sub pedibus eius* des *Tr. Ps.* 118, 12 et 148. Mais de sa contribution, on peut retenir un renseignement qui nous concerne maintenant : le choix de *sub pedibus suis* (dans *Trin.* 11, 22 ; *Tr. Ps.* 9, 4 et 60, 5) qui « va aider Hilaire dans le sillage de Tertullien à se représenter droitement la seigneurie du Christ »<sup>23</sup>. Toutefois, malgré la grande valeur de la contribution de Doignon, la citation du *Tr. Ps.* 9, 4 ne se limite qu'au verset 25, et elle doit être lue en lien avec le reste des versets cités, et qui présentent *suis* ainsi que *eius*.

La citation par Hilaire des versets 25-27 (*Oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus suis ; Deus enim omnia subiecit sub pedibus eius. Nouissima inimica deuicta est in eo mors. Cum uero dixerit : omnia subiecta sunt absque eo qui subiecit illi omnia*) se réfère au royaume du Fils : *illum* est le Fils qui doit régner pour s'imposer sur les ennemis (*sub pedibus suis*), Dieu — le Père — a déjà tout soumis aux pieds du Fils (*sub pedibus eius*) sauf Soi-même — le Père — (*Cum uero dixerit : omnia subiecta sunt absque eo qui subiecit illi omnia*) ; parmi les ennemis vaincus il faut compter la mort.

Le reste de la citation envisage le Royaume du Père : « *tunc ipse subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus* ». Finalement, le Fils (*ipse*) se soumettra au Père (*illi qui sibi subiecit omnia*).

Donc, il semble clair qu'il y a deux royaumes : celui du Père et celui du Fils, et que le royaume du Fils est avant que le royaume du Père. Nous ne pouvons pas souscrire donc les propos d'A. Fierro :

---

<sup>21</sup> *Tr. Ps.* 9, 4. Texte et traduction : SC 515, p. 302-305.

<sup>22</sup> J. Doignon, « Les implications théologiques d'une variante du texte latin de I Corinthiens 15, 25 chez Hilaire de Poitiers », *Augustinianum* 19 (1979), p. 245-258.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 247.

Pero ese tema [la distinción del reino de Cristo y del reino del Padre], al cual [Coustant] concede tanta importancia, no pasa de ser muy marginal. Aparece en contadas ocasiones a lo largo de las obras de Hilario, y no aclara ningún punto clave de su doctrina. Es más: se trata de un tema bastante confuso, procedente tal vez de influencias milenaristas inconscientemente recogidas y no asimiladas plenamente<sup>24</sup>.

Et, dans la n. 9 (*ibid.*) :

San Hilario no es milenarista. Sin embargo, sus alusiones al reino de Cristo, quizá proceden del quiliasmo. Bien ha advertido esa posibilidad Coustant, que dedica un epígrafe a mostrarlo libre de tal error: *Praef. Gen.* 203 ss. (98 C ss.) Pero su solución consiste en identificar ese reino de Cristo con el estado de alma separada. Más fácil hubiera sido hacer patente que el tema del reino de Cristo, sea cual fuere su significado, no tiene arraigo alguno en San Hilario.

À nos yeux, la critique faite à Coustant nous semble juste : le Royaume du Christ n'est pas seulement un état de l'âme. Dans ce passage, nous avons trouvé un développement assez clair sur les royaumes du Christ et du Père. À partir, de ces renseignements, il nous est possible d'expliquer ce que représente le royaume du Christ pour Hilaire de Poitiers.

On doit identifier les moments de l'explication sur cette citation, en les rapportant avec le royaume du Fils ou ce du Père :

Hic igitur est finis occultis, mortuorum resurrectio, sanctorum clarificatio, malitiae dominantis abolitio, mortis interitus, et per hoc Christi regnum Patris quoque Dei regnum ; his enim gestis, postquam Filio erunt a Patre uniuersa subiecta, non ut per subiectionem regni adimatur aeternitas, sed ut nos clarificatos et immortalitate coopertos et in corporis sui gloriam conformatos in regnum Patris inducat, iam cohereditate sua dignos, iam in familiam Patris adsumptos, iam bonorum eius gloriaeque participes, ut Patri conregnet in nobis sitque Deus omnia in omnibus, cum subiectione oboedientiae in diuinam naturam humanae adsumptionis absorbeat infirmitas.

La fin des secrets, c'est donc la résurrection des morts, la glorification des saints, la destruction du pouvoir du mal, l'anéantissement de la mort et le royaume de Dieu le Père, qui advient par le royaume du Christ. Après cela, quand le Père aura tout soumis au Fils, non pour détruire son royaume éternel par cette soumission, mais pour nous introduire dans le royaume du Père, glorifiés, revêtus par l'immortalité et rendus semblables à son corps glorieux, désormais dignes d'être ses cohéritiers, agrégés à la famille du Père, participants de ses biens et de sa gloire, pour qu'il règne avec le Père en nous et que Dieu soit tout en tous, puisque la faiblesse de l'humanité assumée aura été absorbée, par la soumission de l'obéissance, dans la nature divine.<sup>25</sup>

Il semble que les quatre premiers points des six que nous avons nommés avant (*mortuorum resurrectio, sanctorum clarificatio, malitiae dominantis abolitio et mortis*

<sup>24</sup> A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario*, (*Analecta Gregoriana* 144) Roma 1964, p. 200.

<sup>25</sup> *Tr. Ps.* 9, 4. Texte et traduction : SC 515, p. 304-305.

*interitus*) correspondent au *Christi regnum*, et après ce royaume et vers lui, arrive le Royaume du Père : « *per hoc Christi regnum Patris quoque Dei regnum* ».

Cette affirmation : « *Hic igitur est finis occultis, mortuorum resurrectio, sanctorum clarificatio, malitiae dominantis abolitio, mortis interitus, et per hoc Christi regnum Patris quoque Dei regnum* » nous semble prendre sens dans les propos suivants : « *his enim gestis [...] absorbeatur infirmitas* ». Si, on lit ce déroulement, on apercevra ces deux Royaumes : le Royaume du Fils (1), et le Royaume du Père (2) :

(1) *his enim gestis, postquam Filio erunt a Patre uniuersa subiecta, non ut per subiectionem regni adimatur aeternitas, sed ut nos clarificatos et immortalitate coopertos et in corporis sui gloriam conformatos in regnum Patris inducat, iam cohereditate sua dignos, iam in familiam Patris adsumptos, iam bonorum eius gloriaeque participes,*

(2) *ut Patri conregnet in nobis sitque Deus omnia in omnibus, cum subiectione oboedientiae in diuinam naturam humanae adsumptionis absorbeatur infirmitas.*<sup>26</sup>

Mais au sein du Royaume du Fils, il faut distinguer une fois encore deux moments, puis six actions concernant les hommes (*nos*), appartenant à ces deux moments distinctes du Royaume du Fils : le deuxième moment envisage la glorification future de l'homme (*clarificatos et immortalitate coopertos et in corporis sui gloriam conformatos*), mais le premier moment vient avant dans le temps — les actions précédées de l'adverbe « *iam* » — (*iam cohereditate sua dignos, iam in familiam Patris adsumptos, iam bonorum eius gloriaeque participes*).

Il ne faut pas rapporter ce premier moment du Royaume du Fils à l'eschatologie, car le Royaume du Fils a déjà commencé *de iure* à partir de l'incarnation et *de facto* à partir de la résurrection et de l'ascension<sup>27</sup>, mais avec les temps présents, c'est-à-dire le temps qui vient après l'ascension et avant de l'eschatologie. La lecture du *Tr. Ps. 2, 31* situe dans ce temps présent l'insertion dans la famille de Dieu :

*Haec ergo hereditas eius, ut omni carni det uitam aeternam, ut omnes gentes baptizatae atque doctae regenerentur in uitam, non iam secundum diuinam illam Moysi cationem angelorum dominatui deditae neque secundum eorundem numerum diuisae, sed in dominicam familiam susceptae et in domesticos Dei deputatae et ex iniusto atque peccatore et peruerso iure dominantium in regnum aeternum diuinum que translatae. Neque enim adhuc tantum portio Domini Israel neque funiculum hereditatis eius Iacob, sed gentes omnes secundum numerum angelorum ante diuisae, nunc iam unius atque unus omnis haec uniuersitas gentium Dei populus est.*

Son héritage, c'est donc de donner la vie éternelle à toute chair, de faire en sorte que toutes les nations, baptisées et enseignées, reçoivent une vie nouvelle. Elles ne seront plus livrées

<sup>26</sup> *Tr. Ps. 9, 4*. Voir traduction ci-dessus.

<sup>27</sup> Sur la distinction *de iure* / *de facto* entre l'incarnation et la résurrection-ascension, voir le commentaire sur le *Tr. Ps. 2* chapitre 5.1.1. La « royauté ».



au bon vouloir des anges, ni réparties selon leur nombre, comme dans le divin cantique de Moïse, mais prises pour être dans la famille du Seigneur, comptées parmi les familiers de Dieu, en échappant au droit injuste, pécheur et pervers des dominants, pour passer dans le royaume éternel de Dieu. La portion du Seigneur, ce n'est plus seulement Israël, sa part d'héritage, ce n'est plus Jacob. L'unique peuple du Dieu unique, c'est désormais l'ensemble des nations, autrefois réparties selon le nombre des anges.<sup>28</sup>

Finalement, on arrive au dernier paragraphe qui conclue ce *tractatus* particulier, et on trouve une allusion directe à la victoire définitive sur le Diable. Cette petite allusion doit être aussi insérée dans le système eschatologique que nous avons essayé de montrer dans le *Tr. Ps. 9* :

Aeterna haec igitur per Filium laus Patri Deo debita est, suscitatis omnibus, qui ab Adam usque ad regni tempus per fidem uixerint, et caelesti habitu a corpore transfiguratis et iniquitate malitiae omnis ablata et diabolo in poenam aeterni ignis addicto et de memoria hominum nomine eius exempto: haec in psalmo occulta cantantur, haec, consummato fine, celebrantur, et quia Filius futurorum omnium conscius est, haec tamquam iam perfecta laudantur, quia in eo et apud eum et per eum omnia sunt, ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen.

Dieu le Père doit donc recevoir cette louange éternelle par l'intermédiaire du Fils, quand ressusciteront tous ceux que la foi aura fait vivre, depuis Adam jusqu'au temps du royaume. Leur corps aura reçu sa forme céleste définitive, le pouvoir de tout mal aura disparu, le diable aura été voué à la peine du feu éternel et son nom retranché de la mémoire des hommes : voilà les secrets chantés dans le psaume, la joie prévue pour l'accomplissement de la fin ! Comme le Fils sait bien tout ce qui va venir, ces événements sont magnifiés comme si leur réalisation s'était déjà produite, parce que tout existe en lui, chez lui et par lui. À lui la gloire, pour les siècles des siècles ! Amen.<sup>29</sup>

Le royaume du Fils implique une victoire immédiate sur le mal : les potences malignes perdent son ancien pouvoir — nous l'avons lu dans le texte du *Tr. Ps. 2*, 31 plus avant<sup>30</sup> —, mais il reste encore la victoire définitive dont parle ce texte de la fin du *Tr. Ps. 9*. Une fois encore, on voit la distinction des deux moments du Royaume du Fils : la première victoire correspond au premier, et la victoire définitive au deuxième.

## 2.7. Conclusion

Nous avons noté trois aspects qui donnent à ce *tractatus* un caractère particulier par rapport les autres :

---

<sup>28</sup> *Tr. Ps. 2*, 31. Texte et traduction : SC 515, p. 266-267.

<sup>29</sup> *Tr. Ps. 9*, 4. Texte et traduction : SC 515, p. 304-307.

<sup>30</sup> On trouvera une explication plus développée et d'autres textes sur la perte du pouvoir des puissances angéliques devant le royaume du Christ dans notre article : « Hilario de Poitiers, *In Matth. 7*, 3-5 y la angelología » notamment dans les pages 67-78.

— Il s'agit d'un commentaire centré exclusivement sur le titre du psaume 9 « *In finem pro occultis Filii. Psalmus David* » et qui néglige complètement le reste du texte du psaume. Ce fait a tout l'air d'être entièrement délibéré. Il ne s'agit pas d'une faute dans la transmission, ou à d'autres causes externes qui seraient liées à la volonté de l'auteur.

— Il présente une définition sur la fin, coïncident avec celle de *l'Instr.* ; mais il ne s'y renvoie pas. Ce fait peut être interprété comme une trace d'autonomie par rapport à *l'Instr.*

— Nous avons trouvé dans ce *tractatus* un aspect apparemment marginal en ce qui concerne l'eschatologie de notre auteur, à savoir la question des Royaumes du Père et du Fils. Loin d'être insignifiant, cet aspect est un sujet essentiel du *Tr. Ps. 9*.

### 3. Commentaire sur le *Tr. Ps. 13*

#### 3.1. Structure

1. Avant-propos : sur la prédication et l'écoute (§1).

2. Le titre biblique du psaume : les deux significations du titre « *in finem* » (§2).

3. Résumé du Ps 13, 1-6, comparaison avec une ville infectée par différentes pandémies : conclusion « *Quis dabit ex Sion salutare Israel ?* » (§3).

4. Exégèse du Ps 13, 7 : explication des « *uirtutes* »<sup>31</sup> du verset 7 : « *Quis dabit ex Sion salutare Israel ?* ».

— *Sion* (§4).

— *Salutare* (§5, alin. 1-22).

— *Israel* (§5, alin. 22-§6).

Deux aspects de la structure attirent l'attention, ils seront développés dans le commentaire des paragraphes suivants : l'avant-propos sur la prédication représente un sujet très différent par rapport au reste du commentaire ; et le *Tr. Ps. 13* se concentre surtout sur l'exégèse du dernier verset : « *Quis dabit ex Sion salutare Israel ? Dum auertit Dominus captiuitatem plebis suae, laetetur Iacob, et exultet Israel* ».

---

<sup>31</sup> P. Descourtieux traduit « *uirtus* » par « signification », et à nos yeux cette traduction nous semble quasiment satisfaisante, toutefois nous nous reconnaissons incapables pour le moment d'offrir une autre plus précise en français. C'est pourquoi, nous avons décidé garder le mot latin « *uirtutes* » (ou « *uirtus* » en singulier) dans notre explication.

### 3.2. L'introduction sur la prédication et l'écoute

Comme d'habitude, le *tractatus* est introduit par une introduction, mais dans le cas du *Tr. Ps. 13*, nous observons une particularité par rapport aux autres ; cette introduction est trop générale. En fait, elle pourrait introduire le commentaire sur n'importe quel autre psaume ou même sur passage de la Bible, soit de l'Ancien Testament, soit du Nouveau Testament. La première mention au psaume commence dans le paragraphe suivant, par la citation du titre du psaume 9 « *in finem* » que nous analyserons dans des chapitres suivants.

In multis nos erudiens apostolus etiam id edocet, cum omni reuerentia uerbum Dei esse tractandum, dicens : « Qui loquitur, tamquam eloquia Dei. » Non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem, sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori.

Et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis uerba regis interpretans et praecepta eius in aures populi deducens curat diligenter et caute per officii reuerentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur, quanto magis conuenit Dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes dignos nos hoc officio praestare ! Sumus enim quoddam sancti Spiritus organum, per quod uocis uarietas et doctrinae diuersitas audienda est. Vigilandum ergo et curandum est ut nihil humile dicamus metuentes huius sententiae legem : « Maledictus omnis faciens opera Dei neglegenter », proposito contra praemio curae et diligentiae eorum qui cum reuerentia ac metu sanctas scripturas sibi tamquam Dei uerba commendent et cum debita dignitate ea insinuent mentibus audientium, Domino dicente : « Et super quem aspiciam, nisi super humilem et mitem et tremementem uerba mea ? »

Oportet igitur et praedicantes existimare non hominibus se loqui et audientes scire non hominum sibi uerba proferri, sed esse Dei uoces, Dei constituta, Dei leges et reuerentiam maximam utrique officio conuenire. Maximi enim periculi res est de thesauris Dei, de sacramentis reconditis, de testamento aeterno aliquid aut superuacuum proferre aut neglegenter audire. Consignanda sunt omnia animis, commendanda sensibus, quia nihil est uerborum Dei, quod non sit implendum ; et omne quod dictum est habet quandam iam efficiendi necessitatem, quia Dei uerba decreta sunt.

Parmi bien d'autres choses, l'Apôtre nous apprend que la Parole de Dieu doit être commentée avec un respect absolu : « Celui qui parle, dit-il, qu'il fasse en pensant qu'il s'agit des mots de Dieu ! » Il ne faut pas le faire de façon banale, selon notre manière habituelle de parler, mais, en disant ces mots que nous avons lus et appris, nous devons rendre hommage à leur Auteur par la qualité de notre expression.

Ce qui se passe dans le cas d'une fonction exercée par un homme va nous offrir un exemple de l'enseignement céleste : si celui qui interprète les paroles d'un roi et transmet ses ordres aux oreilles du peuple s'applique avec ardeur et prudence à correspondre à la dignité du roi en considération de sa charge, afin que tout soit relu et entendu avec honneur et respect, nous devons l'autant plus nous montrer dignes de notre charge, lorsque nous reprenons les paroles de Dieu pour les faire connaître aux hommes ! Nous sommes, pour ainsi dire, l'orgue

de l'Esprit saint, et nous devons faire entendre les divers accents de sa voix et la richesse de son enseignement. Il faut donc veiller attentivement à ne rien dire de bas, en craignant de tomber sous le coup de la sentence : « Maudit soit celui qui travaille pour Dieu avec négligence ! » On se représentera au contraire la récompense du soin et de l'amour de ceux qui reçoivent les saintes Écritures avec respect et crainte, comme des paroles de Dieu, et qui les font pénétrer dans l'âme de leurs auditeurs avec la dignité qui leur est due, puisque le Seigneur a dit : « Quel est celui sur lequel je porterai mon regard, sinon celui qui est humble, doux et qui tremble à ma parole ? »

Les prédicateurs seront donc bien persuadés que ce ne sont pas eux qui parlent aux hommes, et les auditeurs sauront que les paroles qui leur sont adressées ne sont pas des paroles d'hommes, mais les mots de Dieu, les décrets de Dieu et les lois de Dieu ; les deux fonctions méritent le plus grand des respects. Il est particulièrement dangereux de dire avec vanité ou d'entendre avec négligence ce qui est tiré des trésors de Dieu, des mystères cachés ou de l'alliance éternelle. Tout doit être imprimé dans l'âme et confié aux sens, car toute parole de Dieu doit s'accomplir, et tout ce qui a été dit possède une sorte d'efficacité nécessaire, car les paroles de Dieu sont des décisions<sup>32</sup>

L'aspect le plus remarquable de cette introduction réside dans le fait, qu'elle soit centrée exclusivement sur la prédication orale. Il n'y a aucun renvoi à la composition écrite, l'unique référence à l'écrit dans tout le paragraphe ne concerne que ce qu'a lu le prêcheur pour préparer son exposé oral :

Non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem, sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori.

Il ne faut pas le faire de façon banale, selon notre manière habituelle de parler, mais, en disant ces mots que nous avons lus et appris, nous devons rendre hommage à leur Auteur par la qualité de notre expression<sup>33</sup>.

D'autre part, les deux exemples utilisés pour illustrer la tâche à décrire concernent exclusivement l'ouïe : l'office du crieur public et l'instrument de musique. Donc, on ne peut pas voir dans la description d'Hilaire qu'une vague référence à l'enseignement (soit oral, soit écrit), mais il s'agit d'une instruction exclusivement orale.

Il est remarquable que cette focalisation sur la relation « auditive » entre le prédicateur et l'auditoire dans une introduction soit si vague, car elle pourrait servir d'exorde à toute allocution prononcée par un prêtre ou un évêque. Tout ce développement sur la prédication et l'écoute ne fait aucune référence pour le psaume concerné. À nos yeux, cela peut s'expliquer si on considère cette longue exhortation (qui représente le 40% du *Tr. Ps. 9*) comme l'exorde d'une prédication orale.

---

<sup>32</sup> *Tr. Ps. 13, 1.* Texte et traduction : SC 515, p. 310-313.

<sup>33</sup> *Tr. Ps. 13, 1.* Texte et traduction : SC 515, p. 310-311.

Compte tenu du caractère particulier de ces trois tractatus concernant la transmission<sup>34</sup>, mais pas exclusivement. Et, le fait d'attribuer une origine orale à l'un d'eux ne remet pas en cause la thèse de Doignon, contraire l'origine homilétique des *Tractatus super Psalmos*<sup>35</sup>.

### 3.3. L'expression : « *Qui lectus est psalmus in finem inscribitur* »

#### 3.3.1. Une exégèse focalisée sur le verset final

La méthode d'interprétation du psaume 13 représente une différence notable par rapport à celle des autres *tractatus*. Les autres tractatus sont commentés systématiquement, verset par verset. Cependant dans le *Tr. Ps. 13*, Hilaire abandonne cette méthode. Il dédie un seul paragraphe (§3) pour l'explication générale concernant le Ps 13, 1-6, mais son commentaire est centré dans la fin du psaume. Il justifie cette procédure en raison du titre biblique du psaume :

Qui lectus est psalmus, in finem inscribitur. Si omnes ita inscriberentur, nihil esset difficultatis ; excluderet enim omnem generalitas quaestionem. Sed cum aliam alius habeat inscriptionem, ex causis diuersis tantum necesse est diuersitates inscriptionum extitisse. Duplex autem in his qui "in fine" superscripti sunt intellegentia est : aut enim ea quae in consummatione erunt continebunt aut eorum quae in toto psalmo erunt dicta absolutionem psalmi finis impertiet.

Le psaume qui a été lu a pour titre « en vue de la fin ». Si tous les psaumes avaient ce titre il n'y aurait aucune difficulté : l'identité écarterait toute question. Mais, comme ils ont des titres différents, on ne peut expliquer la diversité des titres que par une diversité de causes. Ceux qui ont pour titre « en vue de la fin » peuvent être compris d'une double manière : soit ils contiendront ce qui arrivera à l'achèvement final, soit la fin du texte donnera l'explication de ce qui aura été dit dans l'ensemble du psaume.<sup>36</sup>

La double explication sur le titre « *in finem* » que nous venons de citer, répète le renseignement de *l'Instr. 18* et du *Tr. Ps. 9, 2* — sans y renvoyer —, mais il ajoute une interprétation inédite : le psaume doit être compris à partir de ses derniers mots. Hilaire soutient le changement de la méthode exégétique dans ce psaume sur cette exceptionnelle explication sur la fin.

#### 3.3.2. Une citation abrégée du titre du Psaume 13 « *in finem* »

Notre auteur légitime la focalisation de son exégèse en vertu du titre du psaume, mais il ne le cite pas complètement. En effet, pour repérer le titre complet de ce Psaume, il faut se référer à une citation du *Tr. Ps. 52* : « *Nam tertius decimus ita inscribitur : In*

<sup>34</sup> Voir le premier paragraphe de ce chapitre : 1. La sélection des commentaires sur les psaumes 9, 13 et 14.

<sup>35</sup> CCSL 61, Introduction p. 10.

<sup>36</sup> *Tr. Ps. 13, 2*. Texte et traduction : SC 515, p. 312-315.

*finem illius David* ». C'est à partir de celle-ci (du *Tr. Ps.* 52) que l'édition de Descourtieux donne le titre du psaume avec le reste du texte du psaume<sup>37</sup>, car il ne se trouve dans aucun témoin de la tradition manuscrite du *Tr. Ps.* 13.

Comme on a pu le voir, l'autre partie du titre (*illius David*) passe complètement inaperçue dans le *Tr. Ps.* 13, malgré l'intensité de ce type d'indications (*illi / illius David*) pour l'exégèse de notre auteur<sup>38</sup>. D'abord, on peut expliquer l'absence parce que la première partie du titre (*in finem*) sert à limiter son exégèse au verset final.

Cependant, il ne faut pas oublier le lien entre cette expression du *Tr. Ps.* 13 : « *Qui lectus est psalmus in finem inscribitur* » et celle du *tractatus* suivant (*Tr. Ps.* 14) : « *Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus David* ».

En laissant momentanément de côté, les questions relatives à une éventuelle trace d'oralité « *qui lectus est* », nous voulons maintenant attirer l'attention sur les deux citations des titres psalmiques : aucune des deux citations ne signalent le cas du nom David. Ce fait contraste remarquablement avec l'insistance de notre auteur sur la distinction des cas (*illi / illius*) dans le titre des psaumes, avec la citation du même titre du Psaume 13 dans le *Tr. Ps.* 52 : « *In finem illius David* », et finalement, avec la version grecque amplement autorisée chez Hilaire : Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ (Ps 13)<sup>39</sup> et Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ (Ps 14)<sup>40</sup>.

La distinction entre le génitif et le datif n'est pas pertinente quand les deux titres présentent le même cas, comme cela arrive dans le texte grec (τῷ Δαυιδ). Donc, il faut prévoir que le texte biblique latin des *Tr. Ps.* 13 et 14 puisse ne pas présenter ladite distinction. Dans ce cas, même Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ (Ps 14) est traduit dans le *Tr. Ps.* 14 comme « *psalmus David* », et on peut reconstruire la traduction complète du titre du Ps 13 (Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ) comme « *in finem psalmus David* », sans ayant aucune référence au cas du nom David.

---

<sup>37</sup> SC 515, p. 308.

<sup>38</sup> Comme nous l'avons déjà montré à propos de l'*Instr.* 22 (voir notre commentaire sur l'*Instr.* « 5. Le titre *illius David* et *illi David* ») et comme nous le développerons encore à propos du *Tr. Ps.* 52 (2. La référence au titre du Ps 13).

<sup>39</sup> Il faut bien noter que le désaccord entre la citation d'Hilaire (*Tr. Ps.* 52) du titre du Ps 13 « *In finem illius* (génitif) *David* », et le texte grec Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ (datif) Δαυιδ (Ps 13), ne concerne pas au commentaire du *Tr. Ps.* 13, donc ledit désaccord sera sujet d'investigation dans le commentaire sur le *Tr. Ps.* 52. Il faut rappeler que le texte biblique cité par Hilaire dans ce point n'est pas le texte reconstruit à partir du *Tr. Ps.* 52 : « *In finem illius David* » (pace Descourtieux, SC 515, p. 308), mais seulement « *in finem* ».

<sup>40</sup> La question sur le titre du Ps 14 sera traitée dans le commentaire sur le *Tr. Ps.* 14.

### 3.4. Les trois « *uirtutes* » du *tractatus*

En vertu du titre « *in finem* » et en tenant compte de la deuxième explication de ce titre, l'exégèse est axée sur le verset final, « *Qui de Sion donnera le salut à Israël ?* » (Ps 13, 7) et son commentaire articulé sur trois mots-clés :

Hunc requirit Spiritus, hunc expectat, ad cuius aduentum febris quiesceret, caecitas desineret, paralysis non esset, mors non occuparet, hunc expectat, hunc proclamat, hunc orat : *Quis dabit ex Sion salutare Israel ?* Sed in singulis uerbis singulae uirtutes sunt explicandae.

L'Esprit demande, l'Esprit attend Celui dont la venue fera tomber la fièvre, cesser l'aveuglement, guérir la paralysie et disparaître la mort. C'est lui qu'il attend, proclame et prie en disant : « *Qui de Sion donnera le salut à Israël ?* » Il faut maintenant expliquer la signification de chaque mot.<sup>41</sup>

Comme nous l'avons avancé dans la structure, les trois « *uirtutes* » sont : Sion, le salut et Israël. L'explication de la troisième (Israël) inclue l'explication du reste du verset final : « Tandis que le Seigneur tire son peuple de l'esclavage, que Jacob soit dans la joie et Israël dans l'allégresse ! »

#### 3.4.1. Sion

Pour Hilaire, le mont Sion est la représentation du corps du Christ, mais sa conception sur le Corps du Christ mérite une explication :

Sion quae sit, apostolus docet, cum dicit: *Adcedamus ad Sion montem et ad sanctam ciuitatem Hierusalem*; omnes enim currimus adprehendere, in quo sumus adprehensi a Christo, id est inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit, in quo ante constitutionem mundi a Patre sumus electi, in quo reconciliati ex inimicis et adquisiti sumus ex perditis, in quo apostolus cum damno uniuersorum optat inueniri dicens: *Et omnia arbitror stercora, ut Christum lucrifaciam et inueniar in illo*. Ergo, quia non nisi ex adsumptione carnis nostrae hi morbi essent nostri corporis auferendi et ex adsumptione carnis salus nostra omnis in Deo est, idcirco ita ait : *Quis dabit ex Sion salutare Israel?*

Ce qu'est Sion, l'Apôtre nous l'enseigne, lorsqu'il dit : « Approchons-nous de la montagne de Sion et de la sainte cité de Jérusalem. » Nous courons tous pour saisir, alors que nous sommes saisis par le Christ, c'est-à-dire trouvés dans le corps qu'il a pris de nous. En lui, nous avons été choisis par le Père avant la fondation du monde, réconciliés, alors que nous étions des ennemis, achetés, alors que nous étions perdus. L'Apôtre espère être trouvé en lui, quand bien même il perdrait tout : « Je considère tout comme des ordures, dit-il, pour gagner le Christ et être trouvé en lui. » Puisque seul le fait de prendre notre chair devait faire

---

<sup>41</sup> *Tr. Ps. 13, 3. Texte et traduction : SC 515, p. 318-319.*

disparaître ces maladies de notre corps, et que tout notre salut se trouve en Dieu parce qu'il a pris chair, il est dit : « Qui de Sion donnera le salut à Israël ? »<sup>42</sup>

Sion est le corps de l'homme Jésus, le Sauveur, mais aussi ce que nous appellerions aujourd'hui : le « corps mystique »<sup>43</sup>, c'est-à-dire l'Église, communauté des sauvés. Pour bien comprendre la portée de cette identification entre corps du Christ et l'Église parmi les anciens théologiens, nous nous remettons à H. de Lubac :

Origène avait déjà souligné, d'une façon précise, le rapport d'efficacité symbolique entre le corps individuel du Christ, σῶμα τυπικὸν et son 'vrai' corps, qui est l'Église, ἐκκλησία σῶμα. [...] L'essentiel de sa pensée se retrouve partout en notre Moyen Âge.<sup>44</sup>

Il ne faut pas interpréter le renvoi à Origène comme une caractéristique particulière de l'Alexandrin, de Lubac présentait cette identification (le corps du Christ est Église) plutôt comme une notion générale de la théologie d'avant le XII<sup>e</sup> siècle qu'en de Lubac avait résumé avec une citation de l'Evêque de Meaux, Jacques Benigne Bossuet (1627-1704) :

« Jésus-Christ nous porte en lui-même ; nous sommes si je l'ose dire, plus son corps que son propre corps... Ce qui se fait en son divin corps, c'est la figure réelle de ce qui se doit accomplir en nous. » Bossuet devait ce principe et cette hardiesse de langage à la fréquentation des Pères.<sup>45</sup>

Le texte d'Hilaire sur Sion participe de cette conception, mais il développe les conséquences sotériologiques de l'union entre le Sauveur et les sauvés dans l'unique Corps du Christ : ceci n'est pas « un instrument du salut » ou même « l'unique instrument du salut », car le salut s'opère dans la mesure où les sauvés sont intégrés dans ce corps. Jésus lui-même ne sauve pas par son corps, son corps est le salut tout entier, c'est-à-dire, Sauveur et sauvés. Et seule cette communion (Sauveur-sauvés) peut donner le salut : « *Ergo, quia non nisi ex adsumptione carnis nostrae hi morbi essent nostri corporis auferendi et ex adsumptione carnis salus nostra omnis in Deo est.* »

La chair établit une communion — inséparable et parfaite lors de l'incarnation — entre l'Homme Sauveur et l'homme sauvé, en formant un seul Corps : l'unique Corps du Christ. Le Sauveur sauve en se joignant en communion avec l'homme, et les sauvés n'obtiennent le salut qu'en vertu de cette communion avec le Sauveur. Le Corps de Christ est communauté inséparable du Sauveur et sauvés ; c'est en rapport à ce Corps

---

<sup>42</sup> Tr. Ps. 13, 4. Texte et traduction : SC 515, p. 318-319.

<sup>43</sup> L'appellation « Corpus Mysticum » pour se référer à l'Église commença à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris 1944, p. 121-122.

<sup>44</sup> H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, p. 66-67.

<sup>45</sup> H. de Lubac, *Ibid.*, p. 66.



qu'Hilaire interprète le mont Sion. Le mont Sion comme lieu d'habitation montre aussi que c'est en vertu de communion avec le Sauveur que l'homme demeure dans la vie<sup>46</sup>.

### 3.4.2. Le salut

En s'appuyant sur nombreuses citations bibliques<sup>47</sup>, Hilaire montre que le salut — littéralement « le fait de sauver » (*salutare*) —, concerne spécialement les nations plutôt que le peuple d'Israël comme une promesse :

Sed in eo quod salutare est uirtus est nominis. Non nos aptamus aut fingimus, sed in Veteris Testamenti libris salutare Dominum Deum nostrum nuncupari docemur, et proprie hoc nomen per pollicitationem gentibus semper indultum est.

Or, la signification de son nom est contenue dans le fait qu'il est le salut : nous n'adaptions pas, nous n'imaginons pas, mais ce sont les livres de l'Ancien Testament qui nous enseignent que le Seigneur notre Dieu porte le nom de salut, et c'est précisément ce nom qui est toujours donné aux nations en guise de promesse.<sup>48</sup>

De la même façon que la « *uirtus* » précédant (Sion) introduisait cette deuxième (le salut), et que nous avons montré que la « *uirtus* » Sion est essentiellement un terme sotériologique, la deuxième « *uirtus* » (le salut) introduisait aussi la dernière (Israël). Mais, si le salut est promis plutôt aux nations qu'à Israël, il faut comprendre le peuple d'Israël autrement.

### 3.4.3. Israël

L'explication de la troisième et dernière « *uirtus* » comprend aussi l'exégèse du reste du verset final du psaume, où se trouve le mot « *Israël* » :

Ergo hoc salutare gentium adnuntiatur, non carnali Israel, qui in monte Dominum maiestatis expectauit, uidit, audiuit, qui in prophetis lapidauit, cecidit, secuit et occidit, sed sermo iste omnis ad gentes est et gentium salutaris est.

6. Ita ait: *Dum auertit Dominus captiuitatem plebis suae*. Captiuitas proprie gentium est, qui in corde suo dixerant: *Non est Deus*, qui trepidauerant, ubi non erat timor, qui spem inopis confuderant et inluserant, quia Dominus spes eius est, qui in generatione iusta Dominum habitaturum negauerant capti religionibus daemonum, superstitionibus temporum, officiis creaturae. Haec captiuitas appellitur, hoc seruitium adimitur. Sed Israel erit ille qui credit, Israel erit ille qui Deum oculis cordis adspiciet, quia Israel Deum uidens est, qui post captiuitatem auersam hoc Dei salutare cognoscit.

<sup>46</sup> On trouvera un développement du Corps de Christ comme lieu d'habitation eschatologique dans le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 51 : 4.3.1.3. La comparaison avec la terre des vivants.

<sup>47</sup> *Is* 52, 10 ; *Ps* 97, 1 ; *Ps* 95, 3 ; *Ps* 84, 8 ; *Mt* 13, 17 ; *Lc* 2, 29. Ces citations suivent le texte que nous commentons dans ce point (voir note suivant).

<sup>48</sup> *Tr. Ps.* 13, 5. Texte et traduction : SC 515, p. 320-321.

Ce salut est annoncé aux païens, est donc annoncé aux païens, non à Israël selon la chair, qui a attendu le Seigneur de majesté sur la montagne, l'a vu et entendu, l'a lapidé dans les prophètes, frappé, battu et tué. Tout ce discours s'adresse aux païens, c'est le salut des nations.

6. Il est dit : « Tandis que le Seigneur tire son peuple de l'esclavage. » L'esclavage est, à proprement parler, la condition des païens qui avaient dit dans leur cœur : « Il n'y a pas de Dieu », qui avaient tremblé, alors qu'il n'y avait rien à craindre, qui avaient combattu et ridiculisé l'espérance du pauvre — le Seigneur est son espérance —, qui avaient nié que le Seigneur habiterait dans une génération juste, car ils étaient prisonniers de la religion des démons, des croyances superstitieuses liées aux temps et de la vénération des créatures. Cet esclavage est aboli, cette servitude détruite. Au contraire, Israël sera celui qui croit, celui qui verra Dieu avec les yeux de son cœur, car Israël signifie « celui qui voit Dieu ». Au terme de l'esclavage, il reconnaît le salut de Dieu.<sup>49</sup>

Hilaire parle de deux peuples d'Israël : l'Israël « charnel » (*carnali Israel*) et l'Israël « de la foi » (« *ille qui credit* »). Une lecture rapide et imprécise du texte pourrait laisser penser que le peuple d'Israël correspond à Israël dit « charnel » et que les nations païennes constitueraient l'Israël dit « de la foi ». Mais pour bien identifier l'un et l'autre, il faut distinguer quatre catégories bien distinctes : les hébreux, les nations, ceux qui n'acceptent pas Dieu et ceux qui acceptent Dieu.

Les hébreux ne sont pas des esclaves, ni des démons, mais cela n'implique pas qu'ils aient accepté Dieu, quant aux hébreux qui n'ont pas accepté Dieu, ils font partie d'Israël dit « charnel ».

Les nations sont des esclaves des démons « *capti religionibus daemonum, superstitionibus temporum, officiis creaturae* », et elles ont également nié Dieu : « *qui in corde suo dixerant: Non est Deus, [...]* ». Cependant, Dieu leur a promis le salut et, vers l'acceptation de Dieu, ils deviennent l'Israël dit « de la foi ».

Toutefois, il faut noter qu'Israël dit « de la foi » n'exclue pas les hébreux qui ont accepté Dieu. Quant aux patriarches, ils ont une place prééminente, et ils sont pères adoptifs des païens :

Laetatur iacob, laetatur et israel captiuitate auersa, libertate concessa, Deo contemplato et Abraham et Isaac et iacob patribus per adoptionem familiae nuncupatis.

Jacob est dans la joie, Israël aussi est dans la joie, car l'esclavage est terminé, la liberté retrouvée, Dieu contemplé. Abraham, Isaac et Jacob reçoivent le nom de pères et adoptent une famille.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> *Tr. Ps.* 13, 5-6. Texte et traduction : SC 515, p. 320-323.

<sup>50</sup> *Tr. Ps.* 13, 6. Texte et traduction : SC 515, p. 322-323.

### 3.5. Conclusions

— Le long développement initial sur la prédication et l'écoute n'a aucun rapport avec le texte du Ps 13 ; et l'unique explication qui nous semble satisfaisante est l'interprétation située au début d'une prédication orale. Cette particularité du *Tr. Ps. 13* ne peut pas être appliquée à tout l'ensemble de l'œuvre, compte tenu des singularités de la tranche (*Tr. Ps. 9, 13 et 14*).

— Le *Tr. Ps. 13* comme le précédent (le *Tr. Ps. 9*) ne suit pas la méthode exégétique des autres *tractatus*, à savoir une explication systématique verset par verset. Apparemment, il y a une différence entre les deux : le *Tr. Ps. 9* envisage seulement le titre du psaume mais le *Tr. Ps. 13* centre son exégèse sur le dernier verset. Cependant, cette focalisation sur la fin est appuyée par une explication du titre du Psaume 13 « *in finem* ». Donc, les deux *tractatus* emploient une méthode différente d'explication des psaumes par rapport aux autres *tractatus*, et dans les deux cas le titre joue un rôle principal.

## 4. Commentaire sur le *Tr. Ps. 14*

### 4.1. Structure

La structure dans laquelle, nous est parvenu le *Tr. Ps. 14* se présente de la manière suivante :

1. Introduction §1-2, alin. 15

2. Exégèse de la demande : « Seigneur, qui habitera dans ta tente, qui trouvera le repos sur ta sainte montagne ? » §2, alin. 15-§5.

2.1. La tente : §2, alin. 15-§3

2.2. L'habitation : §4.

2.3. La montagne : §5, alin. 1-25.

2.4. Le repos : §5, alin. 25-37.

3. Exégèse de la réponse : (le reste du psaume jusqu'à la fin) §6-17.

3.1. « *Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam* » §6.

Excursus sur l'homme charnel, animal et spirituel : §7.

3.2. « *Et loquitur ueritatem in corde suo* » §8.

3.3. « *Non egit dolum in lingua sua* » §9.

3.4. « *Nec fecit proximum malum* » §10.

3.5. « *Obprobium non accepit aduersus proximos suos* » §11.

3.6. « *Ad nihilum deductus est in conspectu malignus* » §12.

3.7. « *Timentes autem Dominum magnificat* » §13.

3.8. « *Iurat proximo suo et non decipit* » §14.

3.9. « *Pecuniam suam non dedit ad usuram* » §15.

3.10. « *Super innocentes non accepit* » §16.

3.11. « *Qui facit haec non mouebitur in aeternum* » §17.

On aperçoit deux tranches qui correspondent à l'explication de la demande et à celle de la réponse, mais l'une et l'autre suivent des méthodes différentes pour commenter le psaume. L'interprétation de la réponse correspond à un commentaire exhaustif, verset par verset, interrompu par l'excursus sur l'homme charnel, animal et spirituel. En revanche, l'exégèse de la demande initiale du psaume s'articule sur quatre mots-clés : l'habitation, la tente, le repos et la montagne.

A propos de ce texte : « *Vox interrogantis est, bonitas respondentis, confirmatio audientis, sed in his uirtus est contuenda uerborum* » (« C'est la parole de quelqu'un qui interroge, la bonté de quelqu'un qui répond et l'encouragement de quelqu'un qui écoute. Cela étant, il faut examiner le sens des mots »)<sup>51</sup>, P. Descourtieux envisageait une structure tripartite du psaume (demande-réponse-confirmation). Celle-ci ne coïncide pas avec la structure bipartite (demande-réponse) proposée par nous, il faut donner une explication sur le troisième élément « *confirmatio audientis* ».

Le fait que ce psaume ne finit pas avec une doxologie pourrait indiquer que le commentaire n'est pas complet. Toutefois, même en supposant que la partie finale soit perdue, il semble invraisemblable de penser que cette éventuelle partie permettait de conforter le dernier verset du psaume comme « *confirmatio audientis* ». En effet, si la tradition textuelle a perdu un morceau final, il ne peut alors s'agir que d'une perte de quelques alinéas au maximum ; car le §17 a des marques claires comme étant l'achèvement du *tractatus* : il commente le dernier verset, et reprend les sujets du début (l'habitation, la tente, le repos, la montagne, et l'observation des préceptes du psaume) en établissant une composition en anneau. Par conséquent, on ne peut pas expliquer la « *confirmatio audientis* » comme une partie finale perdue.

Parmi les trois syntagmes en coordination : « *Vox interrogantis* », « *bonitas respondentis* », « *confirmatio audientis* », seuls les deux premiers désignent le texte du

---

<sup>51</sup> SC 515, n. 4, p. 329 : « L'auteur semble indiquer ici le plan du psaume : après la question posée au verset 1 vient la réponse donnée par le Seigneur lui-même dans les versets 2 à 5a, tandis que le verset 5b conclut l'ensemble. »

psaume, le troisième désignant son interprétation qui fut ajouté aux deux autres pour former une période de trois membres, selon une exigence typiquement rhétorique. Mais, il ne s'agit pas exclusivement d'un pur artifice.

Par conséquent, on est en droit de penser qu'Hilaire a pu envisager une structure bipartite du psaume en soi-même (demande-réponse) — selon la structure montrée ci-dessus — et la « *confirmatio audientis* » fait référence à l'écoute du chrétien. Le texte du psaume présente la « *uox interrogantis* » et la « *bonitas respondentis* » (demande de Dieu et réponse du prophète), mais il produit la « *confirmatio audientis* » dans chaque croyant. Donc, il ne faut pas chercher la « *confirmatio audientis* » dans le texte du psaume, comme une section de versets, car cette « *confirmatio* » est le résultat, le fruit de la lecture du psaume.

#### 4.2. Deux sections du *Tr. Ps. 14*

La structure demande-réponse déjà remarquée ne concerne que le résultat final, c'est-à-dire, le *tractatus* dans l'état où nous l'avons trouvé (rédaction finale). Cependant, indépendamment à cette structure, nous avons distingué deux sections qui précéderaient la rédaction finale. Nous montrerons dans cette épigraphe les traces supposées de ces deux sections.

Le fait le plus remarquable concerne l'explication du titre du psaume 14, qui est en contradiction avec certaines parties du même *tractatus* :

Psalmus qui lectus est inscribitur *Psalmus David*, quia per eum Spiritus sanctus haec locutus est. Et recte ita competit psalmo ; nihil enim in tempus alterum destinatur, nihil ex occultis profertur, sed omne opus eius in praesens est.

Le psaume qui vient d'être lu a pour titre « Psaume de David », car l'Esprit saint a parlé par son intermédiaire. C'est bien le cas de ce psaume : rien n'y est destiné à une autre époque, rien de caché n'y est révélé. Au contraire, tout ce qu'il dit se passe au présent.<sup>52</sup>

Selon cette explication du titre, le psaume entier n'envisage que les réalités présentes. Cependant, l'interprétation du repos dans le mont du Seigneur est clairement eschatologique :

Ad illud enim post habitationem ecclesiae scanditur, in illo in Domini sublimitate requiescitur, in illo cum angelorum choris, cum et nos simus Dei ciuitas, otiabimur; quiescitur autem, quia nullus fit ex infirmitatibus dolor, nullus ex inopia metus, sed omnibus firmitate sua per uirtutem aeternitatis utentibus in his sit, extra quae nihil indigeant, quiescendum.

En effet, on y monte après avoir habité l'Église, on s'y repose dans les hauteurs du Seigneur. Nous trouverons en lui la paix avec les chœurs des anges, puisque nous sommes nous aussi la cité de Dieu. On se repose, car il n'y a plus de douleur provoquée par les faiblesses, plus

---

<sup>52</sup> *Tr. Ps. 14*, 1. Texte et traduction SC 515, p. 326-327.

de peur inspirée par la pauvreté. Au contraire, tous jouissant d'une stabilité procurée par la puissance de l'éternité, il faut se reposer dans ce qui comble tout désir.<sup>53</sup>

D'autre part, l'interprétation très brève du dernier verset « *non mouebitur in aeternum* » n'envisage pas seulement les réalités présentes :

Condendus est psalmus in uiscera, scribendus in corde, in memoria signandus et huius nobiscum noctibus diebusque copiosae breuitatis thesaurus comparandus, ut acquisita hac in uaticum aeternitatis opulentia et habitantes in Ecclesia tandem in gloria corporis Christi quiescamus.

Nous devons garder le psaume dans nos entrailles, l'écrire sur notre cœur, le marquer dans notre mémoire et nous approprier nuit et jour son trésor, fait d'une riche concision, pour acquérir en viatique les biens de l'éternité et nous reposer enfin dans la gloire du corps du Christ en habitant l'Église.<sup>54</sup>

Donc contrairement à ce qu'il a affirmé au début, l'interprétation du premier et du dernier verset concerne aussi les réalités futures. Ce fait est digne d'être commenté et — dans la mesure du possible — d'être explicité. L'affirmation ne concerne pas l'exégèse du verset premier et du verset dernier, mais elle est parfaitement valide pour l'interprétation d'Hilaire sur les préceptes des versets 2-5, c'est-à-dire, les paragraphes 6-16.

Par conséquent, la contradiction avant exposée ne touche pas l'exégèse des paragraphes 6-16, mais si on lit ensemble le renseignement sur le titre et l'explication des préceptes du psaume, on y trouve un élément commun entre les paragraphes 1 et 6 :

1. Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus Daud, quia per eum Spiritus sanctus haec locutus est. Et recte ita competit psalmo ; nihil enim in tempus alterum destinatur, nihil ex occultis profertur, sed omne opus eius in praesens est.

Le psaume qui vient d'être lu a pour titre « psaume de David », car l'Esprit saint a parlé par son intermédiaire. C'est bien le cas de ce psaume : rien n'y est destiné à une autre époque, rien de caché n'y est révélé. Au contraire, tout ce qu'il dit se passe au présent.<sup>55</sup>

6. Ergo ad id quod quaesitum est : Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo ? respondit Spiritus sanctus per prophetam : *Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam*. [...]

---

<sup>53</sup> *Tr. Ps.* 14, 5. Texte et traduction SC 515, p. 334-335.

<sup>54</sup> *Tr. Ps.* 14, 17. Texte et traduction SC 515, p. 354-355.

<sup>55</sup> *Tr. Ps.* 14, 1. Texte et traduction SC 515, p. 326-327.

Aux questions posées — Seigneur, qui habitera dans ta tente ? Qui trouvera le repos sur ta sainte montagne ? — l'Esprit saint a donc répondu par l'intermédiaire du prophète : « Celui qui marche sans souillure et pratique la justice. » [...] <sup>56</sup>

L'élément commun signalé (entre le début du §1 et celui du §6), nous permet de rapporter le §1a avec les §6-16. De sorte qu'il y a certains indices pour distinguer dans ce *tractatus* les deux sections : A (§1a. 6-16) et B (§1b. 5), qui malgré leur édition ensemble — probablement de la main d'Hilaire même — présentent des spécificités.

La section A <sup>57</sup> aurait envisagé plutôt l'exégèse sur la réponse (v. 2-5) dont les mandats se réfèrent toujours au moment présent. Elle présente une exégèse verset par verset.

La section B <sup>58</sup> reprendrait l'exégèse de la demande du premier verset du psaume, car la section A n'avait que cité le verset (§6), mais elle avait omis une exégèse plus en profondeur du premier verset. Pour combler cette lacune, Hilaire introduit ou ajoute la section B centrée sur le séjour dans la tente et le repos dans la montagne.

### 4.3. L'argument *ex silentio* dans l'explication sur le titre

L'explication sur le titre, au début du *Tr. Ps.* 14, ne peut pas être comprise isolément : car le fait que l'Esprit Saint parle par le moyen de David (*Psalmus David*) n'implique pas que le contenu doive envisager le temps présent :

*Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus David, quia per eum Spiritus sanctus haec locutus est. Et recte ita competit psalmo ; nihil enim in tempus alterum destinatur, nihil ex occultis profertur, sed omne opus eius in praesens est.*

Le psaume qui vient d'être lu a pour titre « psaume de David », car l'Esprit saint a parlé par son intermédiaire. C'est bien le cas de ce psaume : rien n'y est destiné à une autre époque, rien de caché n'y est révélé. Au contraire, tout ce qu'il dit se passe au présent. <sup>59</sup>

Donc l'affirmation n'a de sens que si elle est comprise à partir d'un argument *ex silentio* : le psaume 14 intitulé seulement « psaume de David » doit être compris adressé au temps présent, parce qu'il n'y a aucune mention à la fin (« *nihil enim in tempus alterum destinatur* ») ou aux choses cachées (« *nihil ex occultis profertur* »), c'est-à-dire, que le psaume 14 n'a pas été intitulé « *in finem* », et enconre moins « *pro occultis* ».

L'explication d'Hilaire paraît d'abord un peu forcée et vraiment hasardeuse, car l'argument *ex silentio* pouvait envisager un autre titre, par exemple *psalmus canticum*, *canticum psalmi* ou *canticum graduum*. Cependant, l'explication *ex silentio* d'Hilaire est porteuse de sens qu'à partir de l'explication du titre du *Tr. Ps.* 9 (« *in finem pro occulta*

<sup>56</sup> *Tr. Ps.* 14, 6. Texte et traduction SC 515, p. 336-337.

<sup>57</sup> Voir Appendice : « Section A du *Tr. Ps.* 14 ».

<sup>58</sup> Voir Appendice : « Section B du *Tr. Ps.* 14 ».

<sup>59</sup> *Tr. Ps.* 14, 1. Texte et traduction SC 515, p. 326-327.

*fili, Psalmus David* »). Enfin, l'explication sur le titre du psaume 14 doit être comprise en lien avec celle du *Tr. Ps. 9* : si le titre du Ps 9 (« *in finem pro occulta filii, Psalmus David* ») envisageait l'eschatologie, par opposition, le titre du Ps 14 (— seulement — *Psalmus David*) ferait allusion au moment présent.

Finalement, cet argument *ex silentio* implique un renseignement sur le texte biblique concernant le titre du psaume, car cette explication exclut un titre plus long. Par conséquent, les titres présents dans les autres anciennes versions latines comme « *In finem Psalmus ipsi David* »<sup>60</sup> édité par Sabatier ne peuvent pas appartenir à la même version citée dans ce tractatus. On pourrait éventuellement expliquer l'argument *ex silentio* à partir de ces autres versions, voire en opposition avec les autres versions qui présentent « *In finem Psalmus ipsi David* ». Notre auteur offre une explication qui écarte un titre plus long que le « *Psalmus David* ». Pourtant, on ne pourra pas expliquer l'allusion aux choses cachées (« *nihil ex occultis profertur* »).

Comme on a pu le voir, parmi les anciennes versions latines rapportées par Sabatier, on distingue une version 'allongée' : de la part de *Ms. Sangerm., Breviar. Mozar.* et Cassiodore : « *In finem Psalmus {ipsi}<sup>61</sup> David* » ; et une version 'raccourcie', dans le *Psalt. Rom.* et *Corb.* coïncidant avec celle d'Hilaire : « *Psalmus David* »<sup>62</sup>. Ceci deviendra le titre du Psaume 14 selon le texte canonique de la Vulgate. Mais, il reste à expliquer l'origine des versions 'allongées'. Bien que l'apparat critique de la Septante n'indique aucun témoin grec pour expliquer les versions 'allongées'<sup>63</sup>. Nous suggérons que les lectures « allongées » du titre du Ps 14 découleraient d'une autre version grecque εἰς τὸ τέλος Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, citée par Eusèbe de Césarée (PG 23, 147 D9).

#### 4.4. L'expression « *Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus David* »

Cette expression présente une ressemblance formelle assez remarquable avec « *Qui lectus est psalmus, in finem inscribitur* » du *Tr. Ps. 13, 2*. Les chercheurs qui ont soutenu une origine homilétique des *Tractatus* d'Hilaire ont toujours invoqué ces expressions des *Tr. Ps. 13* et *14*.<sup>64</sup> D'autre part, J. Doignon avait dédié une partie non négligeable de son introduction à contester cette hypothèse<sup>65</sup>. Postérieurement, P. Descourtieux avait signalé dans sa traduction une expression analogue dans l'exégèse d'Origène-Jérôme : « Même mention d'une lecture dans le commentaire du *Psaume 14* par Origène-Jérôme

<sup>60</sup> *Ms. Sangerm. et Breviar. Mozar.* Voir Sabatier II, p. 28.

<sup>61</sup> Cassiodore *om. ipsi*.

<sup>62</sup> Au sein de ces versions 'raccourcies', on peut considérer aussi celle d'Augustin « *Psalmus ipsi David* ». Comme on le notera plus tard, à tous ces informations de Sabatier, il faut ajouter que l'Homélie d'Origène — Jérôme présente aussi le titre : « *Psalmus David* » (CCSL 78).

<sup>63</sup> Effectivement, Rahlfs ne note que Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ.

<sup>64</sup> P. Coustant, *Admonitio*, 22, dans *S. Hilarii Pictaviensis episcopi opera omnia I* = PL 9, 1844, c. 232. ; G. Bardy, « "Tractare". "Tractatus" », dans *RecSR* 33, 1946, p. 219 ; M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III-V siècles), Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan* (Orient. Christ. Anal. 219), Roma 1982, p. 147.

<sup>65</sup> CCSL 61, Introduction, p. 10-15.



(PL 26, 853 A) »<sup>66</sup>, en ajoutant cette ressemblance aux autres précédemment signalées, et concernant l'exégèse sur la tente et la montagne<sup>67</sup>.

Cependant, cette référence à la *Patrologia* de Migne n'est pas exacte, car l'exégèse du titre du psaume 14 ne s'y trouve pas, mais elle est référencée dans le PL 26, 903 D 1-11. Toutefois, nous préférons citer l'édition critique du *Corpus Christianorum* apparue en 1958, même si les différences entre les textes des deux éditions sont infimes dans le morceau à citer :

Oportune quartodecimus psalmus lectus est ; et secundum ordinem ita euenit, ut propemodum de industria lectus esse uideatur. Secundum ordinem lectus est psalmus : ex dispensatione Dei puto factum esse, ut quod uobis proderat, in ordine exponendi hodie recitaretur. Quartus decimus psalmus lectus est, qui praescribitur Psalmus Dauid. Dauid autem noster Kristus est, ut saepe diximus. Deinde legimus in Exodo, quia quarta decima die agnus immolatur.<sup>68</sup>

Au moment opportun, le quatrième psaume a été lu ; et ainsi verset après verset il parut, de sorte qu'il semblât avoir été lu presque à dessein. Verset après verset le psaume a été lu : c'est en vertu de la providence de l'économie du salut (*dispensatione Dei*), je pense, qu'on fit en sort, à votre convenance, que dans l'ordre des représentations, il fût aujourd'hui récité. Le psaume quatorze a été lu, celui qui est intitulé « Psaume de David ». Mais notre David est le Christ, comme nous l'avons souvent dit. C'est pourquoi nous lisons dans l'Exode que l'agneau de Dieu est immolé le quatorzième jour.

Ce texte fait partie d'une certaine collection d'homélies attribuées premièrement à Augustin<sup>69</sup>, et après à Jérôme<sup>70</sup>, mais finalement elles ont été attribuées à Origène par V. Peri<sup>71</sup>. Dans tous les cas, on peut y voir une expression raisonnablement similaire aux expressions des *Tr. Ps.* 13 et 14<sup>72</sup> d'Hilaire : « *Quartus decimus psalmus lectus est, qui praescribitur Psalmus Dauid* ».

Cependant, le rapport entre cette traduction latine d'Origène et le *Tr. Ps.* 14 d'Hilaire ne se limite pas seulement à l'indication d'être lu (« *lectus est* »), mais aussi au titre du Psaume : « *Psalmus Dauid* ». Ce fait n'implique pas seulement une même (ou similaire) version grecque précédent  $\Psi\alpha\lambda\mu\delta\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ , en opposition aux versions 'allongées' «

<sup>66</sup> SC 515, p. 326-327, n. 1.

<sup>67</sup> SC 515, n. 5, p. 329 : « Même remarque sur l'ordre des expressions dans le texte parallèle d'Origène-Jérôme (PL 26, 853 D) ». La référence n'est pas exacte, l'exégèse correspondant d'Origène-Jérôme se trouve dans : PL 26, 904 A4-C4.

<sup>68</sup> CCSL 78, p. 30. Traduction propre.

<sup>69</sup> Migne l'édita à la fin des *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin : PL 37, 1965-1968.

<sup>70</sup> Comme le montre l'édition de G. Morin (Hieronymus, *Tractatus siue homiliae in psalmos*, CCSL 78) que nous venons de citer.

<sup>71</sup> V. Peri, *Omélie origénienne sui salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Studi e Testi 289, Città del Vaticano 1980, esp. p. 28-66.

<sup>72</sup> « *Qui lectus est psalmus, 'in finem' inscribitur.* » Et « *Psalmus qui lectus est inscribitur 'Psalmus Dauid', quia per eum [...]* » Respectivement.

*In finem Psalmus {ipsi} David* » découlant de εἰς τὸ τέλος Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ (attestée par Eusèbe de Césarée), mais aussi une traduction latine qui a négligé le cas (dative) du nom David.

Tout d’abord, l’omission du cas du nom David ne passe pas inaperçue compte tenu de l’importance qu’Hilaire donne à ce type d’indications (*Instr.* 22, *Tr. Ps.* 52, 1 et 143, 2). Nous avons aussi noté la même absence à propos du titre du Ps 9 (*Tr. Ps.* 9, 1 : « *In finem pro occulta filii, psalmus David* »). Ce fait représente un lien entre les *Tr. Ps.* 9 et 14, pourtant on ne peut pas affirmer le caractère exclusif des *Tr. Ps.* 9 et 14, parce que les *incipit* des *Tr. Ps.* 61 et 62 n’indiquent pas le cas grammatical de David : « *PSALMVS LXI. In finem pro Idithum psalmus David* » et « *PSALMVS LXII. Psalmus David, cum esset in deserto Idumaeae* ». Toutefois, il faut nous rendre à l’évidence que cette information repérée à partir des *incipit* n’est pas confirmée — non plus contestée — dans chacune des deux explications sur ces titres.

D’autre part, l’explication du titre « *Psalmus David* » ne semble pas traduire le datif Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, mais plutôt un génitif : « *Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus David, quia per eum Spiritus sanctus haec locutus est* » En fait, Descourtieux traduit le syntagme souligné comme un génitif : « Le psaume qui vient d’être lu a pour titre psaume de David, car l’Esprit saint a parlé par son intermédiaire »<sup>73</sup>. À nos yeux, cette explication ne découle pas vraiment d’une hypothétique et inconnue version grecque du titre du Ps 14 Ψαλμὸς τοῦ Δαυιδ. Il nous semble qu’Hilaire ou sa source a interprété le datif grec avec une valeur instrumentale : « *per eum Spiritus sanctus haec locutus est* ».

En reprenant le rapport entre l’*Homélie sur le Psaume 14* d’Origène-Jérôme et le *Tr. Ps.* 14 d’Hilaire de Poitiers sur l’explication du titre, nous admettons la même allusion quant à la lecture du psaume, comme l’a très justement signalé Descourtieux, et nous y ajoutons aussi la même citation du titre comme « *Psalmus David* ». Mais l’explication exégétique du titre est visiblement différente : Origène-Jérôme interprétaient l’allusion à David comme un *typos* du Christ, tandis que chez Hilaire, David reste simplement comme le roi prophète.

Notre hypothèse pour expliquer les coïncidences — dans l’allusion à une lecture et dans la citation du titre —, et les différentes exégèses sur le titre n’indique aucune dépendance directe entre les deux textes, mais plutôt une source grecque en commun, et le candidat parfait n’est qu’Origène, dont le rapport étroit avec l’*Homélie sur le Ps 14* de Jérôme avait été déjà signalé par V. Peri<sup>74</sup>.

Malheureusement, parmi la collection d’homélie d’Origène trouvées en 2012 dans le *Codex Monacensis Graecus* 314, on ne retrouve pas celle sur le psaume 14. Par

<sup>73</sup> *Tr. Ps.* 14, 1. Texte et traduction : SC 515, p. 326-327.

<sup>74</sup> V. Peri, *Omélia origeniana sui salmi. Contributo all’identificazione del testo latino*, Studi e Testi 289, Città del Vaticano 1980.

conséquent en état actuel des choses, il n'est pas possible comparer les *tractatus* de Jérôme (*Tr. in Ps. 14*)<sup>75</sup> et d'Hilaire (*Tr. Ps. 14*)<sup>76</sup> avec l'homélie d'Origène correspondant, comme d'autres études comparatives assez récentes<sup>77</sup>.

#### 4.5. Conclusions

— Le *Tr. Ps. 14* organise son exégèse à partir de la structure bipartite du psaume demande<sup>78</sup>-réponse<sup>79</sup>. Dans cette structure, on peut apprécier le caractère « prosopologique » de l'exégèse d'Hilaire de Poitiers que nous avons déjà remarquée<sup>80</sup>.

— Nous avons observé un changement dans la méthode exégétique : l'explication de la demande s'articule sur quatre mots-clés (l'habitation, la tente, le repos et le mont), en reprenant la méthode du *tractatus* précédant. Cependant, l'exégèse de la réponse récupère l'explication systématique du reste des *tractatus*.

— En ce qui concerne la composition de ce *tractatus*, nous proposons deux sections<sup>81</sup> qui découlent de deux matériaux à partir desquels Hilaire aurait composé son commentaire dans son état actuel. Notre hypothèse nous permet d'explicitier toute contradiction entre l'explication du titre du psaume et l'exégèse du reste du psaume, et le changement de méthode exégétique au sein du même *tractatus*.

— L'explication du titre du psaume 14 ne comprend que par rapport à l'explication sur le titre du Ps 9 qui se trouve dans le *Tr. Ps. 9*. Ce fait crée un lien assez fort entre ces deux commentaires : *Tr. Ps. 9* et *Tr. Ps. 14*.

— Dans les expressions en commun entre les *Tr. Ps. 13* et *Tr. Ps. 14*<sup>82</sup>, il faut distinguer deux liens : l'un « interne », c'est-à-dire entre les deux *tractatus* concernés, et l'autre « externe » par rapport à une 'traduction latine'<sup>83</sup> d'une homélie d'Origène.

---

<sup>75</sup> CCSL 78, p. 30-34.

<sup>76</sup> CCSL 61, p. 81-91.

<sup>77</sup> L. Perrone, « *Origenes rediuius* : la découverte des *Homélie sur les Psaumes* dans le *Cod. Gr. 314* de Munich », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 59 (2013) p. 64-65, où il compare quelques passages su *Tr. in Ps. 15* (CCSL 78, 364-385) avec la première homélie du codex (sur le Ps 15).

E. Prinzivalli, « Rufino traduttore delle omelie origeniane sui Salmi alla luce della scoperta del Mon. Gr. 314 », *Auctores Nostri* 15 (2015) p. 47-65 et *Id.* « Synopse der Griechischen und Lateinischen Homiliae I-IV in Psalmum xxxvi » dans *Origenes Werke* 13 (GCS NF 19) p. 525-588, présente une étude plus longue sur l'homélie du Ps 36 et sa traduction rufinienne (*Biblioteca Patristica* 18, 30-36).

<sup>78</sup> « *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo [...] ?* » v. 1.

<sup>79</sup> « *Qui ingreditur sine macula [...] Qui haec facit non mouebitur in aeternum* » vv. 2-5.

<sup>80</sup> À propos de notre commentaire sur le *Tr. Ps. 1* : 4.1. La question capitale pour comprendre les Psaumes.

<sup>81</sup> Voir appendices « Section A du *Tr. Ps. 14* » et « Section B du *Tr. Ps. 14* ».

<sup>82</sup> « *Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus Dauid* » *Tr. Ps. 14*, 1.

« *Qui lectus est psalmus, in finem inscribitur* » *Tr. Ps. 13*, 2.

<sup>83</sup> Il faut ici comprendre le mot 'Traduction' sous un sens ample, plutôt comme interprétation, adaptation... M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.

— En ce qui concerne le lien « interne », nous n'avons trouvé aucune expression similaire dans les autres tractatus d'Hilaire. Donc à nos yeux, il s'agit d'une particularité assez remarquable qui relie les *Tr. Ps.* 13 et 14.

— D'autre part, s'agissant du lien avec la traduction latine de l'homélie d'Origène, nous avons repéré une coïncidence sur la même citation du titre du Psaume (« *psalmus David* »). Ladite citation n'indique pas le cas du nom David (comme *psalmus illius/illi* [ou *ipsius/ipsi*] *David*). Ce fait n'est pas négligeable, si on prête attention sur les renseignements d'Hilaire sur la différence — très importante à ses yeux — entre yeux — entre  $\Psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}/\tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \Delta\acute{\alpha}\upsilon\iota\delta$ .

## 5. Le caractère particulier des *Tr. Ps.* 9, 13 et 14 par rapport au reste de l'œuvre

La tradition textuelle et le témoignage de Jérôme sur la liste des commentaires d'Hilaire, nous ont contraints à examiner ces commentaires dans leur ensemble. Cependant le commentaire de ces *tractatus*, nous a montré d'autres particularités au-delà de la tradition textuelle. Aux particularités individuelles de chacun de ces *tractatus*, nous avons aussi ajouté deux liens internes à cette « sélection » : entre les *Tr. Ps.* 9 et 14 (à partir d'un argument *ex silentio* assez remarquable dans l'explication du titre du Ps 14) et entre les *Tr. Ps.* 13 et 14, en vertu d'une allusion à une lecture précédent le *tractatus*.

Parmi ceux qui ont proposé une origine homilétique des *Tractatus* d'Hilaire<sup>84</sup>, les expressions similaires des *Tr. Ps.* 13 et 14<sup>85</sup> ont joué un rôle principal dans son argumentation. Cependant, le caractère isolé de ces expressions qui ne se trouvent que dans ces deux *tractatus*, et surtout le fait que ces expressions puissent être une simple traduction de la source origénienne, et amoindrissent la force probante de ces allusions à une lecture avant le commentaire.

Nous sommes d'accord avec J. Doignon qui niait une origine homilétique de l'œuvre des *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire de Poitiers<sup>86</sup>, mais en même temps, il nous semble pertinent mettre en parenthèse la sélection des *Tr. Ps.* 9, 13 et 14 à cause de certaines particularités (textuelles, méthodologiques, de référence internes et externes, etc.) déjà signalées. De sorte qu'il est possible affirmer le caractère homilétique de ladite sélection — ou au moins une partie de celle-ci, sans contredire la thèse principale de Doignon sur l'ensemble de l'œuvre.

---

<sup>84</sup> P. Coustant, *Admonitio*, 22, dans *S. Hilarii Pictaviensis episcopi opera omnia I* = PL 9, 1844, c. 232. ; G. Bardy, « "Tractare". "Tractatus" », dans *RecSR* 33, 1946, p. 219 ; M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III-V siècles), Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan* (Orient. Christ. Anal. 219), Roma 1982, p. 147.

<sup>85</sup> « *Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus David* » *Tr. Ps.* 14, 1.

« *Qui lectus est psalmus, in finem inscribitur* » *Tr. Ps.* 13, 2.

<sup>86</sup> CCSL 61, Introduction, p. 10-15.

Les traces les plus claires d'une possible origine orale des *tractatus* se trouvent concentrées dans les *Tr. Ps.* 9, 13 et 14. Celles-ci ne se réduisent pas à l'allusion d'une lecture du psaume qui précédait son commentaire. La première de ces allusions se trouve immédiatement avant cette longue introduction (exorde) sur la prédication orale et son écoute (*Tr. Ps.* 13,1). Or, toutes ces traces d'oralité — peu nombreuses (3) mais assez claires — pourraient découler aussi bien du caractère oral d'une homélie d'Origène, de vrais discours prononcés par l'Évêque de Poitiers à sa congrégation. Cependant, même en admettant que ces traces d'oralité découlent de matériaux homilétiques d'Origène, il reste à répondre à la question suivante : Pourquoi Hilaire a-t-il gardé tous ces expressions orales ? Une réponse possible serait de supposer le même caractère homilétique de ce particulier groupe des *tractatus*.

Les caractéristiques particulières des *Tr. Ps.* 9, 13 et 14 font que ceux-ci ne s'harmonisent pas avec le reste des *tractatus*. Ce fait, nous invite à prendre en considération le caractère inachevé des *Tractatus super psalmos* (« Traités sur les psaumes »), ce qui aurait favorisé la compilation et l'édition d'autres « matériaux différents » sur les psaumes avec les autres *Tr. Ps.*

Probablement que l'ambigüité du titre « *Tractatus super Psalmos* » (Traités sur les psaumes) ait pu favoriser l'édition d'un ensemble de longs commentaires conçus pour une lecture érudite (*tractatus* = commentaire), comme les *Tr. Ps.* 1 et 2, avec d'autres « matériaux différents » du même auteur, parmi lesquels pourraient se trouver des écrits de caractère homilétique (*tractatus* = homélie).

Si on fait le point sur les types de ces « différents », on pourra distinguer des informations précises sur un aspect important d'un psaume, comme c'est le cas de son titre (*Tr. Ps.* 9), ainsi que des homélies (*Tr. Ps.* 13 et 14). Ces deux genres de commentaire, en s'ajoutant au vrai « traité » (long commentaire écrit), coïncident avec les trois genres exégétiques pratiqués par Origène (respectivement : *excerpta, homiliae et libri*)<sup>87</sup>.

Les particularités des *Tr. Ps.* 9, 13 et 14 peuvent s'expliquer si ces *tractatus* sont classés comme « matériaux différents » par rapport aux autres *tractatus*. En reconsidérant ce point, nous nous demandons si ces trois *tractatus* représentent tout le « matériel différent » disponible. Une analyse des *tractatus* pseudépigraphes d'Hilaire pourrait nous faire découvrir d'autres éventuels matériaux sur des psaumes, similaires aux *Tr. Ps.* 9, 13 et 14. Il nous semble que le manuscrit *d* (Douai, BM, 220, XII s.) est particulièrement intéressant : d'une part, à cause de la présence de nombreux *tractatus* pseudépigraphes

---

<sup>87</sup> J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. 2, Paris 1958, p. 59-67.

(comme les *Tr. Ps.* 9, 14, 15<sup>88</sup>, 91, 130, 32, 135, 147 et 149), et d'autre part, spécialement, à cause de l'insertion d'autres parties authentiques mais moins nombreuses : l'*Instructio* et les *Tr. Ps.* 1, 2, 13 et 51.

---

<sup>88</sup> A. Zingerle inclut le *Tr. Ps.* 15 dans le CSEL 22, p. 880-888. Après une première lecture rapide de ce texte, nous n'avons pas trouvé des rapports clairs avec les correspondants homélies d'Origène-Jérôme (CCSL 78, p. 364-385) et avec l'homélie grecque d'Origène (GCS NF 19, p. 73-112).

## Appendice 1 : Section A du Tr. Ps. 14

Texte : *Tr. Ps. 14, 1a* (CCSL 61, p. 81, alin. 1-4) ; *Tr. Ps. 14, 6-17* (p. 84, alin. 1-p. 91).

1. Psalmus qui lectus est inscribitur psalmus Daud, quia per eum Spiritus sanctus haec locutus est. Et recte ita competit psalmo; nihil enim in tempus alterum destinatur, nihil ex occultis profertur, sed omne opus eius in praesens est.

6. Ergo ad id quod quaesitum est: Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo? respondit Spiritus sanctus per prophetam: QVI INGREDITVR SINE MACVLA ET OPERATVR IVSTITIAM. Igitur impollutus ingrediens et extra omnem peccati labem uiuens hic esse responsus est, cui post baptismi lauacrum nullae adhaeserint sordes, sed sit immaculatus et nitidus sitque ei non corpus stupris contaminatum, non oculi spectaculis theatralibus sordidi, non mens uino ebria, non pecuniae uita ancilla. Magnum est igitur his abstinere, sed non in his statim confecti itineris est requies; coepta enim in his uia est, non peracta. Nam sequitur: et operatur iustitiam. Bonum non tam cogitandum est quam exsequendum; et beniuolentia non ineunda est, sed explenda. Iustitiam enim uelle hic erit fructus ut fiat. Et quidem in his utilis est ad Dominum cursus. Verum plura sunt reliqua.

7. Restat enim: QVI INGREDITVR SINE MACVLA ET OPERATVR IVSTITIAM, QVI LOQVITVR VERITATEM IN CORDE SVO. Superiora illa, licet magna atque praeclara sint, solent tamen cum gentibus esse communia, ut uitium caueant, ut famam bonitatis adquirant. Sed haec animalium, non spiritalium uirtus est. Apostolus enim et carnalem hominem posuit et animale et spiritale: carnalem, beluae modo diuina et humana negligentem, cuius uita corporis famula sit, negotiosa cibo, somno, libidine; animalis autem, qui ex iudicio sensus humani, quid decens honestumque sit, sentiat atque ab omnibus uitiis animo suo auctore se referat, suo proprio sensu utilia et honesta diiudicans, ut pecuniam spernat, ut ieiuniis parcus sit, ut ambitione careat, ut uoluptatibus resistat, ut bonitate uenerabilis sit; sed praesens in his tantum et inter homines homini erit usus. De quibus ait gentium doctor: Secundum doctrinas et praecepta hominum, quae sunt rationem quidem habentia sapientiae in superstitione et humilitate sensus ad non parcendum corpori, non in aliquo honore ut ad saturitatem carnis. Spiritualis autem est cui superiora illa ad Dominum studia sint et hoc quod agit per scientiam Dei agat intellegens et cognoscens quae sit uoluntas eius, arcanum secreti consilii et absconditi a temporibus saeculi per reuelationem ac donum spiritus sancti, intellegens et sciens quae ratio sit a Deo carnis adsumptae, qui crucis triumphus, quae mortis potestas, quae in uirtute resurrectionis operatio. Haec, ut idem apostolus docet, animalis autem homo non percipit quae sunt Spiritus Dei; stultitia enim est illi, nec potest intellegere, quoniam spiritaliter interrogatur. Qui autem spiritalis est, iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur.

8. Conscius ergo Spiritus sanctus ea quae superiora sunt in uitae innocentia et in operibus iustitiae et gentibus et haereticis esse communia. Namque plures eorum et ieiuniis corpora defatigant et continentiam patrimoniorum largitione testantur et pudicitiam uirginitate consummant. Sed quia abundatura haec et multa istiusmodi in

ipsis essent, Dominus ad discipulos sic locutus est: Amen dico uobis, cum uenerit filius hominis, putatis inueniet fidem super terram? Sciebat et uirginitatem et continentiam et ieiunia esse curanda et, quia haec non proficiunt ad sanctitatem, nisi expleantur in Christo, id est cum Christi ueritate consentiant, ad id quod superius dixerat propheta subiecit: ET LOQVITVR VERITATEM IN CORDE SVO, superiora illa inutilia demonstrans, nisi in confessionis ueritate suscepta sint. Et in his quidem conscendentibus ad requiem montis Domini gradus celsus est, in innocentia uidelicet et in operibus et in confessione. Sed, licet prouecti per plura simus, adhuc tamen alia sunt reliqua.

9. Solent enim plures gloriosam intellegentiae uerborum speciem praeferre et uoluntatis ac iudicii decus etiam sermonum honestate mentiri, cum de Deo bene sentiant et loquantur, uerbis autem ac sensui suo gestis atque operibus mentiantur. Hi sunt quae loquuntur oderunt et his quae praedicant ipsis rebus inimici sunt. Ergo ad ueritatem cordis adiunxit dicens: QVI NON EGIT DOLVM IN LINGVA SVA et ueritatem quam sentit non fallat in uerbis, ut catholicae doctrinae professionem et ita sentiendi ac praedicandi iudicium etiam operatio consequatur, quia secundum apostoli testimonium ut in corde creditur, ita ore confessio fit ad salutem. Ergo ut sit in Dei requiem dignus ascensus, in uerborum ac linguae ueritate uiuendum est, ut per operationum fidem sensus nostri uerba non falsa sint.

10. Sed artum hoc et per saeculi nequitas ac uitia difficile est. Est enim necessarium plerumque mendacium et nonnumquam falsitas utilis est, cum aut percussori de latente mentimur aut testimonium pro periclitante frustramur aut fallimus de difficultate curationis aegrotum; et oportet secundum apostoli doctrinam sermonem nostrum sale esse conditum. Idcirco nunc Spiritus sanctus falsitatis adfectum mendacii condicionibus temperauit dicens: QVI NON EGIT DOLVM IN LINGVA SVA NEC FECIT PROXIMO SVO MALVM, ut crimen mendacii in incommodo haberetur alieno.

11. Sed licet quae superius diximus expleantur et ingrediatur innocens opereturque iustitiam ueritatem corde complectens, se ipsum in his quae locutus fuerit non fallens, malum proximo non inferens, perfectus tamen in his non erit. Est adhuc aliquid in nobis edomandum, exspuendum, perimendum; et quid illud sit, idem quod per superiora confirmat propheta dicens: ET OBPROBRIVM NON ACCEPIT ADVERSVM PROXIMOS SVOS, insolentiae scilicet et fiduciae uitia depellit et commune illud superbiae malum tollit. Quid enim tam inane, tam miserum quam homo homini superbiens, quam de se aliquid confidens? Nonne uidemus plures, per opum insolentiam cum exprobrassent inopibus egestatem, amissis omnibus egere et aliorum miseriam fastidientes rursum eguisse miserantum, plures etiam per praesumptionem uitae diu innocentis ad crimina deuolutos et, cum delicta aliis exprobrarent, ipsos uix ad paenitentiae ueniam pertinere? Non est igitur opprobrium aduersus proximos ineundum, sed, si quid in illis incuriosum, si quid negligens, si quid petulans, si quid incontinens deprehenditur, sine exprobrationis amaritudine blandimento emendationis est corrigendum. Hoc humilitas, hoc sui per metum diffidentia, quae ualidissima fiduciae custos est, curat, ne sit admonitio contumelia, ne sit emendatio obprobrium, ne sit doctrina conuicium; sic fiduciam orantis pharisaei Dominus in Euangeliis damnauit, tum cum in medio



consistens ita sermocinaretur: Gratias tibi ago, Domine, quod non sum sicut ceteri homines adulteri auari, sicut et hic publicanus. Erat autem publicanus in secreto orans: Domine, miserere mihi peccatoris. Huic orationi eius scriptura subiecit quia magis iustificatus egressus est publicanus quam pharisaeus. Misericordiam Dei peccati confessione promeruit publicanus, pharisaeus uero honorem eorum quae de se praeferebat per insolentiam obprobrii amisit.

12. Sed forte iam dignum se quis, si haec uniuersa adeptus sit, promissionibus Dei credit, cum se post innocentiam, post bonitatem, post prudentiae modum etiam humilitate moderatus sit. Sed plura adhuc restant.

Nam ut significauit in eo mendacio esse peccatum, si alteri malum mentientis falsitas compararet, ita nunc, ubi obprobria aduersus proximos non sumenda decernit, habendam tamen rationem ipsius humilitatis adiecit. Quae autem haec ratio sit, cohaeret in uersu: ET OBPROBRIVM NON ACCEPIT ADVERSVS PROXIMOS SVOS; AD NIHILVM DEDVCTVS EST IN CONSPECTV EIVS MALIGNVS. Non oportet humilitatem carere constantia, et libertas Dei a nobis in ea quam omnibus debemus seruitute retinenda est, ne ad potentium impetus terreamur, ne ad maleuolorum arbitria cedamus. Interdum enim etiam regibus iniqua poscentibus turpi adulatione famulamur et uitii alienis conscientiae nostrae infirmitate blandimur. Ergo si iam in professione iniquitatis abruperit, ut in uersu explicatur: Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus, oportet istius modi hominem apud nos non alicuius, sed nullius esse iudicii, ut sit nobis nullus, abolitus, interemptus. Spiritualia enim tractantem et caelestia contuentem decet humanae nequitiae despiciere momenta et animo sublimes et excelso istiusmodi maliuolentiae hominem, tamquam nullus sit opinari.

13. Sed magnitudinem fidei nostrae nimium forte erexisse propheta aduersus iniquos iudicabitur. Sed spectandum est quid sequatur: AD NIHILVM DEDVCTVS EST IN CONSPECTV EIVS MALIGNVS; TIMENTES AVTEM DOMINVM MAGNIFICAT. Ergo, ut sine personae exceptione nullus nobis qui malignus est debet esse, ita et sine exceptione personae omnis qui Dominum timeat honorandus est. Non nos moueat innocens pauper, non ieiunans anus, non seruus fidelis, non confidens in ecclesiae habitatione peregrinus, sed omnes pari iudicio reuereamur, ut talis sit in eorum, *qui timent Dominum, magnificatione* humilitas, qualis esse debet in nihil aestimandis maleuolis libertas.

14. Et quia in regenerationis nostrae natiuitate in haec sacramenta iuramus, renuntiantes diabolo, seculo, peccatis, cum interrogantibus respondemus, retinendam usque in finem confessionis huius fidem statuit dicens: QVI IVRAT PROXIMO SVO, ET NON DECIPIT. Quamuis enim quis in mandatis Dei diu manserit, tamen si aliquando fefellerit, iam non manet, cum fefellit, et iustitia anterior iniustitiae tempore amittitur. Et idcirco in Euangelio: *Beati qui manserint usque in finem*, idcirco apud Salomonem omnis laus in exitu canitur, quia in his quae promissa sunt Deo non est aliquando fallendum.

15. Sed tendit usque ad consummationem perfectam admonitio coelestis. Num cui uitium omne detersit, cupiditatem quoque eius, quae nimium nos detinet, pecuniae auertit dicens: QVI PECVNIAM SVAM NON DEDIT AD VSVRAM. Fallax hoc beneficium et humanitas fraudulenta et damnosa haec beneuolentia docetur. Quid enim tam intolerabile quam ut indigenti ita beneficium tribuas, ut magis egeat et miseriam inopis opem laturus accumules? Si christianus es, quid a Deo praemii exspectas ipse ab hominibus non beneficia exspectando, sed damna? Si christianus es, quid otiosam pecuniam tuam in reditum componis et fratris tui inopiam, pro quo Christus mortuus est, thesaurum tuum efficis? Si christianus es, non quaero ut largiaris, saltem debitum sic reposce, ne spolies, et memento eum a quo usuram repetis, esse inopem et pauperem, propter quem Christus inops uoluit esse et pauper. Itaque siue iniuriam, siue beneficium cum pauperi praestas, Christo praestare te nosce; quia propter eum, cum Deus esset, indigentiam eius est dignatus et nomen.

16. Sed ne durus sermo admonitionis istius crederetur, tamquam si penitus sub usurarum nomine habendi curam remouisset, non igitur acquirendi sollicitudinem sustulit, quin etiam modestiam adciendi muneris temperauit adiciens ad id quod dixerat: QVI PECVNIAM SVAM NON DEDIT AD VSVRAM ET MVNERA SVPER INNOCENTES NON ACCEPIT. Est quaedam munerum consuetudo, quae honorem adferat largienti, ita ut maximi doloris sit oblata contemni quam damni donasse quae sumpta sunt. Igitur ea munera, quae in alterius operarentur iniuriam, inhibuit. Nam si usum omnino munerum abstulisset, satis fuerat dixisse: *et munera non accepit*. Sed quia simplex donorum usus aut ex hominis aut etiam ex Dei reuerentia uenit, ea uetuit munera quae integritatem iudicii corrumperent, quae innocentis iniuriam emerent, quae nullum in se caritatis mutuae officium continerent. Vt enim quae Deo offerimus, his quidem ille non eget, sed per nos debitae reuerentiae impletur officio, ita eam in muneribus docet seruandam esse rationem, ut ea sumantur a nobis quae sint grata et utilia offerentibus, non quae nos faciant uenales, nec insidiosa innocentibus sint, nec munerantibus sumptuosa, officio potius quam cupiditate sumpta, honore ingesta quam metu, caritate magis suscepta quam lucro.

## Appendice 2 : Section B du Tr. Ps. 14

Texte : Tr. Ps. 14, 1b-5 (CCSL 61, p. 81, alin. 5-p. 84).

DOMINE, QVIS HABITABIT IN TABERNACULO TVO AVT QVIS REQUIESCET IN MONTE SANCTO TVO? Oratio est simplex Dominum precantis et optantis ab eo noscere, qui mores, quod studium, quae uoluntas sit cohabitaturi cum Deo et in excelsis eius et caelestibus quieturi. Non est enim humilis cuiusdam animi nec mediocris operis admisceri Deo, mereri eiusdem domicilii communionem. Ergo de quibus quaeritur, statim respondetur, ut, quia arduum est atque difficile haec obtinere, quibus modis id consequendum sit, intellegatur.

2. Dicit enim ad id quod quaesitum est: QVI INGREDITVR SINE MACVLA ET OPERATVR IVSTITIAM, et cetera psalmi consequentia. Talibus praeceptis formatur, talibus monitis instruitur, cui ad Deum iter est, cui ad sublimitatem eius ascensus est, cui in aeternis eius est requies. Praeceptum autem omne breuitate collectum est, ut memoriae mandetur, ut haereat animo, ut foris ac domi, publice priuatimque, die ac nocte retineatur, obtemperetur, instetur. Est enim haec breuitas locuples et infinita et ex omnibus Noui ac Veteris Testamenti praeceptis institutisque decerpta, infantibus, feminis, uiris, senibus aptissima. Atque ut breuitatis ipsius commendabilior esse possit opulentia, quid in singulis uerbis sacramenti sit, prosequemur. Non est hic prophetia, non obscuritas, non exemplum. Vox interrogantis est, bonitas respondentis, confirmatio audientis, sed in his uirtus est contuenda uerborum. Distinxit enim ita: habitationem in tabernaculo, requiem in monte ; et prior est habitatio in tabernaculo, posterior requies in monte; ut ergo habitationis et requiei distantia intellegatur, montis et tabernaculi proprietates explicanda est.

3. Et tabernacula, quae prius fuisse legimus, fuerunt leuia, caduca, arescentia, ad tempus ex frondibus texta, qualia interdum a nobis effici solent uitandi aestus causa, ut infra umbram eorum ardorem solis aestumque uitemus. Istius modi enim tabernacula populo sunt per Moysen instituta. Sed haec arefacta sunt et dissoluta. Erant enim imaginaria et facta ad exemplum. Ait enim ita Deus Moysi: *Vide facias omnia secundum speciem, quam ostendi tibi in monte.* Dauid quoque templum aedificare optans tabernaculum cognominauit, sicuti ait: *Non dabo somnum oculis meis, donec inueniam locum Domino, tabernaculum Deo Iacob.* Sed et Moysi et Salomonis tabernaculum condidit; et deinceps apostoli plurima tabernacula condiderunt et per omnes orbis terrarum partes, quacumque adiri potest, quin etiam in Oceani insulis habitationes Deo plurimas parauerunt, de quorum gloria testatur Spiritus sanctus : *Quam amabilia sunt tabernacula tua, Deus uirtutum! Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini.* Non ergo unum tabernaculum uel per Moysen frondeum uel per Dauid exoptatum uel per Salomonem omnibus humanis operibus ornatum propheta desiderat, sed multa et innumerabilia, quia, etsi in orbe ecclesia una sit, tamen unaquaeque urbs ecclesiam suam obtinet; et una in omnibus est, cum tamen plures sint, quia una habetur in pluribus.

4. Primus itaque et maximus gradus est ad caelestia ascendentibus habitare in hoc tabernaculo et illic noctibus diebusque uitam aevi totius agere amotum a saeculi curis et negotia mundi huius relinquentem, sicut plures sanctorum numquam a tabernaculo recesserunt, ut de Iesu Naue scriptum est: *Et Iesus iuuenis non egrediebatur tabernaculum*; et Anna prophetae *non discedebat a templo, ieiuniis et obsecrationibus seruiens die ac nocte*. Post quae in monte Domini quiescendum est; hinc enim proficiscentibus eo iter est et non nisi per hanc habitationem iter ullum est. Ergo quaerendum prius de habitatione tabernaculi fuit, quia ex eo in montem esset ascensus, deinde habitatio est temporis et laboris. Quies uero non interpellatur extrinsecus, sed otium est iuge, perpetuum, molestia carens, quod in statu suo maneat; ceterum si inquietudo se misceat, otii et naturam et nomen amisit.

5. Sed mons Domini nullus in terra est; omnis enim terra iam pridem per uitia hominum maledicti obnoxia est; nam et in Adae operibus et in Abel sanguine meruit offensam et sub Noe habitantium peccatis fuit plena et nunc quoque edita et excelsa quaeque montium fanis, templis sacrisque maculantur. Ergo non in his talibus expectandus hic mons est, sed ut editissimae humi partes montes nuncupantur, ita necesse est in his quae caelestia sunt maxima atque sublimia sub montis nomine opinari. Et quid sublimius Christo? quid excelsius Deo nostro? Mons autem eius est illud quod ex homine corpus adsumpsit, in quo nunc habitat et sublimis et excelsus super omnem principatum et potestatem et omne nomen. Super hunc montem aedificata est ciuitas, quae non possit abscondi, quia, sicut ait apostolus, non est aliud fundamentum nisi Christus. Ergo quia qui Christi sunt in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt et ecclesia corpus est Christi et fundamentum aedificationis nostrae Christus est et ciuitas super montem aedificata, hic ille mons est, in quo quaeritur quis possit esse requiescens. In alio quidem psalmo de hoc eodem monte sic legimus: *Quis ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius?* Et Esaias nobis erit testis: *Et erit in nouissimis diebus manifestus mons Domini, et dicent: uenite, ascendamus in montem Domini et in aedem dei Iacob*. Et rursus Paulus: *Vos accessistis ad Sion montem et ad ciuitatem Dei uiuentis Hierusalem*. Si ergo requiei nostrae spes omnis in Christi est corpore et, cum *in monte sit quiescendum*, montem non aliud possumus intellegere quam corpus quod suscepit e nobis, ante quod Deus erat et in quo Deus est et per quod transfigurauit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae, si tamen et nos uitia corporis nostri cruci eius confixerimus, ut in eius corpore resurgamus. Ad illud enim post habitationem ecclesiae scanditur, in illo in Domini sublimitate *requiescitur*, in illo cum angelorum choris, cum et nos simus Dei ciuitas, otiabimur; *quiescitur* autem, quia nullus fit ex infirmitatibus dolor, nullus ex inopia metus, sed omnibus firmitate sua per uirtutem aeternitatis utentibus in his sit, extra quae nihil indigeant, *quiescendum*.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 51*

### 1. Note textuelle sur la transmission des *Tr. Ps. 51-69*

Cette tranche de commentaires d'Hilaire représente la section la mieux attestée par la tradition textuelle. Tous les *tractatus* appartenant à cette tranche sont corroborés au moins par un manuscrit pour chaque période, quoique de manière fragmentaire. Si l'on examine les lacunes dans la tradition textuelle, on distinguera deux problèmes textuels à savoir :

a) Autour des *Tr. Ps. 55* et *56* : ces deux *tractatus* n'ont pas été transmis par le ms. V (du s. v) et le ms. r (s. xi). Parmi certains manuscrits *recentiores* (s. xv) cette lacune affecte aussi le *Tr. Ps. 57* (les ms. D1, D2, F, H et U).

À première vue, ce premier cas semble important, car il affecte deux anciens manuscrits (les ms. V et r) et la plupart des *recentiores*. Pourtant, les ms. V et r appartiennent à la même famille, si on tient compte des autres lacunes coïncidentes (notamment : *Tr. Ps. 121-125*, 1, 3). Il en résulte que cette lacune *Tr. Ps. 55-56 (57)* n'affecte pas beaucoup de branches de la tradition manuscrite car celle-ci ne se trouve que dans un unique témoin du v<sup>e</sup> siècle (le ms. V).

b) Autour du *Tr. Ps. 65* : dans ce cas, il ne s'agit pas de lacunes, mais d'une transmission résumée ou partielle qui ne concerne que trois manuscrits : le ms. V et le ms. r présentant un résumé du *Tr. Ps. 63-65*. Mais, le ms. L-P a transmis les *Tr. Ps. 65-68* avec des lacunes.

Cependant, le deuxième cas semble moins grave, car dès l'époque carolingienne cette partie (*Tr. Ps. 63-69*) a été régulièrement restaurée ; à partir du ms. R (s. ix) nous la trouvons sans lacunes dans les ms. P (s. ix-x), M et S (s. xii) et dans tous les *recentiores*. Cependant, les deux manuscrits du v<sup>e</sup> siècle (V et L) présentent des problèmes dans la transmission de certains *tractatus* autour du *Tr. Ps. 65*. Heureusement, que l'existence de ces problèmes n'ont concerné que les ms. T (s. ix-x) et r (s. xi).

Bien que les ms. V et L ne présentent pas exactement les mêmes difficultés textuelles, il semble que dans les premiers états de la tradition manuscrite, c'est-à-dire avant l'époque carolingienne, la transmission de la seconde moitié des *tractatus* (à partir du *Tr. Ps. 63*) était plus problématique que celle des *Tr. Ps. 51-62*.

## 2. Structure

Le *Tr. Ps.* 51 présente une structure très simple, composée d'une introduction sur le titre biblique du psaume (§1-4) et d'une exégèse systématique de chaque verset (§5-24).

## 3. Questions concernant le titre

### 3.1. Étymologie du nom Abimelech

Abimelech interpretatione uerbi « fratris mei imperium » significat. Quod enim nobiscum « fratris mei imperium » dicimus, id Hebraei Abimelech nuncupant.

Abimelech signifie « pouvoir de mon frère ». Ce que nous appelons dans notre langue « le pouvoir de mon frère », se dit effectivement Abimelech chez les Hébreux.<sup>1</sup>

Nous commentons cette étymologie car elle n'est pas exacte, Abimelech ne signifie pas « le pouvoir de mon frère » mais « le pouvoir de mon père », comme le montre la citation donnée par l'édition de Doignon d'un ancien glossaire<sup>2</sup>. Le nom d'Abimelech / Achimelech apparaît deux fois dans le psautier : dans les titres du psaume 33 et du psaume 51. Voici l'information sur le texte des titres de ces deux psaumes dans ses différentes versions :

Psaume 33 :

Hébreu (Ps. 34)	Septuaginta	Sabatier
Ps. 34 was in 'The Psalter of David', but not in any of the major Psalters. The title has a reference to the life of David, "when he changed" or disguised "his judgment", feigned madness "before <b>Abimelek</b> , and he sent him away and he departed," in accordance with the history 1 S. 21, 11-ss. except that the Philistine king is there called Achish. This change might have arisen from defective memory of the editor, or from substituting the common name of the Philistine Kings for the specific one. <sup>3</sup>	Τῷ Δαυιδ, ὅποτε ἠλλοίωσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐναντίον Ἀβιμελεχ, καὶ ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ ἀπῆλθεν.	Psalmus David, cum inmutavit vultum suum coram <b>Amelech</b> , et dimisit eum et abiit — — — August. et Cassiod. in hunc Psal. cum Psalt. Corb. <i>In finem, Psalmus David</i> , etc. ut in textu. Rom. Fabri, <i>Psalmus David, cum mutavit... coram Abimelech</i> , etc. Coislim. <i>David, cum inmutavit... coram Abimelech</i> , etc. Moz. vero ita : <i>Psalmus David, cum immutavit... coram Abimelech, et dimisit eum, et abiit, et fuga iniit, et dixit.</i>

<sup>1</sup> *Tr. Ps.* 51, 3. Texte et traduction : SC 565, p. 28-29.

<sup>2</sup> G. Goetz, *Corpus glossariorum latinorum*, 5, 339, 3. Ap. CCSL 61, 93. « *Abimelech patris mei regnum* ».

<sup>3</sup> Ch. A. Briggs — E. G. Briggs, *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, Edinburgh 1952, p. 295.

## Psaume 51 :

Hébreu (Ps. 34)	Septuaginta	Sabatier
Ps 52 was a <i>maskil</i> first in 'The Psalter of David', and subsequently in 'The Elohist Psalter' and 'The Psalter of the Director'. In 'The Psalter of David' it had the following historical reference : "When Doeg the Edomite came and told Saul, and said unto him, David is come to the house of <b>Abimelech</b> ." This is based on 1 S. 22, 9-10, but makes a clumsy use of the narrative. <sup>4</sup>	Εἰς τὸ τέλος· συνέσεως τῷ Δαυιδ ἐν τῷ ἐλθεῖν Δωηκ τὸν Ἰδουμαῖον καὶ ἀναγγεῖλαι τῷ Σαουλ καὶ εἰπεῖν αὐτῷ Ἦλθεν Δαυιδ εἰς τὸν οἶκον <b>Ἀβιμελεχ</b> .	In finem intellectus David, Cum venit ad eum Doec Idumaeus, et adnuntiavit Saul, et dixit ei : Venit David in domum <b>Abimelech</b> — — — Itidem in Psalt. Coislin. hoc omisso, <i>ad eum</i> . In Rom. Fabri, et Cor. sic : <i>Cum venit Doec Idumaeus, et annuntiavit Saul, et dixit : Venit David in domo Abimelech</i> . Corb. hab. <i>dixit ei</i> . Mozar. <i>Cum venisset Nathan propheta, cum ingressus est ad Bersabee</i> . Hilar. in hunc Ps. col. 69. e. <i>Cum venit Doec, et annuntiavit Saul, et dixit : Quia venit David in locum Abimelech</i> . Psalm. ibid. in fronte descriptus ex Ms. Vatic. <i>Cum venit ad eum Doec Idumaeus, et nunciavit Sauli : Venit David ad domum Achimelec</i> . August. <i>Cum venit Doech Idumaeus, et nunciavit Saul : Venit David in domum Abimelech</i> : hic plerique Mss. habent : <i>Psalmi titulus : Nuntiatum esse Sauli de David, quod venerit David in domum Abimelech</i> . Apud Cassiod. sic : <i>Cum venit Doeg Idumaeus, et annunt. Sauli, et dixit illi : Ecce venit David in domum Abimelech</i> . Similiter in Psalt. Rom. Martianaei, excepta voce <i>illis</i> , pro <i>illi</i> . Apud Ambros. de apol. Dav. c. 8. 10. l. 688. d. <i>De proditione Doech Syri, cujus est titulus in psalmo quinquadesimo primo</i> . In Gr. [...] <b>Ἀβιμέλεχ</b> . Theod. et Symm. <b>Ἀχιμέλεχ</b> .

Avec toute certitude le maître d'Alexandrie avait expliqué les problèmes autour ceux noms, parce que nous avons trouvé deux textes 'proches' à Origène, où on trouve une explication de ce problème textuel dans le texte biblique. Le premier texte avait été attribué aux commentaires d'Origène sur le Psautier dans les éditions de Delarue<sup>5</sup> et de Rietz<sup>6</sup> :

Ὁ τριακοστὸς τρίτος ψαλμὸς ἐπιγεγραμμένος, « τῷ Δαυῖδ, ὁπότε ἠλλοίωσε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐναντίον Ἀβιμέλεχ, » ἔοικε τὸν ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Βασιλειῶν Ἀχιμέλεχ ὠνομασμένον Ἀβιμέλεχ ἀποκαλεῖν· τῶν στοιχείων παρ' Ἑβραίοις, λέγω δὲ τοῦ χάφ καὶ τοῦ βήθ, πολλὴν ὁμοιότητα σωζόντων, ὡς κατὰ μηδὲν ἀλλήλων διαλλάττειν, ἢ βραχεῖα κεραία μόνη. Ἔχει δ' οὖν ἡ ἱστορία οὕτως· « Καὶ ἔρχεται Δαυῖδ εἰς Νομμᾶν πρὸς Ἀχιμέλεχ τὸν ἱερέα, καὶ ἐξέστη Ἀχιμέλεχ τῇ ἀπαντήσῃ αὐτοῦ, καὶ εἶπεν αὐτῷ· Τί ὅτι σὺ μόνος, καὶ οὐδεὶς μετὰ σοῦ ; Καὶ εἶπεν αὐτῷ Δαυῖδ· Ὁ βασιλεὺς ἐντέταλται μοι σήμερον ῥῆμα, καὶ εἶπέ μοι.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Ch. A. Briggs — E. G. Briggs, *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 2, Edinburgh 1951, p. 12.

<sup>5</sup> PG 12, 1068 A 14 – B 11.

<sup>6</sup> G. Rietz, *De Origenis prologis in psalterium quaestiones selectae*, Iena 1914, p. 5 alin. 19-22.

<sup>7</sup> PG 12, 1068 A 14-B 11. Traduction propre.

Le psaume 33 intitulé : « À David, quand il a changé l'expression de son visage devant Abimelech » semble appeler celui qui est nommé « Achimelech » dans le premier livre des Rois « Abimelech ». Parce que les lettres hébraïques « chaph » et « beth » sont tellement similaires, qu'elles ne se distinguent que par une seule petite trace. Et voici l'histoire : « Et David est allé à Noma vers Achimelech, le prêtre, et Achimelech est allé à sa rencontre et lui a dit : "Pourquoi es-tu seul et personne ne t'accompagne ?" Et David lui a répondu : "Le roi m'a donné un ordre aujourd'hui, et il m'a dit : [...]" ».

Le deuxième texte appartient aux homélies sur les psaumes traditionnellement attribués à Jérôme<sup>8</sup> :

*In finem, intellectus David, cum venit ad eum Doec Idumaeus, et annuntiavit Sauli, et dixit : 'Venit David in domum Achimelech'. In Regnorum libro, et in ipso Hebraico Psalterio, Abimelech, scriptum est : sed quoniam beth et caph apud Hebraeos litterae, modico apice distinguuntur : ideo error facilius obrepsit. Abimelech interpretatur, regnum patris mei. David interpretatur, fortis manu. Venit in domum Abimelech : et Christus venit in regnum Judaeorum.*<sup>9</sup>

*En vue de la fin, de l'intelligence de David, quand Doëg l'Edomite vint avertir Saül et il lui dit : « David est entré dans la maison d'Achimélech ». Dans le livre des Rois et dans le même Psautier Hébreu, il est écrit : « Abimelech », mais comme les lettres hébraïques beth et caph ne se distinguent que par un petit trait, il est d'autant plus facile de se tromper. Abimelech est traduit comme « royaume de mon père ». David est traduit « avec main forte ». Et « Il est entré dans la maison d'Abimelech » est : le Christ est entré dans le royaume des Juifs.*

Bien que les deux textes traitent des psaumes différents, respectivement les Ps 33 et 51, nous trouvons la même explication : la proximité de l'écriture du nom du prêtre dans l'hébreu. Mais, comment savoir à quel psaume appartenait originellement cette explication. Les tableaux avant exposés sur le texte relatifs aux titres des psaumes 33 et 51 montrent que la problématique sur le nom Abimelech ou Achimelech appartient plutôt au titre du Ps 51, et que le problème du titre du Ps 33 est bien différent. En effet, il y a une confusion entre le prêtre (Abimelech ou Achimelech) et le roi Akish, comme on le montrera immédiatement après.

L'explication sur le psaume 33 semble n'avoir pris en compte que l'expression grecque ἠλλοίωσε τὸ πρόσωπον (« changea l'expression du visage ») traduit l'hébreu : *beshannou et-ta'mou*, qui — selon le commentaire des Briggs<sup>10</sup> — signifie « simuler folie ». Cela nous laisse supposer que l'auteur ne connaissait pas l'hébreu. Cette erreur l'a conduit à une identification incorrecte du moment de la vie de David envisagé par le

<sup>8</sup> À partir de l'œuvre de V. Peri, *Omeliie origeniane sui salmi. Contributo all'identificazione del testo latino (Studi e Testi 289)*, Città del Vaticano 1980, les auteurs ont l'habitude de citer ces homélies comme d'« Origène-Jérôme ».

<sup>9</sup> PL 26, 975 B 7-C1. Traduction propre.

<sup>10</sup> Ch. A. Briggs — E. G. Briggs, *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, Edinburgh 1952, p. 295.



psaume, car il s'agit plutôt de 1 Sam 21, 11-22, 1, l'épisode suivant la rencontre de David avec le prêtre Abimelech / Achimelech :

David se leva et s'enfuit ce jour-là loin de Saül et il arriva chez Akish, roi de Gat. Mais les serviteurs d'Akish dirent à celui-ci : « Est-ce que ce n'est pas David, le roi du pays ? N'est-ce pas pour celui-là qu'on chantait dans les danses : "Saül a tué ses milliers, et David ses myriades." » David réfléchit sur ces paroles et il eut très peur d'Akish, roi de Gat. Alors, il fit l'insensé sous leurs yeux et il simula la démence entre leurs mains : il tambourinait sur les battants de la porte et laissait sa salive couler sur sa barbe. Akish dit à ses serviteurs : « Vous voyez bien que c'est un fou ! Pourquoi me l'amenez-vous ? Est-ce que je manque de fous, que vous m'amenez celui-ci pour m'ennuyer avec ses folies ? Vaut-il entrer dans ma maison ? » David partit de là et se réfugia dans la grotte d'Adullam. Ses frères et toute sa famille l'apprirent et descendirent l'y rejoindre.

Donc, il semble qu'un auteur grec ait tiré le renseignement d'Origène sur le psaume 51 concernant le nom d'Abimelech pour l'appliquer au Ps 33. La méconnaissance de l'hébreu par cet auteur anonyme exclut qu'il puisse s'agir d'Origène. Le texte grec n'appartient pas à Origène du moins directement. Cependant, le texte latin semble avoir gardé — en traduisant au latin — le renseignement d'Origène sur le nom d'Abimelech dans sa place originale, c'est-à-dire, à propos du titre du psaume 51. Toutefois, l'homélie d'Origène-Jérôme sur le psaume 51 n'explique que l'interprétation-traduction du nom Abimelech (« pouvoir de mon père ») selon LXX, mais elle omet tout renseignement sur le nom donné dans les autres versions grecques de Theodotion et de Symmaque (Achimelech)<sup>11</sup>.

Il semble vraisemblable qu'Origène ait pu expliquer les deux variantes textuelles du nom du prêtre Abimelech (« royaume de mon père ») ou Achimelech (« royaume de mon frère ») ; le texte des homélies sur les psaumes attribués à Jérôme transmet la première explication, c'est-à-dire, Abimelech (« royaume de mon père »), tandis qu'Hilaire de Poitiers a préféré la deuxième explication (« royaume de mon frère »), mais en l'adaptant au texte du LXX (Abimelech), même si la traduction n'était pas correcte.

Ce fait et la question déjà traitée de la traduction sur le mot hébraïque « *bresith* »<sup>12</sup> témoignent qu'Hilaire ne connaissait pas la langue hébraïque. Par conséquent, il faut penser que tous ces arguments de type étymologique sur l'hébreu ont été tirés d'une autre source, et qu'Origène semble être le meilleur candidat, comme source indiscutable de notre auteu étant donné sa connaissance de l'hébreu.

---

<sup>11</sup> Voir tableau sur le titre du psaume 51.

<sup>12</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps. 2* : 3.2. La traduction de *bresith*.

### 3.2. Exégèse de « *Venit Daud in domum Abimelech* »

L'explication du titre du psaume 51 illustre les aspects les plus représentatifs de la pensée d'Hilaire sur le corps du Christ et l'Église. La maison d'Abimelech, c'est-à-dire, la maison du royaume de mon frère — selon l'explication donnée sur le nom d'Abimelech — représente le Corps du Christ, aussi le corps humain pris au moment de l'Incarnation, comme l'Église son vrai corps<sup>13</sup> :

[...] ; domus autem imperii fratris quae sit, Petrus apostolus docet dicens: *Et uos quasi lapides uiui aedificamini domus spiritalis ad sacerdotium sanctum* et infra : *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, genus sanctum, plebs ad possidendum*. Hanc ergo Abimelech domum, id est domum fraterni regni Daud ille uerus, sanctus, rex, iustus, oriens ingressus est, factus scilicet nostri corporis homo, quae domus fraternum ei regnum est, quia in eiusdem corporis gloria coheredes sumus regni eius, ipso dicente: *Venite, benedicti Patris mei, possidete praeparatum uobis regnum a constitutione mundi*. Quod autem fratres eius sint, quorum domum regiam fuerit ingressus, per prophetam testatur in psalmo dicens: *Adnuntiabo nomen tuum fratribus meis, in media ecclesia laudabo te*. Concessa ergo secundum praecedentem psalmum peccatorum remissione, Verbum caro factum habitat in nobis qui et fratres et domus spiritalis et regale genus sumus.

Or l'apôtre Pierre nous apprend ce qu'est la maison du pouvoir de son frère, quand il dit : Et vous, comme des pierres vivantes, laissez-vous édifier en maison spirituelle pour être un sacerdoce saint et plus loin : Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une race sainte, un peuple à acquérir. Dans cette maison spirituelle, nous devons être édifiés pour devenir une race royale, à condition que l'édification spirituelle de nos corps nous rende semblables à Dieu et nous fasse mériter d'être une race royale parfaite. Telle est donc la maison d'Abimelech, la maison du royaume fraterne : le véritable David, le saint, le roi, le juste, l'Orient, y a pénétré quand il s'est fait homme avec notre corps. Cette maison est pour lui le royaume fraternel, car, par la gloire de ce même corps, nous sommes cohéritiers de son royaume, puisqu'il dit lui-même : Venez, les bénis de mon Père, entrez en possession du royaume préparé pour vous depuis la création du monde. Par l'intermédiaire du prophète, il atteste que ses frères sont ceux qui ont le palais où il a pénétré, en disant dans un psaume : J'annoncerai ton nom à mes frères, je te louerai au milieu de l'assemblée. Après la rémission des péchés accordée selon le psaume précédent, le Verbe qui s'est fait chair habite donc en nous, ses frères, sa maison spirituelle et sa race royale.<sup>14</sup>

Comme on peut le voir, Hilaire explique le syntagme « maison du royaume de mon frère » à partir de deux citations des Saintes Écritures : 1 Pe 2, 5. 9 sur la notion de la maison, et Mt 25, 34 sur celle du royaume du frère. L'expression « la maison du royaume de mon frère » concentrant toute l'*historia salutis*, est devenue le salut de la chair (*salus carnis*), car l'expression envisage tout le processus de l'incarnation : « *Hanc ergo*

<sup>13</sup> Nous avons déjà souligné cette identification absolue entre le Corps du Christ et Église. Voir : 3.4.1. Sion.

<sup>14</sup> *Tr. Ps.* 51, 3. Texte et traduction : SC 565, p. 30-31.

*Abimelech domum, id est domum fraterni regni David ille uerus, sanctus, rex, iustus, oriens ingressus est, factus scilicet nostri corporis homo* » et la glorification de la chair : « *quae domus fraternum ei regnum est, quia in eiusdem corporis gloria coheredes sumus regni eius, ipso dicente: Venite, benedicti Patris mei, possidete praeparatum uobis regnum a constitutione mundi.* » Ce processus conforta la constitution de l'Église dont la notion fondamentale est celle d'être le Corps du Christ :

[...] prodens quidem eum in domo esse Abimelech, sed non intellegens eum, cum in domo Abimelech sit, in domo esse imperii fraterni, corpus scilicet, in quo ei sanctorum ecclesia, quae corpus est Christi, conformis conregnabit, ingressum, id est in qua et desideratum sibi cibum sumpserit — desiderio enim manducare pascham desiderauit — et ex qua Goliae, id est diaboli arma sustulerit ; fortis enim spolia ipse diripuit ; post quod ab hoc eodem Doec, id est populo proditore apostoli occisi, ecclesiae subuersae sunt. Hinc ergo titulus psalmi "in fine intellectus," quia in Christo, qui David oriens, iustus, rex et aeternus et pastor est, totius spei nostrae consummatio et legis finis esse intellegitur, qui et secundum psalmi et titulum et ordinem in ea corporis sui domo proditus est, quae ei fraterni domus esse significatur imperii.

[...] et il annonce sa présence dans la maison d'Abimelech, sans comprendre qu'en étant dans la maison d'Abimelech. Il est dans la maison du pouvoir fraternel, c'est-à-dire qu'il a pénétré dans le corps où l'Église des saints, corps du Christ, règnera avec et comme lui. C'est en elle aussi qu'il a pris la nourriture désirée : Il a désiré d'un grand désir manger la Pâque. C'est elle qu'il a libérée des armes de Goliath, c'est-à-dire du diable : Il a pris les dépouilles de l'homme fort. Après quoi les apôtres ont été tués, et les églises démolies par ce même Doëg, c'est-à-dire le peuple qui a trahi. Voilà donc ce qui explique le titre du psaume, en vue de la fin de l'intelligence : on comprend que l'achèvement de toute notre espérance et la fin de la Loi se trouvent dans le Christ, qui est David, l'Orient, le juste, le roi éternel et le pasteur. Comme l'indiquent le titre et la place du psaume, c'est Lui qui a été trahi dans la maison de son corps représentée pour Lui par la maison du pouvoir de ses frères.<sup>15</sup>

Hilaire met en rapport les moments de la vie de David dont titre du psaume évoque (1 Sam 21-22), les événements racontés dans l'évangile, concernant le corps du Christ (soit Jésus, soit l'Église), pour bien montrer que le Christ est le vrai David. En termes d'exégèse, si le Christ est le vrai David, alors le roi David de l'Ancien Testament est *typos* du Christ, mais il faut y comprendre « le Christ total » (tête et corps)<sup>16</sup>, car les événements typologiques sont rapportés à Jésus et à son Église.

<sup>15</sup> *Tr. Ps.* 51, 4. Texte et traduction : SC 565, p. 32-33.

<sup>16</sup> Au risque de tomber dans l'anachronisme, nous utilisons ici l'expression « *Christus totus* » d'Augustin, *In psalm.* 74, 4, fortement consolidée dans la théologie moderne : J. Ratzinger, « Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche » *Lebendiges Zeugnis*, 4 (1956) p. 19-34 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, p. 140-156), p. 150 : « *Christus [zieht] die Christen in sich hinein, die so seine Existenz weitertraGn durch die Zeiten. In ihnen erfüllt sich erst der volle Sinn dessen, was Gott mit der Menschwerdung beabsichtigt hatte, in ihnen geht die Menschwerdung fort, in ihnen wird Jesus erst zum 'ganzen Christus', wie die Väter sagen, der aus 'Haupt und Leib' besteht.* »

Texte d'Hilaire	Moment de la vie de David (1 Samuel)	Passage de l'évangile
<i>id est in qua et desideratum sibi cibum sumpserit — desiderio enim manducare pascham desideravit —</i>	Quand David demande Abimelech de la nourriture pour ses hommes (21, 3-7).	Lc 22, 15 : « Et il leur dit : J'ai ardemment désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir ».
<i>et ex qua Goliae, id est diaboli arma sustulerit ; fortis enim spolia ipse diripuit ;</i>	Quand il requiert les armes de Goliath (21, 9-10).	Lc 11, 21-22 : « Lorsqu'un homme fort et bien armé garde son palais, ses biens sont en sûreté ; mais qu'un plus fort que lui survienne et le batte, il lui enlève l'armure en laquelle il se confiait et il distribue ses dépouilles ».
<i>post quod ab hoc eodem Doec, id est populo proditore apostoli occisi, ecclesiae subuersae sunt.</i>	Doëg exécute la sentence de Saül, en massacrant Abimelech et tous les prêtres (22, 9-19).	Lc 21, 12 « Mais, avant tout cela, on portera les mains sur vous, on vous persécutera, on vous livrera aux synagogues et aux prisons, on vous traduira devant des rois et des gouverneurs à cause de mon Nom ». Voir aussi : Mt 10, 16-23 ; Mc 13, 9-13 ; Jn 16, 2-3. <sup>17</sup>

## 4. Questions concernant l'exégèse systématique

### 4.1. La citation mélangée de Jérémie et Paul

Ceterum est gloria et expetenda et confitenda et adfectu quodam exultantis gaudii eloquenda, quod utrumque sub isdem dictis alius propheta demonstrat dicens : *Non gloriatur sapiens in sapientia sua neque fortis in fortitudine sua neque diues in diuitiis suis, sed qui gloriatur in Domino gloriatur.*

Car, pour le reste, la gloire est à rechercher, célébrer et louer avec un sentiment de joie et d'allégresse, ambivalence qu'un autre prophète montre bien avec les mêmes mots, en disant : *Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le courageux de son courage, ni le riche de ses richesses ! Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur !*<sup>18</sup>

Le premier aspect à commenter concerne une citation particulière d'Hilaire. Dans le passage cité ci-dessus, il renvoie à « un autre prophète », vraisemblablement en lien avec des événements de la vie de David racontés dans le premier livre de Samuel, ou bien par rapport à la prophétie que le psaume présente. Dans tous les cas, c'est au

<sup>17</sup> Descourtieux (SC 565, n. 3, p. 32-33) signale un rapport avec le texte d'Hilaire avec Jérôme (*ep.* 60, 16) : « *ecclesiae subuersae* » (*ap.* Hilaire), « *subuersae ecclesiae* » (*ap.* Jérôme). Si on admet ce rapport, Jérôme s'aurait inspiré de notre auteur pour raconter des faits concrets contre des communautés chrétiennes, dans tous les cas, il nous semble assez clair qu'Hilaire envisage les persécutions de l'Église, et notamment celles de l'Église du temps des apôtres, persécutions dont Jésus les avait déjà prévenu.

<sup>18</sup> *Tr. Ps.* 51, 5. Texte et traduction : SC 565, p. 32-33.

prophète Jérémie auquel il renvoie, et notamment Jr 9, 23-24, donc voici la citation complète selon la version de Sabatier :

[23] Haec dicit Dominus : « Non gloriatur sapiens in sua sapientia, et non gloriatur fortis in fortitudine sua, nec gloriatur dives in divitiis suis : [24] Sed in hoc gloriatur, qui gloriatur, intelligere et nosse, quoniam ego sum Dominus, qui facio misericordiam, et iudicium, et iustitiam super terram : quoniam in his est voluntas mea, dicit Dominus. »

Toutefois, le commencement du verset 24 semble avoir été contaminé par deux passages de Paul : 1 Co 1, 31 : « *Ut quemadmodum scriptum est : Qui gloriatur, in Domino gloriatur* » et 2 Co 10, 17 : « *Nam qui gloriatur, in Domino gloriatur* ». Le fait que le premier passage de Paul ait l'air d'être une citation de la prophétie de Jérémie 9, 23-24, suffit à expliquer l'association que nous trouvons chez Hilaire entre les deux lieux de la Bible même s'il s'agit de Testaments différents.

Cependant comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, l'explication à une citation irrégulière de la Bible donnée par Hilaire s'appréhende parfois à la lumière du rapport avec Origène. Dans ce cas, nous avons trouvé les deux citations (celle de Jérémie, et celle de Paul) associées dans le *Commentaire de l'épître aux Romains* d'Origène, précisément quand il effectue une distinction entre deux types de *glorificatio* (*recta* et *minus recta*), distinction respectée par Hilaire aussi<sup>19</sup> :

Etenim cum dicit Hieremias : *Haec dicit Dominus : Non gloriatur sapiens in sapientia sua, nec gloriatur fortis in fortitudine sua, neque gloriatur dives in divitiis suis ; sed in hoc gloriatur qui gloriatur intelligere et agnoscere me quia ego sum Dominus qui facio misericordiam et iudicium et iustitiam super terram* ; in uno eodem capitulo gloriationem et laudabiter et culpabiliter posuit. Nam si qui inquit gloriatur uel in sapientia sua uel in fortitudine uel in divitiis culpabiliter gloriatur ; si qui uero in agnoscendo Domino gloriatur et in intellectu iudiciorum eius et misericordiae et iustitiae laudabiliter gloriatur. Cum ergo sermo iste ad utrumque respiciat requirendum nobis est in quibus *recta glorificatio* et in quibus *minus recta glorificatio* ; [...]

[...] sicut et alibi dicit [resp. Paulus] : *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*. Neque ergo in sapientia propria, neque in fortitudine, neque in divitiis, sed in solo Deo conuenit gloriari.

En effet, lorsque Jérémie dit : Ainsi parle le Seigneur : *Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le fort de sa force ; que le riche ne se glorifie pas de ses richesses, mais que celui qui se glorifie, se glorifie en ceci : avoir de l'intelligence et me connaître, car je suis le Seigneur qui fait la miséricorde, le jugement et la justice sur la terre*, en ce seul petit texte, se glorifier est employé et de façon louable, et de façon coupable. Car si quelqu'un, est-il dit, se glorifie soit de sa sagesse, soit de sa force ou de ses richesses, il s'en glorifie de façon coupable. Mais si quelqu'un se glorifie de connaître le Seigneur et de comprendre ses jugements, sa miséricorde et sa justice, il se glorifie de façon louable. Donc, puisque ce mot regarde l'une

---

<sup>19</sup> Cf. *Tr. Ps.* 51, 5 (SC 565, p. 32-35).

et l'autre manière de se glorifier, il nous faut chercher, en quoi se glorifier est droit, en quoi ce n'est pas droit.

[...] Comme il le dit ailleurs : *Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur*. Ce n'est donc pas dans sa propre sagesse ni dans sa propre force ni dans ses richesses qu'il convient de se glorifier, mais en Dieu seul.<sup>20</sup>

Comme on peut le noter, le texte d'Origène que nous montrons, offre deux citations bien séparées, mais les deux servent à soutenir l'argumentation sur une bonne ou une mauvaise glorification. Origène pouvait présenter une argumentation similaire à celle-ci dans ses commentaires sur les psaumes ; l'argumentation que notre auteur a pu tirer et adapter en condensant les deux citations (Jr 9, 23-24 et 1 Co 1, 31) dans l'étrange citation : « *Non gloriatur sapiens in sapientia sua neque fortis in fortitudine sua neque diues in diuitiis suis, sed qui gloriatur in Domino gloriatur* ».

#### 4.2. La stabilité de la foi vs. l'instabilité de l'incroyance

Ce thème représente un aspect réitéré dans l'œuvre de notre auteur : le *Tr. Ps. 1* présentait l'instabilité des impies (athées et hérétiques, selon son exégèse)<sup>21</sup> et le châtement correspondant : « devenir poudre »<sup>22</sup>. Doignon avait montré des passages où Hilaire avait traité de l'aspect démoniaque de l'élément le plus léger, l'air<sup>23</sup>. L'eau partage cette caractéristique, quant au monde, il est comparé avec la mer habitée par le diable, lequel est représenté par le dragon.

Omnis etenim anima infidelis in saeculi huius tamquam maris profundo naufraga incerto motu uagoque differtur et diuersarum cupiditatum aestu mobilis fluctuat potestate diaboli saeculum incolentis inlusa et nulla ad resistendum obnitendumque ei subiectae soliditatis firmitate consistit, ex quo facile est incentiuus circumagentium cupiditatum pendulam uagamque iactari. [...] Vnigenitus itaque Dei Filius, Dei Verbum et Deus Verbum, ad erudiendos nos ex profundo saeculi huius naufragio descendit doctrinae suae reti, cui regnum caelorum simile est ; haec uniuersa piscium genera extracturus ab impio populo proditur et inhonoratur seseque populo conformato ad inludendum draconi socium ipse demergit et in hoc se profundum ad incolatus eius consortium praecipitat. Sic et incredulus Moysi Aegyptiorum populus praecipitari demergique meruit et impiam gentem refusi in se maris fluctus absorbit praecipitationis uerba tum, cum Deo obstitit, diligentem.

Effectivement, toute âme infidèle, ballotée par un mouvement incertain et vague, fait naufrage dans l'abîme de ce monde comme dans celui de la mer. Mue par le bouillonnement de différentes passions, elle flotte, trompée par la puissance du diable qui habite le monde, et elle se tient sans solidité ni fermeté pour lui résister et s'opposer à lui. Il est donc facile de

<sup>20</sup> Origène. *Comment. in Epist. ad Rom.* 4, 9, 3. 5. Texte et traduction : SC 539, p. 302-305. 306-307.

<sup>21</sup> Voir commentaire sur le *Tr. Ps. 1* : 4.3. La distinction entre les impies, les pécheurs et les pestiférés.

<sup>22</sup> Cf. *Tr. Ps. 1*, 19, à propos de : « *Non sic impii, non sic, sed tamquam puluis, quem proicit uentus a facie terrae* » (Ps 1, 4).

<sup>23</sup> J. Doignon, « Variations inspirées d'Origène sur le 'prince de l'air' (Eph 2, 2) chez Hilaire de Poitiers », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 81 (1990), p. 143-148.

l'agiter et de la faire osciller au gré des désirs qui l'entourent et l'aiguillonnent. [...] Ainsi, le Fils unique de Dieu, Verbe de Dieu et Dieu Verbe, est descendu pour nous tirer du naufrage profond ce monde, grâce au filet de son enseignement, auquel le royaume des cieux est semblable, afin de prendre toutes les sortes de poissons que nous sommes. Trahi et déshonoré par le peuple impie, il s'engloutit lui-même en s'alliant au peuple qui lui ressemble pour se rire du dragon, et il se fait chuter dans cet abîme pour partager son séjour. C'est ainsi qu'le peuple des Égyptiens, par son refus de croire Moïse, a mérité de chuter et d'être englouti. Le flot de la mer a reflué sur cette nation impie et l'a absorbée, car elle aimait les paroles de chute en s'opposant à Dieu.<sup>24</sup>

Le fait encore plus étonnant concerne cette image de Dieu rigolant avec le dragon, il semble s'inspirer de la réplique de Dieu à Job, aucun des éditeurs ou traducteurs dont nous avons eu connaissance, n'avaient perçu ce renvoi à l'Écriture :

Et Léviathan, le pêches-tu à l'hameçon, avec une corde comprimes-tu sa langue ? Fais-tu passer un jonc dans ses naseaux, avec un croc perces-tu sa mâchoire ? Est-ce lui qui te suppliera longuement, te parlera d'un ton timide ? S'engagera-t-il par contrat envers toi, pour devenir ton serviteur à vie ? T'amusera-t-il comme un passereau, l'attacheras-tu pour la joie de tes filles ? Sera-t-il mis en vente par des associés, puis débité entre marchands ? Cribleras-tu sa peau de dards, le harponneras-tu à la tête comme un poisson ?<sup>25</sup>

Le texte du livre de Job ne décrit pas seulement un divertissement innocent, mais un vrai combat où le Léviathan est mort. Cependant, le texte de Job n'explique pas que cette lutte qui se déroule sur le territoire du monstre, comme on le voit chez Hilaire (« *et in hoc se profundum ad incolatus eius consortium praecipitat* »). Hilaire semble associer le combat de Dieu avec le grand Serpent décrit dans le livre de Job, lequel symboliserait cette figure typiquement christologique de Jonas,<sup>26</sup> descendant du monstre<sup>27</sup>.

L'interprétation christologique des deux scènes vétérotestamentaires de la mer (le combat / jeux avec Léviathan et le séjour de Job dans le monstre) envisage la mort rédemptrice du Christ. Lui-même, prototype de Jonas. Il est descendu aux enfers et, comme décrit Job 40, 25-31, Il a combattu le monstre en reprenant les hommes captifs. Il faut signaler un autre point commun entre Hilaire et les deux passages cités : la vision démoniaque de la mer chez Job et chez Jonas constitue cette mauvaise représentation de l'élément liquide que nous citons au début du chapitre (*Tr. Ps. 51, 13*).

---

<sup>24</sup> *Tr. Ps. 51, 13*. Texte et traduction : SC 565, p. 46-49.

<sup>25</sup> Job 40, 25-31.

<sup>26</sup> « De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits. » Mt 12, 40.

<sup>27</sup> *In Matth. 16, 2*. Texte et trad. SC 258, p. 50-51 : « *et a morte tamquam elementi eiusdem monstro glutendus* » (« qui doit être engluti par la mort comme par un monstre issu de l'élément qu'elle est elle-même »).

Enfin, la notice de Jérôme met en exergue le fait que notre auteur avait librement traduit un traité d'Origène sur Job<sup>28</sup> — dont nous ne conservons que trois fragments grâce à deux citations d'Augustin et une du IV<sup>e</sup> Concile de Toledo<sup>29</sup> — peut nous conduire à voir ici un lien avec ce traité perdu. Malheureusement, la disparition presque totale de cette œuvre ne permet d'émettre que de faibles hypothèses. Cependant, tout ce que nous pouvons affirmer est que l'interprétation de Jésus comme prototype de Jonas et de Dieu vainqueur du Léviathan n'est pas en désaccord avec l'exégèse prosopologique, et typiquement d'Hilaire, très présente dans ses dernières œuvres exégétiques conservées : les *Commentaires sur les psaumes* et le *Traité des mystères*. Il est donc possible que dans le commentaire perdu sur Job, Hilaire liât le séjour de Job avec la lutte de Yahvé avec le Léviathan comme une prophétie de la passion, mort et résurrection de Jésus.

### 4.3. Trois comparaisons du Corps du Christ

#### 4.3.1. La comparaison avec la tente de David

Dans le *tractatus* précédant, Hilaire avait déjà comparé le Corps du Christ avec une tente<sup>30</sup>, là il distinguait entre l'habitation dans la tente et le repos dans le mont ; la tente exprimant la situation provisionnelle de l'Église au présent, par rapport à son état parfait dans l'eschatologie, le mont saint.

Mais, ce *tractatus* distingue deux tentes ; une première terrestre et une autre sainte :

Quia praecipitationis uerba dilexit, tabernaculo illo caret, in quo propheta semper Dei spiritu plenus fuit, in quo sanctarum uirtutum tremendae contemplationes et salutare uisiones extiterunt, in quo hostiarum ad redemptionem animae utiles oblationes, in quo paschae agnus in clade Aegypti fidelium custos et in liminum sanguine potens signum, in quo aemulae aeternorum temporum temporariae festiuitates. Ab hoc itaque tabernaculo euulsi his spiritalium donorum honoribus carent.

16. Euulsi autem sunt non ex hoc terreno tantum tabernaculo, sed et ex illo de quo dictum est: *Eleuabo David tabernaculum, quod cecidit*, sanctum illud scilicet et uenerabile nati ex uirgine Dei corpus et templum, in quo, qui crediderit, tamquam consors dominicae carnis habitabit.

15. Pour avoir aimé les paroles de chute, il ne possède plus la tente où s'est tenu le prophète toujours rempli de l'Esprit de Dieu, où se sont produites la redoutable contemplation des saintes vertus et les visions salutaires, l'offrande utile des victimes pour la rédemption de l'âme, l'agneau de la Pâque, gardien des fidèles lors du désastre subi par l'Égypte et le signe fort du sang qui marquait les seuils, ainsi que les festivités qui, dans le temps, rivalisaient

<sup>28</sup> *De uiris illustribus* 100.

<sup>29</sup> Fragments édités par A. Feder (CSEL 65, p. 229-231).

<sup>30</sup> Cf. *Tr. Ps.* 14, 3-4 à propos de : « *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo ?* ».



avec l'éternité. Ainsi, arrachés à cette tente, ils ne possèdent plus les honneurs de ces dons de l'Esprit.

16. Ils sont arrachés non pas seulement à cette tente terrestre, mais à celle dont il a été dit : Je relèverai la tente de David, qui est tombée. C'est le saint et vénérable corps du Dieu né de la Vierge, le temple où habitera le croyant, qui aura, pour ainsi dire, part à la chair du Seigneur.<sup>31</sup>

L'identification de la tente terrestre n'est pas évidente, le texte ci-dessus rappelle des actions et des rituels faits dans la Tente du Rendez-vous de l'Ancien Testament — notamment dans les livres de l'Exode et des Nombres — ; mais la fin du paragraphe 14 semble mettre en rapport cette tente avec l'état de dispersion dans lequel le peuple d'Israël se trouve :

[*resp. populus Iudaeorum*] et de tabernaculo euulsus et transmigrates est, uagus nunc in toto orbe terrarum et ubique peregrinus, consummatis omnibus suis in Domini passione peccatis.

Il a été aussi arraché et écarté de sa tente, puisqu'il erre maintenant sur toute la terre, en voyageur perpétuel, alors que la Passion du Seigneur a effacé tous ses péchés.<sup>32</sup>

La dispersion est mise en rapport avec la destruction du Temple, qui est précisément l'héritier de la Tente du Rendez-vous de Moïse. Par conséquent, la tente terrestre dont Hilaire parle est aussi le Temple d'Israël construit par Salomon, reconstruit dans l'époque d'Esdras et finalement détruit par Tite. L'expulsion de la tente dont le psaume 51 parle, exprime la dernière et définitive destruction du Temple de Jérusalem, en tant que « tente terrestre ».

Cependant, il reste une deuxième signification de la tente du psaume : « *sed et ex illo de quo dictum est : Eleuabo David tabernaculum, quod cecidit, sanctum illud scilicet et uenerabile nati ex uirgine Dei corpus et templum* ». Cette tente est aussi temple de Dieu comme l'autre, et ce fait confirme notre identification de la tente terrestre avec le Temple de Jérusalem, et donc pas seulement avec la Tente du Rendez-vous. La deuxième tente est le Corps saint et vénérable de Dieu<sup>33</sup>. Mais pour développer ce deuxième aspect, Hilaire se réfère à l'image de la vigne.

#### 4.3.2. La comparaison avec la vigne

Le rapport entre l'habitant et la tente servait à illustrer le rapport entre le Temple de Jérusalem et Israël ; mais il semble que cette image ne suffit pas pour bien élucider le

---

<sup>31</sup> *Tr. Ps.* 51, 15-16. Texte et traduction : SC 565, p. 50-51.

<sup>32</sup> *Tr. Ps.* 51, 14. Texte et traduction : SC 565, p. 50-51.

<sup>33</sup> On traitera l'expression « corps de Dieu » dans un chapitre postérieur.

lien entre le Corps du Christ et l'homme. Ce qui pousse Hilaire à se concentrer sur l'image évangélique de la vigne et les sarments<sup>34</sup> :

Omnis autem infidelis a cognatione hac non crediti corporis, id est Dei tabernaculo reuelletur et emigrabitur spiritalis huius tabernaculi indignus habitaculo ; quod significare Dominus intellegitur, cum dicit: *Ego sum uitis uera, uos estis propagines, Pater meus agricola est. Omnis propago in me non manens neque ferens fructum eradicabitur; et omnem propaginem in me manentem emundabit eam Pater meus, ut fructum ampliosem ferat.* Si qui igitur per fidem corporati Dei manere in natura adsumpti a Deo corporis merebuntur, hi emundantur infructus aeternos ex se adferendos, quia necesse est ut naturam uerae uitis propago intra uitem manens teneat. At uero qui incredulus nati in corpore Dei fuerit, uel si et credens maneat, fructibus tamen fidei suae careat, eradicabitur aut ob infidelitatem aut ob inutilitatem fructuum negatorum.

Tout infidèle sera arraché et écarté de l'affinité avec un corps auquel il n'aura pas cru, la tente de Dieu, car il se sera rendu indigne d'habiter cette tente spirituelle. C'est là, on le comprend, ce que veut dire le Seigneur, quand il déclare : *Je suis la vraie vigne, et vous êtes les sarments. Mon Père est le vigneron. Tout sarment qui ne demeure pas en moi et ne porte pas de fruit sera déraciné ; tout sarment qui demeure en moi, mon Père le purifiera, pour qu'il porte davantage de fruit.* Dans ces conditions, ceux qui mériteront, par leur foi au Dieu incarné, de demeurer dans la nature du corps assumé par Dieu, sont purifiés et portent les fruits éternels qu'ils produisent, car le sarment qui demeure sur la vigne garde nécessairement la nature de la vraie vigne. Au contraire, celui qui n'aura pas cru au Dieu né dans un corps ou qui demeure croyant mais sans donner les fruits de sa foi, sera déraciné, pour son infidélité ou son incapacité à porter des fruits.<sup>35</sup>

Le déracinement de ceux qui ne croient pas et de ceux qui ne donnent pas de fruit, implique qu'ils étaient déjà implantés à la vigne. Donc, l'incarnation du Christ implique une union « naturelle » de tout homme avec Lui. À partir de l'incarnation, tout homme se trouve inséré au Christ. Toutefois cette union peut être découpée par l'absence de foi ou par la carence d'œuvres. L'image de la vigne et des sarments montre mieux cette union inhérente que celle de la tente.

En ce qui concerne les déracinés de la vigne, on y voit un intéressant lien avec la classification des méchants selon l'exégèse exposée à propos du Ps 1 (impies, pécheurs et pestiférés). Dans notre commentaire, nous avons comparé l'exégèse d'Hilaire avec celles d'Origène et d'Eusèbe de Césarée<sup>36</sup> autour la distinction entre impies, pécheurs et pestiférés. Nous avons noté que notre auteur introduisait la catégorie des gouvernants, et pour les trois auteurs, il y avait trois personnages répétés : les athées, les hérétiques et les chrétiens qui n'observent pas la discipline de l'Église. Les deux premiers coïncident avec ceux qui ne croient pas : soit à cause de sa négation de Dieu,

---

<sup>34</sup> Jn 15, 1-16.

<sup>35</sup> *Tr. Ps.* 51, 16. Texte et traduction : SC 565, p. 50-53.

<sup>36</sup> Voir : 4.3. La distinction entre les impies, les pécheurs et les pestiférés.

soit à cause de la négation d'un aspect de la foi. Les derniers correspondent exactement à ceux qui ne portent pas de fruit.

### 4.3.3. La comparaison avec la terre des vivants

Eradicatur ergo de uiuentium terra, quae in beata regione sanctis Domino conregnantibus praeparatur; cuius ipse in euangelio meminit dicens : *Beati mansueti, quoniam ipsi hereditabunt terram* et hic idem propheta : *Et placebo in regione* [...] 18. Viuorum autem idcirco terra est, quia omnis fidelis in Domino, licet mortuus sit, Deo tamen uiuat, ut dictum est : *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob : non est Deus mortuorum, sed uiuorum* et rursus per Iacob : *Viuat Ruben et non moriatur* et illud : *Ismael hic uiuat in conspectu tuo*, sed et illud apostoli — si ita tamen legenti uidebitur, quia duplicem sensus significationem habet — : *Et nos qui uiuimus, qui residui erimus, rapiemur cum nubibus obuiam Christo in aera, et sic semper cum Domino erimus.*

Il est donc déraciné de la terre des vivants, préparée dans un lieu de bonheur pour les saints qui règnent avec le Seigneur. Ce dernier s'en est souvenu dans l'Évangile, quand il a dit : Heureux les doux car ils auront la terre en héritage ! Le prophète dit aussi : *Je plairai (au Seigneur) dans la région* [...] 18. La terre est la terre des vivants, parce que tout fidèle dans le Seigneur, même s'il est mort, vit néanmoins pour Dieu, comme il a été dit : je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ce n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants. Il y a également ce vœu de Jacob : que Ruben vive et ne meure pas !, et celui-ci : Qu'Ismaël vive ici sous tes yeux !, ainsi que ces paroles de l'Apôtre — si du moins le lecteur est d'accord, car elles ont une double signification : Nous qui vivons, qui seront restés, nous serons emportés dans les airs sur les nuées, à la rencontre du Christ ; ainsi, nous serons toujours avec le Seigneur.<sup>37</sup>

La comparaison du corps du Christ avec la terre des vivants fournit des informations intéressantes sur l'anthropologie et la sotériologie de notre auteur ; d'abord l'image corps et terre semble envisager le deuxième récit de la création de l'homme dans la Genèse 2, 7 : « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant. » D'autre part, le lien sotériologique entre le Sauveur et les sauvés, fait qu'ils partagent le même corps, la même « glaise du sol » : en assumant la nature de l'homme par le Christ, l'homme devient consort de ce qui arrivera à l'homme Jésus, c'est-à-dire sa résurrection et sa gloire :

[...] sanctum illud scilicet et uenerabile nati ex uirgine Dei corpus et templum, in quo, qui crediderit, tamquam consors dominicae carnis habitabit. Omnis autem infidelis a cognatione hac non crediti corporis, id est Dei tabernaculo reuelletur et emigrabitur spiritalis huius tabernaculi indignus habitaculo;

---

<sup>37</sup> Tr. Ps. 51, 17-18. Texte et traduction : SC 565, p. 54-55.

C'est le saint et vénérable corps du Dieu né de la Vierge, le Temple où habitera le croyant, qui aura, pour ainsi dire, part à la chair du Seigneur. Tout infidèle sera arraché et écarté de l'affinité avec un corps auquel il n'aura pas cru, la tente de Dieu, car il se sera rendu indigne d'habiter cette tente spirituelle.<sup>38</sup>

L'identification parfaite et définitive de Dieu et de l'homme qui a lieu en Jésus, fait que les déracinés ne sont pas exclus seulement de l'union avec Dieu, mais aussi de sa propre nature humaine. Cela peut expliquer la présence de la notion de châtement dans le Ps 1 devenant la « poudre qu'emporte le vent »<sup>39</sup>.

En revanche, la résurrection du Corps de Jésus est constitutive de la résurrection de tout homme, qui n'a pas perdu sa propre condition humaine grâce à son union à Dieu par l'incarnation du Verbe. Dans ce sens, la résurrection du Seigneur n'est pas seulement la cause efficiente de celle de l'homme, car le Corps ressuscité du Seigneur est aussi la cause matérielle de la vie eschatologique de l'homme. Cette demeure ou habitation prolongée est illustrée par l'explication de la terre des vivants. Ils vivent parce qu'ils demeurent sur cette « terre »<sup>40</sup>.

Pour développer cet aspect du corps du Christ comme lieu d'habitation eschatologique, nous avons sélectionné trois textes d'Hilaire qui partagent quelques références et citations de la Bible :

Texte 1 <i>In Matth. 4, 12</i>	Texte 2 <i>Tr. Ps. 14, 5</i>	Texte 3 <i>Tr. Ps. 13, 4</i>
Exégèse de Mt 5, 14-15	Deux références à Mt 5, 14 : <i>Super hunc montem aedificata est ciuitas, quae non possit abscondi [...] et ciuitas super montem aedificata, [...]</i>	
	Citation d'He 12, 22 : <i>Vos accessistis ad Sion montem et ad ciuitatem Dei uiuentis Hierusalem.</i>	Citation d'He 12, 22 : <i>Adcedamus ad Sion montem et ad sanctam ciuitatem Hierusalem</i>
	Référence à Ep 1, 4 : <i>Ergo quia qui Christi sunt in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt [...]</i>	Référence à Ep 1, 4 : <i>in quo ante constitutionem mundi a Patre sumus electi,</i>

Le premier texte se trouve au Commentaire sur Matthieu, Hilaire présente le Corps du Christ comme la ville au sommet d'un mont de Mt 5, 14-15 :

<sup>38</sup> *Tr. Ps.* 51, 16. Texte et traduction : SC 565, p. 50-51.

<sup>39</sup> Cf. Ps 1, 4.

<sup>40</sup> La comparaison terre = chair d'origine biblique deviendra un aspect très important dans les commentaires subséquents. Notamment dans le *Tr. Ps.* 56 : 6.1. La chair définie comme terre.

Ciuitatem carnem quam adsumpserat nuncupat, quia, ut ciuitas ex uarietate ac multitudine consistit habitantium, ita in eo per naturam suscepti corporis quaedam uniuersi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit ciuitas et nos per consortium carnis suae sumus ciuitatis habitatio.

Il appelle cité la chair qu'il avait assumée, parce que, comme une cité consiste en une variété et un grand nombre d'habitants, ainsi en lui, la nature du corps qu'il avait pris contient en quelque sorte le rassemblement de tout de genre humain. Et c'est ainsi que notre rassemblement en lui fait qu'il est une cité et que nous, par l'union à sa chair, nous sommes les habitants de la cité.<sup>41</sup>

Les deux autres textes suivants appartiennent à deux *tractatus* que nous avons déjà commentés, mais en laissant de côté cet aspect de la doctrine d'Hilaire de Poitiers sur le Corps du Christ. Le deuxième texte reprend l'image de la ville à la cime d'un mont, mais ici, on trouve une intéressante différenciation ; Hilaire fait la distinction entre la ville (l'Église) et le mont du Seigneur (son Corps). Ce texte unique parmi les quatre (*Tr. Ps. 51, In Matth, Tr. Ps. 13 et 14*) présente cette distinction :

Ergo non in his talibus [*resp. montibus terrenis*] expectandus hic mons est, sed ut editissimae humi partes montes nuncupantur, ita necesse est in his quae caelestia sunt maxima atque sublimia sub montis nomine opinari. Et quid sublimius Christo ? quid excelsius Deo nostro ? Mons autem eius est illud quod ex homine corpus adsumpsit, in quo nunc habitat et sublimis et excelsus super omnem principatum et potestatem et omne nomen. Super hunc montem aedificata est ciuitas, quae non possit abscondi, quia, sicut ait apostolus, non est aliud fundamentum nisi Christus. Ergo quia qui Christi sunt in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt et ecclesia corpus est Christi et fundamentum aedificationis nostrae Christus est et ciuitas super montem aedificata, hic ille mons est, in quo quaeritur quis possit esse requiescens. In alio quidem psalmo de hoc eodem monte sic legimus : Quis ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius ? Et Esaias nobis erit testis: Et erit in nouissimis diebus manifestus mons Domini, et dicent : uenite, ascendamus in montem Domini et in aedem dei Iacob. Et rursum Paulus : Vos accessistis ad Sion montem et ad ciuitatem Dei uiuentis Hierusalem. Si ergo requiei nostrae spes omnis in Christi est corpore et, cum in monte sit quiescendum, montem non aliud possumus intellegere quam corpus quod suscepit e nobis, ante quod Deus erat et in quo Deus est et per quod transfigurauit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae, si tamen et nos uitia corporis nostri cruci eius confixerimus, ut in eius corpore resurgamus.

Il ne faut pas donc pas s'attendre à trouver cette montagne en pareils lieux, mais, de même que les parties les plus élevées du sol sont appelées « montagnes », le mot de montagne fait nécessairement penser aux réalités célestes les plus grandes et les plus hautes. Or, qu'y a-t-il de plus sublime que le Christ, de plus élevé que notre Dieu ? Sa montagne, c'est son corps, reçu de l'homme, son habitation actuelle, sublime, élevée au-dessus de toute Principauté, de tout Pouvoir et de tout Nom. Sur cette montagne est bâtie une ville qui ne peut pas être

---

<sup>41</sup> *In Matth. 4, 12.* Texte et traduction : SC 254, p. 130-131.

cachée, car, comme le dit l'Apôtre, elle n'a pas d'autre fondement que le Christ. Ceux qui sont au Christ ayant été choisis dans le corps du Christ avant la création du monde, l'Église étant le corps du Christ, le Christ étant le fondement de notre édification et la ville bâtie sur la montagne, Il est donc la montagne, sur laquelle on se demande qui peut se reposer. À propos de cette montagne, nous lisons dans un autre psaume : « Qui montera sur la montagne du Seigneur ? Qui se tiendra sur son lieu saint ? » Nous prendrons aussi Isaïe à témoin : « Dans les derniers jours, on verra paraître la montagne du Seigneur, et l'on dira : 'Venez, montons à la montagne de la maison du Seigneur et au sanctuaire du Dieu de Jacob'. » Paul dit également : « Vous êtes venus jusqu'à la montagne de Sion et à Jérusalem, la cité du Dieu vivant. » Si donc l'espérance de notre repos réside tout entière dans le corps du Christ, puisqu'il faut se reposer sur la montagne, nous ne pouvons comprendre la montagne que comme le corps qu'il a reçu de nous. Avant de le prendre, il était Dieu, en lui il est Dieu, et par lui il a transfiguré le corps de notre humilité en le rendant semblable à son corps de gloire, si du moins nous clouons nous aussi à sa croix les vices de notre corps, pour ressusciter dans son corps.<sup>42</sup>

Finalement, le troisième texte fait l'exégèse du mont Sion du Ps 13, 7<sup>43</sup> :

*Sion quae sit, apostolus docet, cum dicit : Adcedamus ad Sion montem et ad sanctam ciuitatem Hierusalem ; omnes enim currimus adprehendere, in quo sumus adprehensi a Christo, id est inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit, in quo ante constitutionem mundi a Patre sumus electi, in quo reconciliati ex inimicis et adquisiti sumus ex perditis, in quo apostolus cum damno uniuersorum optat inueniri dicens: Et omnia arbitror stercora, ut Christum lucrifaciam et inueniar in illo. Ergo, quia non nisi ex adsumptione carnis nostrae hi morbi essent nostri corporis auferendi et ex adsumptione carnis salus nostra omnis in Deo est, idcirco ita ait: Quis dabit ex Sion salutare Israel?*

Ce qu'est Sion, l'Apôtre nous l'enseigne, lorsqu'il dit : « Approchons-nous de la montagne de Sion et de la sainte cité de Jérusalem. » Nous courons tous pour saisir, alors que nous sommes saisis par le Christ, c'est-à-dire trouvés dans le corps qu'il a pris de nous. En lui, nous avons été choisis par le Père avant la fondation du monde, réconciliés, alors que nous étions des ennemis, achetés, alors que nous étions perdus. L'Apôtre espère être trouvé en lui, quand bien même il perdrait tout : « Je considère tout comme des ordures, dit-il, pour gagner le Christ et être trouvé en lui. » Puisque seul le fait de prendre notre chair devait faire disparaître ces maladies de notre corps, et que tout notre salut se trouve en Dieu parce qu'il a pris chair, il est dit : « Qui de Sion donnera le salut à Israël ? »<sup>44</sup>

Les deux derniers passages montrent trois caractéristiques propres au Corps du Christ :

1- Le Corps du Christ fait partie d'une décision divine avant de la création. Comme le montre la citation commune d'Ep 1, 4 : « C'est ainsi qu'Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour ».

<sup>42</sup> *Tr. Ps. 14, 5.* Texte et traduction : SC 515, p. 332-335.

<sup>43</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps. 13* : 3.2.1.1. Sion.

<sup>44</sup> *Tr. Ps. 13, 4.* Texte et traduction : SC 515, p. 318-319.

Cette première caractéristique montre que la glorification de l'homme par l'incarnation de Dieu n'est pas la réaction au péché de l'homme, elle était décidée bien avant.

2- Il a pris son corps de nous : « [...] *corpus quod suscepit e nobis*, » (texte 2) et « *in quo sumus adprehensi a Christo, id est inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit*, » (texte 3). Ce fait établit le « *consortium* » dont le commentaire à Matthieu traitait : « *ita in eo per naturam suscepti corporis quaedam uniuersi generis humani congregatio continetur. [...] et nos per consortium carnis suae sumus ciuitatis habitatio.* » (Texte 1). La chair prise par le Christ établit le « *consortium* ».

Hilaire ne développe pas comment et pourquoi la chair crée le *consortium*, mais nous ne pouvons pas affirmer comme E. Mersch, « comment l'union à la divinité rend-elle cette humanité capable de nous contenir tous mystiquement ; d'où vient à l'Incarnation ce prolongement universel et secret, l'évêque de Poitiers ne le dit pas. »<sup>45</sup> Par ailleurs, il nous semble avoir trouvé la réponse dans le fait de partager la même matière, la même chair humaine.

3- Le Corps du Christ établit l'unique économie du salut pour l'homme : « *per quod transfigurauit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae* » (texte 2) et « *in quo reconciliati ex inimicis et adquisiti sumus ex perditis*, » (texte 3). Le processus de glorification de l'homme après le péché passe logiquement par le rétablissement du salut perdu<sup>46</sup>. Dans ce cas, on peut parler d'« économie du salut » chez Hilaire, mais le processus continue jusqu'à l'acquisition de la gloire.

Cependant, chacun des deux derniers textes présente aussi un aspect qui ne se retrouve pas dans l'autre. Ainsi, le texte 2 souligne le fait que la divinité du Fils précède son incarnation : « *ante quod [resp. corpus] Deus erat et in quo Deus est et* ». Mais, il faut remarquer aussi que dans ce corps, il continue à être Dieu, avec la chair de l'homme qui est parvenue en Lui à la gloire.

Finalement, le texte 2 et le *Tr. Ps. 51, 18* signalent deux moments différents du Corps du Christ comme lieu d'habitation dans l'eschatologie. Le texte 2 envisage la résurrection « *per quod transfigurauit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae, si tamen et nos uitia corporis nostri cruci eius confixerimus, ut in eius corpore resurgamus.* » Par contre dans le *Tr. Ps. 51, 18*, le moment de la résurrection est sous-entendu, car il n'exprime explicitement que le co-royaume des saints avec le Christ. Toutefois, comme la résurrection, il faut comprendre ce co-royaume comme une participation dans l'unique royaume du Christ ressuscité. Après l'incarnation, il n'y a qu'un seul et vrai homme : Jésus, car Il a assumé toute l'essence humaine. Donc l'unique

<sup>45</sup> E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de Théologie Historique*. Vol. I, Paris 1951, p. 437.

<sup>46</sup> Il faut rappeler que le texte 3 découle toute son explication de cet aspect du Corps du Christ des mots du psaume 13, 7 : *Quis dabit ex Sion salutare Israel ?*

et vrai homme — Jésus — est ressuscité et il est Roi. Enfin, ceux qui ne sont pas déracinés de Lui, sont *consorts* dans sa résurrection, ainsi que dans son royaume.

#### 4.4. *Lex moriendi vs. (lex) resurgendi*

Tout le développement centré sur les trois comparaisons du corps du Christ montrait que la résurrection et glorification de l'homme Jésus impliquait le salut de toute la race de l'homme assumée par lui. Cependant, à partir de la dernière comparaison (le corps du Christ comme terre des vivants), il faut expliquer pourquoi la résurrection de Jésus n'empêche pas la mort des hommes qui font partie du Corps du Christ. Hilaire explique cette difficulté à partir de la coexistence de deux « lois » différentes mais également opérantes :

Interceptio quidem corporum adfert temporarium mortis occasum, sed lex constituta moriendi legem non adimit resurgendi, quia decernenti legem lex non adfert necessitatem neque sibi Deus ius uiuificandi ademit legem nobis decernendo moriendi. Mors autem in eos tantum, in quos est decreta, legitima est; uiuunt autem Deo omnes, ex cuius lege sunt mortui. Neque mors, quae non nisi per legem decernentis inualuit, potest per se in id inualescere, ne per decernentem renouandae uitae legem demutabilis sit lege uiuendi, cum decernentis potestas constitutam ab exordio in Adam sub condicione decreti *uitae legem* [Doignon : *uitam legis*] demutauerit lege moriendi.

La disparition des corps provoque la chute temporaire qu'est la mort, mais l'existence de la loi de la mort n'abolit pas celle de la résurrection. En effet, une loi ne s'applique pas de manière contraignante à qui la décrète. De plus, quand il a décrété que nous subirions la loi de la mort, Dieu ne s'est pas ôté le droit de donner la vie. La mort n'a force de loi que dans le cas de ceux contre qui elle est décrétée. Or, tous vivent pour Dieu, dont la loi les a fait mourir. La mort, qui n'est entrée en vigueur que par la loi de Celui qui l'a décrétée, ne peut par elle-même avoir la force de n'être pas changée en loi de vie par une loi qui décrète le renouvellement de la vie, puisque le pouvoir de Celui qui décrète a changé en loi de mort la loi de vie établie depuis le début en Adam grâce à un décret.<sup>47</sup>

Pour synthétiser le raisonnement de notre auteur, on retient deux affirmations : a) la loi de mort n'invalide pas le pouvoir divin de ressusciter les morts ; et b) la loi de rendre la vie ne change pas la mort en loi de vivre : « *Neque mors, quae non nisi per legem decernentis inualuit, potest per se in id inualescere, ne per decernentem renouandae uitae legem demutabilis sit lege uiuendi, [...]* ».

En arrivant à ce point-là, on trouve des problèmes textuels posés sur la phrase suivante, car les différentes versions présentent quatre interprétations différentes<sup>48</sup> :

<sup>47</sup> *Tr. Ps.* 51, 18. Texte et traduction : SC 565, p. 54-57.

<sup>48</sup> Nous ne signalons que les variants textuelles qui concernent à la fin de la phrase, les plus significatives à nos yeux, mais il faut signaler qu'il y a aussi de variants textuelles sur « *constitutam* » et « *ab exordio* ». Toute l'information sur la tradition textuelle de ce passage provient de l'édition de Doignon CCSL 61, 105.



« [...] **cum decernentis potestas constitutam ab exordio in Adam sub condicione decreti**

[1.] **uitam legis demutauerit lege moriendi.** » *P ; V ; R ; r ; L* (éd. Doignon)

[2.] *uitae legem demutauerit lege moriendi.* » *M (uar.) ; d ; Era.<sup>3</sup> ; Gil. ; Cou. ; Descourtieux*

[3.] *uita legis demutauerit legem moriendi.* » *S ; Bad.*

[4.] *uitam legis demutauerit legem uiuendi.* » *T*

Les deux dernières versions semblent dire que la loi de mort est remédiée par la vie de la loi : soit en devenant la loi de mort en vie de la loi (vers. 3) ; soit en devenant la vie de la loi en loi de vivre (vers. 4). Mais, nous les excluons car il existe un lien logique entre cette phrase introduite par « *cum* » et au moins l'une des deux affirmations de la phrase principale : a) la loi de mort n'invalide pas le pouvoir divin de ressusciter les morts ; et b) la loi de rendre la vie ne change pas la mort en loi de vivre.

En ce qui concerne les deux premières variantes, il nous semble que la deuxième explique l'hypallage de la première (*uitam legis* > *uitae legem*), nous privilégions le texte édité par Doignon plutôt que la lecture d'Érasme (3<sup>e</sup> éd.), Gillot, Coustant et Descourtieux. À nos yeux, Hilaire désignait 'la loi de la vie', comme dans la phrase précédente<sup>49</sup>, mais en vertu de la figure de l'hypallage, il avait écrit : « *uitam legis* » (littéralement : 'la vie de la loi'). L'emploi de cette figure consistant en un changement qui illustre parfaitement la signification des mots '*demutabilis*' et '*demutauerit*'. Malheureusement, cet artifice rhétorique a embarrassé la compréhension du texte, en provoquant la corruption textuelle de toute la phrase, soit en détruisant l'hypallage (interprétation 2), soit en modifiant le syntagme « *lege moriendi* » par « *legem moriendi* » (interpr. 3), ou par « *legem vivendi* » (interpr. 4).

Ces deux premières interprétations envisagent un moment dans l'*historia salutis* dans lequel la loi de la vie — ou la vie de la loi — puisse avoir été changé en loi de mort. Doignon dans son édition, signalait la citation de Rom 5, 14<sup>50</sup> qui semble distinguer aussi trois moments : la mort (d'Adam à Moïse), la loi (de Moïse à Jésus) et la grâce (de Jésus auparavant). Cette identification n'est pas acceptable car la citation de Paul indique le (changement de la domination de la mort par la domination de la loi) au sens exprimé par Hilaire (changement de la vie de la loi en loi de mort).

---

<sup>49</sup> Cf. « *uitae legem demutabilis sit lege uiuendi* » avec « *uitam legis demutauerit lege moriendi* ».

<sup>50</sup> « Cependant la mort a régné d'Adam à Moïse même sur ceux qui n'avaient point péché d'une transgression semblable à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir. »

Descourtieux proposait<sup>51</sup> : « en comprenant que la loi de la vie, énoncée pour Adam en Gn 1, 26<sup>52</sup>, s'est trouvée comme abolie par la condamnation prononcée en Gn 3, 17-19<sup>53</sup>, avant d'être à son tour réduite à l'impuissance par la mort et la résurrection du Christ. » Descourtieux explique les mots d'Hilaire comme une succession de trois lois dont chacune abolit la précédente : d'abord Dieu proclame Gn 1, 26, après cette loi est abolie par Gn 3, 17-19 et, encore une fois, cette deuxième loi est abolie par la résurrection. Contrairement à Doignon, Descourtieux respecte l'ordre d'Hilaire mais son interprétation de l'abolition réitérée des lois est contraire à ce qu'Hilaire vient d'exprimer immédiatement avant sur la coexistence des deux lois : « *Neque mors, quae non nisi per legem decernentis inualuit, potest per se in id inualescere, ne per decernentem renouandae uitae legem demutabilis sit lege uiuendi* ».

Devant les problèmes des hypothèses de Doignon et Descourtieux, nous proposons qu'Hilaire fait renvoi à Gn 2, 16-17<sup>54</sup>. Nous interprétons donc que la phrase : « *cum decernentis potestas constitutam ab exordio in Adam sub condicione decreti* » fait référence au premier mandat donné par Dieu à l'homme, l'expression « *sub condicione decreti* » s'explique par rapport à la condition implicite du mandat (si tu manges de l'arbre, tu mourras), et finalement on explique le changement de la « *uitam legis* » par la « *lege moriendi* », en identifiant le premier aspect « *vitam legis* » avec la loi qui donne la vie — nous rappelons l'hypallage (*vitam legis* > *vitae legem*) —, c'est-à-dire, tant qu'Adam ne touche pas l'arbre, il reste vivant ; et le deuxième aspect « *lege moriendi* », avec la mort introduite par la désobéissance. Donc le mandat qui maintenait Adam vivant (*vitam legis*) devient sa propre sentence condamatoire (*lege moriendi*).

Or, comment comprendre cette interprétation par rapport à l'information précédente ? La loi de mort n'invalide pas le pouvoir divin de ressusciter les morts ; et la loi de rendre la vie ne change pas la mort en loi de vivre<sup>55</sup>, comme effectivement il était arrivé à l'inverse, c'est-à-dire, quand la loi de vie avait été changée en loi de mort. Cette loi de mort reste en vigueur : les corps des hommes continuent à mourir à cause de la chute d'Adam, mais les hommes restent vivants « *Deo* » pour Dieu (dative) et, au même

---

<sup>51</sup> SC 565, p. 56, n. 1.

<sup>52</sup> Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre ».

<sup>53</sup> À l'homme, il dit : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger, maudit soit le sol à cause de toi ! A force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie. Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs. À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise ».

<sup>54</sup> Et Yahvé Dieu fit à l'homme ce commandement : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. »

<sup>55</sup> « *Neque mors, quae non nisi per legem decernentis inualuit, potest per se in id inualescere, ne per decernentem renouandae uitae legem demutabilis sit lege uiuendi, [...]* »

temps, en Dieu (ablativ instrumental) « *uiuunt autem Deo omnes, ex cuius lege sunt mortui* ».

Dans ce paragraphe il n’y a aucune trace laissée par Hilaire qui nous permet de rapporter cette pensée sur la vie particulière après la mort — eschatologie particulière — avec les moments de l’eschatologie universelle développés avant dans les comparaisons du Corps du Christ. On peut supposer qu’ici il s’agit vraisemblablement d’un état intermédiaire de l’âme des saints en attendant la résurrection des corps, mais Hilaire ne l’affirme pas expressément.

## 5. Conclusions

Le commentaire sur le psaume 51 ouvre une longue tranche de commentaires sur les psaumes suivants (51-69). Il faut rappeler la distribution du psautier en trois groupes de cinquante psaumes correspondant à la confession des péchés, au royaume du Fils et au royaume du Père<sup>56</sup>. Selon cette information, le psaume 51 ouvre la tranche des psaumes qui concernent le royaume du Fils.

Le Corps du Christ a un rôle important dans ce *tractatus* d’Hilaire aussi dans l’explication du titre du psaume (3.2. Exégèse de *Venit Dauid in domum Abimelech*), comme au sein de l’exégèse systématique du psaume (4.3. Trois comparaisons du Corps du Christ). Ce fait nous permet deviner l’importance qui a le Corps du Christ par rapport à son royaume, dans ce sens nous rappelons l’exégèse de la signification d’Abimilech comme « royaume de mon frère » chez Hilaire<sup>57</sup>.

Nous avons déjà signalé que le royaume du Christ commence avec son incarnation<sup>58</sup>, Les comparaisons sur le Corps du Christ du *Tr. Ps.* 51 montrent que l’incarnation et tous ses implications ne concernent pas seulement un moment ponctuel, ce fait a changé définitivement et pour toujours la nature de l’homme, mais aussi tout le royaume du Fils se développe dans son Corps et vers son Corps.

---

<sup>56</sup> Voir *Instr.* 11. Aussi : M. Milhau, « Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, *Tr. Ps. instr.* 11) », dans AA.VV. *Le Psautier chez les Peres*, Strasbourg 1993, p. 55-72.

<sup>57</sup> Voir les chapitres 3.1. et 3.2.

<sup>58</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 2 : 5.1. La royauté et la filiation de Jésus.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 52*

### 1. Structure

Le *Tr. Ps. 52* présente une structure très régulière, dont l'exégèse se développe verset par verset en commençant par l'explication du titre du psaume qui sert comme une sorte d'introduction. Bien qu'Hilaire n'écrive pas tout le psaume au début de son commentaire, il cite les versets à commenter immédiatement après. Ce fait ne nous permet pas seulement de reconstruire le texte complet du psaume selon la version qu'il offre<sup>1</sup>, mais il nous montre aussi comment Hilaire a divisé le texte du psaume pour le commenter. Cette division *propter* commentaire n'est pas du tout absolue, elle n'implique pas forcément une détermination pour la lecture ou l'édition du texte du psaume. Cependant, il est pertinent de prendre en considération l'extension du commentaire d'Hilaire sur un *stichos* ou sur une période de *stichoi*, ainsi que le rapport établi entre les différents *stichoi* qui forment une même tranche.

Paragraphe	Stichoi commentés
1	Titre : « <i>In finem pro Maeleth intellectus illi David</i> » (v. 1).
2	« <i>Dixit insipiens in corde suo : non est Deus</i> » (v. 2a).
3	« <i>Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in iniquitatibus suis</i> » (v. 2b).
4	« <i>Non est qui faciat bonitatem</i> » (v. 2c).
5-7	« <i>Dominus de caelo prospexit super filios hominum, ut uideret, si est intellegens aut requirens Deum</i> » (v. 3).
8	« <i>Omnes declinauerunt, simul inutiles facti sunt</i> » (v. 4a).
9-12	« <i>Non est qui faciat bonitatem, non est usque ad unum</i> » (v. 4b).
13-17	« <i>Nonne sciunt omnes qui operantur iniquitatem, qui comedunt populum meum ut cibum panis ? Deum non inuocauerunt ; ibi trepidauerunt, ubi non fuit timor, quoniam Deus dissipauit ossa hominibus placentium ; confusi sunt, quoniam Deus spreuit illos</i> » (v. 5-6).
18-21	« <i>Quis dabit ex Sion salutare Israel ? Dum auertit Dominus captiuitatem plebis suae, exultabit Iacob et laetabitur Israël.</i> » (v. 7).

Nous attirons l'attention sur le §4 qui cite le v. 2c :

Consequitur deinde haec querela : *non est qui faciat bonitatem*. Versum hunc, quia inferius etiam cum adcessionem subiectus est, suo loco tractabimus ; qui tamen nunc opportune et competenter adiectus est, corruptis omnibus et abominatis, neminem in operibus repletum

<sup>1</sup> Comme Descourtieux le fait dans son édition (SC 515 et SC 565).

esse bonitatis, quia, cum loqui quae bona sunt aliquando soleamus, factis tamen ipsis difficile quae bona sunt exsequimur.

Vient alors ce grief : Il n'en est aucun qui fasse œuvre de bonté. Nous parlerons en son temps de ce verset, qui sera repris plus loin avec une addition. Son insertion à cet endroit à pourtant été opportune et judicieuse, car, tous étant corrompus et abominables, on n'a trouvé personne qui agisse en faisant œuvre de bonté. De fait, si nous avons souvent l'habitude de parler du bien, nous avons du mal à traduire le bien dans les actes.<sup>2</sup>

Hilaire cite le verset et fournit une petite indication, même si — comme il l'annonce — il offrira ultérieurement une exégèse plus développée. Cela montre le souci de notre auteur de suivre scrupuleusement une méthode systématique : citation du texte biblique et commentaire correspondant. Toutefois, si on accepte le texte selon l'édition de Doignon<sup>3</sup> — comme Descourtieux, dans le texte qui vient d'être cité —, on observera que la citation de Ps 52, 2c (« *Non est qui faciat bonitatem* »), n'est pas complète (« *Non est qui faciat bonitatem, non est usque ad unum* »).

## 2. La référence au titre du Ps 13

Comme nous avons déjà indiqué à propos du commentaire sur le *Tr. Ps. 13*<sup>4</sup>, la citation complète du Psaume 13 ne se trouve pas dans le *Tr. Ps. 13*, mais dans le *tractatus* qui nous concerne maintenant :

**Nam tertius decimus ita inscribitur : *In finem illius David, quo titulo id significatur psalmum illum a David prophetatum fuisse* ; hic uero : *In finem pro Maeleth intellectus illi David*. Vbi enim est : *in finem intellectus*, adhortationis et admonitionis est significatio, qua iubemur secundum finis cognitionem intellegentiae nostrae admouere iudicium, ut ea in psalmo denuntiari intellegamus quae consummabuntur in fine secundum illud apostoli : Dehinc finis, cum tradiderit regnum Deo Patri ; *cum euacuauerit omnem principatum et potestatem et uirtutem, tunc et ipse subicietur subicienti sibi omnia*. Nouissima autem inimica euacuabitur mors. Hic ergo finis est, qui intellegitur in psalmo. Illud autem, quod illi David psalmus inscribitur, ostenditur omnis de Christo, qui David uerus est, prophetari, **quia ubi illius inscribitur, ibi eum qui dixerit significat ; ubi uero illi est, ibi eum ad quem dicatur ostendit.****

**En effet, le Psaume 13 a pour titre : Psaume de David en vue de la fin, ce qui signifie que le psaume a été prophétisé par David.** Or le Psaume 52 a pour titre : En vue de la fin de l'intelligence en faveur de Maeleth, pour David. Les mots en vue de la fin de l'intelligence expriment un avertissement encourageant à exercer le jugement de notre intelligence selon la connaissance de la fin, comme le dit l'Apôtre : Puis, ce sera la fin, quand il aura remis le royaume à Dieu son Père ; quand il aura anéanti toute Principauté, tout Pouvoir et toute Puissance, il se soumettra lui-même à Celui qui lui a tout soumis, et le dernier ennemi qu'il anéantira, c'est la mort. Telle est donc la fin qui se donne à comprendre dans le psaume. Le titre comportant l'expression pour David, on voit que tout le psaume s'applique

<sup>2</sup> *Tr. Ps. 52, 4*. Texte et traduction : SC 565, p. 80-81.

<sup>3</sup> Selon l'apparat textuelle de l'édition de Doignon (CCSL 61, p. 115), une partie de la tradition textuelle présente la citation complète : les ms. M, P et S, lecture adoptée aussi par les éditions Bad. et Eras.

<sup>4</sup> 3.3.2. Une citation abrégée du titre du psaume 13 « *in finem* ».

prophétiquement au Christ, véritable David. **En effet, dans un titre, *illius* désigne l'auteur, tandis qu'*illi* se rapporte au destinataire.**<sup>5</sup>

Comme on a pu le voir, la quasi-totalité du texte explique le titre du psaume 52, mais au début et à la fin, on trouve des renseignements sur le titre du Ps 13 ; son titre complet « *In finem illius David* » et l'explication de l'*illius* par rapport à *illi*. Ainsi, le Ps 13 désigne l'« auteur » de la prophétie (« *eum qui dixerit* »), et le Ps 52 son « destinataire » (« *eum ad quem dicatur* »). Cette information finale coïncide avec le début : « *quo titulo id significatur psalmum illum a David prophetatum fuisse* » (« ce qui signifie que le psaume a été prophétisé par David »).

Nous avons déjà signalé un important désaccord entre le titre du Ps 13 cité : « *In finem illius David* » et le titre grec : Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ<sup>6</sup>. Dans les cas des citations des titres des Ps 9, 13 et 14, nous avons signalé une absence d'indication du cas : « *Psalmus David* » plutôt que « *Psalmus illi / illius David* » ou « *Psalmus ipsi / ipsius David* »<sup>7</sup> malgré l'importance exégétique de la différence entre *illius* (τοῦ) et *illi* (τῷ) *David*. Mais cette citation du titre du Ps 13 dans le *Tr. Ps. 52* est encore plus étonnant car Hilaire développe son explication sur la différence entre *illi / illius*, alors que le texte ne coïncide pas. L'explication d'Hilaire est centrée sur cette différence inexistante dans la Septante, car le titre des deux Psaumes (13 et 52) présentent le même cas du nom David :

Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ (Ps 13).

Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ μαλεθ· συνέσεως τῷ Δαυιδ (Ps 52).

L'apparat critique de Rahlfs ne présente aucune variante concernant le cas de τῷ. Et parmi les écrits d'Origène (incluse la collection d'homélie du *Ms. Mon. Gr. 314*) nous n'avons trouvé aucune citation du titre du Ps 13, et la citation du titre dans le commentaire d'Eusèbe de Césarée (PG 23, 144 B8) présente la lecture de la Septante.

Cependant, aucun autre témoignage des *Veteres Latinae*<sup>8</sup> ne montre le texte selon la citation d'Hilaire :

Hil. <i>Tr. Ps. 13, 2</i>	<i>In finem</i>	Sans indication du cas de nom 'David'.
Hil. <i>Tr. Ps. 52, 1</i>	<i>In finem illius David</i>	Génitif, indiqué par le démonstratif « <i>ille</i> »
<i>Ms. Vatic.</i>	<i>In finem, filio David</i>	Introduction du mot « <i>filius</i> » en datif, mais le cas de David doit être forcément ici génitif (de « <i>filius</i> » : pour le fils de David)
<i>Ms. Sangerm.</i> =Aug. <i>En. In Ps. 13, 1</i>	<i>In finem, psalmus ipsi David</i>	Datif, indiqué par l'adjectif d'insistance « <i>ipse</i> »
<i>Psalt. Rom.</i>	<i>In finem, psalmus David</i>	Sans indication du cas de nom 'David'.

<sup>5</sup> *Tr. Ps. 52, 1*. Texte et traduction : SC 565, p. 76-79.

<sup>6</sup> 3.3.2. Une citation abrégée du titre du psaume 13 « *in finem* ».

<sup>7</sup> Nous rappelons que la reconstruction du titre du Ps 13 faite par Descourtieux (SC 515, p. 308 : « *in finem illius David* ») ne se base que dans la citation du *Tr. Ps. 52*, mais elle ne se trouve pas complète dans le *Tr. Ps. 13*. (Voir note 38 3.3.2. Une citation abrégée du titre du psaume 13 « *in finem* ».)

<sup>8</sup> Sabatier II, p. 26.

Selon les renseignements que nous venons de communiquer, ni les versions grecques ni les anciennes versions latines ne peuvent expliquer l'étonnante citation d'Hilaire qui change le datif (τῷ Δαυίδ) par le génitif (« *illius David* »). À nos yeux, telle confusion est compréhensible, si elle est due à une version grecque ou latine complètement inconnue par nous (τοῦ Δαυίδ), ou d'une version latine qui n'indiquait pas le cas du nom 'David', comme celle du *Psalt. Rom.* : « *psalmus David* ». La deuxième hypothèse coïnciderait avec les citations des titres relatives aux Ps 9, 13 et 14 dans les *tractatus* correspondants, sans indication du cas de David.

Dans le texte suivant, on trouve encore une fois des implications exégétiques du cas du nom David (de David / pour David) :

Adfert autem plerumque nobis difficultatem intellegentiae ratio latinatis, quae nominibus pronomina non est solita praepone, ut in David nomine accidit. Cessante enim pronome, incertum est utrum **in illum** aut **per illum** psalmus extiterit. Cum enim scribitur psalmus David, utrum **ab illo** dictus sit aut **propter illum**, ambiguum facit nominis sola praescriptio.

Graecitas uero cum per David psalmum scriptum esse significat, ita titulum scribit : ψαλμός τοῦ Δαυίδ. At uero cum de David uult psalmum, qui sit scriptus, intellegi, ita superscribit : ψαλμός τῷ Δαυίδ, discernens per utriusque pronominis propriam significationem, utrum David scripti psalmi auctor an causa sit, ut superscriptio psalmi istius continet: τῷ Δαυίδ enim habet, id est quod **propter eum** uel **illi** potius quam **ab eo** scriptus sit.<sup>9</sup>

La plupart d'entre nous avons une difficulté de compréhension à cause du latin, qui n'a pas l'habitude de faire précéder les noms de pronoms, comme il arrive au nom de David. Donc, en absence du pronom, il est incertain de comprendre si le psaume est écrit **pour lui** ou **par lui**. Quand il n'est écrit que : « *psalmus David* », le titre avec le nom seul laisse l'ambiguïté quant à savoir si [le psaume] a été rédigé **par lui** ou **à cause de lui**.

Cependant, la langue grecque montre qu'un psaume a été écrit par David en écrivant le titre l'intitulant ainsi : ψαλμός τοῦ Δαυίδ. Cependant, quand on comprend qu'un psaume a été écrit sur David, il sera intitulé ainsi : ψαλμός τῷ Δαυίδ, distinguant la signification propre en fonction de l'emploi de l'un ou de l'autre pronom : soit David est l'auteur du psaume écrit, soit il en est la cause, comme le titre de ce psaume contient τῷ Δαυίδ, il indique que le psaume a été écrit à cause **de lui** ou **pour lui** plutôt que **par lui**.

De ce texte nous voulons attirer l'attention sur deux aspects et leurs implications directes :

a) Le texte semble citer une version latine (ou un groupe de versions latines) qui traduit le titre du psaume simplement « *psalmus David* », sans mettre en exergue le cas du syntagme original grec (τοῦ / τῷ Δαυίδ). Ce fait représente une véritable « difficulté de compréhension » (« *difficultatem intellegentiae* ») qu'Hilaire regrette mais, au même temps, 'justifie' comme une modalité grammaticale propre de la langue latine. À nos yeux, cette décharge de la traduction « *psalmus David* » constitue une trace pour

---

<sup>9</sup> *Tr. Ps.* 143, 2. Texte : CCSL 61B, p. 255. Traduction propre.

supposer que cette traduction « *psalmus David* » remonte à une version latine précédant notre auteur.

b) Une fois que notre auteur a souligné cette ambiguïté, il essaye de l'expliquer en utilisant des différentes tournures (soulignées par nous-mêmes) : *in illum, per illum, ab illo, propter illum, propter eum, illi, ab eo*, qui ne semblent pas renvoyer à autres traductions latines. Ces traductions semblent plutôt être des essais du même Hilaire pour reproduire en latin la différence grammaticale entre les expressions grecques τοῦ Δαυίδ et τῷ Δαυίδ.

### 3. Le titre « *in finem* » dans le *Tr. Ps. 52*

Hilaire donne deux explications différentes sur le titre dans le même commentaire, l'une au début, l'autre à la fin. Elles ne coïncident pas entre elles, mais la comparaison avec les explications antérieures sur le titre « *in finem* » (*Instr., Tr. Ps. 9* et *Tr. Ps. 13*) suscite des interrogations particulières par rapport à chacune.

#### 3.1. Le titre « *in finem* » dans *Tr. Ps. 52, 1*

Nam tertius decimus ita inscribitur: *In finem illius David*, quo titulo id significatur psalmum illum a David prophetatum fuisse ; hic uero : *In finem pro Maeleth intellectus illi David*. Vbi enim est : *in finem intellectus*, adhortationis et admonitionis est significatio, qua iubemur secundum finis cognitionem intellegentiae nostrae admouere iudicium, ut ea in psalmo denuntiari intellegamus quae consummabuntur in fine secundum illud apostoli : *Dehinc finis, cum tradiderit regnum Deo Patri ; cum euacuauerit omnem principatum et potestatem et uirtutem, tunc et ipse subicietur subicienti sibi omnia. Nouissima autem inimica euacuabitur mors*. Hic ergo finis est, qui intellegitur in psalmo.

En effet, le Psaume 13 a pour titre : *Psaume de David en vue de la fin*, ce qui signifie que le psalme a été prophétisé par David. Or, le Psaume 52 a pour titre : *En vue de la fin de l'intelligence en faveur de Maeleth, pour David*. Les mots en vue de la fin de l'intelligence expriment un avertissement encourageant à exercer le jugement de notre intelligence selon la connaissance de la fin. Le psalme, comprenons-le, annonce ce qui s'accomplira à la fin, comme le dit l'Apôtre : *Puis, ce sera la fin, quand il aura remis le royaume à Dieu son Père ; quand il aura anéanti toute Principauté, tout Pouvoir et toute Puissance, il se soumettra lui-même à Celui qui lui a tout soumis, et le dernier ennemi qu'il anéantira, c'est la mort*. Telle est donc la fin qui se donne à comprendre dans le psalme.<sup>10</sup>

On peut résumer cette première explication en soulignant deux aspects : a) elle rapporte le titre du Ps 52 et celui du Ps 13 ; et b) elle interprète la « fin » du titre (des psalmes 13 et 52) sous une perspective eschatologique en citant 1 Co 15.

Le *Tr. Ps. 13, 2*, comme nous l'avons vu, présentait deux options interprétatives pour le titre « *in finem* » : une interprétation 'eschatologique', sur la même ligne que nous

---

<sup>10</sup> *Tr. Ps. 52, 1*. Texte et traduction : SC 565, p. 76-77.



venons de lire, c'est-à-dire, le psaume doit être compris par rapport aux mystères derniers, et autre interprétation 'textuelle', selon laquelle l'éclaircissement de tout le psaume découle de la lecture des derniers alinéas<sup>11</sup>.

Si le *Tr. Ps.* 13, 2 n'interprétait le titre du Ps 13 qu'au sens textuel, pourquoi donc Hilaire interprète dans le *Tr. Ps.* 52, 1 les titres des psaumes 13 et 52 de façon eschatologique ? Cette incohérence (entre le *Tr. Ps.* 13 et le *Tr. Ps.* 52) pourrait s'expliquer par le fait qu'en citant le titre du psaume 13 dans le *Tr. Ps.* 52, 1, Hilaire ne renvoie pas au *Tr. Ps.* 13, 2.

D'autre part, l'interprétation eschatologique du titre du Ps 52 ne correspond pas avec la classification tripartite du psautier (les trois groupes de cinquante psaumes concernant la confession des péchés et les royaumes du Fils et du Père)<sup>12</sup>, selon laquelle ce psaume correspondrait au royaume du Fils. En revanche, l'exégèse eschatologique sur le titre du psaume place le psaume 52 dans le royaume du Père, de même que le Ps 13.

Finalement, l'interprétation eschatologique et même la citation de 1 Co 15 coïncident avec l'explication du titre du Ps 9, dans le *Tr. Ps.* 9, 4<sup>13</sup>, qu'Hilaire émet de mentionner. Il y a donc deux phénomènes à mettre en exergue : a) une totale absence de renvoi aux autres commentaires où le titre « in finem » avait été traité ; et b) une incohérence dans l'explication du titre du Ps 13 entre le *Tr. Ps.* 13, 2 et le *Tr. Ps.* 52, 1. L'absence de renvois ne constitue que des arguments *e silentio*, en conséquence ils ne sont pas absolus, mais l'incohérence des informations nous semble un fait vraiment remarquable, d'autant plus qu'on trouve aussi une incohérence similaire quelques paragraphes après (*Tr. Ps.* 52, 18), comme nous essayerons de le montrer à la suite.

### 3.2. Le titre « in finem » dans *Tr. Ps.* 52, 18

Commemoratis uero humanis et insolentiae et iniquitatis impietatibus, ut is qui titulo praefertur intellectus in finem possit intellegi, tali propheta spem beatorum finis ipsius adhortatione confirmat dicens: Quis dabit ex Sion salutare Israel ? Dum auertit Dominus captiuitatem plebis suae, exultabit Iacob et laetabitur Israël.

Après avoir évoqué les impiétés humaines, l'insolence et l'iniquité, pour faire comprendre l'expression en vue de la fin de l'intelligence qui œuvre le titre, le prophète fortifie l'espérance des bienheureux par cet encouragement final : Qui donnera de Sion le salut à Israël ? Quand le Seigneur aura mis à l'esclavage de son peuple, Jacob sera dans l'allégresse et Israël dans la joie.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Voir le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 13, notamment le chapitre : 3.2.1. Une exégèse focalisée sur le verset final.

<sup>12</sup> Voir *Instr.* 11. et M. Milhau, « Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, *Tr. Ps. instr.* 11) », dans AA.VV. *Le Psautier chez les Peres*, Strasbourg, 1993, p. 55-72.

<sup>13</sup> Voir le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 9, notamment le chapitre : 2.5. L'eschatologie dans le *Tr. Ps.* 9.

<sup>14</sup> *Tr. Ps.* 52, 18. Texte et traduction : SC 565, p. 106-107.

Dix-sept paragraphes plus loin, Hilaire a affirmé que la fin du titre de ce psaume est la fin eschatologique, et il se penche sur l'interprétation 'textuelle'. Dans ce cas, il y a concordance avec l'interprétation du *Tr. Ps. 13, 2*, mais il n'y a aucune mention au *Tr. Ps. 13*. Comme on a pu le voir, les deux explications du titre « *in finem* » dans le *Tr. Ps. 52* correspondent avec les deux explications sur le même titre du *Tr. Ps. 13, 2* à savoir : eschatologique et textuelle<sup>15</sup>, mais il n'y a aucune mention de ce *tractatus*.

Pour l'instant, nous ne pouvons pas fournir une explication satisfaisante à toutes les incohérences signalées dans ce chapitre. Toutefois en ce qui concerne les incohérences au sein du même *Tr. Ps. 52*, nous trouvons deux explications possibles : a) elles peuvent être une trace d'un processus de rédaction à partir de — au moins — de deux matériaux différents : l'un montrait l'interprétation eschatologique du titre « *in finem* » et l'autre, l'interprétation textuelle ; b) le matériel dont Hilaire avait tiré l'explication du titre présentait une exégèse double qui affirmait simultanément les deux interprétations (celle eschatologique et celle textuelle).

#### **4. Une référence à Timée 28c : Dieu comme « *auctorem ac parentem tantae uniuersitatis* »**

En commentant le verset 3 « *Dominus de caelo prospexit super filios hominum, ut uideret, si est intellegens aut requirens Deum* » dans le §6, notre auteur indique deux qualifications de Dieu par rapport à la création qui méritent un commentaire spécifique :

Prospicit enim e caelo Deus, ut uideat an se quisquam hominum intellegenter exquirat. Quotum enim quemque hominum inuenies, qui secundum perfectam intellegentiam Deum uelit exquirere, qui primum causas creaturarum et dehinc constitutionem humani generis pertractans per rationem intellegentiae auctorem ac parentem tantae uniuersitatis exquirat, dehinc cur mundus, cur homines, cur saeculi tempora, cur patriarcha electus, cur lex constituta, cur propheta praemissus et in quem profectum causarum omnium origo constiterit, tum praeterea quem uirtutes caelorum et angelorum ministeria et archangelorum potestates et diaboli regnum et sancti Spiritus donum et Deus ex Deo unigenitus Dei Filius profectum nobis ex tam uariis officiorum generibus impertiant ? Hunc ergo exquirentem se per intellegentiam uirum Deus uidere prospectat.

De fait, Dieu jette son regard du haut du ciel pour voir si, parmi les hommes, il en est un qui le recherche intelligemment. Oui, combien d'hommes trouvera-t-on qui veuillent rechercher Dieu avec une parfaite intelligence, et qui, se penchant d'abord sur l'origine des créatures, puis sur la création du genre humain, recherchent par le moyen de leur intelligence l'auteur et le père d'un tel ensemble, avant de s'interroger sur la raison d'être de l'univers, des hommes, des âges du monde, du choix d'un patriarche, du don de la Loi, de l'envoi d'un prophète, et du développement de toutes choses, sans parler de ce que nous réservent les

---

<sup>15</sup> Nous rappelons la distinction : 'eschatologique' le psaume doit être compris par rapport aux mystères derniers, et 'textuelle', l'éclaircissement du psaume entier provient de la lecture des derniers alinéas. (Voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps. 13*, chapitre : 3.2.1. Une exégèse focalisée sur le verset final).

puissances des cieux, le ministère des anges, le pouvoir des archanges, le royaume du diable, le don de l'Esprit saint et le Fils unique de Dieu, Dieu né de Dieu, eux dont les actions sont si variées ? Dieu se penche donc pour voir cet homme qui le rechercherait par le biais de son intelligence.<sup>16</sup>

Comme on peut le voir, nous nous trouvons devant un paragraphe très élaboré du point de vue rhétorique : deux paraphrases du verset placées au début et à la fin (« *Prospicit enim e caelo Deus, ut uideat an se quisquam hominum intellegenter exquirat* » et « *Hunc ergo exquirentem se per intellegentiam uirum Deus uidere prospectat* ») encadrent la question centrale (« *Quotum enim [...] generibus impertiant ?* »). La référence soulignée par nous-mêmes est mise au milieu de cette grande interrogation. Ce fait, nous a obligé à faire une citation plus longue par rapport à la très brève référence « *auctorem ac parentem tantae uniuersitatis* ».

Doignon<sup>17</sup> et Descourtieux<sup>18</sup> trouvent deux références aux *Tusculanes* de Cicéron (5, 24, 69 et 5, 25, 70) où l'Arpinate « célèbre la connaissance par l'esprit humain de la grandeur du monde et de la sienne ainsi que la conscience de son union avec l'esprit divin »<sup>19</sup>. Mais, c'est l'appellation de Dieu comme « auteur et père » qui attire notre attention. En fait, il n'y a aucune trace de cette appellation dans les deux textes de Cicéron proposés par Doignon et Descourtieux. À notre connaissance, uniquement A. Orazio a brièvement noté le rapport avec le *Timée* de Platon<sup>20</sup>.

Cependant, nous avons trouvé la même expression dans le *Tr. Ps.* 118 :

Et hoc unum in terris animal rationale, intellegens, diiudicans, sentiens constitutum est ; horumque omnium generum quae in eo sunt, nihil aliud aliquid proficit quam ut ipse et ceteris aliis et his in quibus est natus utatur ; utatur autem ad cognoscendum uenerandumque eum qui tantorum in se bonorum auctor et parens sit.

Il est le seul être sur terre qui ait été constitué avec une raison, une intelligence, un jugement, des sentiments, dans toutes ces propriétés qui sont en lui, s'il trouve un profit, c'est celui d'utiliser lui-même surtout celles qui sont dans sa nature, et de les utiliser pour connaître et vénérer celui qui est l'auteur et le père de si grands bienfaits pour lui.<sup>21</sup>

Le rapport entre les deux textes ne concerne pas seulement la formule « auteur et père », les deux textes présentent l'homme comme le seul animal doué de raison et capable de trouver Dieu par lui-même. Or, le premier en particulier souligne la difficulté de cette

<sup>16</sup> *Tr. Ps.* 52, 6. Texte et traduction : SC 565, p. 82-85.

<sup>17</sup> Voir l'appart littéraire de son édition : CCSL 61, p. 116.

<sup>18</sup> Voir SC 565, p. 83, n. 5.

<sup>19</sup> Descourtieux, *ibid.*

<sup>20</sup> A. Orazio, *Ilario di Poitiers Commento ai salmi*, vol. 1, Testi Patristici 185, Roma 2005, p. 223, n. 4 : « Già in Platone si trova l'espressione "autore e padre di questo universo" (*Tim.* 28C) ».

<sup>21</sup> *Tr. Ps.* 118, 10, 1. Texte et traduction : SC 347, p. 24-27.

tâche. L'édition de Doignon—Demeulenaere<sup>22</sup> du *Tr. Ps.* 118 rapproche ce paragraphe avec un autre texte de Cicéron qui est sur la même ligne que ces autres textes qui viennent d'être cités : « *solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit* » (« l'homme est le seul dont elle ait dressé la taille et qu'elle ait appelé à regarder le ciel, comme vers le lieu de sa parenté et de son premier séjour »)<sup>23</sup>. Mais quatorze années avant de l'édition de Doignon—Demeulenaere, M. Milhau signalait « la même alliance de mots »<sup>24</sup> entre ce texte du *Tr. Ps.* 118, 10, 1 et deux autres textes bien différents :

Cicéron, *De Natura deorum* 2, 61, 153 :

Quae [*resp.* dies mensis, annus, defectiones solis et lunae] contuens animus, accipit ab his cognationem deorum, ex qua oritur pietas, cui conjuncta justitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus.

Et c'est la considération des corps célestes qui a conduit l'âme à la connaissance des dieux, génératrice de piété ; la justice et les autres vertus s'y adjoignent et ainsi se forme une félicité égale et semblable à celle des dieux : le sage ne leur cède en rien, mise à part l'immortalité qui est chose indifférente à la vie droite.<sup>25</sup>

Lactance, *Institutions Divines* 7, 6, 1 :

Nunc totam rationem breui circumscriptione signemus. idcirco mundus factus est, ut nascamur : ideo nascimur, ut adgnoscamus factorem mundi ac nostri deum : ideo adgnoscamus, ut colamus : ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus dei constat : ideo praemio immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum seruiamus et simus aeternum deo regnum.<sup>26</sup>

Maintenant faisons savoir la raison entière avec un bref résumé : c'est pour cela que le monde a été créé, pour que nous naissons ; et nous naissons pour connaître le Dieu Créateur du monde et de nous-mêmes ; et nous (Le) connaissons pour (L')adorer ; et nous (L')adorons pour trouver l'immortalité comme récompense des travaux, parce que l'adoration à Dieu implique les plus grands travaux ; et nous participons de la récompense de l'éternité pour que nous, devenus semblables aux anges, servions pour toujours le plus haut Père et Maître en demeurant dans le royaume éternel de Dieu.

<sup>22</sup> Voir l'apparat littéraire de son édition : CCSL 61A, p. 89.

<sup>23</sup> *De Legibus* 1, 9, 26. Texte et traduction : G. de Plinval (ed.), *Cicéron. Traité de Lois*, Belles Lettres, Paris 1959, p. 15.

<sup>24</sup> SC 347, p. 27, n. 3.

<sup>25</sup> Texte et traduction : Ch. Appuhn (trad.) *Cicéron. De la nature des dieux*, Classiques Garnier, Paris 1935, p. 240-241.

<sup>26</sup> CSEL 19, p. 603-604.

Comme on peut le voir, le rapport le plus clair se produit entre le texte de *Tr. Ps.* 118 « *ad cognoscendum uenerandumque eum qui tantorum in se bonorum auctor et parens sit* » et ce de Lactance « *ut adgnoscamus factorem mundi ac nostri deum : ideo adgnoscamus, ut colamus* », car les deux signalent une continuité entre l'acte de « connaître Dieu » et ce de « l'adorer ». En revanche, Cicéron ne parle pas de connaître Dieu, mais de connaître les mouvements des astres.

Cependant, en concernant l'expression de Dieu comme « auteur et père » encore une fois, il n'y a aucune trace chez Cicéron, mais dans ce texte de Lactance on trouve les premiers indices présentant Dieu comme 'créateur' — Lactance utilise le mot « *factorem* », Hilaire « *auctor* » —, mais aussi comme 'père'. Et si, on poursuit la lecture pour Lactance, on a : « *summo patri ac domino* », et pour Hilaire : « *parens* », et sans pour autant qu'il ait un rapport textuel. Tout au plus, il s'agit de deux références différentes dans le même passage de Platon (Timée 28c).

Chez Lactance il est intéressant la joncture « *summo patri ac domino* », en remplaçant 'Dieu' par 'Seigneur'. Nous observons un remplacement similaire dans autre texte de notre auteur : « [...] *et uniuersitatis Dominum adque infinitatis parentem intra angustias metallorum et lapidum et stipitum coartabant.* »<sup>27</sup> Pourtant il ne s'agit pas d'un rapport très clair compte tenu de la confusion assez fréquente dans la transmission textuelle entre l'abréviation de 'dominus' et 'deus'. Comme il a arrivé en fait dans le texte d'Hilaire, dont une partie des manuscrits présentent « *deum* »<sup>28</sup>. La citation sera reprise quelques paragraphes après (*Trin.* 1, 7) : « *Quamquam Igitur optimae huius adque inexplicabilis intellegentiae sensu animus gauderet, quod hanc in parente suo et creatore immensae aeternitatis infinitatem ueneraretur, [...]* »

En axant notre commentaire sur l'expression « Dieu et Père » dans les *Tractatus super Psalmos*, nous avons un rapport très faible entre l'expression « *auctor et parens* » d'Hilaire et le texte « *factorem [...] sumo patri ac domino* » de Lactance cité au paravant. Nous proposons donc la comparaison suivante avec texte de l'*Épitomé des Institutions Divines* :

Erat enim consequens et pium et necessarium ut, cum hominis causa tanta opera molitus sit, cum tantum illi honoris, tantum dederit potestatis ut dominetur in mundo, et homo agnosceret deum tantorum beneficiorum auctorem, qui et ipsum fecit et mundum propter ipsum eique cultum et honorem debitum redderet. 5. Hic Plato aberrauit, hic perdidit quam primo arripuerat ueritatem, cum de cultu eius dei quem « conditorem rerum ac parentem » fatebatur obticuit, nec intellexit hominem deo pietatis uinculis esse religatum, unde ipsa religio nominatur, et hoc esse solum propter quod immortales animae fiant.

<sup>27</sup> *Trin.* 1, 4. (CCSL 62, p. 4).

<sup>28</sup> Concrètement A, B', G. Voir apparat textuel *Trin.* 1, 4. (CCSL 62, p. 4).

Il était effectivement logique, bon et nécessaire que l'homme reconnût comme l'auteur de si grands bienfaits Dieu qui l'a lui-même créé et qui a créé le monde pour lui, et qu'il lui rendît le culte et l'honneur qui lui sont dûs. C'est ici que Platon s'est fourvoyé, ici qu'il a perdu la vérité qu'il avait commencé à saisir, quand il garda le silence sur le culte du Dieu qu'il reconnaissait comme « créateur et père du monde », et ne comprit pas que l'homme avait été « relié » à Dieu par les chaînes de la piété — d'où le nom même de « religion » —, et c'était la seule raison pour laquelle les âmes sont créées immortelles.<sup>29</sup>

Ainsi le texte de *Tr. Ps.* 118, 10, 1 (« *ad cognoscendum uenerandumque eum qui tantorum in se bonorum auctor et parens* ») tout comme l'*Épitomé* 64, 4 (« *homo agnosceret deum tantorum beneficiorum auctorem* ») présentent Dieu comme l'objet de la connaissance de l'homme (*cognoscendum / agnosceret*), et comme source de beaucoup de biens (« *tantorum in se bonorum auctor* » / « *deum tantorum beneficiorum auctorem* »). Cependant, le rapport le plus frappant vient de la citation du *Timée* 28c de Platon chez Lactance : « *conditorem rerum ac parentem* » où on voit le binôme avec les mêmes attributs de Dieu (créateur et père). Il nous semble assez vraisemblable que l'expression « *auctor et parens* » chez Hilaire découle de l'ambiance platonicien latin de l'époque de notre auteur, notamment des nombreuses traductions et interprétations de *Timée* 28c :

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν·

Toutefois, découvrir l'auteur et le père de cet Univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous.<sup>30</sup>

Il reste encore deux traductions latines pertinentes pour notre étude : la traduction du *Timée* par Cicéron, et la traduction et le commentaire de Calcidius. La traduction de Cicéron fut probablement connue par Lactance et Hilaire — en fait, compte tenu de la conservation actuelle en fragments, il est possible qu'ils l'avaient mieux connue que nous contemporains — :

Atque illum quidem quasi parentem huius universitatis invenire difficile et, cum iam inveneris, indicare in vulgus nefas. Rursus igitur videndum, ille fabricator huius tanti operis utrum sit imitatus exemplar, idne, quod semper unum et idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus. Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit, sin secus, quod ne dictu quidem fas est, generatum exemplum est pro aeterno.<sup>31</sup>

Il est difficile de trouver celui qui est comme le père de cette universalité, mais une fois déjà trouvé, il n'est pas permis de le divulguer à la masse. Donc il faut encore saisir si cet artisan d'une œuvre si grande a imité un modèle, qui est toujours indivisible, le même et pareil à lui-même, ou bien s'il (le modèle) est ce que nous appelons 'génééré' et 'originé'. Or, si ce monde

<sup>29</sup> Lactance, *Institutionum epitome* 64, 4-5. Texte et traduction : SC 335, 252-253.

<sup>30</sup> Platon, *Timée* 28c, A. Rivaud (ed.), Belles Lettres 10, Paris 1963, p. 141.

<sup>31</sup> Cicéron, *Traduction du Timée*, Frag. 6 C.F.W. Mueller, Teubneri, Lipsiae 1900. Traduction propre.

est beau et si son artiste est bon, évidemment il a préféré imiter l'image de l'éternité, car, dans l'autre cas, qu'on ne peut certainement pas affirmer, le modèle serait généré pour toujours.

Comme on a pu le voir, le fragment de Cicéron présente la traduction du 28c, mais il continue aussi avec 29a : « *Rursus igitur videndum [...]* » correspondant avec : τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον [...]; Cicéron semble avoir traduit ποιητήν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός du 28c par « *quasi parentem huius universitatis* » en négligeant l'appellation de 'créateur', en revanche, il l'a mis dans la traduction de la section suivante (29a) : « *fabricator* »<sup>32</sup>. La comparaison entre tous ces textes montre une grande stabilité du terme '*parens, -ntis*' en traduisant πατήρ (πατέρα) de Platon. Cependant, en ce qui concerne l'appellation comme créateur (ποιητήν), on voit qu'elle a été traduite dans la phrase suivante par Cicéron comme « *fabricator* »; chez Lactance on trouve « *conditorem* » et chez Hilaire « *auctor* » dans les deux passages (*Tr. Ps.* 52. 6 et *Tr. Ps.* 118, 10, 1). Avec notre auteur, on voit la répétition des trois mots : d'une partie « *auctor* » et « *parens* » (dans le même ordre), mais aussi avec un ordre différent, l'adjectif « *tantus* », qui est aussi présent chez Cicéron (« *ille fabricator huius tanti operis* ») et chez Lactance (« *deum tantorum beneficiorum auctorem* »).

Concernant la traduction et le commentaire de Calcidius, à rebours de celle de Cicéron, cette « traduction-commentaire » nous est parvenu intégralement et, la critique moderne date l'œuvre de la fin du iv<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>. Par conséquent, Hilaire n'a pas pu la connaître, mais il ne serait pas impossible de trouver certains échos des discussions philosophiques du iv<sup>e</sup> siècle. Enfin, la phrase citée par notre auteur n'est pas commentée par Calcidius<sup>34</sup>, mais nous ne disposons que de sa traduction latine.

Igitur opificem genitoremque uniuersitatis tam inuenire difficile quam inuentum impossibile digne profari.

Or il est aussi difficile de trouver le demiurge qui a fabriqué l'univers qu'impossible de le représenter comme il le mérite, une fois qu'on l'a trouvé.<sup>35</sup>

La traduction de Calcidius semble assez autonome par rapport ses précédentes, il y avait depuis Cicéron une tendance à traduire πατέρα par « *parens* » — voir les références de Hilaire et celle de l'*Épitomé* de Lactance —, mais Calcidius traduit comme « *genitorem* ». Le choix de traduire la particule copulative καὶ par l'enclitique '-que' semble indiquer qu'il comprenait une sorte d'unité entre les deux termes, comme la traduction essaye

<sup>32</sup> L'autre terme « *artifex* » traduit δημιουργός du texte de Platon (Cfr. *Timée* 29a), il ne doit pas être considéré donc comme une deuxième traduction de ποιητήν (28c).

<sup>33</sup> Particulièrement important pour la datation de cette œuvre est l'identification d'Osius, à qui Calcidius la dédia. B. Bakhouché, *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, tome 1, Paris 2011, p. 8-13.

<sup>34</sup> Son commentaire commence au chapitre 8 avec le commentaire de *Timée* 31c-32a, antérieurement (§1-7) se trouve une introduction au dialogue de Platon.

<sup>35</sup> Texte et traduction : B. Bakhouché, *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, tome 1, Paris 2011, p. 156-157.

de reproduire. Finalement, même s'il ne concerne pas la citation de notre auteur, il faut noter l'étonnante traduction de εἰς πάντα comme « *digne* ». Sauf — évidemment — le fait de citer le même texte de Platon en latin, à nos yeux il n'y a aucun rapport direct ou indirect entre Calcidius et Hilaire, mais aussi, en concernant cette citation, il est difficile à trouver des rapports clairs de Calcidius avec Cicéron et avec Lactance.

Pour faire le point de toutes les références latines de *Timée* 28c citées jusqu'ici, nous les exposons dans un tableau avec la citation originale de Platon :

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν·	
Hil. <i>Trin.</i> 1, 4	[...] et <b>uniuersitatis Dominum</b> <sup>36</sup> adque <b>infininitatis parentem</b> [...]
Hil. <i>Trin.</i> 1, 7	[...] quod hanc in <b>parente</b> suo et <b>creatore</b> immense aeternitatis <b>infininitatem</b> ueneraretur, [...]
Hil. <i>Tr. Ps.</i> 52, 6	[...] <b>auctorem ac parentem</b> tantae uniuersitatis [...]
Hil. <i>Tr. Ps.</i> 118, 10, 1	qui tantorum in se bonorum <b>auctor et parens</b> sit.
Lact., <i>Inst. Div.</i> 7, 6, 1	ut adgnoscamus <b>factorem</b> mundi <b>ac</b> nostri <b>deum</b> . [...] ut similes angelis effecti <b>summo patri ac domino</b> in perpetuum seruiamus et simus aeternum deo regnum.
Lact. <i>Épithomé</i> 64, 4-5	et homo agnosceret <b>deum</b> tantorum beneficiorum <b>auctorem</b> [...] « <b>conditorem rerum ac parentem</b> »
Cic. <i>Timaeus</i> ( <i>frag.</i> 6 Mueller)	Atque illum quidem quasi <b>parentem</b> huius universitatis invenire difficile et, cum iam inveneris, indicare in vulgus nefas. [...] <b>fabricator</b>
Calcidius, <i>Timaeus</i> 28c	Igitur <b>opificem genitoremque</b> uniuersitatis tam inuenire difficile quam inuentum impossibile digne profari.

En reprenant les deux citations dans les *Tractatus super Psalmos*, et malgré la même expression utilisée pour désigner Dieu : « *auctorem ac parentem* »<sup>37</sup> et « *auctor et parens* »<sup>38</sup>, on notera une subtile nuance : le *Tr. Ps.* 52, 6 fait référence à Dieu en tant que créateur et père de l'univers : « *auctorem ac parentem tantae uniuersitatis* ». En revanche le *Tr. Ps.* 118, 10, 1 envisage plutôt Dieu comme créateur et père de l'homme et notamment de son âme : « *tantium in se bonorum auctor et parens sit* ».

<sup>36</sup> « *Deum* » selon une partie de la tradition textuelle (ms. A, B<sup>r</sup>, G). Voir CCSL 62, p. 4.

<sup>37</sup> *Tr. Ps.* 52, 6.

<sup>38</sup> *Tr. Ps.* 118, 10, 1.



Dans la réflexion médio-platonicienne sur la phrase du *Timée* 28c, quelques auteurs distinguaient entre Dieu en tant que « créateur » des choses inanimées, et en tant que « père » des êtres rationnels. Plutarque (I<sup>e</sup> s.) avait déjà dédié la 2<sup>e</sup> des *Quaestiones Platonicae* à l'explication de cette phrase de Platon. La première des interprétations données était précisément celle-ci (père des dieux et des hommes ; créateur des choses)<sup>39</sup>. On trouve un écho évident de cette distinction chez Hilaire dans une troisième référence au dialogue : « *mundi opificem atque animae nostrae parentem* » (« auteur du monde et père de notre âme »)<sup>40</sup>.

## 5. Conclusions

— La répétition du verset 2c montre l'importance de la méthode systématiquement de commenter verset par verset le psaume pour Hilaire.

— Nous avons noté dans ce même tractatus l'existence de deux explications différentes sur le titre « *in finem* » (au sens eschatologique et au sens textuel). Cet aspect représente une petite incohérence au sein du *Tr. Ps.* 53, peut-être une trace d'un processus de composition différenciée.

— En même temps, ces deux explications différentes (eschatologique et textuel) coïncident avec l'information sur le titre « *in finem* » donnée dans le *Tr. Ps.* 13, mais le début du *Tr. Ps.* 52 renvoie explicitement au Ps 13. Malgré ces deux faits, il n'y a aucune référence au *Tr. Ps.* 13. À nos yeux, il y a deux explications possibles : soit le *Tr. Ps.* 13 a été composé après le *Tr. Ps.* 52, ou bien, le *Tr. Ps.* 13 n'était pas considéré du même ordre que le *Tr. Ps.* 52 au moment de la composition de ce dernier.

— Finalement, les trois références du *Timée* 28c dans les *Tractatus super Psalmos*<sup>41</sup> ont des accointances avec une interprétation de Platon déjà citée par Plutarque, *Qu. Plat.*, 2. Celle-ci distinguait entre le rôle de Dieu comme 'Père' des âmes et 'Créateur' des choses. Nous pouvons percevoir moins nettement incidence dans le « *factorem mundi ac nostri deum* » de Lactance. Cette interprétation semble être présente, depuis le premier siècle, dans l'ambiance philosophique de l'époque de notre auteur (IV<sup>e</sup> s.).

---

<sup>39</sup> Voir : L. Roig Lanzillotta, « Dios como padre y artifice en *Moralia* de Plutarco » dans : P. de Navacué Benlloch, M. Crespo Losada, A. Sáez Gutiérrez (éds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo*. Vol. 5, Madrid 2013, p. 139-156, notamment : p. 150-154.

<sup>40</sup> *Tr. Ps.* 64, 4. Rapport noté par L. Roig Lanzillotta, *ibid.*, p. 156, n. 90, et bien avant par H. D. Saffrey, « Saint Hilaire et la philosophie » dans *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 sept. - 3 oct. 1968, à l'occasion du xv<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969, p. 260.

<sup>41</sup> *Tr. Ps.* 52, 6 ; 64, 4 et 118, 10, 1.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 53*

### 1. Structure

1. Questions autour du titre (§ 1-5).
2. L'humiliation du Fils de Dieu. Jésus, vrai homme (§ 6-8).
3. « Questions philosophiques » à propos des vv. 6-7a :
  - 3.1. Dieu n'est pas impassible : Il est miséricordieux avec les suppliants et vengeur avec les méchants (§ 9).
  - 3.2. La justice (bonté) de Dieu n'est pas incompatible avec son rôle de vengeur des méchants (§ 10).
4. La glorification de l'homme Jésus. La résurrection (§ 11-14).

Comme on peut le voir dans notre schème, les questions autour du titre du psaume précèdent l'exégèse du texte, où on peut distinguer trois parties : l'humiliation du Fils de Dieu (dès l'incarnation jusqu'à la mort) et sa glorification autant qu'homme, mais entre ces deux parties il y a deux paragraphes qui en commentant les versets 6-7a développent l'impassibilité et la justice de Dieu.

On pourrait trouver étonnant placer ces « questions philosophiques », sur l'impassibilité et la justice divines, au milieu d'un développement kérygmatisé (Jésus le Christ est mort et Dieu L'a ressuscité)<sup>1</sup>. Cependant, il faut rappeler la perplexité causée par l'affirmation de la naissance et la mort de Dieu dans les ambiances où la spéculation philosophique proposait une image de la divinité complètement impassible et inaltérable.

### 2. L'étymologie du nom des Ziphéens

Dans l'exégèse du titre, Hilaire transmet une étymologie sur les Ziphéens qui — comme signale Descourtieux — ne sera pas retenue par la tradition postérieure : Pseudo-Rufin (PL 21, 857 C) et Augustin (PL 36, 619) traduisent Ziphéens par « *florentes* »<sup>2</sup>. Mais avant de passer à l'étymologie donnée par Hilaire, nous proposerons celle de Jérôme :

---

<sup>1</sup> Voir le discours de Pierre : Ac 2, 14-36.

<sup>2</sup> SC 565, p. 122, n. 1.

« *Ziphaei germinantes uel florentes* »<sup>3</sup> à propos de 1 Sam 23, 19 et « *Zif germinans* » à propos de Jos 15, 24<sup>4</sup>.

3. Ipsa autem secundum hebraeam proprietatem interpretatio nominis adfert non exiguum nobis ad intellegendum profectum. Ziphaei namque significantur, quae nobiscum sunt « oris aspersiones » : hae ab Hebraeis Ziphaei nuncupantur. Aspersionem autem secundum legem emundatio peccatorum erat per fidem populum sanguinis aspersione purificans, cuius aspersionis hic idem beatus Dauid ita meminit : *Asperges me hyssopo, et mundabor*, sacramentum futurae ex Domini sanguine aspersionis fide interim legis sanguine holocaustorum repensante. Sed hic populus, ut populus Ziphaei, ore potius quam fide aspersus et emundationem aspersionis labiis magis quam corde suscipiens, infidelis in Dauid suum et proditor extitit, quod antea per prophetam dixerat : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eius longe est à me*, ad prodendum Dauid ob id pronus, quia, cessante fide cordis, omnia per oris fraudulentiam legis sacramenta gessisset.

3. La simple explication de sens d'un mot en hébreu nous permet de progresser largement dans la compréhension. Ziphéens désigne, en effet, ce que nous appelons « aspersion de la bouche » : les hébreux les nomment Ziphéens. Or une aspersion était une purification des péchés faite selon la Loi ; elle rendait pur le peuple croyant aspergé de sang. Le bienheureux David évoque cette aspersion en ces termes : Tu m'aspergeras d'hysope, et je serai purifié. La foi vécue au temps de la Loi opérait une compensation par le sang des holocaustes, en attendant le mystère de l'aspersion que ferait le sang du Seigneur. Comme celui des Ziphéens, le peuple, dont la bouche plus que la foi a été aspergée et dont les lèvres plus que le cœur ont reçu la purification de l'aspersion, s'est montré infidèle à son David et l'a trahi, comme il l'avait dit autrefois par l'intermédiaire du prophète : Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. [Le peuple] était prêt à trahir David, parce que son cœur ne croyait plus et qu'il avait accompli tous les mystères de la Loi avec une bouche mensongère.<sup>5</sup>

Comme on peut le voir, l'étymologie d'Hilaire est assez différente par rapport aux autres exposés : « aspersion de la bouche ». Nous n'avons pas trouvé cette étymologie dans la littérature chrétienne précédente<sup>6</sup>, ni chez Philon<sup>7</sup>, et encore moins dans l'exégèse juive<sup>8</sup>. Il faut rappeler que le nom du lieu (Ziph) et ses habitants (les Ziphéens) ne se trouvent que cinq fois dans la Bible (Jos 15, 24 ; 1 Sam 23, 14-24 ; 1 Sam 26, 1-2 ; 2 Cron. 11, 8 et Ps 52, 2), mais seuls les habitants ont un rôle déterminant dans l'histoire de David et Saul (1 Sam 23, 14-24 et 1 Sam 26, 1-2).

<sup>3</sup> *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCSL 72, p. 105.

<sup>4</sup> *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, CCSL 72, p. 98.

<sup>5</sup> *Tr. Ps. 53, 3*. Texte et traduction : SC 565, p. 120-123.

<sup>6</sup> À la suite d'une recherche de 1 Sam 23, 19 et de Ps 54, 2 sur *Bibindex*.

<sup>7</sup> P. Borgen, K. Fuglseth, R. Skarsten, *Index Philonis. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Brill, Leiden — Boston — Köln 2000.

<sup>8</sup> W. G. Braude, *The Midrash on Psalms*, Yale 1959. L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, Philadelphia 1938.

Cependant, l'étrange explication d'Hilaire est liée au défaut de la fausseté et de la trahison : « *Sed hic populus, ut populus Ziphæi, ore potius quam fide aspersus et emundationem aspersionis labiis magis quam corde suscipiens, infidelis in David suum et proditor extitit* ». Pour l'instant, nous ne pouvons pas expliquer l'étymologie des « aspersions de la bouche »<sup>9</sup>, mais l'interprétation découlant de cette hypothétique étymologie, « traditeurs et faux », est plus facile à rechercher. D'abord, la racine hébraïque צִיפ (Ziph) signifie : 'falsifier'<sup>10</sup>, d'autre part cette explication se trouve chez Origène. Bien qu'elle se trouvait dans son commentaire sur les psaumes, cette explication est passée inaperçue auprès des chercheurs, parce qu'elle n'est pas dans le commentaire du psaume 53, dans celui du Ps 34, 11 ; « Des témoins de mensonge se lèvent, que je ne connais pas » :

τούτους μάρτυρας ὀνομάζει ψευδεῖς, ἐκ τούτων καὶ οἱ Ζηφαῖοι καὶ ἕτεροι πρὸ τούτων πολλοί.<sup>11</sup>

Il appelle témoins de mensonge à ceux parmi lesquels sont les Ziphéens<sup>12</sup> et beaucoup d'autres encore.

Bien que ce texte n'offre pas une explication typiquement étymologique, il peut représenter une trace de la signification du nom du pays צִיפ (Ziph) comme 'falsifier', et de ses habitants, les Ziphéens, comme 'traîtres' et 'faux', que nous trouvons dans l'explication d'Hilaire. Eusèbe de Césarée (PG 23, 301 D12-304, A6) se fait l'écho de ce lien entre les méchants du Ps 34 et les Ziphéens du Ps 53.

Cependant, en reprenant l'étymologie des Ziphéens comme « *germinantes uel florentes* » transmise par Pseudo-Rufin, Augustin et Jérôme, il semble qu'il existe un lien entre les Ziphéens et les méchants du Ps 91, 8, dont traduction jérónimienne directement de l'hébreu (*iuxta hebraicum*) lit : « *Germinaverunt impii quasi faenum et floruerunt omnes qui operantur iniquitatem* »<sup>13</sup>.

Donc, on peut distinguer les deux explications étymologiques sur les Ziphéens du Ps 53 : l'une qui découle de l'identification de ces personnages avec les méchants du Ps 34 « témoins de mensonge », résultant de l'interprétation de 'faux' ; et l'autre

<sup>9</sup> Aux yeux de Mme Cayetana Heidi Johnson, professeure d'araméen, hébreu et littérature rabbinique de l'*Universidad Eclesiástica San Dámaso* à Madrid, cette étymologie a l'air d'être d'origine onomatopéique. Les dictionnaires consultés (voir ci-dessous) ne disent aucun mot sur l'étymologie Ziph < aspersions de la bouche, donc ils ne confirment ni ne démentent l'avis autorisé de la Prof. Johnson.

<sup>10</sup> J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum talmudicum et rabbinicum*, New York 1977 (reimpr. 1<sup>e</sup> éd. 1640), col. 665. SV צִיפ (Ziph) : 'adulterare', 'corrumpere', 'falsare'.

E. Ben Yehuda, *A complete dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, vol 2, New York — London 1960, 1324-1325. SV צִיפ (Ziph) : 'falsifier', 'falsity'.

<sup>11</sup> J.-B. Pitra, *Analecta Sacra III*, 1883, p. 8.

<sup>12</sup> À noter l'itacisme (Ζηφαῖοι < Ζιφαῖοι), Pitra avait traduit : « *Zyphæi filii* ».

<sup>13</sup> Ps 91, 8. R. Weber—R. Gryson (ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 1969-2007 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, p. 1298.

(*germinantes uel florentes*) qui dérive du rapport entre ceux-là et les impies du Ps. 91, 8. On trouve quelques traces de la première dans les fragments d'Origène, chez Eusèbe de Césarée et chez Hilaire. Mais, la tradition a mieux conservé la deuxième interprétation chez Pseudo-Rufin, Augustin et Jérôme.

### 3. La citation de Jn 14, 6

Dans le paragraphe 11, on trouve une citation étonnante à cause de l'ordre des mots : « *Et quae sit ueritas, non ambigitur : nempe ille ipse qui dixit : Ego sum uita, uia, ueritas.* ». Quelle est cette vérité ? Sans le moindre doute, c'est bien évidemment Celui qui dit : *Je suis la vie, le chemin et la vérité.* »<sup>14</sup>. Les études sur les anciennes versions latines de la Bible ne présentent aucun ordre différent par rapport à nos habitudes : chemin, vérité et vie<sup>15</sup>. Cependant, la recherche de cette citation chez notre auteur montre trois combinaisons que nous exposons dans le tableau suivant, ordonnées de la plus fréquente à la moins fréquente<sup>16</sup> :

1) <i>ueritas, uia, uita</i>	<i>Trin.</i> 3, 4 ; <b><i>Tr. Ps. 66, 4</i></b> ; <i>Tr. Ps.</i> 132, 7 ; <i>Tr. Ps.</i> 138, 12
2) <i>uia, ueritas, uita</i>	<b><i>Tr. Ps. 118, 4, 9</i></b> ; <b><i>Trin. 7, 33</i></b> ; <i>Trin.</i> 7, 39
3) <i>uita, uia, ueritas</i>	<b><i>Tr.Ps. 53, 11</i></b>

Comme on peut le voir, Hilaire connaît l'ordre dont nous sommes plus familiarisés (chemin, vérité, vie), il l'a suivi dans les deux passages dont il fait clairement une citation express : *Tr. Ps.* 118, 4, 9 et *Trin.* 7, 33. Cependant, Hilaire préfère l'ordre : vérité, chemin, vie quand il ne cite pas explicitement le texte biblique, mais en faisant des renvois ou des paraphrases : « *qui est ueritas, uia, uita* »<sup>17</sup> ; « *propriam confesionem : ueritas, uia, uita* »<sup>18</sup> ; « *haec ueritas, uia, uita* »<sup>19</sup>, il se on soit en présence d'une vraie citation avec l'ordre : vérité, chemin, vie celle de *Tr. Ps.* 66, 4 : « *Ostendit dicens : "Ego sum ueritas, uia, uita" et rursum : "Nemo ad patrem vadit, nisi per me"* ».

En reprenant la citation du *tractatus* qui nous concerne maintenant, le tableau montre qu'elle est unique chez Hilaire (*pace* Descourtieux)<sup>20</sup>. On pourrait expliquer cet ordre tout particulier à cause du contexte : le paragraphe 11 offre l'exégèse du verset : « *In ueritate tua disperde illos* » et Hilaire veut y traiter ce qui est la vérité avec un renvoi à Jn 14, 6a. C'est pourquoi, il a déplacé le mot '*ueritas*' dehors du trio, à la fin. Toutefois

<sup>14</sup> *Tr. Ps.* 53, 11. Texte et traduction : SC 565, 138-139.

<sup>15</sup> Jn 14, 6. Sabatier vol. 3, p. 458 et A. Jülicher, *Itala. Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung*, vol. 4 : *Johannesevangelium*, Berlin 1963, p. 158.

<sup>16</sup> Pour cette petite recherche, nous avons exclu toutes les références qui ne présentent pas le Christ avec ces trois titres en même temps, car ce type de références ne nous permettent pas étudier l'ordre du texte biblique. Les caractères gras indiquent des citations expresses.

<sup>17</sup> *Tr. Ps.* 132, 7.

<sup>18</sup> *Tr. Ps.* 138, 12.

<sup>19</sup> *Trin.* 3, 4.

<sup>20</sup> SC 565, p. 138, n. 3.

cette explication ne justifie pas l'inversion de 'uia' et 'uita' car dans les deux autres cas l'ordre (1<sup>e</sup> 'uia' et 2<sup>e</sup> 'uita') semble stable. Cette étrange inversion a pu motiver l'omission de 'uia' par V<sup>1</sup> (voir apparat textuel de Doignon)<sup>21</sup> : le copiste habitué à l'ordre : « uia, ueritas, uita » aurait retenu dans sa mémoire « uia, ueritas » en négligeant 'uita'. Dans tous les cas, l'erreur a été corrigé soit par lui-même immédiatement après, soit par autre copiste.

#### 4. Conclusions

— On doit noter deux explications sur le nom des Ziphéens, a) Une étymologie très étonnante (« aspersion de la bouche ») à ajouter aux autres déjà commentées : *bresith*<sup>22</sup> et *Abimelech*<sup>23</sup>, et b) l'explication découlant de ladite étymologie (« faux » et « traitres »).

— Malheureusement, nous avons seulement pu développer très peu la deuxième (Ziphéens : « faux » et « traiteurs »). Celle-ci est un écho d'une explication négligée par la tradition postérieure (Pseudo-Rufin, Augustin et Jérôme), mais nous avons trouvé d'autres traces chez Origène et chez Eusèbe de Césarée.

— Chacune des deux explications, c'est-à-dire celle gardée par Pseudo-Rufin, Augustin et Jérôme, et l'autre dont les traces sont chez Origène, Eusèbe de Césarée et Hilaire, semblent découler respectivement de l'identification des Ziphéens du Ps 53 avec les impies du Ps. 91, 8, ou encore avec les méchants du Ps 34 « témoins du mensonge ».

— Finalement, en ce qui concerne la citation de Jn 14, 6, nous ne pouvons que noter son ordre étonnant (« uita, uia, ueritas »). La comparaison avec autres citations d'Hilaire à ce même passage a montré que cet ordre ne se trouve pas d'ailleurs chez Hilaire.

---

<sup>21</sup> CCSL 61, p. 137.

<sup>22</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 2 : 3.2. La traduction de *bresith*.

<sup>23</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 51 : 3.1. Étymologie du nom *Abimelech*.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 54*

### 1. Structure

Comme dans les *tractatus* précédents, le *Tr. Ps. 54* est introduit par une explication sur titre du psaume qui sert à introduire le commentaire verset par verset. En concernant la structure du commentaire systématique, comme nous l'avons déjà indiqué, l'habitude de citer avant le texte biblique à commenter, est constitutif de cette manière de distribuer le texte en face à son commentaire. À ce sujet, il faut tenir compte de cette différence dans le texte du psaume cité dans le §3 entre l'édition de Descourtieux<sup>1</sup> et celle de Doignon : le texte édité par Descourtieux cite Ps 54, 2-4 dans le *Tr. Ps. 54*, 3, en revanche, la citation selon l'édition de Doignon inclut aussi les versets 5-8, c'est-à-dire jusqu'au premier diapsalme. Selon l'apparat critique, l'unique témoin qui ne cite pas expressément Ps 54, 2-8 est le ms. r, qui propose à sa place : « *et reliqua* ». Par conséquent, tous les cas la citation ne s'arrête pas avec le v. 4 (*pace* Descourtieux).

Pour mieux montrer les tranches du texte psalmique selon le commentaire d'Hilaire, nous proposons le tableau suivant :

	Stichoi commentés
§1-2	Titre : « <i>In finem in hymnis / carminibus intellectus David</i> » (v. 1).
§3-8	« <i>Inaurire, Deus, orationem meam et ne despexeris deprecationem meam ; intendemihi et exaudi me. Contristatus sum in exercitatione mea et conturbatus sum a uoce inimici et a tribulatione peccatoris, quoniam declinauerunt in me iniquitatem et in ira molesti erant mihi. Cor meum conturbatum est in me, et formido mortis cecidit super me. Timor et tremor intrauit in me et contexit me tenebra. Et dixi : quis dabit mihi pinnas sicut columbae ? Et uolabo et requiescam. Ecce elongaui fugiens et mansi in solitudine.</i> » (v. 2-8).
§9	excursus : auto-déclaration sur son exégèse
§10	« <i>Expectabam salvificantem me a pusillanimitate et tempestate.</i> » (v. 9).
§11	« <i>Praecipita, Domine, et divide linguas eorum.</i> » (v. 10a).
§12	« <i>Quia uidi iniquitatem et contradictionem in ciuitate, die et nocte circumdabit eam super muros eius, et iniquitas et labor in medio eius ; et non defecit de plateis eius usura et dolus.</i> » (v. 10b-12).
§13	« <i>Quoniam si inimicus meus impropersset mihi, subportassem utique et si odiens me super me magna locutus fuisset, absconderem me utique ab eo. Tu</i>

<sup>1</sup> SC 565, p. 154. Cette différence manque aussi dans la « Présentation du texte. Différences avec le CCL 61 ». p. 19-21.

	<i>autem, homo unanime, dux meus et notus meus, qui simul mecum dulces capiebas cibos, in domo dei ingressi sumus cum concordia. » (v. 13-15).</i>
§14	« <i>Veniat mors super eos et descendant in infernum uiuentes, quoniam nequitia in hospitibus eorum, in medio eorum, » (v. 16).</i>
§15	« <i>Ego ad dominum clamaui et dominus exaudiuit me. Vespere et mane et meridie narrabo, renuntiabo, et exaudiet uocem meam. Liberauit in pace animam meam ab his qui adpropiant mihi, quoniam inter multos erant mecum. Et exaudiet me Deus et humiliabit eos, qui est ante saecula » (v. 17-20a).</i>
§16	<i>(diapsalma) « Non enim est illis commutatio et non timuerunt. Extendit manum suam in retribuendo. Contaminauerunt testamentum eius, diuisi sunt ab ira uultus eius. » (v. 20b-22a).</i>
§17	« <i>Et adpropiauit cor eius. Mollierunt sermones eius super oleum, et ipsi sunt iacula. » (v. 22b).</i>
§18	« <i>lacta in Deum cogitationem tuam, et ipse te enutriet: non dabit in aeternum fluctuationem iusto. » (v. 23).</i>
§19	« <i>Tu uero, Deus, deduces illos in puteum interitus. Viri sanguinum et dolositatis non dimidiabunt dies suos, ego autem sperabo in te, Domine. » (v. 24).</i>

Comme on peut le voir la tranche du Ps 54, 2-8 est assez remarquable, et elle est suivie d'un petit excursus sur le type d'exégèse observée par l'auteur et que nous commenterons dans un chapitre séparément. D'autre part, il faut signaler aussi que l'interprétation des §12-19 envisage alternativement le Peuple Juif (§12, §14, §16, §18-19) et Judas le traître (§13, §15, §17).

## 2. L'explication « *in finem* »

Nous avons distingué dans le commentaire sur le *Tr. Ps.* 52 deux explications autour du titre *in finem*, à savoir : « eschatologique » et « textuelle »<sup>2</sup>. Ceux deux options interprétatives sur le titre *in finem* apparaîtraient expressément dans le *Tr. Ps.* 13, 2 :

Qui lectus est psalmus, in finem inscribitur. Si omnes ita inscriberentur, nihil esset difficultatis ; excluderet enim omnem generalitas quaestionem. Sed cum aliam alius habeat inscriptionem, ex causis diuersis tantum necesse est diuersitates inscriptionum extitisse. Duplex autem in his qui "in fine" superscripti sunt intellegentia est: aut enim ea quae in consummatione erunt continebunt aut eorum quae in toto psalmo erunt dicta absolutionem psalmi finis impertiet.

Le psaume qui a été lu a pour titre « en vue de la fin ». Si tous les psaumes avaient ce titre il n'y aurait aucune difficulté : l'identité écarterait toute question. Mais, comme ils ont des titres différents, on ne peut expliquer la diversité des titres que par une diversité de causes. Ceux qui ont pour titre « en vue de la fin » peuvent être compris d'une double manière : soit

<sup>2</sup> Nous rappelons la distinction : 'eschatologique' le psaume doit être compris par rapport aux mystères derniers, et 'textuelle', l'éclaircissement du psaume entier provient de la lecture des derniers alinéas. (Voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps.* 13, chapitre : 3.3.1. Une exégèse focalisée sur le verset final).



ils contiendront ce qui arrivera à l'achèvement final, soit la fin du texte donnera l'explication de ce qui aura été dit dans l'ensemble du psaume.<sup>3</sup>

Cette interprétation « eschatologique » du titre est soutenue par la citation de 1 Co 15, 24 ; « puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance » dans les *Tr. Ps.* 9, 4 et 52, 1. Dans ces deux cas, on comprend qu'il s'agit de la fin « des temps ».

Cependant, l'interprétation de la fin dans le *Tr. Ps.* 54 envisage plutôt celle de Rom 10, 4 : « Car la fin de la Loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant », on doit comprendre donc qu'il s'agit ici de la fin de la loi, et pas la fin des temps :

[...] omni intellectu scilicet nostro ad Dominum nostrum Iesum Christum, quem apostolus finem legis docuit esse, referendo.

2. Frequenter autem admonuimus eam in psalorum cognitione sensus nostri temperandam esse rationem, ut eum, de quo et per quem omnis prophetia est, ex Dei Filio hominis filium natum meminerimus, [...]

[...] donc se comprendre dans la perspective de la fin, c'est-à-dire en rapportant toute notre compréhension à notre Seigneur Jésus-Christ, dont l'Apôtre nous a enseigné qu'il est la fin de la Loi.

2. Comme nous l'avons souvent fait remarquer, notre connaissance des psaumes doit nous faire adapter la logique de notre intelligence : rappelons-nous que l'objet et l'auteur de toute prophétie, de Fils de Dieu qu'il était, est né comme un fils d'homme.<sup>4</sup>

Le paragraphe 2 que nous n'avons pas reproduit intégralement développe le sujet des deux natures du Christ, l'« *adsumptio* » de la nature humaine par la divinité. L'interprétation du titre *in finem*<sup>5</sup>, soit comme la fin des temps, soit comme la fin de la loi, augurerait pour Hilaire le Christ, mais de manières bien différentes. Les références au verset de Paul dans les *Tractatus super Psalmos* sont nombreuses, mais elles se réduisent très souvent à l'expression : « *finis (-em) legis* »<sup>6</sup>.

Au sein de l'exégèse purement christologique d'Hilaire sur les psaumes, il faut distinguer une troisième interprétation sur le titre *in finem*, à savoir l'ajout aux deux interprétations déjà traitées (eschatologique et textuelle), celle du Christ comme fin de la loi. Les renvois fréquents d'Hilaire à ce passage dans lequel il définit la fin, est

<sup>3</sup> *Tr. Ps.* 13, 2. Texte et traduction : SC 515, p. 312-315.

<sup>4</sup> *Tr. Ps.* 54, 1-2. Texte et traduction : SC 565, p. 152-153.

<sup>5</sup> Sur l'importance de ce terme voir : J. Doignon, « "Adsumo" et "adsumptio" comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers », *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), p. 123-135, et G. Vaccari, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio sui termini «adsumere» e «adsumptio»*, Roma 1994.

<sup>6</sup> Comme il arrive dans les *Tr. Ps.* 51, 4 ; 53, 2 ; 54, 1 ; 55, 1 ; 56, 2 ; 58, 1 ; 68, 1 ; 118, 12, 11 ; 118, 21, 7 ; (« *legis finis* ») 129, 10 ; (« *finis eorum* » [resp. 'lex' et 'prophetia']]) et 131, 14. Cependant, la citation expresse du verset on la trouve dans les *Tr. Ps.* 118, 5, 4 ; 118, 11, 1 et 119, 5.

susceptible de nous induire en erreur, si on considère la définition de la fin comme l'unique définition unilatéralement parcourant tous les *tractatus*.

### 3. Témoignage des autres traductions latines

Superscriptio psalmi sine historia est ; tantum In finem in hymnis intellectus est. *Hymnos* aliqui translatores nostri carmina nuncupauerunt ; plerique autem hymnos ex ipsa graecitatis usurpatione posuerunt. De nomine nihil differt, dummodo res una esse, quae uel in hymnis uel in carminibus significabitur, intellegatur. Hoc ergo de psalmo sentiendum est, quod quae *hymno* eius uel *carmine* continentur, in *finem* intellegenda sunt, omni intellectu scilicet nostro ad Dominum nostrum Iesum Christum, quem apostolus *finem legis* docuit esse, referendo.

Le titre de ce psaume ne contient pas d'allusion historique. Il dit seulement : En vue de la fin de l'intelligence, parmi les hymnes. Certains traducteurs de chez nous ont donné aux *hymnes* le nom de *chants*, tandis que la plupart ont pris du grec ce mot d'hymnes. Le mot est indifférent, à partir du moment où l'on comprend que les hymnes et les chants désignent la même réalité. Le contenu de l'hymne ou du chant de ce psaume doit donc se comprendre dans la perspective de la fin, c'est-à-dire en rapportant toute notre compréhension à notre Seigneur Jésus-Christ, dont l'Apôtre nous a enseigné qu'Il est la fin de la Loi.<sup>7</sup>

Ce passage avait été déjà cité par Sabatier, lui-même indique les témoins latins qui présentent *in carminibus* à la place d'*in hymnis* trois manuscrits, et la citation de Cassiodore. Cependant, *in hymnis* n'a été gardé que par Hilaire et Augustin<sup>8</sup>. La version de la Vulgate retiendra *in carminibus*, contrairement au texte suivi par Hilaire.

Notre auteur affirme que la traduction *in hymnis* est plus courante qu'*in carminibus* : « *Hymnos aliqui translatores nostri carmina nuncupauerunt ; plerique autem hymnos ex ipsa graecitatis usurpatione posuerunt* ». Mais selon Sabatier, la variante « *in carminibus* » est plus attestée. En fait, le texte proposé par Hilaire — le plus courant selon lui — ne semble pas se trouver chez aucun auteur précédant<sup>9</sup>.

Une différence analogue se trouve parmi les versions grecques : Eusèbe de Césarée témoigne des variants dans le texte grec correspondant aux versions de la Septante (ἐν ὕμνοις), d'Aquila (ἐν ψαλμοῖς) et de Symmaque (διὰ ψαλτηρίων)<sup>10</sup> mais nous trouvons difficile à mettre en rapport la différence entre *in hymnis* et *in carminibus* chez les latins avec la dissemblance entre ἐν ὕμνοις et ἐν ψαλμοῖς chez les grecs. La disparité entre *in hymnis* / *in carminibus* correspond plutôt à deux options de la traduction du mot grec

<sup>7</sup> Tr. Ps. 54, 1. Texte et traduction : SC 565, p. 152-153.

<sup>8</sup> Sabatier II, p. 109.

<sup>9</sup> Comme le montre aussi une recherche sur *Bibindex* de cette citation.

<sup>10</sup> PG 23, 473 C5-7.

ὑμνοῖς du texte de la Septante. Hilaire lui-même le laissera entrevoir, considérant les deux variantes peu significatives dans la substance.

#### 4. Le §9 comme auto-déclaration de la méthode exégétique

Les renseignements sur les principes théoriques de l'exégèse d'Hilaire sont d'habitude tirés de l'introduction générale de l'œuvre connue sous le nom d'*Instructio*. Cependant cette introduction — dont, par ailleurs nous ne voulons pas sous-estimer l'importance — ne constitue pas l'unique « introduction »<sup>11</sup>. On trouve aussi des explications théoriques sur l'exégèse de la Bible en général ou des psaumes en particulier, et qui ne se trouvent pas dans l'*Instructio* mais constituent des renseignements théoriques donnés par l'auteur sur l'exégèse. Comme l'exemple présenté ci-dessous :

Non sum autem nescius plerosque solum uerborum sonum et litteram contuentes nihil de omnibus fere psalmis congruum aliquid personae Domini nostri Iesu Christi existimare putentque totum querelis prophetae increpari. Sed nos litem non mouemus. Neque enim destruimus, sed adstruimus addentes potius de obscuris intellegentiam quam simplicibus detrahentes, quia, quaecumque Dauid aut passus aut questus est, etiam passionibus eius qui uniuersitatis nostrae caro est factus impleta sunt ; et, ut arbitror, ea quae sequuntur intellegentiae nostrae cursum probabunt.

Je ne suis pas sans savoir que la plupart des gens se contentent de regarder la simple sonorité des mots et leur sens littéral. Ils croient donc que, dans la quasi-totalité des psaumes, rien ne concerne la personne de notre Seigneur Jésus-Christ, et ils pensent que tout y décrit les plaintes du prophète. Nous n'engageons pas le débat. Nous ne détruisons pas, mais nous construisons, en fournissant un surcroît de sens aux passages obscurs plutôt qu'en faisant moins bien comprendre les passages simples. En effet, tout ce que David a souffert, tout ce dont il s'est plaint, a été accompli par les souffrances de Celui qui a pris la même chair que chacun d'entre nous. La suite, me semble-t-il, montrera le bien-fondé de notre interprétation.<sup>12</sup>

M. Simonetti plaçait l'exégèse d'Hilaire parmi les allégoristes<sup>13</sup>. Mais les études spécialisées sur l'exégèse de notre auteur, décrivent une sorte d'« allégorisme modéré » par rapport à Origène<sup>14</sup>. Dans la citation que nous venons de reproduire l'auteur présente lui-même son premier principe d'interprétation : toutes les Saintes Écritures

<sup>11</sup> Il faut rappeler les prologues au *Tr. Ps.* 118 et sur les psaumes des montées (*Tr. Ps.* 119, 1-7).

<sup>12</sup> *Tr. Ps.* 54, 9. Texte et traduction : SC 565, p. 166-167.

<sup>13</sup> M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 254-264.

<sup>14</sup> Ch. Kannengiesser, « L'exégèse d'Hilaire », dans AA.VV., *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 sept. - 3 oct. 1968, à l'occasion du XVI<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris, 1969, p. 133-134 : « Il serait intéressant de repérer dans le détail [...] comment la tropologie de l'Alexandrin, bien plus que son allégorisme, semble avoir inspiré l'adaptateur gaulois. » Dont la thèse parue l'année suivante semble répondre dans ses trois derniers chapitres (4, 5 et 6) : N. J. Gastaldi, *Hilario de Poitiers exégeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los Comentarios sobre los Salmos*, Paris—Rosario 1969, p. 143-270.

(l’Ancien et le Nouveau Testament) concernent le Christ, en évitant la polémique entre littéralistes et allégoristes.

Loin de nier la valeur de la lettre, Hilaire la reconnaît et il en tient compte pour son interprétation christologique. Apparemment, Hilaire présente la posture des littéralistes comme un grand nombre d’auteurs : « la plupart des gens... » (« *plerosque...* »), mais ce fait n’implique pas nécessairement que ceux-ci aménagent un « littéralisme » concret et défini. À nos yeux, avec cette expression Hilaire qualifie ce type d’interprétation des Écritures comme populaire, vulgaire, naïve et par conséquent elle ne représenterait pas une interprétation concrète opposée à la sienne (christologique), dotée de ses propres principes exégétiques.

Hilaire ne s’identifie pas aux littéralistes, mais sa posture n’est pas exactement celle des allégoristes. L’exégèse allégoriste envisage toujours différentes réalités supérieures (soit de sens morales, soit métaphysiques), et pouvait se voir accuser d’être imprécise et arbitraire<sup>15</sup>, parce que l’interprétation changeait d’un texte à l’autre. Et dans un même texte, il est possible de trouver différentes interprétations allégoriques. En fait, chez le grand maître de l’exégèse allégorique, Origène, il n’est pas insolite de trouver plusieurs explications différentes sur une même scène ou un personnage de la Bible.

L’exégèse christologique est d’accord avec l’allégorisme en affirmant l’existence d’une réalité qui est au-delà la lettre. Mais, Hilaire n’admet pas que cette réalité soit contraire à la lettre, car — en témoigne ce point le plus important — la réalité ne change pas. Tous les Saintes Écritures n’envisagent que les mystères du Christ. Ces mystères sont supérieurs et spirituels (« célestes »)<sup>16</sup>, mais cette pensée chez Hilaire n’implique pas une négation de la réalité matérielle du corps. Au contraire, ils sont ‘spirituels’, car ils octroient des ‘propriétés spirituelles’ au corps, comme nous verrons dans son eschatologie.

## 5. L’exégèse des « ailes de la colombe »<sup>17</sup>

Et cum haec eadem tamquam in hominem imbecillitati eius dominatura cecidissent, tamen, ut non subiectum se his quae ingruerent edoceret, subiecit: Et dixi: *Quis dabit mihi pinnas sicut columbae ? Et uolabo et requiescam.* Non infirmus est, cui ad euolandum de

<sup>15</sup> Accusation d’être arbitraire dans le meilleurs cas (par ex. ecclésiastiques alexandrins), mais dans les pires (par ex. des gnostiques), de forcer le texte à dire des choses qu’il ne dit pas du tout.

<sup>16</sup> Le terme ‘*caelestis*’ a une énorme emploi et signification chez Hilaire.

<sup>17</sup> Dans le travail de P. Courcelle, « Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du vol de l’âme », *Annuaire du Collège de France* 63 (1963), p. 373-388. Se trouve une première étude sur le sujet de l’âme ailée chez les auteurs chrétiens (notamment les pages 383-388). Cependant il ne dédia qu’un paragraphe à notre auteur (p. 387), et il ne cite qu’un texte des *Tractatus super Psalmos* (Tr. Ps. 118, 18, 24). En revanche, J. Doignon, « Être changé en “nature aérienne” (Hilaire de Poitiers, *In Psalmum* 138, 24) », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21 (1978), p. 119-124, en se centrent exclusivement sur Hilaire, présente une étude plus exacte.

contegentibus se tenebris metuque mortis pinnae non aliunde sumendae sunt. Cum enim dicit: Quis dabit mihi?, non poscentis ab aliquo, sed non aliunde sperantis est. Euolare autem ut columba festinat, id est in spiritalem redire naturam. Nam et in columbae specie Spiritus in eum uolando requieuit, habitations aliquando in eo homine, qui tum de Iordanis aquis ascendebat, inuenta. Et haec quidem precationis est causa, quia infirmitate corporis degrauatus hoc quod nobis est mortale susceperat, ut caro factus in Spiritum euolaret. Et harum quidem pinnarum suarum in psalmo alio ita meminit: *Si sumpsero pinnas meas ante lucem et habitauero in postremis maris, etenim illic manus tua deducet me.* Suas itaque sumet, ut intellegatur eas ex his euacuatus adsumere.

Ces malheurs sont tombés sur lui comme sur un homme dont ils auraient dû dominer la faiblesse. Néanmoins, pour bien montrer qu'il ne succombait pas à ce qui l'assaillait, il a ajouté : *Et j'ai dit : Qui me donnera des ailes comme à la colombe ? Je volerai et me reposerai.* Il n'est pas faible, Celui qui, pour s'envoler loin des ténèbres qui le recouvrent et de la peur de la mort, n'a qu'à prendre ces ailes-là. En effet, dire : *Qui me donnera ?* ce n'est pas demander à quelqu'un, mais ne pas mettre ailleurs son espérance. Il se dépêche de s'envoler comme la colombe, c'est-à-dire de revenir à la nature spirituelle. En effet, c'est précisément sous l'apparence d'une colombe que l'Esprit a volé et s'est reposé sur lui, quand il a trouvé le moyen d'habiter chez l'Homme qui remontait des eaux du Jourdain. S'il a prié, c'est parce qu'appesanti par la faiblesse de son corps, il avait pris sur lui ce qui en nous est mortel, pour s'envoler dans l'Esprit après s'être chair. Il s'est certainement souvenu de ses ailes dans un autre psaume, où il dit : *Si je prends mes ailes avant le jour et que j'habite au bout de la mer, là encore ta main me conduira.* S'il prend ses propres ailes, c'est pour faire comprendre qu'il les prend en s'étant vidé du reste.<sup>18</sup>

L'explication sur Ps 54, 7 « *Et dixi : quis dabit mihi pinnas sicut columbae ? Et uolabo et requiescam* » présente des sujets très intéressants susceptibles d'être commentés par rapport au reste des *tractatus*, mais aussi par rapport aux exégèses précédentes. Nous avons divisé notre commentaire en trois points : 1) le lien entre le *Tr. Ps. 54* et le *Tr. Ps. 138* ; 2) la description de la scène évangélique du baptême et finalement, 3) le rapport avec les fragments de l'œuvre d'Origène.

### 5.1. Le lien entre le *Tr. Ps. 54* et le *Tr. Ps. 138*<sup>19</sup>

Le texte présente un rapport entre les ailes du psaume 54 : « *quis dabit mihi pinnas sicut columbae ? Et uolabo et requiescam* » et celles du psaume 138 : « *Si sumpsero pinnas meas [...]* ». Il faut prendre en considération qu'Hilaire tire exclusivement la version de la Septante (soit via une traduction latine précédente, soit via de sa propre traduction), et le fait que le texte hébraïque dise : « les ailes de l'aube » à la place de « mes ailes » n'a aucune répercussion dans son commentaire. On pourrait signaler une différence

<sup>18</sup> *Tr. Ps. 54, 7.* Texte et traduction : SC 565, p. 162-165.

<sup>19</sup> Le rapport avait été déjà invoqué par L.-F. Ladaria, dans sa thèse doctoral *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, p. 139.

entre les ailes du Ps 54 et celles du Ps 138, car les premières ailes sont d'autrui et les deuxièmes ailes propres ; mais Hilaire a déjà prévu la réponse : « *pinnae non aliunde sumendae sunt. Cum enim dicit: Quis dabit mihi?, non poscentis ab aliquo, sed non aliunde sperantis est.* »

Cependant, le grand développement de cette image dans le *Tr. Ps.* 138, nous a laissé quelques traces subtiles d'une distinction entre les deux genres d'ailes. Elle n'est pas fondée sur le critère d'autrui / propres, car les deux ailes appartiennent à Jésus (« *non poscentis ab aliquo* » *Tr. Ps.* 54), mais sur le fait de les avoir en possession depuis toujours ou pas, comme nous le montre la fin du commentaire sur le texte du *Tr. Ps.* 138 :

Et quia per haec superiora discretim ex utroque, in quo erat, naturae genere praedicauit, Dei scilicet atque hominis, tertio unitatem naturae iam in se proficientis ostendit dicens: *Si sumpsero pinnas meas ante lucem et habitauero in postremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua. Cum sumpsit pinnas, iam corpore non grauatur ; cum suas sumpsit, docet hanc euolandi semper sibi fuisse uirtutem ; cum ante lucem sumpsit, tempus resurrectionis ostendit ; cum in postremis maris est, loca ut Deus humanae demorationis excedit ; cum deducitur manu, non timet ; cum tenetur dextera Dei, non mutatur aut decedit. Donauit illi Deus nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine eius omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris. In eo enim quod datur ei nomen super omne nomen manu ac potestate Patris Dei in gloria ipsius homo susceptus adsumitur.*

Pinnae autem ad demutationem terrenorum corporum in spiritalem et aeriam [éd. Doignon—Demeulenaere : atque aeream]<sup>20</sup> naturam referri prophetica auctoritas est, cum ad inopem fidei et bonorum operum pauperem dicitur: *Ne extendas te, cum sis pauper, diuiti, sensu autem tuo abstine. Praeparauit enim sibi pinnas, ut aquila, et reuertetur in domum eius qui praeest ei.* Pauperem extendentem se in spes diuitis arguit, quod infidelitatis suae inopiam fidelium exaequet opulentiae. Diues enim non humanis opibus, sed caelestibus thesauris parat sibi pinnas, quibus reuertatur in domum eius qui praeest ei. Reuertetur enim, unde decedit, unde in peccato primi hominis expulsus est. Et quis est iste cuius haec domus est et qui ei praeest? Nempe ille qui dixit : *Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso.* Meminit et alibi dicens, cum de spiritalium indefessa iam aeternitate tractaret: *Pinni gerabunt tamquam aquilae,* naturam euolandi in caelum in resurrectionis demutatione sumpturi. Sed hic *pinnae sumit* uolaturus non alienas, non nouas, sed proprietatis usurpatione praesumptas, quia post passionis uoluntariae sacramentum et naturae et potestatis [pinnae] ad caelum se habuerit efferendi.<sup>21</sup>

Et comme il avait déjà parlé séparément du point de vue des deux natures qu'il avait, à savoir, celle de Dieu et celle de l'homme, en troisième lieu il montre l'unité de nature qui a lieu en lui en disant : « Si je prenais mes ailes avant la lumière et habitais dans les limites de la mer,

<sup>20</sup> Nous favorisons la lecture soutenue par J. Doignon, « Être changé en "nature aérienne" (Hilaire de Poitiers, *In Psalmum* 138, 24) », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21 (1978), p. 119-124, malgré le désaccord avec sa propre édition posthume (Doignon—Demeulenaere, CCSL 61B, Turnhout 2009), voir notre article : « Nature en bronze (*aeream*), aérienne (*aeriam*) ou éthérée (*aetheream*). Problèmes textuels et répercussions interprétatives du *Tr. Ps.* 138, 24 » en cours de préparation.

<sup>21</sup> *Tr. Ps.* 138, 23-24. Texte : CCSL 61B, p. 204-205. Traduction propre.

même de là-bas me reconduirait ta main et là-bas me saisirait ta dextre. » Quand il a pris les ailes, il n'est plus appesanti par le corps ; quand il a pris ses ailes, montre cette vertu de voler qu'il a toujours possédée ; quand il les a prises avant la lumière, indique le moment de la résurrection ; quand il est dans les limites de la mer, il surpasse autant que Dieu les lieux propres de l'habitation des hommes ; quand (il dit :) me reconduirait ta main, il n'a pas peur ; et quand me saisirait ta dextre, il ne change pas ou bien tombe. « À lui Dieu a donné le nom qui est au-dessus de tous les noms, pour qu'à son nom les genoux des Célestes, des Terrestres et des Infernaux fléchissent et que toute langue proclame que Jésus est Seigneur à la gloire du Père Dieu. » Car en ce qui a été donné, le nom qui est au-dessus de tous les noms, par la main et la puissance du Père Dieu (montre que) par la même main est assumé dans sa gloire l'homme qui avait déjà été assumé avant.

Que les ailes fassent référence à la transformation des corps terrestres en la nature spirituelle et aérienne [ou éternelle], c'est l'autorité des prophètes qui le dit, quand à ce qui est pauvre de foi et indigent de bonnes œuvres il est dit : « Ne t'incline pas devant le riche, même si tu es pauvre, mais abstiens-toi dans ton esprit. Car il s'est arrangé lui-même des ailes, comme l'aigle, et il rentre à sa maison qui est se situe au-dessus. » Il reproche au pauvre qui se penche sur l'espoir des richesses de vouloir remplir l'absence de son infidélité avec la richesse des fidèles. Car le riche, non de richesses humaines, mais de trésors célestes, s'arrange ses propres ailes, avec lesquelles il rentre à sa maison qui est au-dessus. Car il rentre là-bas d'où il est tombé, d'où il a été expulsé pour le péché du premier homme. Et qui est-il celui-ci à qui appartient cette maison et qui est au-dessus ? Vraiment lui qui a dit : « en vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi au Paradis. » Il le rappelle aussi en disant ailleurs, alors qu'il développe le sujet de l'éternité déjà pérenne des spirituels : « ils déploient leurs ailes comme les aigles », que la nature de voler vers le ciel est assumée dans la transformation de la résurrection. Mais lui qui prend les ailes doit voler non pas avec des ailes d'autrui ou nouvelles, mais des ailes déjà prises en faisant usage de ce qu'il a en propre, parce qu'après le mystère de sa passion volontaire il a reçu les ailes de la nature et de la puissance pour s'envoler au ciel.

Le rapport entre le *Tr. Ps.* 54 et le *Tr. Ps.* 138 se fait évidente surtout dans deux couples d'expressions :

A) Entre « *quia infirmitate corporis degrauatus* » du *Tr. Ps.* 54 et « *iam corpore non grauatur* » du *Tr. Ps.* 138. Elles concernent respectivement les périodes antérieure et postérieure par rapport à l'acquisition des ailes. Comme il reçoit les ailes au moment de la résurrection (« *cum ante lucem sumpsit, tempus resurrectionis ostendit* »), il faut supposer que l'expression du *Tr. Ps.* 54 fait référence à la vie mortelle de Jésus, qui va dès l'incarnation jusqu'à la résurrection, et celle du *Tr. Ps.* 138 à la vie du Ressuscité. Or, si les ailes sont données au moment de la résurrection, pourquoi le *Tr. Ps.* 54 mentionne le baptême dans le Jourdain ? Nous essayerons de donner une réponse dans la suite.

B) Entre « *euolare autem ut columba festinat, id est in spiritalem redire naturam* » du *Tr. Ps.* 54 et « *pinnae autem ad demutationem terrenorum corporum in spiritalem atque aeream [fort. aeternam] naturam referri* » du *Tr. Ps.* 138. Dans les deux cas, il semble clair que l'image de s'envoler exprime le changement de la chair de l'homme. Encore

une fois, ce changement — concrètement, « spiritualisation »<sup>22</sup> — a lieu dans le corps du Christ au moment de sa résurrection<sup>23</sup>.

Cependant la résurrection n'est que la dernière étape d'un processus de spiritualisation de la chair de l'homme, dans ce processus le baptême semble avoir un rôle spécial<sup>24</sup>. Ce fait explique le renvoi au baptême dans le *Tr. Ps.* 54 dédié à la vie mortelle de Jésus (« *infirmirate corporis gravatus* »). Malgré l'importance du baptême de Jésus, à aucun moment le texte ne dit pas expressément à quel moment Jésus aurait acquis des ailes.

La scène du baptême est invoquée pour prouver que l'image de s'envoler exprime le changement de la nature<sup>25</sup>, mais le baptême du Jourdain représente l'image contraire : ce n'est pas la chair qui vole, mais l'Esprit qui vole vers la chair. Donc le raisonnement semble être le suivant : comme l'Esprit a volé vers la chair, ainsi la chair doit également voler vers l'Esprit. Cependant, le *Tr. Ps.* 138 invoquait trois passages pour soutenir que le vol indiquait la spiritualisation de la chair : Prov 23, 5<sup>26</sup> ; Lc 23, 43<sup>27</sup> et Is 40, 31<sup>28</sup>.

Ces trois citations ont deux caractéristiques en commun qui représentent au même temps des différences par rapport à la scène du baptême de Jésus :

— Comme nous l'avons déjà noté dans le paragraphe précédent, elles envisagent le vol de la chair vers l'Esprit plutôt que l'inverse.

— Les trois textes présentent deux catégories différenciées, mais comparées : le riche et l'aigle (Prov) ; le Bon Larron et Jésus (Luc) et finalement, une catégorie plurielle (« ils ») et encore une fois, l'aigle (Isaïe). Ces deux catégories correspondent avec l'homme et le Christ.

Les trois citations envisagent donc pas seulement le fait que la résurrection ait donné les propriétés spirituelles à la chair de Jésus, mais surtout la capacité qu'il a de faire participer de cette réalité aussi les hommes représentés par le riche de Prov, par le Bon Larron de Luc et par ceux qui sont comparés avec l'aigle dans Isaïe.

---

<sup>22</sup> Sous le sens de fournir à la chair avec les propriétés spirituelles, pas comme une négation de la chair en vertu de l'esprit. Voir L.-F. Ladaria, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, p. 138-139.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> « Es verdad que ya en la encarnación la humanidad ha empezado a ser lo que desde la eternidad era el Verbo ; este proceso no terminará más que en la resurrección, pero el bautismo del Jordán es un momento especialmente cualificado en este camino. » L. F. Ladaria, « El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers », *Gregorianum* 70 (1989) p. 287.

<sup>25</sup> « *Euolare autem ut columba festinat, id est in spiritalem redire naturam. Nam et in columbae specie Spiritus in eum uolando requieuit, habitations aliquando in eo homine, qui tum de Iordanis aquis ascendebat, inuenta.* »

<sup>26</sup> « *Ne extendas te, cum sis pauper, diuiti, sensu autem tuo abstine. Praeparauit enim sibi pinnas, ut aquila, et reuertetur in domum eius qui praeest ei* » *Tr. Ps.* 138, 24.

<sup>27</sup> « *Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso* » *Ibid.*

<sup>28</sup> « *Pinni gerabunt tamquam aquilae* » *Ibid.*



En revanche, cette capacité du Christ pose une question difficile à répondre : Jésus l'a toujours eu selon : « *cum suas sumpsit, docet hanc euolandi semper sibi fuisse uirtutem* » (*Tr. Ps. 138, 23*), ou bien, il l'a reçu au moment de la résurrection selon : « *naturam euolandi in caelum in resurrectionis demutatione sumpturi* » (*Tr. Ps. 138, 24*) ? Comme nous avons déjà avancé, le *Tr. Ps. 138* a quelques traces pour distinguer deux catégories. Donc il faut distinguer dans le Christ soit deux capacités de s'envoler, soit une double : Il a toujours eu la vertu de s'envoler au ciel à cause de sa nature divine, cependant, en ce qui concerne sa nature d'homme, il faut une explication plus détaillée.

L'homme participait d'une sorte de nature spirituelle au commencement, dont il a tombé à cause du péché, en vue de la citation de Prov on lit : « *Reuertetur enim, unde decedit, unde in peccato primi hominis expulsus est* ». Le Paradis représente cette nature spirituelle à laquelle l'homme est reconduit selon la promesse de Jésus au Bon larron (Lc 23, 43), mais pour bien comprendre le rôle essentiel de Jésus dans cette opération de récupération de l'état perdu, il faut avoir bien présente l'idée d'Hilaire sur le corps de Jésus. Le changement de la chair de l'homme à l'état spirituel n'est pas une « donation externe » selon laquelle un don passe des mains du donneur à celles du récepteur. Le changement de la nature de l'homme se produit exclusivement dans l'Homme Jésus, mais cet Homme Jésus retient en Lui tous les hommes. Ce fait n'implique pas une négation de l'individualité de l'homme Jésus. L'attribution à la chair des vertus spirituelles a lieu dans sa propre chair, dans son propre Corps, mais comme ce Corps est commun à tous les hommes, ils reçoivent aussi cette transformation. Il faut souligner et retenir l'importance du rôle qui a le corps de l'homme dans cette pensée, car elle sera importante pour des explications ultérieures.

La montée de Jésus est donc double : il monte autant que Dieu au lieu d'où il avait sorti, mais autant qu'Homme il est monté par sa divinité, en le (re-)donnant à l'état paradisiaque perdu. On peut trouver la confirmation de cette explication dans la phrase finale du développement du *Tr. Ps. 138*, où Hilaire distingue entre la 'nature' et la 'puissance' : « *quia post passionis uoluntariae sacramentum et naturae et potestatis [fort. pinna] ad caelum se habuerit efferendi* ».

Entre ceux deux montées il y encore une différence importante concernant Jésus même : bien que la première (« en nature ») soit toujours à la main — autant que Dieu il pouvait toujours monter au ciel —, cependant, la deuxième (« en puissance »), qui implique la montée de l'homme Jésus, ne sera pas donnée jusqu'à la résurrection. C'est ici que s'achève le salut de l'homme, donc seulement Jésus est Sauveur *de facto* à partir du moment où l'homme a été sauvé en Lui, Premier-Né des morts<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps. 1* le Sauveur et le Monogenes (4.2. L'homme heureux) et sur le *Tr. Ps. 2* (5.1.2. La « filiation »).

## 5.2. La description de la scène évangélique du baptême de Jésus

La scène des évangiles<sup>30</sup> vient retracée par la phrase : « *Nam et in columbae specie Spiritus in eum uolando requieuit, habitatione aliquando in eo Homine, qui tum de Iordanis aquis ascendebat, inuenta.* » Dont nous soulignons trois expressions : « *uolando* » (« a volé »), le verb principal « *requieuit* » (« il s'est reposé ») et l'ablativ absolu « *habitatione [...] inuenta* » (« quand il a trouvé le moyen d'habiter »). Aucune d'elles n'a de lien avec les versions grecque ou latine que nous avons gardés des évangiles canoniques, comme le montre une recherche des textes concernés dans la *Vetus Latina* et dans l'œuvre de Jülicher<sup>31</sup>.

La première des expressions « *uolando* » est facilement compréhensible à partir de l'image de la colombe. La deuxième, « *requieuit* », pouvait s'expliquer à partir des récits de Marc — selon certaines versions de la *Vetus Latina* — et de Jean qui présentent le verb « *manere* », mais il faut aussi mentionner la citation de Jérôme d'une œuvre perdue de l'Antiquité Chrétienne « évangile des Nazaréens » qui présente le verbe « *requieuit* » :

Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et requieuit super eum, et dixit illi : *Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut uenires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.*

Est-il arriva que, lorsque le Seigneur fut remonté de l'eau, toute source de l'Esprit saint descendit, se reposa sur lui et lui dit : « Mon Fils, je t'attendais dans tous les prophètes, j'attendais que tu viennes et que je me repose en toi. Car tu es mon repos, tu es mon Fils premier-né qui règne pour l'éternité. »<sup>32</sup>

L'évangile des Nazaréens ne cite pas « *requieuit* » par hasard, la voix développe explicitement : « [...] je me repose en toi. Car tu es mon repos. » Mais si on fait attention au début de la parole, on y trouvera un autre possible rapport : « Mon Fils, je t'attendais dans tous les prophètes, j'attendais que tu viennes [...] » Cette insistance sur l'attente de l'Esprit pourrait aussi expliquer l'ablativ absolu « *habitatione ... inuenta* » chez Hilaire, car il implique tacitement que l'Esprit Saint cherchait une habitation avant de la trouver dans Jésus.

Ces deux coïncidences n'impliquent pas absolument un rapport direct entre Hilaire et l'évangile des Nazaréens, plutôt les deux — Hilaire via Origène — peuvent se faire écho d'une exégèse ancienne autour de la scène évangélique du baptême de Jésus. Selon

<sup>30</sup> Mt 3, 13-17 ; Mc 1, 9-11 ; Lc 3, 21-22. Et d'une certaine manière : Jn 32-33.

<sup>31</sup> Mt 3, 16 voir : Jülicher, *Itala* 3, p. 14 ; Mc 1, 10 voir : *Vetus Latina* 17, 2, p. 133-134 ; Lc 3, 22 voir : Jülicher, *Itala* 3, p. 33 ; et Jn 32-33 voir : *Vetus Latina* 19, 1, p. 118. 120-121.

<sup>32</sup> Jérôme, *In Esaiam* 4, 9 (CCSL 73, p. 148). Traduction de D. A. Bertrand, *Le baptême de Jésus. Histoire et l'exégèse aux deux premiers siècles* (Betiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese 14) Tübingen 1973, p. 49.

laquelle, l'Esprit Saint se pose sur Jésus d'une façon complètement particulière par première fois dans toute l'*historia salutis*.

Vraisemblablement, cette explication reprendrait d'autres images de l'Ancien Testament dans lesquelles l'Esprit de Dieu ou une colombe étaient au centre, et cela dès la Genèse : l'Esprit de Dieu tournoyait sur les eaux dès la création (Gn 1, 2) ; il ne trouvait pas de repos comme la colombe de Noé (Gn 8, 9) jusqu'au moment où Jésus fut baptisé, en accomplissant Isaïe (11, 2) : « Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé ».

Bien que les trois images (Gn 1, 2 ; Gn 8, 9 et Isaïe 11, 2) aient constitué un dossier de textes vétérotestamentaires en référence au sujet général du 'baptême', il faut attirer l'attention sur une spécialisation de Gn 1, 2 comme une prophétie du baptême chrétien plutôt que du baptême de Jésus dans le Jourdain<sup>33</sup>. Mais, le texte de Gn 1, 2 faisait allusion au début à une personne (protoplaste, patriarche, prophète ou roi) et l'Esprit Saint n'avait pas trouvé son assise avant le baptême de Jésus. La référence à Gn 1, 2 par rapport au baptême de Jésus a disparu de l'évangile des Nazaréens et des exégèses d'Origène et d'Hilaire. Mais elle a laissé des traces : la mention expresse d'une attente de l'Esprit à Jésus dans l'évangile des Nazaréens, une attente similaire mais implicite chez Hilaire et la référence à Gn 1, 2 chez Origène. Enfin, l'interprétation de Gn 1, 2 comme le baptême chrétien aura un énorme succès par rapport au baptême du Seigneur et ce jusqu'à nos jours<sup>34</sup>.

### 5.3. Le rapport avec des fragments de l'œuvre d'Origène

On trouve souvent la citation du Ps 55, 7 (54, 7 LXX) dans l'ouvrage conservée d'Origène<sup>35</sup>, et parmi ses interprétations, celle qui est la plus répétée est en mesure d'expliquer ce verset : (« Et je dis : Qui me donnera des ailes comme à la colombe, que je m'envole et me pose ? »). Mais en envisageant la connaissance spirituelle : elle se

---

<sup>33</sup> À notre connaissance et selon les témoins dont nous disposons, cette spécialisation commence chez Origène, *Commentaire sur Saint Jean* 6, 169 (SC 157, p. 256-259), mais c'est Tertullien, *De Baptismo* 4, 1 (SC 35, p. 69) qui a promu cette interprétation surtout en Occident.

<sup>34</sup> On trouve encore maintenant très vivant le rapport entre Gn 1, 2 et le baptême (autant que sacrement, pas autant que mystère de la vie de Jésus), voir par exemple *Catéchisme de l'Église Catholique* (éd. 1997) §1217, qui cite à son tour la bénédiction de l'eau baptismale du *Missel Romain* : « *Deus, cuius Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut iam tunc virtutem sanctificandi aquarum natura conciperet [...]* » *Missale Romanum*, Rome 1970 (2002<sup>3</sup>). Il n'est pas pertinent d'entrer dans les détails de comment cette exégèse origénienne a survécu jusqu'au présent mais le parcours semble d'abord plus ou moins clair : exégèse patristique (Origène, Tertullien) > Thomas d'Aquin (xiii<sup>e</sup> s.) > Concile de Trente (xvi<sup>e</sup> s.) > réforme liturgique du Concile Vatican II (xx<sup>e</sup> s.).

<sup>35</sup> Voir *Biblia Patristica* 3, p. 170.

trouve dans une homélie sur Luc<sup>36</sup>, dans une autre *homélie sur Isaïe*<sup>37</sup>, et deux fois dans les fragments du *Commentaire au Cantique des Cantiques*<sup>38</sup>.

Parmi ces textes d'Origène, seules deux attirent notre attention car elles présentent des liens intéressants avec l'exégèse de notre auteur sur les ailes de la colombe exposée dans le *Tr. Ps. 54* et développée dans le *Tr. Ps. 138*. Le premier texte d'Origène est tiré de son *Commentaire au Cantique 4, 3-5*, ce rapport avait déjà été noté par Descourtieux<sup>39</sup>. Néanmoins, le rapport de cette exégèse d'Hilaire avec le deuxième texte, une *Homélie sur Isaïe* d'Origène serait inédite à notre connaissance.

Avant de lire et de commenter ces deux textes du maître d'Alexandrie, il est opportun de savoir qu'il s'agit de deux latines faites respectivement par Rufin traducteur du *Commentaire au Ct*<sup>40</sup>, et par Jérôme, de l'*Homélie sur Isaïe*<sup>41</sup>. Les modalités métaphrastiques dans leur traduction, interprétation ou adaptation, constituent une ligne de recherche encore ouverte. D'autre part, nous citerons « Origène » dans les prochains paragraphes sans faire de distinction — qui d'abord nous semble très juste et pertinente — entre le « vrai » Origène et l'Origène transmis par Rufin et un autre transmis par Jérôme.

### 5.3.1. Le *Commentaire au Cantique des Cantiques*

Non enim aliter diceret eam [*resp. Ecclesiam*] Verbum Dei *proximam* sibi, nisi iungeret se ei et fieret cum ipso unus spiritus, nec diceret eam *speciosam*, nisi videret imaginem eius renovari de die in diem ; et nisi videret eam capacem Spiritus sancti qui in specie columbae descendit in Iordane super Iesum, non ei diceret : *Columba mea*.

Conceperat enim amorem Verbi Dei et cupiebat ad ipsum volatu celeri pervenire dicens : *Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requiescam ? Volabo sensibus, volabo intellectibus spiritalibus et requiescam, cum comprehendero sapientiae et scientiae eius thesauros.*

Puto enim quia, sicut hii qui mortem Christi recipiunt et mortificant membra sua super terram, consortes efficiuntur similitudinis mortis eius, ita et hi qui virtutem sancti Spiritus recipiunt et sanctificantur ex eo et donis eius replentur, quia ipse in specie columbae apparuit, etiam ipsi columbae fiant, ut de terrenis et corporeis locis evolent ad caelestia pennis sancti Spiritus sublevati.

<sup>36</sup> GCS 49 (1959<sup>2</sup>) p. 160, alin. 11.

<sup>37</sup> GCS 33, p. 277, alin. 17-18. Nous reproduisons, traduisons et commenterons ce texte après.

<sup>38</sup> GCS 33, p. 173, alin. 18 ; et p. 223, alin. 27. Nous avons tiré les citations du GCS de la *Biblia Patristica* (3, p. 170), mais nous reproduisons le deuxième texte du *Commentaire au Cantique* selon l'édition et traduction de Sources Chrétiennes (voir textes commentés dans le chapitre suivant).

<sup>39</sup> SC 565, p. 164, n. 1.

<sup>40</sup> SC 375, Introduction, p. 13.

<sup>41</sup> Voir liste et description des œuvres d'Origène dans : P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977. p. 257.

Car le Verbe de Dieu ne la [à l'Église] dirait « ma compagne » pour aucun autre motif que si elle s'était unie à lui et était devenue avec lui « un seul esprit », et il ne la dirait « belle » que s'il avait vu son image « se renouveler de jour en jour ». Et s'il ne la voyait capable de l'Esprit Saint qui, sous la forme d'une colombe, descendit sur Jésus dans le Jourdain, il ne l'appellerait pas « ma colombe ».

Elle avait en effet conçu l'amour du Verbe de Dieu et désirait parvenir à lui d'un vol rapide, disant : « Qui me donnera des ailes comme à la colombe, et je volerai et me reposerai ? » Je volerai par les sens spirituels, je volerai par les idées spirituelles, et je me reposerai quand j'aurai saisi « les trésors de Sa Sagesse et de Sa Science ».

Car je pense que, tout comme ceux qui accueillent la mort du Christ et « mortifient leurs membres sur la terre » « prennent part à la ressemblance de sa mort », ainsi ceux qui accueillent la puissance du Saint Esprit, sont sanctifiés par lui et remplis de ses dons, du fait que lui-même est apparu sous l'aspect d'une « colombe », deviennent eux aussi des colombes, en sorte qu'ils s'envolent des lieux terrestres et corporels vers les réalités célestes, soulevés par les ailes du Saint Esprit.<sup>42</sup>

Le lien le plus clair avec l'exégèse de notre auteur sont les citations du Ps 54, 7 et l'allusion au baptême de Jésus. Concernant ce dernier aspect, à savoir le baptême de Jésus et surtout le baptême de l'Église — son corps — le Verbe nomme « ma colombe » l'Église, même si c'est son propre corps qui reçoit l'Esprit. En démontrant qu'il n'y a aucune coupure entre son Corps et l'Église, mais une identification de son Corps avec l'Église. Cette identification est essentielle dans la pensée d'Hilaire, comme nous l'avons souvent répété, mais elle n'est absolument pas un rapport exclusif entre Hilaire et Origène.

Malgré les citations en commun, il y a une différence capitale entre les deux auteurs : Hilaire interprète le vol comme la spiritualisation de la nature humaine, en comprenant celle-ci comme le corps (« *Euolare autem ut columba festinat, id est in spiritalem redire naturam* » ; « *ut caro factus in Spiritum euolaret* »)<sup>43</sup>. Cependant, l'interprétation d'Origène est beaucoup plus platonicienne : les hommes — mais on pouvait parfaitement dire « ses âmes » sans rien changer du raisonnement — obtiennent une compréhension céleste : « *hi qui virtutem sancti Spiritus recipiunt et sanctificantur ex eo et donis eius replentur, quia ipse in specie columbae apparuit, etiam ipsi columbae fiant, ut de terrenis et corporeis locis evolent ad caelestia pennis sancti Spiritus sublevati.* » La sanctification décrite ici par Origène ne concerne que l'intelligence, bien que le corps doive participer directement à son acquisition : « *mortem Christi recipiunt et mortificant membra sua super terram* ».

La restriction de la sanctification chez Origène à l'intelligence, permet son extension *mutatis mutandis* même avant l'eschatologie : l'homme peut (et doit) s'envoler avec les

---

<sup>42</sup> Origène, *Commentaire sur le Cantique* 4, 3-5. Texte et traduction : SC 376, p. 678-681.

<sup>43</sup> *Tr. Ps. 54, 7.*

ailles de l'Esprit pour comprendre les significations supérieures et célestes de la réalité, et plus particulièrement des Écritures, comme on le verra dans le texte à commenter dans le point suivant.

### 5.3.2. *Homélie sur Isaïe*

Gravitudō ergo aurium a peccato fit et levitas a iustitia. Quid est, quod faciat auditum non graviter audire, sed leviter ? Pennae Verbi, pennae virtutis ; etenim pennae Verbi multum levitatis attribuunt. « Quis dabit mihi pennas ut columbae, et requiscam ? », hoc dicit propheta non orans, ut corporales pennas accipiat columbae, sed pennas columbae Spiritus sancti. Dicit autem rursus Salomon de divite : « componit autem sibi pennas quomodo aquila, et convertitur in domum eius, qui praestit illi ». Si accipiamus igitur pennas, leviter audiemus ; si autem peccaverimus et negligentes fuerimus circa alas et defluerint pennae nostrae, gravabimur et graviter audiemus. Auribus ergo suis peccatores graviter audierunt. [...] Atque ita dupliciter auditur Scriptura ; ab eo, qui non intelligit quae dicuntur, graviter auditur, ab eo qui intelligit eam, non solum auditur graviter, sed potius acute, unde et fit intelligens quis auditor.<sup>44</sup>

La lourdeur des oreilles se produit donc à cause du péché et la légèreté à cause de la justice. Qu'est ce qui rend une audition non pas lourde mais légère ? Les ailes du Verbe, les ailes de la vertu ; car les ailes du Verbe fournissent beaucoup de légèreté. « Qui me donnera des ailes comme à la colombe, et je me reposerai ? », voilà ce que dit le prophète, il ne demande pas à recevoir les ailes corporelles de la colombe, mais les ailes de la colombe de l'Esprit Saint. Mais Salomon dit à nouveau à propos du riche : « mais il se prépare les ailes comme l'aigle, et rentre à sa maison qui est plus au de-là ». Si donc nous prenons les ailes, nous écouterons légèrement ; en revanche, si nous péchons et en négligeant les ailes nous faisons un détour et tombent nos ailes, nous deviendrons lourds et écouterons lourdement. Les pécheurs donc écoutent lourdement avec leurs oreilles. [...] Et ainsi les Écritures peuvent être écoutées de deux façons : elles sont écoutées lourdement par celui qui ne comprend pas ce qu'elles disent ; par celui qui les comprend, non seulement elles ne sont pas écoutées avec lourdeur, mais plutôt avec subtilité, c'est pourquoi celui qui les écoute devient intelligent.

Ce texte d'Origène à propos des ailes de la colombe expose une méthode exégétique plutôt qu'une exégèse *strito sensu*. Notre auteur exprime aussi sa propre méthode dans le §9<sup>45</sup> — après l'exégèse des ailes de la colombe —. Il a donc vraisemblablement reconstruit un développement sur l'exégèse allégorique à propos des ailes de la colombe dans le commentaire origénien sur le psaume 54, source de notre auteur. Ledit développement serait probablement semblable à celui exposé dans l'*Homélie sur Isaïe*.

À propos du Ps 54, 7, Origène n'a pas dû rencontrer de grandes difficultés pour passer d'un développement théorique sur ses principes exégétiques à son interprétation eschatologique. En effet, chez lui ces deux aspects ne concernent que le plan intellectuel : dans un côté la compréhension des Écritures ; dans l'autre côté une

---

<sup>44</sup> Origène, *Homélie sur Isaïe* 6, 6. Texte : GCS 33, p. 277-278, alin. 14-25. 29-2. Traduction propre.

<sup>45</sup> Voir le chapitre précédent 4. Le §9 comme auto-déclaration de la méthode exégétique.

eschatologie hautement platonicienne conçue comme contemplation des 'vraies' réalités<sup>46</sup>.

Cependant l'eschatologie d'Hilaire ne lui permet pas faire comme l'Alexandrin. Notre auteur est forcé de distinguer le plan purement intellectuel de l'exégèse (dans son cas, christologique plutôt qu'allégorique), du plan corporel de son eschatologie. Cela l'a obligé à déplacer son développement théorique-exégétique au §9, semblable à une sorte d'exkursus, puis présenter pour les ailes de la colombe, une exégèse également eschatologique mais remarquablement différente par rapport à celle d'Origène. Ce qui nous amène à penser que notre auteur n'avait aucunement l'intention à réduire le changement de la nature de l'homme au plan purement de l'intellect.

Au fond se trouve le rôle du corps dans l'eschatologie : est-il un élément à disparaître ou bien à être renouvelé ? Il y a aussi une position intermédiaire dont le corps se bénéficie de la contemplation de l'âme, mais il n'est pas le but principal du salut. Quelle que soit l'eschatologie d'Origène — soit disparition du corps, soit la position intermédiaire —, celle-ci s'oppose à la conception d'Hilaire, où le corps est le but principal de son eschatologie : le salut de l'homme consiste à octroyer les caractéristiques spirituelles au corps<sup>47</sup>.

Une eschatologie contemplative convient à une anthropologie platonicienne où l'homme est essentiellement une âme et / ou un esprit, en revanche, notre auteur ne peut pas renoncer à définir la nature de l'homme plutôt à partir du corps, en vue que c'est le corps le lien commun entre l'homme et Dieu dans le Corps de Jésus (Fils de Dieu fait chair).

Le théologien espagnol, Antonio Orbe<sup>48</sup>, avait signalait trois écoles théologiques dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle, à savoir : gnostique, alexandrine et asiatique, il indiquait aussi un rapport fort entre chacune de ces trois écoles, sa théologie (notamment, son eschatologie), son anthropologie et son exégèse. De ces trois écoles, découleront « les deux premières lignes théologiques de la *grande* Église »<sup>49</sup>. Comme cette classification faite par A. Orbe sera très pertinente pour notre commentaire ; ce qui nous permet de la résumer dans le tableau suivant — dont nous avons gardé les mêmes termes (en espagnol ou en latin) et employés par Orbe dans l'article mentionné — :

---

<sup>46</sup> Nous avons déjà traité ce dernier aspect dans l'autre texte d'Origène : 5.3.1. Le *Commentaire au Cantique des Cantiques*.

<sup>47</sup> « *Euolare autem ut columba festinat, id est in spiritalem redire naturam* » Tr. Ps. 54, 7.

« *Pinnas autem ad demutationem terrenorum corporum in spiritalem atque aeriam [Doignon-Demeulenaere : *aeream*] naturam referri* » Tr. Ps. 138, 24.

<sup>48</sup> A. Orbe, « Sobre los inicios de la teología » *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), p. 697.

<sup>49</sup> « Se perfilan así las dos primeras líneas teológicas de la magna Iglesia : ... » A. Orbe, *ibid.* p. 698.

École (représentants)	Théologie / eschatologie	Anthropologie	Exégèse
« <i>Espiritual</i> » (gnostiques)	<i>Salus spiritus</i>		
« <i>Psíquica</i> » (Origène)	<i>Salus animae</i>	<i>homo=anima</i>	« <i>alegorizantes de tendencia platónico / filoniana</i> »
« <i>Corpórea</i> » (Irénée de Lyon, Tertullien)	<i>Salus carnis</i>	<i>homo=plasma</i>	« <i>exegetas literales</i> »

Ce classement des théologiens de la fin du II<sup>e</sup> siècle (et début du III<sup>e</sup>) concerne notre auteur, même s'il est un auteur du IV<sup>e</sup> siècle à cause de ses sources, notamment, Origène et Tertullien. En nous resaisissant des thèmes relatifs au salut et de l'anthropologie chez Hilaire, on verra que notre auteur est héritier de l'anthropologie et l'eschatologie de l'école « *corpórea* » — aussi dénommée 'asiatique' par ailleurs<sup>50</sup> —. Cependant, son exégèse christologique peut être considérée « intermédiaire », car elle ne s'identifie pas avec le littéralisme ou avec l'allégorisme à cause de cette caractéristique, nommée par certains auteurs comme « modérément allégoriste »<sup>51</sup>.

Cette coïncidence chez un auteur des traditions tellement différentes : la tradition alexandrine via Origène en ce qui concerne l'exégèse et la tradition asiatique via Tertullien pour l'anthropologie. La présence de ces traditions chez Hilaire donne à sa théologie une richesse et une originalité remarquable au sein de la tradition ecclésiastique<sup>52</sup>.

## 6. Conclusions

Nous avons distingué trois définitions de la fin, à propos du titre des psaumes : « *in finem* ». Et Hilaire a pris l'habitude de se renvoyer à sa propre œuvre, ce fait nous a conduit à les considérer ensemble. Mais leurs différences ne permettent pas une unification des définitions si dissemblables soient-elles ; il semble plutôt que quelques *tractatus* suivent une explication, et que d'autres présentent une explication différente. Ce fait pourrait servir à éclairer quelques aspects de la composition et de l'édition des *tractatus*, ainsi que sur les sources employées.

<sup>50</sup> Par exemple : M. Simonetti, « Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo », dans M.-H. Jullien (Coord.), *De Tertullien aux mozarabes I. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, (Études Augustiniennes 132, Paris 1992) p. 382, n. 6.

<sup>51</sup> Voir notre note 14.

<sup>52</sup> Cette originalité avait été expressément notée par le théologien espagnol A. Orbe, « La Patrística y el progreso de la teología » *Gregorianum* 50 (1969) p. 545 : « *Entre los origenianos, que son legión, se salvan bien pocos por su originalidad: s. Ambrosio en puntos de Cristología, y san Hilario, en todo* ».



En ce qui concerne les traductions latines de la Bible antérieures à la Vulgate, nous avons noté que le renseignement sur les différentes traductions latines dans ce *tractatus* ne coïncide pas avec l'information des témoins qui nous sont parvenus au présent. Faut-il interpréter la donnée d'Hilaire (« *plerique autem hymnos ex ipsa graecitatis usurpatione posuerunt* ») comme un événement isolé et particulier, qui ne rends compte que des versions les plus proches de lui, ou bien il faut comprendre « *plerique* » par rapport vraiment à presque toutes les versions latines de l'époque d'Hilaire ? Dans les deux cas, le témoignage de notre auteur représente une donnée pertinente pour la recherche des *veteres latinae*.

Le paragraphe 9 représente un développement sur les principes exégétiques d'Hilaire, dans lequel il s'installe dans une position qui ne s'identifie pas complètement avec l'allégorisme, et encore moins avec le littéralisme. Ce petit excursus pourrait être une possible adaptation de l'explication origénienne sur les ailes de la colombe du v. 7, dans lesquelles Origène interprétait la compréhension intellectuelle des réalités supérieures.

C'est précisément l'étude de l'exégèse sur le verset 7 qui a apporté la plupart des éléments les plus intéressants à commenter. D'abord, la brève description de la scène du baptême de Jésus peut avoir à l'arrière-plan une exégèse très ancienne, dont nous n'avons gardé que quelques traces dispersées chez différents auteurs. Il est encore possible qu'Hilaire retransmet des petites traces de cette ancienne interprétation involontairement, compte tenu qu'elle ne se trouve pas exposée dans les autres passages qui envisagent le baptême de Jésus.

Finalement, la comparaison entre l'exégèse sur les ailes de la colombe (des *Tr. Ps.* 54 et 138) et celle transmise par les sources origéniennes a montré deux importantes citations en commun : Ps 54, 7 et Prov 23, 5, ainsi que la mention du baptême de Jésus. Cependant, l'exégèse eschatologique d'Origène — trop intellectualiste — a été remarquablement écartée en faveur d'une vision eschatologique où le corps a un rôle central. Nous avons constaté une attitude similaire à propos de l'exégèse sur le titre des psaumes « *pro torcularibus* »<sup>53</sup>. Dans les deux cas, le salut *de l'homme* s'appuie logiquement sur des principes anthropologiques manifestement différents par rapport à la tradition alexandrine.

Ce comportement d'Hilaire par rapport à Origène semble annoncer la survivance et l'adaptation du maître d'Alexandrie dans le monde latine<sup>54</sup>, à savoir la valorisation de son exégèse, mais paradoxalement une certaine méfiance par rapport aux idées théologiques. En effet, Hilaire s'approprie des interprétations d'Origène sur l'Écriture — en les adaptant quand même —, tout en maintenant les principes eschatologiques et

---

<sup>53</sup> Voir notre commentaire sur l'*Instructio* : 4.2.2. L'explication du titre « *pro torcularibus* ».

<sup>54</sup> « Voilà qui résume tout le succès d'Origène dans le monde latin : c'est l'exégète qui est apprécié, mais sa dogmatique paraît bien suspecte. » Ph. Henne, *Introduction à Origène*, Paris 2004, p. 130.

anthropologiques de la tradition asiatique. L'influence de la tradition asiatique sur notre auteur vient vraisemblablement des écrivains chrétiens latins précédents, et notamment de Tertullien, le plus grand représentant de la tradition asiatique au monde latin. Nous avons déjà signalé des rapports entre cet auteur et le nôtre précisément dans l'exégèse du titre « *pro torcularibus* » (*vide supra*).

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 55*

### 1. Structure

Comme nous l'avons noté dans tous les *tractatus* commentés jusque là, et avant l'exégèse systématique verset par verset, il y a une introduction. Dans ce cas, elle est dédiée à l'explication du titre du psaume (§1) et à la question sur le personnage qui parle (§2). Les deux aspects introductifs n'ont rien d'étonnant, car nous avons déjà vu des introductions des *tractatus* qui développaient à la fois le titre et la personne.

Étant donné que la méthode exégétique suivie par notre auteur dans ce *tractatus* est une exégèse systématique, verset par verset. Encore une fois, nous avons axé notre description de la structure du *tractatus* selon les péripécies du texte biblique commenté. Dans ce cas et comme nous le montrerons dans le chapitre suivant, la distribution du texte du psaume — et le texte même — chez Hilaire est remarquablement singulière par rapport à la Septante et aux versions latines.

1. Introduction :		
1.1. Commentaire sur le titre du psaume : « <i>In finem pro populo, qui a sanctis longe factus est, Daud in tituli inscriptione: cum tenuerunt eum allophyli in Geth.</i> » (§1)		
1.2. Clé de lecture proposologique (§2)		
2. Exégèse systématique	§3	« <i>Miserere mei, Domine, quoniam conculcavit me homo. Tota die pugnans tribulavit me. Conculcaverunt me inimici mei tota die.</i> »
	§4	« <i>Ab altitudine dierum non timebo, quia multi qui debellant me timebunt.</i> »
		« <i>Ego uero in te sperabo, in Domino laudabo sermones meos tota die.</i> »
	§5	« <i>In Deo sperabo, non timebo quid faciat mihi caro.</i> »
	§6	« <i>Tota die uerba mea exsecrabantur ; aduersus me omnia consilia eorum in malum habitabunt et abscondent, ipsi calcaneum meum obseruabunt.</i> »
	§7	« <i>Sicut expectauerunt animam meam, pro nihilo saluos facies illos, in ira populos deduces.</i> »
	§8	« <i>Deus, uitam meam nuntiaui tibi, posuisti lacrimas meas in conspectu tuo sicut in promissione tua.</i> »
	§9	« <i>Conuertentur inimici mei retrorsum, in quacumque die inuocauero te.</i> »
	§10	« <i>Ecce cognoui, quia Deus meus es tu, et in Deo laudabo uerbum.</i> »

	§1 1	« <i>In domino laudabo sermonem, in Domino sperabo ; non timebo, quid faciat mihi homo. »</i>
	§1 2	« <i>In me sunt, Deus, vota quae reddam laudationis tibi, quoniam eruisti animam meam a morte et pedes meos de lapsu, ut placeam coram Deo in lumine uiuentium. »</i>

## 2. Particularités du texte du Ps 55 dans le *tractatus*

La comparaison du texte biblique cité par Hilaire présente quelques particularités par rapport à la distribution des parties du texte et qui impliquent souvent des changements de signification, mais aussi des particularités textuelles. Pour mettre en exergue ces deux types de différences, nous ajouterons au texte d'Hilaire et selon ses coupures, le texte grec de la version de la Septante et le texte latin de Sabatier<sup>1</sup>.

Version d'Hilaire (Tr. Ps. 55) <sup>2</sup>	Septuaginta	Sabatier ( <i>Psalterium Sangermanense</i> )
In finem pro populo, qui a sanctis longe factus est, Daud in tituli inscriptione: cum tenuerunt eum allophyli in Geth.	1 Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἀγίων μεμακρυμμένου· τῷ Δαυιδ εἰς στηλογραφίαν, ὅποτε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γεθ.	In finem, Pro populo, qui a Sanctis longe factus est, David in tituli inscriptione, cum tenuerunt eum Allophyli in Geth.
Miserere mei, Domine, quoniam conculcauit me homo. Tota die rugnans tribulauit me. Conculcauerunt me inimici mei tota die.	2 Ἐλέησόν με, κύριε, ὅτι κατεπάτησέν με ἄνθρωπος, ὄλην τὴν ἡμέραν πολεμῶν ἔθλιψέν με. 3A) κατεπάτησάν με οἱ ἐχθροί μου ὄλην τὴν ἡμέραν,	Miserere mihi Domine, quoniam conculcavit me homo : tota die bellans tribulavit me. Conculcaverunt me inimici mei tota die, [ab altitudine diei].
Ab altitudine dierum non timebo, quia multi qui debellant me timebunt.	3B) ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους. 4A) ἡμέρας φοβηθήσομαι,	Quia multi, qui debellant me, timebunt:
Ego uero in te sperabo, in Domino laudabo sermones meos tota die.	4B) ἐγὼ δὲ ἐπὶ σοὶ ἐλπῶ. 5 ἐν τῷ θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου ὄλην τὴν ἡμέραν.	ego uero in te sperabo. In Deo laudabo sermones meos, tota die
In Deo sperabo, non timebo quid faciat mihi caro.	ἐπὶ τῷ θεῷ ἠλπισα, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι σὰρξ;	in Deo sperabo : non timebo quid faciat mihi caro.
Tota die uerba mea exsecrabantur ; aduersus me omnia consilia eorum in malum habitabunt et	6 ὄλην τὴν ἡμέραν τοὺς λόγους μου ἐβδελύσσοντο, κατ' ἐμοῦ πάντες οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν εἰς κακόν.	Tota die uerba mea exsecrabantur : aduersum me omnia consilia eorum, in malum.

<sup>1</sup> Sabatier II, p. 112-113, tire le texte du *Psalterium Sangermanense* (BNP lat. 11947 ; *Vetus Latina* : 303) bien que selon la transcription de J. Du Breul de 1560 (BNP 13163). Il s'agit d'un psautier écrit au VI<sup>e</sup> siècle en Gaule. Voir l'« *Index Codicum Manuscriptum quibus Petrus Sabatier usus est* » rééd. 1991, Brepols.

<sup>2</sup> On peut trouver le texte du psaume complet cité par Hilaire dans : SC 565, p. 184-187.

abscondent, ipsi calcaneum meum obseruabunt.	7 παροικήσουσιν καὶ κατακρύψουσιν· αὐτοὶ τὴν πτέρναν μου φυλάξουσιν,	Inhabitabunt & abscondent : ipsi calcaneum meum observabunt.
Sicut exspectauerunt animam meam, pro nihilo saluos facies illos, in ira populos deduces.	καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου. 8 ὑπὲρ τοῦ μηθενὸς σώσεις αὐτούς, ἐν ὀργῇ λαοὺς κατάξεις, [ὁ θεός.]	Sicut exspectavit anima mea, pro nihilo saluos facies illos : in ira populos confringes.
Deus, uitam meam nuntiaui tibi, posuisti lacrimas meas in conspectu tuo sicut in promissione tua.	9 τὴν ζωὴν μου ἐξήγγειλά σοι, ἔθου τὰ δάκρυά μου ἐνώπιόν σου ὡς καὶ ἐν τῇ ἐπαγγελίᾳ σου.	Deus, vita mea nunciabit tibi: posui lacrymas meas in conspectu tuo, sicut in promissione tua :
Conuertentur inimici mei retrorsum, in quacumque die inuocauero te.	10 ἐπιστρέψουσιν οἱ ἐχθροὶ μου εἰς τὰ ὀπίσω, ἐν ᾗ ἂν ἡμέρα ἐπικαλέσωμαί σε·	conuertentur inimici mei retrorsum : In quacumque die invocauero te :
Ecce cognoui, quia Deus meus es tu, et in Deo laudabo uerbum.	ἰδοὺ ἔγνω ὅτι θεός μου εἶ σύ. 11 ἐπὶ τῷ θεῷ αἰνέσω ῥῆμα,	ecce agnoui quia Deus meus es. In Deo laudabo uerbum,
In Domino laudabo sermonem, in Domino sperabo ; non timebo, quid faciat mihi homo.	ἐπὶ τῷ κυρίῳ αἰνέσω λόγον. 12 ἐπὶ τῷ θεῷ ἤλπισα, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος ;	& in Domino laudabo sermonem : in Domino sperabo, non timebo quid faciat mihi homo.
In me sunt, Deus, uota quae reddam laudationis tibi, quoniam eruisti animam meam a morte et pedes meos de lapsu, ut placeam coram Deo in lumine uiuentium.	13 ἐν ἐμοί, ὁ θεός, αἱ εὐχαὶ ἃς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοι, 14 ὅτι ἐρρύσω τὴν ψυχὴν μου ἐκ θανάτου καὶ τοὺς πόδας μου ἐξ ὀλισθήματος τοῦ εὐαρεστῆσαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐν φωτὶ ζώντων.	In me sunt Deus uota, quae reddam, laudationis tibi. Quoniam eripuisti animam meam a morte, & pedes meos de lapsu : ut placeam coram Deo in lumine uiuentium.

## 2.1. Partition et distribution du texte

Le premier élément donné par la comparaison de ces trois colonnes est que la distribution par verset ne correspond presque jamais ; seuls coïncident le v. 10 et les deux derniers versets. Cette donnée n'est pas importante, sauf dans les cas où la coupure d'un verset implique une interprétation différente, comme pour les v. 3-4 et les v. 8-9. Dans ce dernier cas — pour commencer par le plus simple —, on voit que le rapport du mot 'Dieu' avec le v. 8 ou le v. 9 n'offre pas de significations très différentes, mais que le texte du *Psalterium Sangermanense* = *Ps. Sangerm.* suit la même coupure proposée par Hilaire, en rattachant 'Deus' au v. 9, en revanche chez les LXX, ὁ θεός fait partie la phrase précédente.

Malgré les différences textuelles, que nous étudierons plus tard, nous notons une distribution semblable au texte d'Hilaire et au *Ps. Sangerm.* dans la phrase : « *Sicut*

*exspectavit [...]* » (v. 7-8) et dans les v. 3-4, où on peut apercevoir à l'arrière-plan le même ordre des versets :

Hilaire	<i>Psalterium Sangermanense</i>
3a. Conculcauerunt me inimici mei tota die.	3a. Conculcaverunt me inimici mei tota die, [4a.] ab altitudine diei.
4a. Ab altitudine dierum non timebo,	
3b. quia multi qui debellant me timebunt.	3b. Quia multi, qui debellant me, timebunt:
4b. Ego uero in te sperabo,	4b. Ego vero in te sperabo.

## 2.2. Particularités textuelles sur les versets 3-4

Parmi les particularités du texte d'Hilaire, la plus évidente concerne le v. 4a : il se produit un bouleversement par rapport à la version de la Septante (3a/3b/4a/4b). Cependant cet ordre (3a/4a/3b/4b) correspond à celui du *Ps. Sangerm.* Nonobstant cette similitude quant à l'ordre, on doit signaler une différence textuelle remarquable : Hilaire présente le v. 4a beaucoup plus développé : « *Ab altitudine dierum non timebo* ». Il est probable que le *Ps. Sangerm.* ait supprimé « *non timebo* », ce qui a provoqué le rattachement du verset à la phrase précédente.

La raison de cette suppression peut s'expliquer à partir du grand désaccord existant entre les différentes versions latines et grecques par rapport à ce point<sup>3</sup>, donc il semble vraisemblable que le *Ps. Sangerm.* a pu éliminer la partie en discussion. La variante « *diei* » à la place du pluriel « *dierum* » peut s'expliquer en vertu de l'accommodation avec le v. 3a : « [...] *tota die, ab altitudine diei* », ou plus simplement, par rapport au texte grec (ἡμέρας φοβηθήσομαι).

En principe, la version d'Hilaire semble assez proche du *Ps. Sangerm.*, car les deux partagent une distribution du texte très similaire et il n'y a que quatre différences notables :

- 1) « *Ab altitudine dierum non timebo* » chez Hilaire, mais « *ab altitudine diei* » chez le *Ps. Sangerm.*, — que nous avons déjà expliqué —,
- 2) « *expectauerunt animam meam* » (Hilaire) ; « *exspectavit anima mea* » (*Ps. Sangerm.*),
- 3) « *deduces* » (Hilaire) ; « *confringes* » (*Ps. Sangerm.*),
- 4) « *Deus, uitam meam nuntiaui tibi, posuisti* » (Hilaire) ; « *Deus, vita mea nuntiabit tibi : posui* » (*Ps. Sangerm.*).

<sup>3</sup> Ce point controversé (*timebo* ou *non timebo*) avait déjà attiré l'attention de Sunnia et Frétéla, des amies de Jérôme : lettre 106, 2-3 (éd. Labourt, vol. 5, p. 105-106).

Mise à part la troisième différence, le texte d'Hilaire semble être plus fidèle au grec que dans les deux autres cas : comparer le 2) avec ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου et le 4) avec τὴν ζωὴν μου ἐξήγγειλά σοι, ἔθου [...], à noter les accusatifs τὴν ψυχὴν = « *animam* » et τὴν ζωὴν = « *uitam* », ainsi que l'aoriste de voix media (2<sup>e</sup> personne du singulier) : ἔθου = « *posuisti* ». Cependant, ces trois variantes peuvent être considérées comme des corruptions du texte latin : *animam* > *anima* et donc, *expectauerunt* > *exspectavit*. Et : *uitam meam nuntiaui tibi, posuisti* > *Deus, vita mea nuntiabit tibi: posui*.

En ce qui concerne la troisième différence, les deux formes (Hilaire et *Ps. Sangerm.*) peuvent être expliquées à partir de deux traductions différentes du grec des LXX : Hilaire présente le verbe κατάξεις (< κατ-ἄγω) traduit comme 'conduire', mais la traduction de *Ps. Sangerm.* remarque la signification du préverbe κατὰ ('vers dessous'), donc 'conduire vers dessous', c'est-à-dire, 'détruire'. À nos yeux, *deduces* — *confringes* constitue l'unique différence entre Hilaire et le *Ps. Sangerm.* qui comporte une trace d'une traduction vraiment différente.

Finalement, avant d'exposer notre interprétation des résultats, il faut attirer l'attention sur une conséquence exégétique dérivée du déplacement du demi-verset : « *ab altitudine dierum* ». Voici, la lecture d'Hilaire confrontée avec celle des Septante :

Ab altitudine dierum non timebo, quia multi qui debellant me timebunt.	3B) ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους. 4A) ἡμέρας φοβηθήσομαι, [...]
--	--

Comme on peut le voir, il y a une différence importante entre « Je ne craindrai pas *la hauteur des jours* » et « car ils sont beaucoup ceux qui me font violence *dès les hauteurs* ». Origène et Eusèbe de Césarée, en lisant le texte selon la version de la Septante, interprétaient ce verset par rapport aux puissances angéliques méchantes<sup>4</sup>. Enfin, Descourtieux<sup>5</sup> propose une lecture similaire dans les *Commentaires sur les Psaumes* attribués à Origène par la *Patrologia Graeca* 12. Hilaire ne peut pas offrir la même interprétation sur ce verset, car il lit autrement le texte. Cependant, il identifie lui-aussi les ennemis du verset précédent (« *conculcauerunt me inimici mei tota diei* ») avec les mauvaises puissances :

Sed qui misericordiam Dei postulat seseque conculcatum esse conqueritur, habet securitatis et uirtutis suae arma, quibus non solum terrena odia, sed et spiritalium nequitiarum bella sustentat, aduersum quas potius quam aduersum carnem et sanguinem pugnam nobis apostolus docet esse. Ministeriis enim impiorum utuntur aduersus uexationes tribulationesque sanctorum, cum eorum corda penetrantes in omnem eos impetum turbulentiae mentis instigant.

<sup>4</sup> Au moins dans toutes les références à ce verset trouvées sur *Biblidex* (un total de 3) : Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, (SC 539, p. 88-89 et SC 543, p. 350-351) ; Eusèbe, *Commentaire sur les Psaumes* (PG 23, 493 C1-7).

<sup>5</sup> SC 565, p. 193, n. 6.

Celui qui implore la miséricorde de Dieu et se plaint d’avoir été piétiné possède toutefois des armes qui lui assurent sécurité et puissance. Grâce à elles, il résiste non seulement à la haine des hommes, mais aussi aux guerres menées par les esprits maléfiques, contre lesquels nous devons combattre plus que contre la chair et le sang, comme nous l’enseigne l’Apôtre, car ils utilisent les services des impies pour persécuter et faire souffrir les saints : pénétrant dans leur cœur, ils les poussent à lancer tous les assauts d’un esprit qui sème la confusion.<sup>6</sup>

### 2.3. Une interprétation des résultats

Hilaire n’a pas l’habitude de discuter sur le texte à commenter. Au demeurant, il n’y a aucune discussion sur le texte du psaume 55 qu’Hilaire cite et commente. Par conséquent, nous sommes en présence de deux options : ou bien le texte commenté par Hilaire était le texte utilisé et connu par son public latin, ou bien il se limitait à traduire en latin le texte comme l’exégèse correspondante, indépendamment du psautier utilisé par l’église gauloise contemporaine à lui. Cette deuxième procédure ne doit pas nous sembler absolument insensée, car nous avons constaté une actuation similaire avec trois citations (au moins) de l’*Instructio Psalorum*<sup>7</sup>, bien qu’il ne s’agissait pas du texte à commenter, mais de citations isolées, destinées à soutenir l’argumentation.

D’autre part, la relative proximité avec un psautier gaulois écrit à peine 200 ans après nous laisse à penser que la version du psaume 55 utilisée par Hilaire dans son commentaire est proche du *Ps. Sangerm*. La plupart des différences significatives — pas trop nombreuses — entre Hilaire et le *Ps. Sangerm*. (Ps 55) correspondent plutôt à des corruptions dans le processus de transmission d’un texte latin<sup>8</sup>, que des traductions latines différentes du texte grec des Septante<sup>9</sup>.

En conséquence, il est vraisemblable que notre auteur ait tiré le texte du Ps 55 d’un psautier Gaulois du 4<sup>e</sup> siècle, de la même famille résultera le manuscrit *Ps. Sangerm*. au 6<sup>e</sup> siècle. Une étude postérieure centrée exclusivement sur le texte biblique des *Tractatus super Psalmos* d’Hilaire pourrait éventuellement montrer, s’il est possible de formuler également cette hypothèse pour tous les autres psaumes commentés par l’évêque gaulois, et dans le cas contraire, découvrir les autres sources du texte biblique utilisé par notre auteur.

---

<sup>6</sup> *Tr. Ps. 55*, 3. Texte et traduction : SC 565, p. 192-193.

<sup>7</sup> Voir notre article : G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l’*Instructio Psalorum* d’Hilaire de Poitiers : reflets d’un texte vieux-latin ou traductions de celles d’Origène ? » *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.

<sup>8</sup> Il ne faut pas comprendre ici « un texte latin » sous le sens d’un unique texte transmis (en latin). Bien que nous proposons que le *Ps. Sangerm*. et le texte d’Hilaire du Ps. 55 appartient à la même famille, ce fait n’implique pas forcément un unique texte transmis par Hilaire au IV<sup>e</sup> s. et par le *Ps. Sangerm*. au VI<sup>e</sup> s.

<sup>9</sup> Rendue compte des différences notées par Eusèbe de Césarée dans son commentaire sur le Ps. 55 (PG 23, 492 B – 501 A) entre les versions grecques des Septante, Aquila, Theodotion et Symmaque, il semble que le texte latin du Ps 55 chez Hilaire et dans le *Ps. Sangerm*. ne dépende que des LXX.



### 3. Un important principe théologique à propos du verset : « *non timebo quid faciat mihi caro* »

Le commentaire sur ce verset (§5) est focalisé surtout sur l'explication de la chair (*caro*). Sa lecture nous fait distinguer deux angles : d'abord, Hilaire présente un exposé anthropologique, et par conséquence à cette conception de l'homme, il dérive le développement christologique : le Christ comme Dieu fait homme.

#### 3.1. Exposé anthropologique

Dans ce paragraphe reproduit à la suite, l'homme est défini notamment par sa chair. La chair crée un lien qui rattache tous les hommes, car tous partagent une même matière, la chair :

Carnem autem pro significatione hominum, per quam in corpore continentur, frequenter accipimus, uel cum hic de impiis : *Non habitabit spiritus meus in hominibus istis, quoniam caro sunt* uel illud : *Videbit omnis caro salutare Dei* uel illud apostoli : *Nonne estis carnales et secundum hominem ambulatis ?* Manet itaque imperterritus sub misericordia Dei atque ideo in eo sperans omnes carnis impetus insectationesque non metuit.

Nous l'avons souvent vu, la chair désigne les hommes, car c'est elle qui constitue leur être corporel, comme dans le cas des impies — *mon esprit n'habitera pas chez ces hommes, car ils ne sont que chair* —, ou quand il est dit que *toute chair verra le salut de Dieu* ou, chez l'Apôtre : *N'êtes-vous pas d'êtres charnels et ne vivez-vous pas à la manière des hommes ?* Ainsi, il demeure impavide, grâce à la miséricorde de Dieu, et, espérant donc en Lui, il n'a nullement peur des assauts et des attaques de la chair.<sup>10</sup>

Selon l'auteur même, cette idée a été affirmée plusieurs fois avant, « *frequenter accipimus* », bien que nous ne l'avons pas trouvée aussi clairement affirmée, mais cette idée est la base anthropologique de la très importante notion du Corps du Christ qui parcourt presque tous les *tractatus* déjà commentés. H. de Lubac signalait au commencement d'une de ses œuvres les plus significatives :

Ainsi l'unité du Corps mystique du Christ, unité surnaturelle, suppose-t-elle une première unité naturelle, l'unité du genre humain. Aussi les pères de l'Église, qui en traitant de la grâce et du salut avaient constamment en vue ce Corps du Christ, avaient-ils également coutume, lorsqu'ils traitaient de la création, de ne pas mentionner seulement la formation des individus, premier homme et première femme : ils aimaient à contempler Dieu créant l'humanité comme un seul tout. [...] Cette nature, les Pères la désignaient par une série d'expressions équivalentes, toutes à résonance concrète, montrant qu'elle était vraiment à leurs yeux une réalité. Ils assistaient en quelque sorte à sa naissance, ils la voyaient vivre, grandir, se développer comme un être unique. Dans le premier péché, c'était lui qui était expulsé du paradis et condamné à un dur exil en attendant sa rédemption. Et quand le Christ

---

<sup>10</sup> *Tr. Ps.* 55, 5. Texte et traduction : SC 565, p. 194-197.

apparaissait enfin, venant comme « l'unique Époux », son épouse, c'était encore « toute la race humaine ». <sup>11</sup>

En revenant notre auteur, l'expression « *omnis caro* » se trouve aussi dans son *Commentaire au Matthieu* mais dans ce cas, il n'y a aucune explication : « [...] *ut a se transeat calix orat, quia bibendi eius caro omnis infirma sit.* » « [...] et s'il prie que le calice passe à partir de lui, si possible, c'est parce qu'aucune chair n'a la force de le boire. » <sup>12</sup>

Cependant, l'explication d'« *omnis caro* » comme tous les hommes sera reprise plusieurs fois dans les *tractatus* postérieurs <sup>13</sup>, le texte le plus significatif est dans le *Tr. Ps.* 64, à propos du verset 3 : « Jusqu'à toi vient toute chair » :

OMNIS CARO AD TE VENIET. Humani generis uniuersitatem scriptura sub carnis nomine designat, ut in lege : *Et dixit Deus : non permanebit spiritus meus in hominibus istis, quoniam caro sunt* et in ea : *quoniam corrumpit omnis caro uiam eius* et in propheta Dominus: *Et effundam de spiritu meo super omnem carnem* et in euangelio : *Et Verbum caro factum est et inhabitauit in nobis.* Huius igitur humani generis orationem exaudiet Deus, quod uanis infelicitum superstitionum doctrinis tenebatur, cum praecepta gentilia omnes eos ad studium impietatis imbuerent, Deum in lignis et saxis et metallis praedicando et mundi opificem atque animae nostrae parentem intra inanimem materiam conlocando. <sup>14</sup>

« Jusqu'à toi vient toute chair ». L'Écriture désigne sous ce nom 'chair' l'ensemble du genre humain, comme dans la Loi : « et dit Dieu : mon Esprit ne demeurera pas dans ces hommes, parce qu'ils sont chair » et : « car toute chair avait anéanti son chemin » et dans le prophète, le Seigneur : « je répandrai mon esprit sur toute chair » et dans l'évangile : « et le Verbe s'est fait chair et il a habité **dans** nous ». Donc Dieu écoutera la prière de ce genre humain, qui avait été pris par des doctrines vaines de superstitions malheureuses, quand tous étaient pénétrés par des préceptes païens vers l'obstination de l'impiété, en appelant 'dieu' aux bois, aux pierres et aux métaux, et en essayant de placer celui qui est le créateur du monde et le père de notre âme dans une matière inanimée.

Notre auteur soutient son argumentation avec quatre citations scripturaires (dont la première est commune avec le texte du *Tr. Ps.* 55, 5) <sup>15</sup> : Gn 6, 3 ; Gn 6, 12 ; Joël 2, 28 et Jn 1, 14. Les quatre semblent décrire un parcours de trois étapes : loi (« *in lege* »), prophétie (« *in propheta* ») et évangile (« *in euangelio* »). En utilisant les termes de la

---

<sup>11</sup> H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Œuvres Complètes 7), Paris 2003, p. 3-5. Nous ne pouvons pas reproduire ici les nombreuses références et citations aux textes patristiques grecs et latins de tous les périodes donnés par le Cardinal de Lubac.

<sup>12</sup> *In Matth.* 31, 9. Texte et traduction : SC 258, p. 236-237.

<sup>13</sup> *Tr. Ps.* 59, 12 ; 64, 4 ; 68, 8 ; 69, 3 ; 135, 15 et 136, 13.

<sup>14</sup> *Tr. Ps.* 64, 4. Texte : CCSL 61, p. 223. Traduction propre.

Pour la citation au *Timée* de Platon voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps.* 52, chapitre : 4. Une référence à *Timée* 28C : Dieu comme « *auctorem ac parentem tantae uniuersitatis* ».

<sup>15</sup> La citation de Gn 6, 3 se trouve aussi chez Tertullien, *De Resurr. Mort.* 10, 2 (CCSL 2, p. 933), précédée par Is 40, 5 et suivie par Joël 3, 1, citations trouvées aussi chez Hilaire dans *Tr. Ps.* 55, 5 et *Tr. Ps.* 64, 4 respectivement. Il semble donc vraisemblable établir un rapport pas seulement entre les deux textes d'Hilaire, mais aussi entre ceux-ci et Tertullien.

dialectique hégélienne, ces trois étapes peuvent correspondre à 'la thèse', 'l'antithèse' et 'la synthèse'. En fait, il y a une contradiction flagrante entre la première citation : « mon Esprit ne demeurera pas dans ces hommes » et la troisième : « je répandrai mon esprit sur toute chair ». Il est nécessaire de donner une explication. L'esprit de Dieu ne peut pas demeurer dans l'homme à cause du péché (Gn 6, 3 et 6, 12). Toutefois, Dieu promet son esprit à toute chair (Joël 2, 28), et pour accomplir cette promesse le Verbe se fait chair (Jn 1, 14). L'incarnation s'installe donc à la fin d'un processus de spiritualisation de la chair.

Si Hilaire avait seulement cité l'évangile de Jean pour exprimer le fait que le Fils de Dieu s'est fait homme ; il lui aurait suffi de dire : « *Et Verbum caro factum est* », mais il a ajouté « *et inhabitavit in nobis* ». À nos yeux, cette deuxième partie de la citation, doit être comprise par rapport à la « communauté charnelle » qui débute l'explication : la chair désigne tout le genre humain (« *humani generis universitatem* »). En se faisant chair, le Fils se joint à tous les hommes en vertu des liens de la chair qui créent une vraie communauté humaine au tant que charnelle. Pour essayer de mieux montrer cette habitation du Fils dans l'homme *via* la chair commune à chaque homme, nous avons décidé de traduire « *et inhabitavit in nobis* » comme « et il a habité **dans** nous », plutôt que la traduction la plus courante : « et il a habité **parmi** nous ».

En revenant au texte du *Tr. Ps* 55, 5, on y aperçoit ces idées à propos de la « communauté charnelle » et des « liens de la chair », dans l'explication de l'expression « *omnis caro* » : « *Carnem autem pro significatione hominum, per quam in corpore continentur* ». « *In corpore* » semble se référer au genre humain, comme « communauté charnelle », plutôt qu'au corps individuel de chaque membre. En fait, la traduction « car c'est elle qui constitue leur être corporel » (*pace* Descourtieux) n'est pas littérale ; en transformant la voix passive de « *continentur* » et en interprétant « *per quam* [resp. *carnem*] » comme le complément agent. L'interprétation de Descourtieux n'est pas injustifiée du point de vue de la grammaire, mais il est également légitime de maintenir la signification passive de « *continentur* » et d'interpréter la préposition « *per quam* [resp. *carnem*] » avec sa signification classique de moyen. Il convient donc de dire : « la chair désigne les hommes, en vertu de laquelle ils sont constitués dans le corps ». Notre traduction (exactement tout comme les mots d'Hilaire) implique une idée claire de ce qui est exprimé dans le corps « *in corpore* », à savoir la « communauté charnelle », le genre humain.

D'ailleurs, les trois citations du texte *Tr. Ps* 55, 5, à savoir : Gn 6, 3 ; Lc 3, 6 (ou plutôt Is 40, 5) et 1Co 3, 3, peuvent aussi être placées sur les trois étapes décrites à propos du commentaire du fragment *Tr. Ps* 64, 4 (loi, prophétie et évangile) :

Comme nous l'avons déjà indiqué, la citation de la Genèse est partagée par les deux textes en premier lieu (la loi).

La deuxième citation, malgré les références données par Doignon, Descourtieux et Orazio<sup>16</sup> à Lc 3, 6, en demeurant, elle est une double citation. Car au début du récit de « la vie publique » de Jésus, l'évangile de Luc cite la prophétie d'Is 40, 5. Donc elle-même montre les deux étapes celle de la prophétie et celle de l'évangile : car dans cette double citation l'étape de la prophétie (Is 40, 5) est accomplie dans l'évangile (Lc 3, 6).

Finalement, la citation de 1Co 3, 3 contient un reproche de Paul aux Corinthiens à cause de leur péché ou plutôt à cause de leur immaturité dans la foi. Dans les deux cas, cette troisième citation semble donner à l'idée de la chair un aspect négatif, qu'il nous faut expliciter.

Certainement, il est pertinent rapporter les deux textes (*Tr. Ps.* 55 et 64) et de voir les notions en commun sur la chair et ainsi que les liens, mais il ne faut pas oublier que le texte du *Tr. Ps.* 55, 5 souligne l'état « accidentellement » pécheur de cette chair. Cet état pécheur de la chair n'implique pas que la chair ou ses liens ou la communauté charnelle soient mauvaises *per se*. Il ne faut pas donc considérer cette communion naturelle dans la chair comme un fait essentiellement négatif, car le corps est une œuvre de Dieu :

Illic enim omnia concurrunt : caro adest, spiritus aduolat, Deo ex operibus [suis nullum]<sup>17</sup> deperit, cui ad efficientiam corporis sui ea, quae non erant, adfuerunt.

Tout en effet y concourt<sup>18</sup> : la chair est là, l'esprit vole, aucune de ses œuvres n'est perdue pour Dieu qui, pour l'animation du corps humain qui est son œuvre a trouvé présentes ces choses qui n'étaient pas.<sup>19</sup>

Le corps (la chair) autant que création de Dieu est essentiellement bon, ainsi que la communion naturelle qu'il établit entre tous les hommes. Le péché a bouleversé la chair et, à cause du lien charnel, il a affecté tous les hommes (communauté charnelle)<sup>20</sup>. Toutefois, ce fait ne peut pas changer la nature essentiellement bonne de la création de Dieu.

---

<sup>16</sup> CCSL 61, p. 156 ; SC 565, p. 194 et TP 185, p. 269. Respectivement.

<sup>17</sup> Il y a une lacune dans le manuscrit de 9 lettres, « *suis nullum* » est la reconstruction proposée par A. Feder (CSEL 65, p. 1916) et respectée par J.-P. Brisson (SC 19bis, 1967).

<sup>18</sup> Il vient de citer la création d'Ève (Gn 2, 22-24) et le récit des ossements desséchés (Ez 37, 4-11).

<sup>19</sup> Hilaire de Poitiers, *Tractatus Mysteriorum* 5. Texte et traduction : SC 19bis, p. 82-83.

<sup>20</sup> Cf. J. Schwane, *Histoire des dogmes*, vol. 3, Paris 1903, p. 97 et 98 : « Il [Hilaire] a gardé cependant de porter atteinte à la vraie nature du péché originel, dont il attribue la transmission à la génération charnelle. [...] La dette qu'Adam contracta par son péché était donc une dette commune à tous et Dieu pourrait bien nous l'imputer parce que nous ne formons tous avec Adam, notre premier père, qu'une unité générique. C'est ainsi que la sentence de condamnation qui atteignit Adam aussitôt après son péché devait être commune à tous : la faute et la punition encourues par un seul rejaillissant sur tous. »

Cette anthropologie ancienne découlerait de l’Ancien Testament<sup>21</sup>, mais elle continua pleinement vivre dans le Nouveau Testament, en cimentant la christologie naissante : « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ. » (1 Co 15, 22). Les traditions patristiques héritent de cette notion anthropologique selon laquelle tout le genre ‘homme’ est conçu comme une *res* unique. Mais les différences parmi eux résideront selon sa particulière interprétation de cette *res* unique ‘homme’. A. Orbe signala trois démarches anthropologiques des premières traditions théologiques : l’homme est défini à partir de l’esprit (*spiritus*), ou à partir de l’âme (*anima*), ou à partir de la chair (*caro*).<sup>22</sup> Les deux premières démarches (gnostiques et alexandrins) partageaient une anthropologie philosophique (héritée de Platon)<sup>23</sup> qui impliquait l’interprétation allégorique de l’expression biblique « toute chair ». En revanche, la tradition représentée par Irénée de Lyon et Tertullien<sup>24</sup> — appelée d’ailleurs « tradition asiatique » — construisît son anthropologie « charnelle » à partir de la lecture littérale de « toute chair ». Selon cette anthropologie « asiatique », la chair symbolise ce lien qui rattache tous les hommes, créant ainsi une communauté charnelle.

Comme nous avons déjà constaté, il semble qu’Hilaire malgré l’utilisation du Maître d’Alexandrie comme une de ses sources présente une anthropologie plutôt « charnelle » sur la ligne d’Irénée et de Tertullien (tradition asiatique). Il faut rappeler que Tertullien représente aussi une source importante pour notre auteur.

### 3.2. Développement christologique

Au sujet de cette anthropologie ancienne, précédemment exposée, qui appréhende l’homme collectivement, et plus concrètement sur les notions de la « communauté charnelle » et des « liens de la chair » de la tradition asiatique, Hilaire développera sa propre christologie et sa propre sotériologie.

Le texte du *Tr. Ps.* 55, 5 commenté dans le chapitre précédent envisageait les conséquences négatives du lien charnel après le péché. En affectant la chair d’Adan, le péché affecta aussi « toute chair » (c’est-à-dire, toute la communauté charnelle) née de la chair pécheresse d’Adan. En revanche, si on continue la lecture du texte, il montrera les effets positifs de ce lien après l’Incarnation (« *in adsumptione carnis* ») :

---

<sup>21</sup> « *Das Alte Testament kennt nicht das abstrakte universale ‚Mensch‘, das ein Begriff ist (freilich, auch für Platon und noch für Aristoteles war es gleichfalls viel mehr als bloß ein Begriff), es kennt vielmehr das konkret Universale ‚Adam‘, einen Menschen, in dessen Leibesstoff alle Menschen enthalten sind. Wir alle waren real ‚in‘ Adam.* » J. Ratzinger, « Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche », *Lebendiges Zeugnis* 4 (1956) p. 19-34 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, p. 140-156).

<sup>22</sup> A. Orbe, « Sobre los inicios de la teología » *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), p. 697. Nous avons déjà traité la division des trois écoles ou traditions patristiques de cet article dans le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 54, chapitre : 5.3.2. Homélie sur Isaïe.

<sup>23</sup> « a) *La platonizante* » *Ibid.* p. 698.

<sup>24</sup> « b) *La johannea* » *Ibid.*

Sed digna plane etiam haec unigenito Deo uox est, cui exinanienti se ex Dei forma, uirtutem Dei atque naturam seruilis forma non abstulit. Factus enim caro Deus, etiam in adsumptione carnis Deus esse permansit, utens uirtutis suae sub consortio<sup>25</sup> nostri corporis potestate. Non enim carne est degrauatus, ne super undas ambularet, neque [...] Non ergo metuit a carne, uel in Deo sperans propheta, uel sub adsumptione carnis Deus opera diuina consummans.

Ces mots s'appliquent aussi parfaitement au Fils unique de Dieu, qui s'est dépouillé lui-même de sa condition de Dieu, sans être privé de sa puissance et de sa nature divines par sa condition d'esclave. En effet, Dieu qui se fait chair a continué à être Dieu, même en prenant chair. Sa puissance est restée active, bien qu'il ait eu le même corps que nous. Le poids de la chair ne l'a pas empêché de marcher sur les eaux, de [...]<sup>26</sup> Comme prophète qui espère en Dieu ou comme Dieu qui accomplit des œuvres divines après avoir pris la chair, il n'a donc pas eu peur de la chair.<sup>27</sup>

Compte tenu de ce « lien charnel » propre à tous les hommes, l'assomption de la chair de l'homme par le Christ, vrai Dieu, a des implications christologique et sotériologique : du point de vue christologique, cette assomption fait de Jésus vrai Dieu et vrai homme en même temps « *Factus enim caro Deus, etiam in adsumptione carnis Deus esse permansit* ». Et du point de vue sotériologique, elle établit une association ('*consortium*')<sup>28</sup> entre la divinité du Fils et tous les hommes, en vertu de la chair qu'ils ont en commun. Comme nous avons déjà expliqué à propos de la citation de Jn 1, 14 dans le texte du *Tr. Ps.* 64, 4.

Comme on a pu le voir, la chair et le lien charnel sont utiles pour le salut des hommes. Car, de la même façon que le péché, le salut touche aussi tous les hommes selon 1 Co 15, 22 : « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ. »<sup>29</sup> Malgré l'expansion et le succès des théologies plutôt intéressées par l'âme — héritières de la tradition alexandrine —, cette christologie-sotériologie basée sur le rôle principal de la chair de l'homme aura des échos dans la théologie postérieure :

Une homélie du IX<sup>e</sup> siècle, qui n'est guère qu'une adaptation d'un sermon de saint Agustin sur saint Jean, dira : « *Per spiritum prodest caro, quae per seipsam non prodest... Nam per*

---

<sup>25</sup> Malheureusement, cette traduction n'a pas retenu le sens d'un des mots clés du texte : « *consortio (nostri corporis)* ». Heureusement, le syntagme avait été cité et traduit dans le *Dictionnaire des auteurs chrétiens* d'A. Blaise (voir la note 28).

<sup>26</sup> Suit une liste de cinq miracles (d'après et avant la résurrection) relatés dans les évangiles.

<sup>27</sup> *Tr. Ps.* 55, 5. Texte et traduction : SC 565, p. 196-197.

<sup>28</sup> Cf. A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954 (SV : '*consortium*') cite ce passage d'Hilaire (*Tr. Ps.* 55, 5 : « *sub consortio nostri corporis* ») en le traduisant : « association à notre humanité ». À noter l'interprétation de « *corporis* » comme 'humanité', dans ce contexte.

<sup>29</sup> Notre auteur cite ce texte de Paul dans le *Tr. Ps.* 143, 21. Le lien (« *coniunctio* ») avec notre nature établit une communion (« *communio* ») : « *Regnabunt enim conformes gloriae suae, per adsumptam ab eo naturae nostrae coniunctionem rursum omnes in naturae eius communionem mansuri.* »

*carnem spiritus aliquid pro salute nostra egit. Caro vas fuit, quod habebat, per quam spiritus salvavit nos, utens organo carnis ad salutem humani generis* ». <sup>30</sup>

## 4. Le changement du corps de l'homme comme vocation eschatologique

### 4.1. Une résurrection pour la condamnation

Le '*consortium*' de la divinité avec l'humanité vers la chair établit *une puissance de* résurrection (cf. Lc 1, 69) pour tous les hommes. En assumant la chair de l'homme, le Christ s'était uni avec tous et à chaque homme (« *omnis caro* »), les bons comme les méchants. Sa résurrection concerne donc tous, sans exception. En fait, la résurrection du corps est en même temps la punition des impies. Ceux qui refusent le salut du Christ se trouvent dans une situation étrange, car dans un côté ils ne peuvent pas s'associer au salut offert par le Christ, mais dans un autre côté, son humanité fait partie du corps du Christ après l'incarnation, en vertu du « lien de la chair ». Ils se trouvent donc fatalement déchirés entre ces deux réalités contraires : sa chair (son essence d'homme) appartient inévitablement au Christ, mais sa volonté qu'ils repoussent. Ils doivent nécessairement ressusciter, pourtant sans participer de la vie du Ressuscité (« *demutatio* ») <sup>31</sup>.

La notion du « lien charnel » montre une anthropologie propre à la tradition asiatique, selon laquelle l'homme est défini en faisant partie d'un même corps, comme d'une même pâte (la chair). Selon cette anthropologie « charnelle », le Christ a assumé toute la chair, le salut est donné à toute chair, par conséquent aucun homme ne peut rester dans sa condition corporelle sans participer au Corps du Christ. La corruption éternelle est aussi le résultat d'être déraciné de sa propre condition d'homme <sup>32</sup>.

Nouus hic prophetae sermo est, ut eos qui expectent animam suam ad nihilum Deus saluet, et cum aliud sit nihilum, aliud saluari, nunc salus quae in eos fiet in nihilum sit. Est ergo quod saluetur in nihilum ? Est plane quicquid, resurrectione concessa, demutatione non dignum est. Nam cum omnis caro redempta in Christo sit ut resurgat, et omnem adistere ante tribunal eius necesse sit, non tamen omnibus gloria et honor est promiscuus resurgendi. Quibus ergo tantum resurrectio, non etiam demutatio est tributa, hi saluantur in nihilum.

Voici que le prophète se sert d'expressions étranges : Dieu sauve en conduisant au néant ceux qui en veulent à sa vie ! Alors que néant et salut sont deux choses différentes, le salut qu'ils recevront les mènera en réalité au néant. Existe-t-il donc quelque chose qui soit sauvé pour le néant ? Oui, tout ce qui n'est pas digne d'être transformé, alors que la résurrection a eu lieu. En effet, toute chair a beau avoir été rachetée dans le Christ pour ressusciter et tout

<sup>30</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, (Œuvres Complètes 15) Paris 2009. p. 140.

<sup>31</sup> Le destin des condamnés : ressusciter pour une corruption éternelle correspond parfaitement avec Ps 1, 4 « rien de tel pour les impies, rien de tel ! Mais ils sont comme la bale qu'emporte le vent. » L'image de la poussière transportée par le vent est, en définitive, l'état dernier d'une corruption corporelle éternelle.

<sup>32</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 51 chapitre : 4.3.3. La comparaison avec la terre des vivants.

homme nécessairement destiné à comparaître devant son tribunal, tous ne reçoivent pas pour autant la gloire et l'honneur de ressusciter effectivement. Ils sont donc sauvés pour le néant, ceux à qui il est donné de ressusciter, mais non d'être transformés.<sup>33</sup>

Ce *tractatus* ne donne pas beaucoup des renseignements en plus sur le châtement des méchants, sauf l'affirmation selon laquelle :

Illo Deum inuocante, illi eo unde processerint, conuertentur, deducete eos Dei ira et resumpto ad poenas corpore puniendo.

Tandis qu'il invoquera Dieu, ils reviendront à leur point de départ, car la colère de Dieu les conduira et les punira en leur faisant reprendre un corps destiné au châtement.<sup>34</sup>

Cette courte déclaration mentionne la colère de Dieu, sujet dont il avait déjà consacré un excursus dans le *Tr. Ps.* 2, 13-21. Dans notre commentaire<sup>35</sup>, nous avons souligné que la colère de Dieu ne représente pas un mouvement de l'esprit, mais plutôt une disposition éternelle dans laquelle l'homme tombe. Cette idée peut coïncider avec l'explication du châtement des méchants que nous venons d'exposer. Car selon l'explication que nous avons donnée, le sort tragique des impies est le résultat logique — presque mathématique — de la conjonction de deux faits : a) sa propre décision de ne pas accepter le Christ et, b) le salut donné par le Christ « à toute chair ». La volonté de Dieu ne concerne que ce deuxième aspect, et cette décision salvatrice est éternelle.

## 4.2. La résurrection pour la gloire

Cependant, il y a davantage de renseignements sur le destin des sauvés, qui se concentrent surtout à la fin du *tractatus*. Mais avant d'analyser cette partie du texte, il semble pertinent de faire le point sur les affirmations trouvées dans les textes précédents :

a) En lien avec l'anthropologie asiatique précédemment décrite — et selon laquelle l'homme est défini en faisant partie d'un même corps, comme d'une même pâte (la chair) —, le salut de l'homme est notamment le salut de cette chair (*salus carnis*). En vertu du « lien charnel », le salut est communiqué à tous les hommes. Le salut de l'homme, tel qu'il est conçu par Hilaire au sein de la tradition asiatique est présenté comme *salus carnis*, voire la consommation des œuvres de Dieu :

Non ergo metuit a carne, uel in Deo sperans propheta, uel sub adsumptione carnis Deus opera diuina consummans.

---

<sup>33</sup> *Tr. Ps.* 55, 7. Texte et traduction : SC 565, p. 198-199.

<sup>34</sup> *Tr. Ps.* 55, 9. Texte et traduction : SC 565, p. 200-201.

<sup>35</sup> Voir Commentaire sur le *Tr. Ps.* 2, chapitre 4.6. L'*Excursus* sur la colère (§13-21).



Comme prophète qui espère en Dieu ou comme Dieu qui accomplit des œuvres divines après avoir pris la chair, il n'a donc pas eu peur de la chair.<sup>36</sup>

b) Hilaire fait une distinction entre résurrection '*resurrectio*' et transformation '*demutatio*'. La première est destinée à tous les hommes, la deuxième seulement aux bienheureux :

Est plane quicquid, resurrectione concessa, demutatione non dignum est. [...] Quibus ergo tantum resurrectio, non etiam demutatio est tributa, hi saluantur in nihilum.

Oui, tout ce qui n'est pas digne d'être transformé, alors que la résurrection a eu lieu. [...] Ils sont donc sauvés pour le néant, ceux à qui il est donné de ressusciter, mais non d'être transformés.<sup>37</sup>

Compte tenu de ces renseignements, nous pouvons commenter la fin du *Tr. Ps. 55* pour compléter l'explication de notre auteur sur la résurrection pour la gloire :

[...] Cum post intercessionem mortis istius in immortalem gloriam et corruptio et infirmitas nostra mutetur. [...]

12. Sed ut doceret idcirco se nihil ab homine pertimescere, quia, si quid potestatis suae exseruisset in corpore, id rursum resurrectionis gloria sine corporum labe redhiberet, subiecit : In me sunt, Deus, [...] Ipse enim sibi resurrectionis est Dominus, ipse huic mortuo et intra sepulcrum relicto corpori diuinae naturae suae tribuit consortium. Neque enim resurrecturis omnibus ab exteriori materia corpus acquiritur neque peregrinae originis externarumque causarum natura redhibetur, sed idipsum in profectum aeternae claritatis emerget fietque in eo demutatione potius quam creatione, quod nouum sit. Sunt ergo in se uota, quae reddet tum, cum infirmitas corporum detrahetur, id est lapsus et lacrimae, tum, cum corruptionem incorruptio deuorabit, tum cum mortem potestas immortalis absorbet, tum cum sit Deus omnia in omnibus, tum cum lumen uiuentium sit in eodem uiuentium lumine Deo ipse placiturus. Nam si sibi in creatione mundi secundum Sapientiae professionem super filiis hominum adgaudebat pater, longe magis in reconciliatione mundi intellegendus est Patri esse placiturus. Est enim lux uera mundi, inluminans omnem hominem uenientem in hunc mundum Dominus noster Iesus Christus, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

[...] Quand la rupture opérée par la mort sera suivie d'une transformation de notre corruption et de notre faiblesse en immortelle gloire. [...]

12. Voulant nous apprendre qu'un homme ne le fait jamais trembler, car ce qui serait retiré à sa force physique actuelle lui serait rendu par la gloire de la résurrection sans la souillure inhérente aux corps, {si quelque chose de sa puissance s'avait retiré en demeurant dans le corps, la gloire de la résurrection l'aurait restituée sans la souillure des corps} il a ajouté : En moi, ô Dieu, [...]. En effet, il est pour lui-même le Seigneur de la résurrection. À son corps mort et déposé dans le tombeau, il accorde lui-même de partager sa nature divine. En effet,

<sup>36</sup> *Tr. Ps. 55*, 5. Texte et traduction : SC 565, p. 196-197. (Texte cité dans la note 27).

<sup>37</sup> *Tr. Ps. 55*, 7. Texte et traduction : SC 565, p. 198-199. (Texte cité dans la note 33).

jamais ceux qui vont ressusciter ne reçoivent un corps fait d'une matière venue d'ailleurs. On ne les verra pas recouvrer une nature d'origine étrangère et de réalité extrinsèque, mais il y aura surgissement par une montée vers la clarté éternelle, et la nouveauté adviendra par voie de transformation plutôt que de création. Ils sont donc en Lui, les vœux qu'il présentera, quand les corps perdront leur faiblesse, c'est-à-dire, la chute et les larmes, que l'incorruptibilité absorbera la corruption, qu'un pouvoir immortel engloutira la mort, que Dieu sera tout en tous et que, lumière des vivants. Car si, lors de la création du monde, le Père trouvait sa joie en lui plus que dans les fils des hommes, au dire de la Sagesse, il faut comprendre qu'il plaira bien davantage au Père par la réconciliation du monde. La vraie lumière du monde, qui illumine tout homme venant en ce monde, c'est notre Seigneur Jésus-Christ, qui est béni pour les siècles. Amen.<sup>38</sup>

Dans ce texte, Hilaire développe en quoi consiste exactement la transformation (« *demutatio* »)<sup>39</sup>. D'abord, il semble que toutes les affirmations, « Dieu a resuscité Jésus »<sup>40</sup> du Nouveau Testament sont interprétées par Hilaire comme si Dieu était le Fils, et non le Père. Le Fils se ressuscita lui-même : « *Ipse enim sibi resurrectionis est Dominus, ipse huic mortuo et intra sepulcrum relicto corpori diuinae naturae suae tribuit consortium.* » Dans le Christ a lieu un '*consortium*' entre sa divinité et sa chair morte. En vertu du « lien charnel », toute chair d'homme reçoit naturellement ce '*consortium*'. Ce fait explique l'affirmation postérieure : « *Neque enim resurrecturis omnibus ab exteriori materia corpus acquiritur neque peregrinae originis externarumque causarum natura redhibetur, sed idipsum in profectum aeternae claritatis emerget fietque in eo demutatione potius quam creatione, quod nouum sit.* » Donc, le salut de l'homme (*salus carnis*) devient un mouvement interne à la propre matière charnelle.<sup>41</sup>

Tout ce qui a lieu — *de facto* — dans sa chair particulière (« *in se* ») a lieu — *de iure* — dans toute chair d'homme, fait partie de ce même corps. Autrement dit, ce qui est déjà arrivé à la chair de Jésus, arrivera aussi dans le reste de son corps : « *Sunt ergo in se uota, quae reddet tum, cum infirmitas corporum detrahetur, id est lapsus et lacrimae, tum, cum corruptionem incorruptio deuorabit, tum cum mortem potestas immortalis absorbet, tum cum sit Deus omnia in omnibus, tum cum lumen uiuentium sit in eodem*

---

<sup>38</sup> Tr. Ps. 55, 11-12. Texte et traduction : SC 565, p. 202-205.

<sup>39</sup> Tertullien aussi appelait '*demutatio*' à la résurrection des corps : « Il existe chez Tertullien deux concepts du changements (*demutatio*). Dans un cas il se fait par destruction de la chose qui se transforme dans une autre ; dans le second, par simple modification du même sujet. [...] Le second est réservé à la résurrection des corps. » J. Moingt, *Théologie Trinitaire de Tertullien. Tome 2 : substantialité et individualité*, Paris 1966, p. 532.

<sup>40</sup> Hch 2, 24 ; 2, 32 ; 3, 15 ; 10, 40 ; 13, 30 ; Rom 10, 9.

<sup>41</sup> La communication du salut en vertu de la solidarité de la chair se trouve aussi dans la pensée de Tertullien : « La chair du Christ se montre alors humaine, en tant qu'elle est — dans une perspective horizontale — « de même substance » que celle de toute la communauté des hommes ; et elle est cela parce que — dans la ligne verticale de l'histoire — « une seule substance » s'est répandue jusqu'à lui depuis les origines de la race. » J. Moingt, *Théologie Trinitaire de Tertullien. Tome 2 : substantialité et individualité*, Paris 1966, p. 385.

*uiuentium lumine Deo ipse placiturus.* » Il nous faut noter l'artifice rhétorique situé dans les cinq phrases intruites par les corrélatifs *tum cum* :

- 1) tum, cum **infirmitas** corporum detrahetur, id est **lapsus** et **lacrimae**,
- 2) tum, cum **corruptionem incorruptio** deuorabit,
- 3) tum cum **mortem** potestas **immortalis** absorbet,
- 4) tum cum sit Deus **omnia** in **omnibus**,
- 5) tum cum **lumen uiuentium** sit

Dans cette succession, on peut apprécier un ordre croissant des choses : la faiblesse (1), la corruption (2) et finalement, la morte (3). Chacune de ces choses est la conséquence de la suivante : la faiblesse de la chair cause sa corruption progressive qui s'achève dans la morte, si bien que le processus de corruption peut continuer après la mort, c'est-à-dire, la décomposition des cadavres. Ici, le mot '*corruptio*' ne semble pas indiquer ce fait concret, mais plutôt la corruption des corps soit par la maladie, soit par la vieillesse, comme résultat de la faiblesse.

La construction même des phrases semble décrire un processus progressif de salut, qui commence avec la disparition « mystérieuse » de l'« *infirmitas* », car il n'y a aucun élément contraire qui la fasse disparaître. Cependant, elle est expliquée par deux mots : « *lapsus* » et « *lacrimae* ». Après, on retrouve trois couples de mots (« *corruptio-incorruptio* » ; « *mortem-immortalis* » et « *omnia-omnibus* ») dans les trois affirmations centrales. Au sein des trois couples, les deux premières établissent une relation d'opposition qui se transforme en unité (le même mot dans deux cas différents *polyptoton* : « *omnia-omnibus* »).

Finalement, le syntagme « *lumen uiuentium* » semble reproduire grammaticalement une connexion encore plus proche entre Dieu (lumière) et l'homme (les vivants) et il introduit la référence biblique du Prov 8 en aménageant un chiasme (ABBA) :

« tum cum **lumen uiuentium** sit in eodem **uiuentium lumine** Deo ipse placiturus. »

## 5. La référence de Proverbes 8, 30-31

Nous avons estimé opportun de consacrer un chapitre indépendant afin de pouvoir commenter cette citation biblique, car elle est reprise plusieurs fois dans l'œuvre de notre auteur avec des différences assez pertinentes pour être soulignées. D'ailleurs, la référence de ce *tractatus* instaure une comparaison entre la Sagesse (« *sibi* ») et les fils des hommes (« *super filiis hominum* ») qui ne se trouve pas dans le texte biblique :

Nam si sibi in creatione mundi secundum Sapientiae professionem super filiis hominum adgaudebat pater, longe magis in reconciliatione mundi intellegendus est Patri esse placiturus.

Car si, lors de la création du monde, le Père trouvait sa joie en lui plus que dans les fils des hommes, au dire de la Sagesse, il faut comprendre qu'il plaira bien davantage au Père par la réconciliation du monde.<sup>42</sup>

La citation est très utilisée pour soutenir la préexistence du Fils (= Sagesse) avant la création et encore son rôle comme créateur avec le Père. Ce fait explique son importance dans les plus grandes œuvres d'Hilaire, *De Trinitate* et les *Tractatus super psalmos*.

Le fragment le plus important pour l'étude de cette citation chez Hilaire est *De Trinitate* 4, 21, dans lequel notre auteur consacre un paragraphe à l'explication de Prov. 8, 22-31, compte tenu de la longueur de la citation et de son caractère central, on doit considérer qu'il a une volonté d'introduire une vraie citation et pas seulement d'en faire référence comme dans le *Tr. Ps.* 55.

Tum deinde, ne quid tibi hinc liceat mentiri, sapientia, quam ipse tu Christum confessus es, contraibit dicens : *Cum certos ponebat fontes sub caelo, cum fortia faciebat fundamenta terrae, eram apud illum componens. Ego eram ad quem gaudebat. Cotidie autem laetabar in conspectu eius in omni tempore, cum laetaretur orbe perfecto et laetaretur in filiis hominum.*

Puis d'autre part, afin que tu ne trouves plus là quelque autre liberté de mentir, la Sagesse — qui est le Christ, tu l'as toi-même confessé — s'opposera à toi en disant : « Quand il fixait sous le ciel la place des sources, quand il affermissait les fondements de la terre, j'étais à ses côtés l'ordinatrice. J'y étais et il y prenait joie. Chaque jour je me réjouissais en sa présence, en tout temps, cependant qu'il se réjouissait après avoir fini le monde, qu'il se réjouissait au sujet des fils des hommes. »<sup>43</sup>

Dans les deux textes, Hilaire introduit la référence sur la bouche de la Sagesse. Elle affirme que le Père trouvait sa joie en elle « *(ad-) gaudebat* », et aussi dans les fils des hommes « *laetaretur* », il semble garder la différence avec le grec (entre προσχαίρω et εὐφραίνω) :

30. ἡμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα, ἐγὼ ἡμην ἣ προσέχαιρεν. καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραίνομην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ, 31. ὅτε εὐφραίνετο τὴν οἰκουμένην συντελέσας καὶ ἐνευφραίνετο ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων.<sup>44</sup>

Les deux autres références à ce passage dans les *Tractatus* semblent maintenir la différence entre « *adgaudebat* » et « *laetaretur* ». Il faut noter que malgré le caractère abrégé de la référence — il ne s'agit pas d'une vraie citation —, les deux passages présentent un texte presque identique :

<sup>42</sup> *Tr. Ps.* 55, 12. Texte et traduction : SC 565, p. 204-205.

<sup>43</sup> *Trin.* 4, 21. Texte et traduction : SC 448, p. 52-55.

<sup>44</sup> (LXX) Prov 8, 30-31.

Hinc illud est in Prouerbiis : Cum pararet caelum, aderam illi et : Ego eram apud eum disponens: mihi adgaudebat, cum laetaretur orbe perfecto.<sup>45</sup>

Et Sapientia de se locuta est : Ego eram apud illum componens ; mihi adgaudebat, cum laetaretur orbe perfecto.<sup>46</sup>

Tous ces textes font la distinction entre « *adgaudebat* » (le Père trouvait sa joie dans la Sagesse) et « *laetaretur* » (le Père trouvait sa joie dans la création). Évidemment, s'il faut comparer les deux 'joies', la joie du Père dans le Fils sera plus grande que celle trouvée dans la création. Mais, en revenant à la référence du *Tr. Ps. 55, 12*, on trouvera que cette comparaison est aussi évidente qu'inutile :

Nam si sibi in creatione mundi secundum Sapientiae professionem super filiis hominum adgaudebat pater, longe magis in reconciliatione mundi intellegendus est Patri esse placiturus.

Car si, lors de la création du monde, le Père trouvait sa joie en lui plus que dans les fils des hommes, au dire de la Sagesse, il faut comprendre qu'il plaira bien davantage au Père par la réconciliation du monde.<sup>47</sup>

Le raisonnement du *Tr. Ps. 55, 12* présente d'autres comparaisons entre la protologie (« *in creatione mundi* ») et la sotériologie (« *in reconciliatione mundi* »). Ces deux étapes concernent principalement la relation entre Dieu et les hommes plutôt que la relation éternelle entre le Père et le Fils. Il semble alors plus logique d'admettre une augmentation de la joie trouvée par le Père dans les hommes au moment de la réconciliation, qu'une augmentation de la joie du Père par rapport au Fils, car cette joie est éternelle et inaltérable.

D'autre part, la réconciliation suppose l'assomption de l'homme par le Fils, à partir du moment où le Fils de Dieu devient aussi fils d'homme ; le Père se réjouit dans le Fils avec la même intensité qu'avant. Mais dans ce cas, l'objet de sa joie est aussi un homme, l'Homme Jésus. Selon ce raisonnement, il n'est pas possible distinguer entre le Fils et l'homme, parce que le Fils est devenu un homme sans abandonner sa condition de Fils. La distinction entre la joie que le Père trouve dans le Fils et celle trouvée dans les hommes n'est pertinente qu'avant l'Incarnation du Fils.

La comparaison entre la joie trouvée par le Père dans le Fils et celle trouvée dans l'homme n'a de sens que dans un contexte sotériologique. Cette référence aux Proverbes, nous containt à intervenir légèrement dans le texte, en supposant une petite corruption *si ibi* > *si sibi*, de sorte que nous proposons la lecture suivante du texte :

---

<sup>45</sup> *Tr. Ps. 91, 8*. Texte : CCSL 61, p. 328.

<sup>46</sup> *Tr. Ps. 148, 4*. Texte : CCSL 61B, p. 299.

<sup>47</sup> *Tr. Ps. 55, 12*. Texte et traduction : SC 565, p. 204-205.

Nam si ibi, in creatione mundi secundum Sapientiae professionem, super filiis hominum adgaudebat Pater, longe magis in reconciliatione mundi intellegendus est Patri esse placiturus.

Car si, dans ce temps-là — c'est-à-dire, lors de la création du monde, au dire de la Sagesse — le Père trouvait sa joie surtout dans les fils des hommes, il faut comprendre qu'il plaira bien davantage au Père par la réconciliation du monde.

## 6. Conclusions

L'étude du texte du Ps 55 cité dans ce *tractatus* a montré des liens plus qu'évident avec le *Psalterium Sangermanense*, et ce afin de supposer qu'Hilaire citait une version assez proche du texte conservé deux siècles après lui dans ce psautier gaulois. En admettant cette hypothèse, il semble qu'Hilaire, plus interprète et adaptateur que simple traducteur, a adapté un commentaire grec relative à une version évidemment grecque des psaumes, version utilisée par sa communauté gauloise.

Le développement sur la chair que nous avons commenté à propos du verset 5 « *non timebo quid faciat mihi caro* » montre l'importance capitale du corps et de la chair dans l'anthropologie d'Hilaire, et par conséquent dans sa christologie et sa sotériologie. Cette conception semble découler de la tradition asiatique (dont les représentants sont Irénée et Tertullien) que d'Origène et la tradition alexandrine. Au sujet de la survivance de l'anthropologie asiatique chez Hilaire, le théologien espagnol Antonio Orbe écrivait :

Una vez más, el cotejo sostenido con las sectas, muy explícitas en lo antropológico, agranda horizontes. La línea origeniana se desvía, por prejuicios contra la materia, de la ireneana; e influye desgraciadamente en muchos P. occidentales, que a las veces reaccionan por instinto. La de s. Ireneo continúa en Tertuliano y se deja sentir, con molestas interferencias, en s. Hilario.<sup>48</sup>

Le rôle particulier de la chair dans l'anthropologie d'Hilaire, et notamment, la question du 'lien charnel' que nous avons décrit ont des conséquences dans la sotériologie et l'eschatologie exposées dans ce *tractatus* et les autres, spécialement l'idée du 'lien charnel' qui doit être lue en rapport avec l'idée du Corps du Christ que nous avons traité plusieurs fois tout au long de nos commentaires sur les *tractatus* précédents.

Finalement, nous avons traité cette référence à Proverbes 8, 30-31 de la fin du *tractatus*. Cette référence introduit une comparaison entre la joie trouvée par le Père dans le Fils et celle trouvée dans les hommes qui n'appartient pas à la citation biblique et qui n'a aucun sens dans ce contexte. Ces problèmes, nous laisse supposer une possible corruption dans la transmission du texte, une minime correction peut expliquer l'introduction de cette comparaison. À partir de notre intervention dans le texte, en

---

<sup>48</sup> « La Patrística y el progreso de la teología », *Gregorianum* 50 (1969) Fasc. 34, p. 543-570.

excluant cette comparaison problématique, la référence à Prov 8, 30-31 s'intègre parfaitement dans l'argumentation du contexte.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 56*

### 1. Structure

Le *Tr. Ps. 56* présente une structure très simple, similaire à celle du *tractatus* précédent. Dans ce cas, il n'y a aucune coupure des versets ce qui implique une interprétation différente.

1. Introduction :		
§1-2 Commentaire sur le titre du psaume : « <i>In finem, ne disperdas, David tituli inscriptio, cum fugit a facie Saul in spelunca</i> » (v. 1).		
2. Exégèse systématique :	§3	« <i>Miserere mei, Deus, miserere mei, quoniam in te confidit anima mea. et in umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas</i> » (v. 2).
	§4	« <i>Clamabo ad Deum altissimum, Deum qui benefecit mihi. Misit de caelo et liberavit me, dedit in obprobrium conculcantes me. (Diapsalma). Misit Deus misericordiam suam et ueritatem suam, animam meam eripuit de medio catulorum leonum ; dormiui conturbatus</i> » (v. 3-5a).
	§5	« <i>Filii hominum, dentes eorum scutum et sagittae et lingua eorum machaera acuta</i> » (v. 5b).
	§6	« <i>Exaltare super caelos, Deus, et super omnem terram gloria tua</i> » (v. 6).
	§7	« <i>Laqueos parauerunt pedibus meis et incuruauerunt animam meam. Foderunt ante faciem meam foueam et inciderunt in eam</i> » (v. 7).
	§8	« <i>(Diapsalma). Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum: cantabo et psalmum dicam tibi. Exurge, gloria mea, exurge psalterium et cithara. Exurgam diluculo, confitebor tibi in populis, Domine, psalmum dicam tibi in gentibus</i> » (v. 8-10).
	§9	« <i>Quia magnificata est usque ad caelos misericordia tua et usque ad nubes ueritas tua</i> » (v. 11).
	§10	« <i>Exaltare super caelos, Deus, et super omnem terram gloria tua</i> » (v. 12).



## 2. Le texte du psaume

L'unique élément, quoi que peu remarquable par rapport au texte du psaume concerne une question sur le premier diapsalma du v. 4. Il ne représente pas un changement de personne ou de sens, contrairement à ce qu'Hilaire avait dit plusieurs fois<sup>1</sup> :

Dignum fuit, etiamsi nulla demutatio personae esset ac sensus, diapsalma interuenire, quia ad intelligentiam dictorum sensus esset credentium erigendus.

Malgré l'absence de changement de personne ou de sens, il a fallu insérer une pause, pour former l'intelligence des croyants à la compréhension des paroles.<sup>2</sup>

Le texte du *Ps. Sangerm.* ne présente pas de grandes différences par rapport à celui d'Hilaire — comme on le verra immédiatement après —

Texte du psaume 56 selon <i>Tr. Ps. 56</i>	Ps. 56 selon le <i>Ps. Sangerm.</i> <sup>3</sup>
In finem, ne disperdas, Daudid tituli inscriptio, cum <b>fugit</b> a facie Saul in <b>spelunca</b> .	In finem, ne disperdas, Daudid tituli inscriptionem, cum <b>fugerunt</b> a facie Saul in <b>speluncam</b> .
Miserere mei, Deus, miserere mei, quoniam in te <b>confidit</b> anima mea. et in umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas.	Miserere mei Deus, miserere mei : quoniam in te <b>confidet</b> anima mea. Et in umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas.
Clamabo ad Deum altissimum, Deum qui benefecit mihi. Misit de caelo et liberauit me, dedit in obprobrium conculcantes me.	Clamabo ad Deum altissimum, Deum qui benefecit mihi. ( <b>Diapsalma</b> ) Misit de caelo et liberauit me, dedit in opprobrium conculcantes me.
(Diapsalma)	(Diapsalma)
Misit Deus misericordiam suam et ueritatem suam, animam meam eripuit de medio catulorum leonum ; dormiui conturbatus.	Misit Deus misericordiam suam et ueritatem suam, animam meam eripuit de medio catulorum leonum ; dormiui conturbatus.
Filii hominum, dentes eorum <b>scutum</b> et sagittae et lingua eorum machaera acuta	Filii hominum, dentes eorum <b>arma</b> et sagittae et lingua eorum machaera acuta
Exaltare <b>super</b> caelos, Deus, et <b>super omnem terram</b> gloria tua.	Exaltare <b>supra</b> caelos, Deus, et <b>in omni terra</b> gloria tua.
Laqueos parauerunt pedibus meis et incuruauerunt animam meam. Foderunt ante faciem meam foueam et inciderunt in eam. (Diapsalma)	Laqueos parauerunt pedibus meis et incuruauerunt animam meam. Foderunt ante faciem meam foueam et inciderunt in eam. (Diapsalma)

<sup>1</sup> Nous l'avons déjà remarqué dans le commentaire sur l'*Instructio Psalmorum* : 4.3.1. L'explication du « diapsalma ».

<sup>2</sup> *Tr. Ps. 56*, 4. Texte et traduction : SC 565, p. 216-217.

<sup>3</sup> Texte tiré de l'édition de Sabatier II, p. 113-114.

<p>Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum: cantabo et psalmum dicam <b>tibi</b>. Exurge, gloria mea, exurge psalterium et cithara. Exurgam diluculo, confitebor tibi in populis, Domine, psalmum <b>dicam tibi in gentibus</b>.</p> <p><b>Quia</b> magnificata est usque ad caelos misericordia tua et usque ad nubes ueritas tua.</p> <p>Exaltare <b>super</b> caelos, Deus, et super omnem terram gloria tua.</p>	<p>Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum : cantabo et psalmum dicam. Exurge, gloria mea, exurge psalterium et cithara. Exurgam diluculo, <b>et</b> confitebor tibi in populis, Domine, psalmum <b>tibi dicam inter gentes</b>.</p> <p><b>Quoniam</b> magnificata est usque ad caelos misericordia tua et usque ad nubes ueritas tua.</p> <p>Exaltare <b>supra</b> caelos, Deus, et super omnem terram gloria tua.</p>
---	--

### 3. La comparaison avec la grotte

Id autem quod in spelunca clausus haec loquitur, tempus est prophetiae, quo psalmum intellegitur scripsisse ipsa illa speluncae habitatione mansuri in corpore Domini humilitatem prophetans. Ceterum uideri non potest ut, qui ob metum erat intra speluncam reconditus, psalterio et cithara, ut testatur in psalmo, id est totius artis musicae perstreperet adparatu.

S'il parle ainsi, enfermé dans une grotte, c'est pour faire une prophétie : on comprend qu'il a écrit le psaume en prophétisant, par ce séjour dans la grotte, l'humilité du Seigneur qui allait demeurer dans un corps. D'ailleurs, il n'est pas croyable que, poussé par la peur à se cacher dans une grotte, il ait produit, sur le psaltérion et la cithare attestés dans le psaume, des sons stridents, avec les ressources de tout l'art de la musique.<sup>4</sup>

Descourtieux interprète cette comparaison au sein de la représentation platonicienne de l'âme, enfermée dans une grotte, comme dans une prison ou un tombeau<sup>5</sup>. Cependant, il faut bien noter qu'Hilaire ne désigne pas ici le rapport entre l'âme et le corps, mais entre le Dieu Fils et le corps. La grotte représente donc l'humiliation du Fils dans la chair. Autant qu'humiliation, on peut admettre des rapports avec le symbole de l'âme enfermée dans le corps.

En revanche, l'image platonicienne de l'âme enfermée dans le corps, comme dans une grotte arrive clairement quelques alinéas après, en union avec une comparaison bien différente :

*Et in umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas. Auibus naturae est infirmitatem pullorum alis inumbrare eosque a praeteruolantium ui atque improbitate defendere, quod et in gallinis maxime noscimus, cum collectos intra pinnas fetus suos aut opacant aut tuentur. Quarum consuetudinem ad exemplum sollicitudinis suae Dominus commemorat dicens ad Hierusalem interfetricem prophetarum : Quotiens uolui conligere filios tuos sicut gallina, quae congregat pullos suos sub alas suas, et noluiti ! Sperat ergo in*

<sup>4</sup> Tr. Ps. 56, 2. Texte et traduction : SC 565, p. 212-213.

<sup>5</sup> SC 565, p. 213, n. 5.

umbra alarum Dei sanctus, donec iniquitas transeat, id est dum aut saeculi scandala aut iniquitates impiorum aut terrenae humilitatis infirmitatem, dum hanc ipsam quasi speluncam habitaculi et corporis sui Dauid, qua nunc est clausus, euadit.

À l'ombre de tes ailes, j'espérerai la disparition du mal. La nature a donné aux oiseaux de placer la faiblesse de leurs petits à l'ombre de leurs ailes et de les défendre contre la violence et la dureté des grands prédateurs. Nous les voyons notamment dans le cas des poules qui dissimulent ou protègent leurs poussins en les réunissant sous leurs plumes. Pour donner un exemple de sa sollicitude, le Seigneur évoque leur habitude, lorsqu'il dit à Jérusalem qui tue les prophètes : *Que de fois j'ai voulu réunir tes fils, comme la poule qui rassemble ses poussins sous ses ailes, et tu l'as refusé !* À l'ombre des ailes de Dieu, le saint espère donc la disparition du mal, c'est-à-dire le moment d'échapper aux embûches du monde, à l'iniquité des impies et à la fragilité de l'humble condition d'ici-bas. Cela se produira quand David quittera cette sorte de grotte qu'il habite, le corps dont il est actuellement prisonnier.<sup>6</sup>

Ce deuxième texte se centre plus exclusivement sur le salut de l'homme : « Ainsi, il faut lire dans une perspective sotériologique le texte de l'*In Psalmum* 56 illustrant, par l'image de la poule et de ses poussins, la *sollicitudo* du Christ, "expression" contingente et tournée vers l'homme de la *misericordia* divine. »<sup>7</sup>

Cependant dans ce texte, il faut bien distinguer aussi deux images sur la grotte : la première partie du texte montre l'homme sauvé autant que « caché », comme les poussins sous les ailes de la poule ; dans ce cas, la grotte représente implicitement le Corps du Christ.

Cependant, à différence de l'habitation dans le mont saint (Ps. 13), ou dans la terre des vivants (Ps 51)<sup>8</sup>, l'habitation dans une grotte ne semble pas désigner aux yeux d'Hilaire un lieu digne pour s'installer en perspective eschatologique, de sorte qu'il change la métaphore « chrétienne » (grotte = Corps du Christ) par cette autre plutôt « platonicienne » (grotte = corps humaine) : la 'Grotte' (Corps du Christ) protège l'homme des mauvaises réalités dont la faiblesse du corps. Cette protection nous permet de sortir de notre grotte (corps faible).

On peut donc conclure que l'image de la grotte est très complexe. Nous avons distingué trois comparaisons dans les deux textes commentés : en tant que lieu d'habitation « indigne », la grotte représente le corps de l'homme mais de deux façons bien différentes :

1) L'humiliation du Fils dans l'incarnation.

---

<sup>6</sup> *Tr. Ps.* 56, 3. Texte et traduction : SC 565, p. 212-215.

<sup>7</sup> J. Doignon, « La comparaison de *Matth.* 23,37 *sicut gallina... sub alas suas* dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers », *Laval Théologique et Philosophique* 39 (1983), p. 26.

<sup>8</sup> Voir nos commentaires sur le *Tr. Ps.* 13, « 3.4.1. Sion » et sur le *Tr. Ps.* 51, « 4.3.3. La comparaison avec la terre des vivants » respectivement.

2) L'état faible du corps de l'homme.

En tant que lieu protégé, surtout en rapport avec l'image évangélique de la poule et les poussins :

3) la grotte représente le Corps du Christ.

Parmi ceux trois comparaisons, seulet la deuxième (grotte = corps faible) est vraiment platonicienne. Et seulement la première a été exprimée explicitement : « *ipsa illa speluncae habitatione mansuri in corpore Domini humilitatem prophetans* ». À nos yeux, c'est cette première métaphore qui contient, par ainsi dire, les deux suivantes, parce que la faiblesse du corps de l'homme (grotte = corps de l'homme) est restauré par l'humiliation du Fils (grotte = incarnation), en constituant le Corps du Christ (grotte = Corps du Christ).

Les trois images correspondent à moments distincts de l'état de l'homme avant (2) et après la venue du Sauveur dans la chair, cette venue est contemplée de deux points de vue différentes : (1) elle est une humiliation pour le Fils, mais au même temps, est le salut et la gloire pour l'homme (3). Comme une photographie floue, l'image 1 (premier texte) : « *ipsa illa speluncae habitatione mansuri in corpore Domini humilitatem prophetans* » essaye de reproduire le mouvement entre les images 2 et 3 du deuxième texte : la grotte comme le corps faible de l'homme (2), et le salut dans Corps du Christ (3).

#### 4. La référence de Mt 9, 24 : la fille du centurion

Le *Tr. Ps.* 56, 4 introduit à propos de l'exégèse du verset : « *dormiui conturbatus* » des passages bibliques dans lesquels le sommeil signifie la mort. À propos ces passages et à la suite de Doignon<sup>9</sup>, les deux principaux commentateurs<sup>10</sup> de ce texte ont signalé le rapport avec Tertullien : « *de speculo mortis, id est de somno* »<sup>11</sup>. Parmi les passages cités par Hilaire, ce que Doignon, Descourtieux et Orazio identifient avec Mt 9, 24 attire encore une fois<sup>12</sup> notre attention :

Si mors significatur in somno, uel cum *dormiturus David cum patribus suis est* uel cum *dormiens Lazarus excitandus est* uel *cum centurionis illius non est mortua puella sed dormit,* uel cum *eos qui dormierunt non praeueniemus* in resurrectione, si conturbatio dormientis significatio est passionis, cum dicitur : Nunc anima mea turbata est ualde, quam tamen eripi de manu canis ita antea est deprecatus : Libera me de ore leonis et de manu canis uncam meam, et non alii canum uel leonum catuli intellegi possunt quam qui sunt et natio

<sup>9</sup> Voir apparat littéraire CCSL 61, p. 162.

<sup>10</sup> Descourtieux : SC 565, p. 216 et Orazio : TP 185, p. 277.

<sup>11</sup> Tert. *An.* 50, 1. CCSL 2, p. 855.

<sup>12</sup> Nous avons déjà brièvement averti la particularité de cette référence dans notre article : « *Centurio, tribunus, princeps* en Hilario de Poitiers, *In Matt. 7, 3-5: texto bíblico y exégesis a la luz de gnósticos y Orígenes* », *Augustinianum* 60/1 (2020), p. 49-70.

uiperarum, de quorum medio anima eripitur et eripitur per missam e caelo misericordiam et ueritatem secundum illud : Misericordia et ueritas se obuiauuerunt, et si misericordia et ueritas Dominus Iesus Christus est, non ambigitur quin illi in obprobrium deducantur, qui conculcantes Dominum in passione ista non credunt, quibus utique obprobrium est unigeniti Dei aduentum et peccatorum indulgentiam perdidisse.

Si le sommeil désigne la mort — David va dormir avec ses pères, Lazare doit être réveillé parce qu’il dort, la fille du centurion n’est pas morte, mais elle dort, et nous ne devancerons pas à la résurrection de ceux qui se sont endormis —, si l’épuisement de Celui qui dort désigne la Passion — il est dit en effet : *Voici que mon âme est fortement troublée*, elle dont Il a demandé précédemment qu’elle soit tirée de la patte du chien : *Libère-moi de la gueule du lion, libère mon âme de la patte du chien* ; les petits chiens ou les lionceaux désignent nécessairement ceux qui sont aussi une race de vipères, du milieu desquels l’âme est tirée, tirée par la miséricorde et la vérité envoyées du ciel, ainsi qu’il est dit : Miséricorde et vérité se sont rencontrées —, et si la miséricorde et la vérité sont le Seigneur Jésus-Christ, l’opprobre attend à coup sûr ceux qui ne reconnaissent pas le Seigneur au cours de sa Passion et qui L’écrasent. Ils méritent l’opprobre, pour avoir ignoré que le Fils unique de Dieu était venu et avait pardonné les péchés.<sup>13</sup>

L’anomalie de cette référence relative à la jeune guérie de l’évangile de Mt 9 n’est pas la fille d’un centurion mais d’ « un chef » (ἄρχων)<sup>14</sup>, et cette anomalie ne peut pas être expliquée par rapport au texte de Tertullien, dans lequel il n’y a aucune référence au passage de la guérison de la fille « du chef ».

D’ailleurs, le fait le plus étonnant est qu’il ne s’agit pas d’une petite confusion isolée, car l’expression « la fille du centurion » revient dans le *Tr. Ps. 138, 7* « *Ad sanandam quoque centurionis filiam surrexit Dominus. Scriptum est enim : “Et surgens Iesus sequebatur eum cum discipulis suis”* »<sup>15</sup>.

Dans l’article précédemment cité, nous avons déjà rapporté cette confusion entre ‘chef’ (ἄρχων) et ‘centurion’ avec la très étonnante désignation de « *tribunus* » à la place de « *centurio* » du *Commentaire sur Matthieu (In matth. 7, 3-5)*. On est en présence d’une sorte de *contaminatio* de la scène de l’évangile de Matthieu (présentant un ‘centurion’) avec celle de l’évangile de Jean (présentant un chef [ἄρχων]) occasionnant la promotion la figure du centurion au rang de tribun dans l’*In Matth. d’Hilaire*. Il semble raisonnable de supposer une confusion similaire mais au sens contraire — c’est-à-dire : ‘chef’

<sup>13</sup> *Tr. Ps. 56, 4*. Texte et traduction : SC 565, p. 216-217.

<sup>14</sup> Tandis qu’il leur parlait, voici qu’un chef (ἄρχων) s’approche, et il se prosternait devant lui en disant : « Ma fille est morte à l’instant ; mais viens lui imposer ta main et elle vivra. » [...] Arrivé à la maison du chef (τοῦ ἀρχοντος) et voyant les joueurs de flûte et la foule en tumulte, Jésus dit : « Retirez-vous ; car elle n’est pas morte, la fillette, mais elle dort. » Et ils se moquaient de lui. Mais, quand on eut mis la foule dehors, il entra, prit la main de la fillette et celle-ci se dressa. Mt 9, 18-25.

<sup>15</sup> CCL 61B, p. 196.

(ἄρχων) par ‘centurion’ — dans ces deux cas des *Tractatus super Psalmos* 56, 4 et 138, 7.

## 5. Un passage complexe

Le *Tr. Ps.* 56, 4 concentre des problèmes très différents ; nous avons déjà expliqués deux d’entre-eux (le diapsalma qui n’indique aucun changement<sup>16</sup> et la fille du centurion). Cependant, la structure interne du passage mérite d’être commentée, ainsi que la citation du Ps 21, 21.22 et l’exégèse sur l’âme au sujet du verset 5 « *animam mean eripuit de medio catulorum leonum* ».

Misit de caelo et liberavit me, dedit in obprobrium conculcantes me. Misit Deus misericordiam suam et ueritatem suam, animam meam eripuit de medio catulorum leonum ; dormiui conturbatus. Dignum fuit, etiamsi nulla demutatio personae esset ac sensus, diapsalma interuenire, quia ad intelligentiam dictorum sensus esset credentium erigendus. Benefecit Deus sancto suo mittendo de caelo, ut, liberato eo, in obprobrium hi qui eum conculcabant darentur, et misit misericordiam suam ac ueritatem ad eripiendam de catulorum medio animam ipsius, tum cum conturbatus dormisset.

Si mors significatur in somno, uel cum dormiturus Dauid cum patribus suis est uel cum dormiens Lazarus excitandus est uel cum centurionis illius non est mortua puella sed dormit uel cum eos qui dormierunt non praeueniemus in resurrectione, si conturbatio dormientis significatio est passionis, cum dicitur : *Nunc anima mea turbata est ualde*, quam tamen eripi de manu canis ita antea est deprecatus: *Libera me de ore leonis et de manu canis unicam meam*, et non alii canum uel leonum catuli intellegi possunt quam qui sunt et natio uiperarum, de quorum medio anima eripitur et eripitur per missam e caelo misericordiam et ueritatem secundum illud: *Misericordia et ueritas se obuiauuerunt*, et si misericordia et ueritas Dominus Iesus Christus est, non ambigitur quin illi in obprobrium deducantur, qui conculcantes Dominum in passione ista non credunt, quibus utique obprobrium est unigeniti Dei aduentum et peccatorum indulgentiam perdidisse.

Il m’a envoyé du ciel et m’a libéré, il a livré à l’opprobre ceux qui m’écrasaient. Dieu a envoyé sa miséricorde et sa vérité, il a tiré mon âme du milieu des lionceaux. J’ai dormi, épuisé. Malgré l’absence de changement de personne ou de sens, il a fallu insérer une pause, pour former l’intelligence des croyants à la compréhension des paroles. Dieu a fait du bien en envoyant son saint du ciel, pour qu’après l’avoir libéré, Il livre à l’opprobre ceux qui l’écrasaient. Il a envoyé sa miséricorde et sa vérité pour tirer son âme du milieu des lionceaux, alors qu’il dormait, épuisé.

Si le sommeil désigne la mort — David va dormir avec ses pères, Lazare doit être réveillé parce qu’il dort, la fille du centurion n’est pas morte, mais elle dort, et nous ne devancerons pas à la résurrection de ceux qui se sont endormis —, si l’épuisement de Celui qui dort désigne la Passion — il est dit en effet : *Voici que mon âme est fortement troublée*, elle dont Il a demandé précédemment qu’elle soit tirée de la patte du chien : *Libère-moi de la gueule*

---

<sup>16</sup> Voir notre commentaire sur *l’Instructio Psalmorum* : 4.3.1. L’explication du « diapsalma ».

du lion, libère mon âme de la patte du chien ; les petits chiens ou les lionceaux désignent nécessairement ceux qui sont aussi une race de vipères, du milieu desquels l'âme est tirée, tirée par la miséricorde et la vérité envoyées du ciel, ainsi qu'il est dit : Miséricorde et vérité se sont rencontrées —, et si la miséricorde et la vérité sont le Seigneur Jésus-Christ, l'opprobre attend à coup sûr ceux qui ne reconnaissent pas le Seigneur au cours de sa Passion et qui L'écrasent. Ils méritent l'opprobre, pour avoir ignoré que le Fils unique de Dieu était venu et avait pardonné les péchés.<sup>17</sup>

## 5.1. Structure

Le paragraphe 4 présente trois parties bien définies :

Citation du psaume (« *Misit de caelo [...] dormiui conturbatus* »).

Paraphrase du texte cité (« *Benefecit Deus [...] conturbatus dormisset* »).

Exégèse (« *Si mors significatur [...] indulgentiam perdidisse* »).

L'explication du diapsalma introduisant la paraphrase, la comparaison entre la citation et sa paraphrase arbore le même ordre :

1) <i>Misit de caelo</i>	1) <i>Benefecit Deus sancto suo mittendo de caelo,</i>
2) <i>et liberavit me,</i>	2) <i>ut, liberato eo,</i>
3) <i>dedit in obprobrium conculcantes me.</i>	3) <i>in obprobrium hi qui eum conculcabant darentur.</i>
4) <i>misit Deus misericordiam suam et ueritatem suam,</i>	4) <i>Et misit misericordiam suam ac ueritatem</i>
5) <i>animam meam eripuit de medio catulorum leonum ;</i>	5) <i>ad eripiendam de catulorum medio animam ipsius,</i>
6) <i>dormiui conturbatus.</i>	6) <i>tum cum conturbatus dormisset.</i>

Le psaume accouple toutes les actions de façon très simple : en utilisant une seule fois la particule copulative « *et* » et, plus simplement encore, de façon asyndétique dans les autres cas. La paraphrase d'Hilaire présente une réélaboration plus complexe du point de vue de la syntaxe, cette reformulation impliquant déjà une interprétation précédente. D'ailleurs, il y a un changement de narrateur : le psaume exprime à la première personne ce que Dieu a fait pour lui alors que dans sa paraphrase Hilaire présente Dieu à la troisième personne lorsqu'il agit pour autrui.

En revenant à cet ordre, l'exégèse montre une inversion par rapport au texte du psaume et à la paraphrase :

<sup>17</sup> Tr. Ps. 56, 4. Texte et traduction : SC 565, p. 216-219.

- 1) sur le sommeil (« *Si mors [...] est passionis* »)
- 2) sur les animaux (« *cum dicitur [...] natio uiperarum* »)
- 3) sur la miséricorde et la vérité (« *de quorum [...] Iesus Christus est* »)
- 4) l'identification de ceux qui méritent l'opprobre (« *non ambigitur [...] indulgentiam perdidisse* »).

## 5.2. La citation du Ps 21, 21.22

Cette citation semble ne pas reproduire exactement le texte du psaume :

<i>Tr. Ps.</i> 56, 4	<b>Libera me de ore leonis et de manu canis unicum meam</b>
<i>Ps. Sangerm.</i> (ap. Sabatier)	21. Eripe a framea animam : <b>et de manu canis unicum meam.</b> 22. <b>Libera me de ore leonis</b> : et a cornibus unicornuorum humilitatem meam.
Septante	21. ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου·  22. σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερῶτων τὴν ταπεινώσιν μου.

La citation d'Hilaire semble indiquer une coupure différente des versets et un bouleversement des deux parties. L'explication la plus simple serait de nier qu'il s'agit d'une vraie citation ; cependant comme l'avait déjà indiqué Sabatier<sup>18</sup>, Hilaire cite toujours exactement de la même façon *Tr. Ps.* 56, 4 ; 58, 7 et 120, 11. Il semble donc qu'il s'agisse d'un texte fixe, du moins en ce qui concerne notre auteur.

Hilaire rapporte la citation du Ps 21 au Ps 56 en vertu de l'identification des impies comme des animaux méchants, et de l'allusion à l'âme que nous aborderons après. À propos de ce verset et du Ps 56, 5, l'exégèse d'Hilaire présente une liste d'animaux qui ne se limite pas seulement aux animaux des psaumes (les chiens et les lions), mais aussi à la race des vipères de l'évangile (Mt 3, 7). Pourquoi est-t-il passé des bêtes des psaumes à celles de l'évangile ? La réponse peut se trouver dans le psaume suivant, qui identifie les impies aux serpents et aux lionceaux (Ps 57, 5-7). En réalité, le *tractatus* correspondant et relatif aux serpents du Ps 57 cite Mt 3, 7 (*Tr. Ps.* 57, 3). Comme on le voit, il passe des lions du Ps 56 aux serpents de l'évangile (très possiblement via le Ps 57), aux lions et aux chiens du Ps 21 ; mais il omet les licornes. Et, il n'y a aucune mention de ces animaux dans toute l'œuvre d'Hilaire. D'ailleurs, parmi les 86 occurrences trouvées dans *Bibindex*<sup>19</sup>, il y en a une qui possède le même texte qu'Hilaire, qui

<sup>18</sup> « *Ap. Hilar. constanter tum in Ps. 56 [...], tum in Ps. 58 [...], tum etiam in Ps. 120.* » Sabatier II, p. 44.

<sup>19</sup> Il y a des références à Tertullien, Origène, Hippolyte de Rome, Eusèbe de Césarée, Athanase d'Alexandrie, Didyme, Basile de Césarée, Justin, Clément d'Alexandrie et Jean Chrysostome.



présente la même situation. Certes, il s'agit d'une correspondance un peu étrange avec une homélie copte attribuée à saint Athanase :

Likewise David prophesies from him, saying : `Save me from the mouth of the lion ; my only son from the hand of these dogs.'<sup>20</sup>

Le fait que notre auteur et Athanase présentent cette coïncidence unique dans la citation de Ps 21, 21-22, par rapport aux autres auteurs nous pose l'inévitable question sur le lien entre ceux deux textes. Compte tenu que cette homélie présente des éléments qui font penser à une rédaction directement en copte<sup>21</sup>, alors que vraisemblablement notre auteur ne connaissait pas cette langue, il nous faut donc écarter toute influence directe de l'homélie d'Athanase sur Hilaire. Il reste donc à nos yeux deux possibilités : que cette étrange citation soit tirée par Hilaire à partir d'autres œuvres écrites en langue grec par Athanase, ou bien que les deux auteurs tirent cette même citation d'une source en commun. Dans ce cas, Origène serait le candidat idéal comme source en commun de ces deux défenseurs de la foi de Nicée.

Les deux uniques citations d'Origène au sujet du Ps 21, 21-22 et recensées par *Bibindex* se trouvent dans *De Principiis*<sup>22</sup> et dans les fragments d'un de ses *Commentaires aux Psaumes*<sup>23</sup>. Les deux semblent citer le texte grec, le plus couramment répandu. Ce fait n'exclut pas complètement l'hypothèse selon laquelle cette citation peut avoir été tirée d'Origène par les deux auteurs. Il est probable que l'Alexandrin ait commenté, cité et fait référence au Ps 21, 21-22 dans d'autres œuvres connues par Athanase et par Hilaire, mais malheureusement en ne nous sont pas parvenus. Et, dans les *De Principiis* ou dans les *Commentaires des Psaumes*, si on considère que le traducteur latin du *De Principiis*, et le caténiste de la chaîne qui nous a transmis ce commentaire, ont adapté cette référence selon la version la plus « normale ». Il ne serait pas la première fois que — du moins — que notre auteur tire des références bibliques d'Origène sans considérer les différences par rapport à la version la plus répandue<sup>24</sup>.

Toutefois, il faut rappeler que l'étonnante citation hypothétiquement origénienne n'a presque pas laissé de trace chez les autres disciples d'Origène qui citent ces versets<sup>25</sup>,

---

<sup>20</sup> Traduction de J. B. Bernardin, « A Coptic Sermon attributed to St. Athanasius », *Journal of Theological Studies* 38 (1937) p. 121. L'article présente aussi à côté (p. 120) la transcription du texte copte que nous ne reproduisons pas.

<sup>21</sup> J. B. Bernardin, « A Coptic Sermon attributed to St. Athanasius », *Journal of Theological Studies* 38 (1937) p. 113 : « *The work itself has all the marks of having been composed in Coptic.* »

<sup>22</sup> « *Tu autem, Domine, ne longe facias auxilium tuum ad defensionem meam respice, eripe a framea animam meam et de manu canis unicam meam* » (SC 252, p. 338).

<sup>23</sup> ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου. (*Analecta Sacra* 2, p. 477).

<sup>24</sup> Comme nous soulignons dans notre article : « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? », *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.

<sup>25</sup> En fait, tous ceux (Eusèbe de Césarée, Didyme l'Aveugle et Basile de Césarée) semblent avoir un certain intérêt par l'exégèse sur la licorne, dont Hilaire ne fait aucune mention.

sauf peut-être chez Basile de Césarée dans les *Homélie sur les Psaumes* : ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπείνωσίν μου, car il présente justement le texte de Septante avant et après l'étrange citation d'Hilaire-Athanase, mais il peut s'agir parfaitement de deux faits sans aucune connexion entre les deux.

### 5.3. L'exégèse sur l'âme à propos du verset 5 « *animam meam eripuit de medio catulorum leonum* ».

L'explication d'Hilaire est organisée autour de trois citations : Jn 12, 27 ; Ps 22, 21-22 (déjà commentée) et du Ps 85, 11. Les deux premières semblent se référer à l'âme du Christ, mais il y a un changement *ex abrupto* concernant la troisième :

[...] cum dicitur : ***Nunc anima mea turbata est ualde***, quam tamen eripi de manu canis ita antea est deprecatus : ***Libera me de ore leonis et de manu canis unicam meam***, et non alii canum uel leonum catuli intellegi possunt quam qui sunt et natio uiperarum, de quorum medio anima eripitur et eripitur per missam e caelo misericordiam et ueritatem secundum illud : ***Misericordia et ueritas se obuiauuerunt***, et si misericordia et ueritas Dominus Iesus Christus est, non ambigitur quin illi in obprobrium deducantur, qui conculcantes Dominum in passione ista non credunt, quibus utique obprobrium est unigeniti Dei aduentum et peccatorum indulgentiam perdidisse.

[...] il est dit en effet : *Voici que mon âme est fortement troublée*, elle dont Il a demandé précédemment qu'elle soit tirée de la patte du chien : *Libère-moi de la gueule du lion, libère mon âme de la patte du chien* ; les petits chiens ou les lionceaux désignent nécessairement ceux qui sont aussi une race de vipères, du milieu desquels l'âme est tirée, tirée par la miséricorde et la vérité envoyées du ciel, ainsi qu'il est dit : Miséricorde et vérité se sont rencontrées —, et si la miséricorde et la vérité sont le Seigneur Jésus-Christ, l'opprobre attend à coup sûr ceux qui ne reconnaissent pas le Seigneur au cours de sa Passion et qui L'écrasent. Ils méritent l'opprobre, pour avoir ignoré que le Fils unique de Dieu était venu et avait pardonné les péchés.<sup>26</sup>

L'attention d'Hilaire se concentre sur l'identification des méchants toutefois, l'âme de Jésus a été sauvée par Jésus descendant du ciel « *per missam e caelo misericordiam et ueritatem* ». À nos yeux, il ne faut pas interpréter ce paragraphe comme de cette présence de la très controversée idée origénienne de la préexistence des âmes chez Hilaire, selon laquelle le Monogène se joignit à l'âme du Sauveur avant l'incarnation<sup>27</sup>. Il nous semble que notre auteur préoccupé à identifier les bêtes du psaume, a transmis implicitement et probablement de manière involontaire cette idée de l'Alexandrin.

<sup>26</sup> *Tr. Ps.* 56, 4. Texte et traduction : SC 565, p. 216-217.

<sup>27</sup> C'est la conséquence christologique de l'idée de la préexistence des âmes (inclue celle du Sauveur). Cf. G. S. Gasparo « L'anima di Christo » S.V. « Anima » p. 21 et B. Studer, « L'anima di Gesù » S.V. « Incarnazione » p. 227-228 en A. M. Castagno (ed.) *Origene Dizionario*, Roma 2000.

D'ailleurs, nous avons des raisons de supposer qu'elle se trouvait dans un des commentaires d'Origène, surtout à propos du Ps 21, 21, compte tenu d'une brève allusion dans une chaîne :

καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου· Ἐνικός δὲ νῦν, οὐς εἶπεν ἄνω κύνας, διὰ τὸ γένος καλεῖ. — Μονογενῆ δὲ τὴν ἰδίαν ψυχὴν εἶπεν, ὡς μόνην ἀμαρτίαν μὴ γνοῦσαν· ἀλλὰ καὶ ὅτι μόνη διὰ παντὸς εἶχε τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν ἔνωσιν.<sup>28</sup>

Et de la main du chien (délivre) mon Premier-né. Et maintenant à cause de sa race, il appelle au singulier ceux qu'avant il avait appelés « chiens ». Et il désigne « Premier-né » sa propre âme, car elle est l'unique que n'a pas connu le péché mais aussi parce qu'elle est l'unique parmi toutes qui se trouve en union avec le Verbe de Dieu.

## 6. Un passage représentatif de l'anthropologie asiatique

Dans le commentaire sur le *tractatus* précédent, nous avons déjà exposé cette idée propre de l'anthropologie des certains pères, et qui appartient à la tradition asiatique<sup>29</sup>. Les théologiens anciens partageaient tous une certaine conception de l'homme basée sur la notion de race plutôt que sur celle de l'individu<sup>30</sup>. En effet, le péché comme le salut parvient à chaque individu en vertu de cette notion universelle qu'est l'humanité. La tradition asiatique définissait cet homme « universel » à partir de sa matière : la chair<sup>31</sup>. Elle rattache donc tous les hommes, qu'ils soient éloignés par le temps ou par l'espace.

Cette anthropologie selon laquelle l'homme est défini principalement à partir de son corps plutôt qu'à partir de son esprit ou de son âme, ne découle pas de l'anthropologie philosophique (en définitive, Platon) mais de la conception biblique sur l'homme<sup>32</sup>, clairement présente dans les récits sur sa création et dans l'expression comme « toute chair ». Un autre texte d'Hilaire mentionne précisément ceux deux notions bibliques (le récit de la création de l'homme et l'expression « toute chair ») et se rapprocherait de l'expression de la fin du psaume 56 « *super omnem terram* » avec « *super omnem carnem* » (Jl 3, 1 et Ac 2, 17) :

Et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti Spiritus sui gloria, subiecit : *Et super omnem terram gloria tua, cum effusum super omnem carnem* Spiritus donum gloriam exaltati super caelos Domini protestaretur. [7.] Omnis autem hic profectus non naturae diuinae, sed infirmitati hominis optatur, quia se per adumptionem carnis in

<sup>28</sup> *Analecta Sacra* 2, p. 477. Traduction propre.

<sup>29</sup> Voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps.* 55 chapitre 3. Un important principe théologique à propos du verset : « *non timebo quid faciat mihi caro* ».

<sup>30</sup> H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Œuvres Complètes 7), Paris 2003, p. 3-5.

<sup>31</sup> A. Orbe, « Sobre los inicios de la teología » *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), p. 697-698. Nous avons déjà traité la division des trois écoles ou traditions patristiques de cet article dans le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 54, chapitre : 5.3.2. Homélie sur Isaïe.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, « Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche », *Lebendiges Zeugnis* 4 (1956) p. 19-34 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, p. 140-156).

caelestibus conlocandum propheta non nescit, quippe cum **concorporales** et **participes** effecti simus in Christo Iesu.

Élevé au-dessus des cieux, Il devait tout remplir sur la terre de la gloire de son Esprit saint. [Le prophète] a donc ajouté : Que ta gloire soit au-dessus de toute la terre ! Cela se produirait lorsque le don de l'Esprit répandu sur toute chair attesterait la gloire du Seigneur élevé au-dessus des cieux. 7. L'ensemble de ce progrès ne concerne pas la nature divine, mais la faiblesse de l'homme, car le prophète n'ignore pas que l'incarnation doit le placer dans les régions célestes, puisque nous partageons le même corps et le même sort dans le Christ Jésus.<sup>33</sup>

### 6.1. La chair définie comme terre

C'est précisément le rapproche terre = chair, qui laisse entrevoir cette conception anthropologique asiatique chez Hilaire. En effet, la double citation « je répandrai de mon Esprit sur toute chair » (Jl 3, 1 ; Ac 2, 17) et l'affirmation de Lc 3, 6 : « toute chair verra le salut de Dieu », sans oublier toutes les autres expressions bibliques similaires ne constituaient aucun obstacle pour Origène, tant que « chair » ne signifie pas la chair sortie de la terre. Cette chair, parmi les trois notions différentes de « chair » chez Origène distinguées par G. Dorival, n'est pas bénéficiaire de la résurrection :

Dans une première série des textes, la chair s'oppose au corps et à l'esprit. Elle s'identifie alors avec la qualité charnelle. Origène entend cette expression en deux sens. Sens physique d'abord : c'est l'élément terre des Grecs. Sens moral ensuite, attesté en Romains 8, 8-9, qui dénoncent « ceux qui sont dans la chair » : la chair désigne la vie dans le péché, contre Dieu et l'esprit. Cette chair-là est destinée à disparaître. Physiquement, au moment de la mort, la terre dont l'homme est fait retourne à la terre et se mêle à elle. Moralement, par la conduite vertueuse qui permet de ne plus être dans la chair. De cette chair-là, qu'on peut appeler la chair charnelle, il n'y a pas de résurrection.<sup>34</sup>

Parmi les fragments du *Commentaire aux Psaumes* d'Origène, nous est parvenu un texte dans lequel l'Alexandrin expose son idée sur la résurrection de la « chair ». Il est probable qu'Hilaire connaissait la position d'Origène selon laquelle l'élément matériel meurt et revient à la terre (chair ou « chair charnelle » chez Dorival), et que seul l'élément formel du corps de l'homme ressuscite (correspondant avec la deuxième catégorie chez Dorival)<sup>35</sup> :

Tout corps assemblé par une nature qui assimile par manière de nourriture des éléments venus de l'extérieur, pris par exemple à des plantes ou à des animaux, et qui en élimine d'autres en échange de ces apports, a un substrat matériel qui n'est jamais le même. Aussi a-

<sup>33</sup> *Tr. Ps.* 56, 6-7. Texte et traduction : SC 565, p. 220-221.

<sup>34</sup> G. Dorival, « Origène, théologien de la chair » dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair*, la Rochelle 2012, p. 90.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 90-91.

t-on comparé avec justesse le corps à un fleuve parce que, en toute rigueur, le substrat premier ne reste peut-être toujours le même dans notre corps. Cependant, Pierre ou Paul est toujours le même, et le même pas uniquement dans son âme, dont l'être, selon nous, ni ne change, ni ne reçoit jamais d'apport : quoique la nature du corps soit fluente, la forme qui caractérise le corps reste identique, au point que même les marques qui permettent de reconnaître la qualité somatique de Pierre ou de Paul restent identiques, qualité en vertu de laquelle les corps conservent depuis l'enfance des grains de beauté et d'autres particularités comme les taches de rousseur ou autres choses semblables. C'est cette forme par laquelle Pierre et Paul sont spécifiés qui est l'élément corporel que l'âme revêtira lors de la résurrection en le changeant en mieux, et non pas ce substrat étendu que nous tenons de notre première nature.<sup>36</sup>

Mais quel est exactement cet élément formel que les experts d'Origène ont tenté de définir. Pour notre étude, il nous suffit de noter que cet élément formel n'est pas l'âme, et encore moins la « chair charnelle » (de Dorival), et que cet élément formel sert à individualiser chaque homme. De sorte que nous pouvons l'appeler « chair individualisant » à l'instar de l'appellation de Dorival faisant référence à l'autre notion de chair. La résurrection n'arriverait que sur cette « chair individualisant ».

Ce point s'oppose frontalement avec l'anthropologie de notre auteur exposée précédemment<sup>37</sup>, selon laquelle la caractéristique la plus importante de la chair est précisément sa capacité à rattacher tout le genre humain. De sorte que le péché d'Adam tout comme le salut du Christ parvient à tous les hommes, en vue de partager la même substance matérielle, la même terre. C'est cet élément commun que le Fils a pris dans l'Incarnation et en même temps le destinataire du salut et de la gloire.

## 6.2. La référence à Ep 3, 6

Le dernier alinéa présente une référence à Ep 3, 6 : « les païens sont **admis au même héritage** (συγκληρονόμα), **membres du même Corps** (σύσσωμα), **bénéficiaires de la même Promesse** (συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας), dans le Christ Jésus, par l'Évangile. » Cette phrase de saint Paul a une importance capitale dans les œuvres d'Hilaire, *Bibindex*<sup>38</sup> identifie 10 occurrences chez Hilaire, selon lesquelles notre auteur traduit dans la plupart des cas chaque terme grec comme « *coheredes* », « *concorporales* » et « *conparticipes* » respectivement :

---

<sup>36</sup> P. Nautin, *Origène*, Paris 1977, p. 271.

<sup>37</sup> Nous avons déjà souligné cette anthropologie ou ses répercussions sur la christologie et sur la sotériologie principalement dans le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 51, 4.3. Trois comparaisons du Corps du Christ ; et dans le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 55, 3. Un important principe théologique à propos du verset : « *non timebo quid faciat mihi caro* ».

<sup>38</sup> Le tableau suivant montrera les occurrences trouvées, mais celles appartenant *aux Tractatus super Psalmos*, nous préférons les citer selon l'édition la plus récente (Doignon-Demeulenaere 1997-2009), plutôt que la version du CSEL (Zingerle 1891) utilisée par *Bibindex*.

<i>Contra Const.</i> 11 (SC 334, p. 190)		<i>concorporatos Christo</i>	
<i>Tr. mysteriorum</i> 5 (SC 19 bis, p. 82)	<i>coheredes</i>	<i>concorporales</i>	<i>comparticipes pollicitationis eius</i>
<i>Tr. Ps.</i> 56, 7 ( <i>vide supra</i> )		<i>concorporales</i>	<i>participes</i>
<i>Tr. Ps.</i> 60, 6 (CCSL 61, p. 195)	<i>comparticipes</i>	<i>concorporales</i>	<i>conformes</i>
<i>Tr. Ps.</i> 68, 14 (CCSL 61, p. 302)	<i>coheredes</i>	<i>concorporales</i>	<i>comparticipes</i>
<i>Tr. Ps.</i> 68, 24 (CCSL 61, p. 310)		<i>concorporales</i>	<i>comparticipes</i>
<i>Tr. Ps.</i> 91, 9 (CCSL 61, p. 329)	<i>coheredes</i>	<i>concorporales</i>	<i>comparticipes pollicitationis eius</i>
<i>Tr. Ps.</i> 121, 1 (CCSL 61B, p. 26.)	<i>coheredem</i>	<i>consortem</i>	<i>in gloriam Dei ac Domini nostri Iesu Christi corporis conformandum</i>
<i>Tr. Ps.</i> 138, 30 (CCSL 61B, p. 209, al. 5- 6)	<i>coheredes</i>	<i>concorporales</i>	<i>comparticipes pollicitationis eius</i>
<i>Tr. Ps.</i> 138, 30 (CCSL 61B, p. 209, al. 13)	<i>coheredes</i>	<i>concorporales</i>	<i>comparticipes pollicitationis eius</i>

Comme on peut le voir, le Corps du Christ constitue un élément commun, qui est présent dans toutes les références du tableau, soit implicitement dans la formation des termes (*corpus* >) '*concorporales*' et '*concorporatos*', soit expressément dans le texte du *Tr. Ps.* 121, 1 :

Namque cum se meminerit scriptum Dei coheredem et consortem aeternorum bonorum et similem angelis ex resurrectione renouandum et, corruptione deposita, **in gloriam Dei ac Domini nostri Iesu Christi corporis** conformandum futurumque incolam ciuitatis caelestis [...] proclamabit necesse est exemplo prophetae : LAETVS SVM IN HIS, QVAE DICTA SVNT MIHI.<sup>39</sup>

Car lorsque chacun rappelle qu'il est écrit qu'il est cohéritier de Dieu et consort des biens éternels et qu'il doit être renouvelé semblable aux anges à partir de la résurrection et que, laissée la corruption, il doit être transformé **selon la gloire du corps de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ**, et qu'il sera habitant de la ville céleste [...] il est nécessaire qu'il proclame à l'instar du prophète : « Je suis content dans ces choses qui m'ont été dites ».

Tous les renvois d'Hilaire au sujet de cette citation de saint Paul montrent le rôle fondamental du Corps du Christ dans la glorification de l'homme. La gloire du Christ est communiquée aux hommes en vertu de l'appartenance à un même Corps, le Corps du Christ. À ce moment de l'explication, cela pouvait être admis par Origène. Selon la classification des trois significations de chair chez Origène de G. Dorival, la troisième

<sup>39</sup> *Tr. Ps.* 121, 1. Texte : CCSL 61B, p. 26. Traduction propre.

signification correspond avec le Corps du Christ, et cette catégorie chez Origène ne coïncide pas exactement avec celle chez notre auteur :

Il existe encore un troisième champ sémantique, où la chair a une valeur éminente et où elle n'entre pas dans les oppositions précédentes.<sup>40</sup> C'est le cas de évidemment de l'eucharistie, où le fidèle consomme le corps et la chair du Christ. Mais ici ce n'est plus de la chair de l'homme dont il est question, mais de celle du Logos incarné. Cependant, dans le cas de l'homme, il existe une chair dotée d'une valeur éminente. Elle mise en rapport avec le Logos de Dieu et elle fait intervenir la doctrine paulinienne et origénienne des deux hommes. Le traité qui porte sur le libre-arbitre dans le *Traité des principes* consacre un développement à l'analyse d'*Ezéchiel* 11, 19-20 [...] Il est clair que, dans ce verset d'Ezéchiel, le cœur de chair a une valeur éminemment positive ; c'est le cœur de ceux qui ont accès à la science de Dieu, autrement dit les saints. [...] Origène explique que le mot chair est approprié dans le cas d'êtres humains et le mot esprit dans le cas de l'homme juste attaché au Christ. Il envisage ici la chair au sens de la chair de l'homme extérieur. Mais il y a aussi, il faut le rappeler, la chair de l'homme intérieur. Or, dans les *Homélie sur les Nombres* 11, 1, Origène affirme que, dans la *Lettre aux Ephésiens* 5, 2, *Genèse* 2, 24 désigne allégoriquement l'union du Christ et de l'Eglise. Sur le modèle de cette interprétation allégorique, ne peut-on faire l'hypothèse que la chair de l'homme intérieur renvoie à l'union de l'homme juste avec le Christ et qu'elle est la faculté qui permet à l'homme juste de s'unir durablement au Logos de Dieu ? Dans le cas de la chair ressuscitée, la chair de l'homme intérieur serait la faculté d'union entre le corps ressuscité et Dieu.<sup>41</sup>

Du texte de G. Dorival, nous pouvons mettre en exergue une différenciation entre la chair de l'homme et celle du Logos incarné, qui n'a pas de place dans la conception hilarienne selon laquelle l'homme n'a qu'une chair. Et, c'est cette chair qui a été prise par le Fils de Dieu, comme le montre l'interprétation de Jn 1, 14 à propos de l'exégèse du Ps 64, 3 « *Omnis caro ad te veniet* »<sup>42</sup>. D'autre part, le Corps du Christ comme moyen de communion entre l'homme et le Christ est partagé par les deux auteurs. Cependant, dans la pensée d'Origène, la distinction des deux hommes (extérieur et intérieur) fait que la communion avec le Corps du Christ ne concerne que l'homme intérieur, l'homme juste.

La distinction « homme intérieur » et « homme extérieur » chez Hilaire est très différente par rapport à Origène<sup>43</sup> : les deux hommes correspondent aux deux parties

---

<sup>40</sup> « Dans une première série de textes, la chair s'oppose au corps et à l'esprit. [...] Dans une deuxième série de textes, la chair s'oppose simplement à l'âme. » G. Dorival, « Origène, théologien de la chair » dans *Les Pères de l'Eglise et la chair*, P.-G. Delage (ed.) 2012, p. 90.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 91-92.

<sup>42</sup> Voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps.* 55. 3.1. Exposé anthropologique.

<sup>43</sup> Voir l'anthropologie d'Hilaire basée sur l'homme intérieur et extérieur exposée par A. Fierro, *Sobre la gloria en san Hilario*, Roma 1964, p. 7-69.

d'un homme complet ; l'homme intérieur (« *el hombre interior* ») symbolise l'âme créée avant que le corps, à savoir l'homme extérieur (« *el cuerpo terrestre* »)<sup>44</sup>.

Donc, l'homme intérieur (âme) chez Hilaire n'a pas de chair, la chair étant la propriété exclusive de l'homme extérieur (corps). Ce fait implique pour notre auteur, il n'y a pas de chair appartenant à l'homme intérieur, contrairement à l'homme extérieur, doté d'une chair.

Les études qui ont abordé l'anthropologie d'Hilaire mettaient en exergue ce dualisme « âme-corps » et la prééminence de l'âme sur le corps. La création de l'âme avant le corps, indique que l'essence de l'homme est donc l'âme, le corps serait secondaire :

Subrayando esa posteridad, san Hilario obra en consonancia en su concepción general antropológica, que ve en el alma la esencia del hombre y concede al cuerpo un lugar muy secundario. El hombre es un alma que ha recibido cuerpo.<sup>45</sup>

Enfin, seule l'âme est faite à l'image de Dieu :

Ainsi l'homme est corps et âme. Mais l'âme seule est faite à l'image de Dieu, sans que le corps ne participe en rien à cette dignité. Là est le fondement d'une évidente dépréciation du corps. Il est terre. Sa condition est l'humilité, la corruption et la mort.<sup>46</sup>

En revanche dans ces études, il n'y a aucune allusion se rapportant au rôle reliant de la chair, qui devient le corps de l'homme (corps dans le sens de communauté, corporation). Cette idée est seulement admise dans la christologie, dès qu'il est question du Corps du Christ :

La doctrina del cuerpo universal de Cristo no se encuentra en ningún otro autor en términos de tanta fuerza, e incluso de tan duro realismo. [...] La interioridad de toda la humanidad de Cristo, es de signo soteriológico: estamos contenidos en Él, en orden a la salvación. La ascensión de toda la naturaleza humana por parte del Señor no es tanto un hecho físico cuanto una realidad salvífica. Ciertamente supone una comunidad salvífica entre él y nosotros.<sup>47</sup>

Cependant, nous émettons l'idée selon laquelle la chair est un élément qui relie tous les hommes, n'est pas exclusive à la sotériologie. La doctrine du Corps du Christ chez Hilaire (tellement forte chez Hilaire comme vient de l'admettre A. Fierro) se base sur une notion anthropologique préexistante, constitutive de l'homme. La chair établit une communion entre tous les hommes depuis Adam, en vertu du fait qu'ils partagent la même

---

<sup>44</sup> « *El hombre interior* » et « *el cuerpo terrestre* » correspondent aux titres des chapitres 1 et 2 dans l'œuvre de A. Fierro, *ibid.*, p. 13-39 et 40-69, respectivement.

<sup>45</sup> A. Fierro, *ibid.* p. 40.

<sup>46</sup> M. J. Rondeau, « Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire » *Studia Patristica* 6 (1962) p. 202.

<sup>47</sup> A. Fierro, *Sobre la gloria en san Hilario*, Roma 1964, p. 186-186.



substance « terrestre ». Néanmoins, une telle conception pourrait bien expliquer cette identification entre « toute terre » et « toute chair » que nous remarquons dans le *Tr. Ps.* 56, 6-7. À cause de cette communion, le péché d'Adam est communiqué à tous les hommes, mais aussi le salut et la gloire du Christ, en conformant son Corps reliant tous ceux qui participent de la chair, tous les hommes.

Cette conception n'implique pas la communion dans le Corps du Christ avec les impies, les méchants, etc., car, en sortant du Corps du Christ par leurs mauvaises actes, ils quittent aussi la communauté-corporation des hommes. Il en résulte alors une vraie deshumanisation qui explique cette appellation comme animaux dans ce même psaume (*Tr. Ps.* 56, 4)<sup>48</sup>. Nous avons déjà expliqué que la sortie de la condition humaine et du Corps du Christ est présente dans l'exégèse de la « terre des vivants »<sup>49</sup> et dans la particulière résurrection des condamnés<sup>50</sup>.

Le salut et la gloire parviennent à l'homme grâce à la communion dans le Corps du Christ (comme chez Origène). Mais à différence de l'Alexandrin, cette communion n'est pas exclusivement morale (par l'« homme intérieur »), elle est une communion ontologique, voire matérielle (*pace* A. Fierro « *no es tanto un hecho físico cuanto una realidad salvífica* »). Une vie immorale sépare de la communion, mais la vie morale ne l'a pas établie. Ce qui a établi et garanti ladite communion c'est l'incarnation, c'est-à-dire, le fait de partager la même chair prise, ressuscitée et glorifiée par le Fils.

## 7. Conclusion

En ce qui concerne le texte biblique ou sa structure, nous avons omis de signaler des points remarquables dans le *Tr. Ps.* 56. Cependant nous avons commenté quelques aspects intéressants de son contenu.

D'abord, la comparaison sur la grotte (*Tr. Ps.* 56, 2) ne peut se réduire simplement à une métaphore platonicienne. Nous avons montré trois images différentes mises en rapport avec la grotte mentionnée dans le titre du psaume « *Cum fugit [resp. David] a facie Saul in spelunca* ». Chacune de ces images présente un aspect du Corps du Christ : le corps faible de l'homme (1) dans lequel le Fils s'est incarné (2) pour le donner la salut (3).

Nous avons souligné deux références bibliques étonnantes : le changement de l'« *archon* » de l'évangile par 'centurion' dans le passage de la guérison de la fille de ce dernier (Mt 9, 24) que nous avons explicité à la lumière de la confusion inverse dans le *Commentaire sur Matthieu* ; et l'inversion des versets 21 et 22 du Psaume 21 qui coïncide très curieusement avec une homélie copte d'Athanase. Ce fait nous laisse

---

<sup>48</sup> Voir 5.2. La citation du Ps 21, 21.22.

<sup>49</sup> Voir notre *Commentaire sur le Tr. Ps.* 51 : 4.3.3. La comparaison avec la terre des vivants.

<sup>50</sup> Voir notre *Commentaire sur le Tr. Ps.* 55 : 4.1. Une résurrection pour la condamnation.

supposer une possible origine origénienne de cette citation chez Athanase et chez Hilaire.

À propos du verset 5 « *animam meam eripuit de medio catulorum leonum* », Hilaire a cherché à identifier qui sont les lionceaux plutôt que de traiter l'âme, mais laissant involontairement une trace de la doctrine origénienne de la préexistence des âmes.

Finalement, le rapport de l'expression « *omnem terram* » avec « *omnem carnem* » observé entre les § 6-7 révèle une conception sur la chair indépendante par rapport à celle d'Origène. Ce n'est pas la première fois que nous soulignons des traces d'une anthropologie de type plutôt asiatique qu'alexandrine chez Hilaire. Le fait d'étudier l'anthropologie de notre auteur uniquement sous des paramètres alexandrins (une méthode valable peut-être pour tout autre disciple d'Origène, mais non pour Hilaire) a fait que sa conception toute particulière de la chair soit passé malheureusement inaperçue, même si elle se trouve être à la base de sa doctrine sur le Corps du Christ, une des plus remarquables.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 57*

### 1. Structure

Curieusement, dans un *tractatus* qui n'a que 7 paragraphes, nous trouvons un index du psaume qui nous permet de bien définir la structure de son exégèse :

Neque enim psalmus quicquam per rerum gesta continet prophetiae, ut, sicut ceteris, sanctus Daud et dictis prophetet et gestis, sed inrepatio in impios et denuntatio iudicii Dei in peccatores et retributio laetitiae in sanctos et fructus homini iustitiae continetur.

Mais le psaume ne contient aucun élément prophétique exprimé par des réalités historiques, qui lui ferait montrer, comme dans les autres, le saint David prophétisant par ses paroles et par ses actes. Son contenu, en revanche, ce sont les reproches adressés aux impies, l'annonce du jugement de Dieu sur les pécheurs, la joie qui récompensera les saints et le fruit que l'homme tirera de sa justice.<sup>1</sup>

Voici la division du contenu du psaume coïncidant avec celle de son explication, comme avait déjà signalé Descourtieux<sup>2</sup>, nous ajoutons cependant les coupures des versets selon les citations d'Hilaire :

	Texte biblique <sup>3</sup>	Explication d'Hilaire
<i>Inrepatio in impios</i>	<i>Ps 57, 2-3</i> « <i>Si uere utique iustitia loquimini, directa iudicate filii hominum. Etenim in corde iniquitates operamini, in terra iniquitatem complectuntur manus uestrae.</i> »	<i>Tr. Ps. 57, 2</i>
<i>Denuntatio iudicii Dei in peccatores</i>	<i>Ps 57, 4-10</i> « <i>Alienati sunt peccatores ab utero, errauerunt a uentre, locuti sunt falsa.</i> » « <i>Furor illis secundum similitudinem serpentis, sicut aspidis surdae et obturantis aures suas, quae non exaudit uocem incantantium, medicamenti medicati a sapiente.</i> »	<i>Tr. Ps. 57, 3</i>
	« <i>Deus conteruit dentes eorum in ore ipsorum, molas leonum confregit Dominus.</i> »	<i>Tr. Ps. 57, 4</i>

<sup>1</sup> *Tr. Ps. 57, 1.* Texte et traduction : SC 565, p. 230-231.

<sup>2</sup> SC 565, p. 231, n. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 228.

	« <i>Spernentur uelut aqua decurrens ; intendet arcum suum, donec infirmentur. Sicut cera liquefacta auferentur ;</i> »	
	« <i>supercecidit ignis, et non uiderunt solem.</i> »	
	« <i>Priusquam producat spinas uestras rhamnus, sicut uiuentes, sicut in ira absorbet eos.</i> »	Tr. Ps. 57, 5
<i>Restitutio laetitiae in sanctos</i>	Ps 57, 11-12 « <i>Laetabitur iustus, cum uiderit uindictam ; manus suas lauabit in sanguine peccatoris.</i> »	Tr. Ps. 57, 6
<i>Fructus homini iustitiae continetur</i>	« <i>Et dicet homo : Si utique erit fructus iusto ? Sic utique est Deus iudicans eos in terra.</i> »	Tr. Ps. 57, 7

En regardant le tableau ci-dessus, nous remarquons l'extension de la deuxième partie « *denuntiatio iudicii Dei in peccatores* » (« l'annonce du jugement de Dieu sur les pécheurs ») correspondant aux paragraphes 3-5. Cette deuxième partie devient la partie centrale compte tenu de la proximité des deux derniers points, correspondant aux versets 11-12, cités ensemble au début du paragraphe 6 :

Sed inter haec iusti cuiusque, tamquam Lazari in sinu Abrahae requiescentis, laetitia monstratur. Sequitur enim : Laetabitur iustus, cum uiderit uindictam ; manus suas lauabit in sanguine peccatoris. Et dicet homo : « Si utique erit fructus iusto ? » Sic utique est Deus iudicans eos in terra.

Dans cette situation, ce que l'on voit, de Lazare qui repose dans le sein d'Abraham. On lit effectivement ensuite : Le juste se réjouira, quand il aura vu la vengeance. Il se lavera les mains dans le sang du pécheur. Un homme dira : Y aura-t-il un fruit pour le juste ? Ainsi c'est Dieu qui les juge sur la terre.<sup>4</sup>

## 2. Les méchants comparés avec serpents et lions

Le psaume précédent avait déjà identifié les ennemis avec des lionceaux : « *animam meam eripuit de medio catulorum leonum* ». Dans notre commentaire sur le *tractatus* correspondant,<sup>5</sup> nous avons déjà remarqué des autres comparaisons similaires citées par Hilaire dans ce *tractatus*, parmi lesquelles se trouve celle-ci du Tr. Ps. 57.

## 3. Le châtement des impies par inconsistance

His ergo confractis contritisque uelut decurrens aqua spernentur. Omnis enim superfluentium aquarum cursus est otiosus, cum unisquisque ex his tantum, quod sibi utile putet esse, deriuat, ceteris meatu transcurrente perituris, cum ad solam sui abolitionem

<sup>4</sup> Tr. Ps. 57, 6. Texte et traduction : SC 565, p. 242-243.

<sup>5</sup> Précisément intitulé 5. Un passage complexe.

usque ad maria deferantur. Atque huius quidem in his naturae atque contemptus in psalmo alio meminit, cum dicitur : *Effusus sum tamquam aqua dispersa sunt ossa mea. Factum est cor meum tamquam cera liquefiens in medio uentris mei*. Et multa quidem, quae ex solidis in liquida soluuntur, demutant habitum sine abolitione naturae, ut ex rigentibus fluant ; cera autem, si solo suscepta igni sit, sic liquescit, ut pereat. Eodem nunc modo creationis utriusque in perdendis peccatoribus posuit exemplum : Spernentur uelut aqua decurrens ; intendet arcum suum, donec infirmentur. Sicut cera liquefacta auferentur. Primum ergo spernentur sine consistendi spe et manendi inutiliter defluentes.

Brisés et broyés, ils seront donc méprisés comme de l'eau qui court. En effet, quand des eaux coulent en abondance, leur cours est inutilement abondant, puisque chacun n'en prend que ce qu'il pense lui être utile, tandis que leur excédent va disparaître dans le flux qui passe et qu'elles sont emportées jusqu'à la mer où elles ne peuvent que mourir. [Le prophète] se souvient de cet état méprisable de leur nature dans un autre psaume, où il est dit : *J'ai été répandu comme de l'eau et mes os ont été dispersés. Mon cœur est devenu comme de la cire fondue au milieu de mes entrailles*. Bien des corps qui, de solides qu'ils étaient, deviennent liquides, changent d'état sans que soit détruite leur nature : ils étaient gelés et ils fondent. Il suffit, d'autre part, que la cire soit mise au contact du feu pour fondre et disparaître. De la même manière, [le prophète] a donné en exemple chacun de ces éléments créés pour parler de la mort des pécheurs : ils seront méprisés comme l'eau qui court ; il tendra son arc jusqu'à ce qu'ils faiblissent. Ils seront emportés comme de la cire fondue. Ils commenceront par être méprisés en se répandant inutilement sans pouvoir espérer rester fermes.<sup>6</sup>

Hilaire illustre autrement le changement du corps des condamnés, le premier psaume annonçait une transformation de leur chair en poudre (« *non sic impij, non sic, sed tamquam puluis, quem proicit uentus a facie terrae* »). Nous avons déjà mis en rapport ce destin de corruption éternelle avec l'expulsion de sa propre nature humaine<sup>7</sup>. Dans ce cas, notre auteur se sert des images du psaume sur la cire et l'eau pour montrer un châtement semblable. La transformation de leur corps en poudre, en cire ou en eau exprime la désintégration de la chair ressuscitée sans gloire.

Il faut rappeler que selon la pensée de notre auteur, la résurrection concerne tous les hommes, mais la « transformation en corps de gloire » touche seulement aux saints, comme nous l'avons déjà exposé dans notre Commentaire sur le *Tr. Ps. 55* (§4. Le changement du corps de l'homme comme vocation eschatologique).

#### 4. Le geste de Pilate

L'acte de Pilate en se lavant les mains apparaît trois fois dans l'œuvre d'Hilaire, mais chacune a une explication différente<sup>8</sup> :

— *In Matth. 33, 1*, où le geste signifiait le baptême des païens.

<sup>6</sup> *Tr. Ps. 57, 4*. Texte et traduction : SC 565, p. 238-239.

<sup>7</sup> Voir Commentaire sur le *Tr. Ps. 51* : 4.3.3. La comparaison avec la terre des vivants.

<sup>8</sup> Les textes d'*In Matth. 33, 1* et de *Tr. Ps. 1, 10* ont été déjà cités dans le chapitre 4.3. « La distinction entre les impies, les pécheurs et les pestiférés » de notre commentaire sur le *Tr. Ps. 1*.

— *Tr. Ps. 1, 10*, à propos de la « *cathedra pestilentiae* », Pilate se lava les mains après s’y être assis pour se purifier de son contact.

— *Tr. Ps. 57, 6*. Hilaire rapport *Ps 57, 7* « *Manus suas [resp. iustus] lauabit in sanguine peccatoris* » avec *Ps 25, 6* « *Odiui congregationem malignorum et cum impiis non sedebo ; lavabo inter innocentes manus meas.* » :

Et idipsum psalmo alio testatus est, cum dicit : *Odiui congregationem malignorum et cum impiis non sedebo ; lauabo inter innocentes manus meas*. Et commemoratis innocentiae officiis, adiecit : *Ne perdas cum impiis animam meam et cum uiris sanguinum uitam meam, in peccatorum scilicet sanguine manus ille abluet inter innocentes*. Adeo autem hi uiri sanguinum sunt, ut omnium ab Abel usque ad Zachariam interfectorum ab his sanguis sit reposedus et, ablunte manus suas Pilato, super se suosque esse iusti sanguinem sint professi.

C’est ce qu’a affirmé [le prophète] dans un autre psaume, en disant : *Je déteste l’assemblée des méchants, je ne siégerai pas avec les impies ; je me laverai les mains au milieu des innocents*. Après avoir rappelé qu’il fallait rester pur, il a ajouté : *Ne mène pas mon âme à sa perte avec les impies, ni ma vie avec les hommes sanguinaires, ce qui signifie qu’il se nettoiera les mains dans le sang des pécheurs au milieu des innocents*. Ces hommes sont si sanguinaires qu’il faut leur réclamer le sang de tous ceux qui ont été tués, d’Abel à Zacharie, et que, devant Pilate qui se nettoyait les mains, ils ont accepté de voir le sang du Juste retomber sur eux et sur leurs enfants.<sup>9</sup>

Comme on peut l’observer, Pilate ne se purifie pas seulement du sang innocent du Christ, mais aussi du sang de tous ceux qui ont été tués d’Abel à Zacharie, dont les assassinats sont imputés au peuple Juif selon *Mt 23, 35* (« pour que retombe sur vous tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis le sang de l’innocent Abel jusqu’au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez assassiné entre le sanctuaire et l’autel ! »). Le geste de Pilate donc selon la dernière référence (*Tr. Ps. 57*) montre que Pilate n’a pas fait partie des crimes des Juifs.

L’unique exégèse dont nous avons trouvé des traces chez les sources d’Hilaire est la première, celle qui explique le geste de Pilate comme signe du baptême. L’exégèse d’Hilaire parle spécifiquement du baptême des païens, tandis que chez Tertullien le geste signifie le baptême en général :

Perseverat testimonium baptismi usque ad passionem : cum deditur in crucem aqua intervenit : sciunt Pilati manus ; cum vulneratur aqua de latere prorumpit : scit lancea militis !

Les témoignages en faveur du baptême se retrouvent jusque dans la Passion : quand il est condamné à la Croix, l’eau intervient encore, c’est pour les mains de Pilate. Quand il est transpercé ; l’eau jaillit de son côté, c’est par la lance du soldat.<sup>10</sup>

En concernant les autres deux explications, des *Tractatus super Psalmos*, le fait de ne trouver aucun écho de celle du *Tr. Ps. 1* chez Tertullien ou chez Origène n’est pas

<sup>9</sup> *Tr. Ps. 57, 6*. Texte et traduction : SC 565, p. 242-245.

<sup>10</sup> Tertullien, *De Baptismo* 9, 4. Texte (coïncidant dans ce point avec CCSL 1, p. 284) et traduction : SC 35, p. 79.

étonnant compte tenu de l'explication absolument originale et particulière sur la « *cathedra pestilentiae* » de notre auteur et sa pensée politique<sup>11</sup>. D'autre part, le *Tr. Ps.* 57, 6 montre une exégèse assez littérale, Pilate veut prendre des distances par rapport aux demandes des Juifs sur la mort de Jésus, seul Hilaire ajoute la faute des morts de tous les prophètes précédents.

Malgré leurs différences précédemment signalées, les trois références (*In Matth.*, *Tr. Ps.* 1 et *Tr. Ps.* 57) coïncident en présentant une attitude plutôt indulgente vers Pilate : il est innocent de la mort de Jésus, même s'il était le juge dans le procès. La figure de Pilate est l'une des plus polémiques et controversées dans les textes chrétiens. Dans le Christianisme ancien coexistaient deux représentations, l'une positive et l'autre négative du gouverneur<sup>12</sup>.

La vision favorable n'est absolument pas exclusive de notre auteur. Tertullien, auteur évidemment connu par Hilaire, avait appelé Pilate 'chrétien' en vertu de sa propre conscience : « *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiauit.* » (« Pilate, qui était lui-même déjà chrétien dans le cœur, annonça tous ces faits relatifs au Christ, à Tibère, alors César. »)<sup>13</sup>

La représentation positive de Pilate — dont Hilaire, Tertullien et d'autres sont témoins — constituera à partir du IV<sup>e</sup> siècle une tendance générale (mais non exclusive) des traditions apocryphes de l'Orient<sup>14</sup>.

Finalement, avant de conclure notre commentaire sur le geste de Pilate, il faut ajouter le témoignage d'un hymne attribué à Hilaire<sup>15</sup>, *l'Hymnum dicat turba fratrum*, qui dédie certains versets au procès de Jésus devant Pilate :

Innocens captus tenetur nec repugnans ducitur,  
sistitur, falsis grassatur offerendus Pontio.  
discutit obiecta praeses, nullum crimen inuenit.  
sed cum turbae Iudeorum pro salute Caesaris  
dicerent Christum necandum, turbis sanctus traditur.

<sup>11</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 1 : 4.3. La distinction entre les impies, les pécheurs et les pestiférés.

<sup>12</sup> J.-D. Dubois, « La figure de Pilate : Introduction aux textes relatifs à Pilate » dans P. Geoltrain et J.-D. Kaestli (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*. Tome II, Paris 2005, p. 243-248.

<sup>13</sup> Tertullien, *Apol.* 21, 24. Texte et traduction : J.-P. Waltzing, *Apologétique. Tertullien*, Paris 1998, p. 114-115.

<sup>14</sup> « En comparant les diverses traditions apocryphes sur Pilate qui se sont développées dès le IV<sup>e</sup> siècle, on constate que, d'une manière générale, les chrétiens de langue grecque et les orientaux ont eu tendance à présenter le gouverneur romain sur un jour favorable et à reporter sur les Juifs toute la responsabilité de la crucifixion. » J.-D. Dubois, « La figure de Pilate : Introduction aux textes relatifs à Pilate » dans P. Geoltrain et J.-D. Kaestli (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*. Tome II, Paris 2005, p. 245.

<sup>15</sup> Pour un résumé du *status quaestionis* sur la paternité de l'hymne, voir G. J. Cano Gómez, « Puertas y transiciones en el "hymnum dicat" atribuido a Hilario de Poitiers » dans G. J. Cano Gómez (éd.) *Teopoética V: Ianua Coeli. Umbrales y transiciones en la poesía religiosa*, Madrid 2020, sous presse.

impiis uerbis grassatur ; sputa, flagra sustinet.<sup>16</sup>

L'innocent est arrêté et il est conduit sans offrir résistance, mais on lui ordonne de se tenir, il avance pour se présenter devant Pilate avec de faux témoins. Le président du tribunal écarte les pièges, il ne trouve aucune faute. Mais quand la foule des Juifs parle de tuer le Christ en alléguant le César, le Saint est livré à la multitude, il est injurié avec des mots impies et il supporte les crachats et les coups.

Avec l'emploi de la voix passive « *traditur* », l'hymne évite d'affirmer expressément que Pilate a livré Jésus aux Juifs, en revanche, il souligne deux aspects positifs du rôle du juge « *Discutit obiecta praeses, nullum crimen inuenit* ». Cependant, le fait isolé de trouver une image positive de Pilate dans cet hymne ne constitue pas une preuve incontestable de la paternité d'Hilaire de Poitiers, compte tenu de l'extension de l'image favorable du gouverneur parmi les écrits du Christianisme ancien.

## 5. Le Jugement de Dieu

Le *Tr. Ps. 57* finit avec l'explication de « *sic utique est Deus iudicans eos in terra* ». Le verset fait partie des affirmations dans la Bible sur le jugement de Dieu :

Dicens ergo homo : An fructus erit iusto ? non ambigitur expectare iudicium, iusto tamen iam in terris, quia per angelos in Abrahae sinum deductus sit, iudicato secundum illud : *Quid credit in me, non iudicatur, sed transit de morte in uitam ; qui autem non credit, iam iudicatus est. Cum ergo sanctus non iudicandus sit, qui in uitam sit transiturus ex morte, et infidelis iam iudicatus ad poenam sit, intellegitur in eos reliquum esse iudicium, qui pro gestorum qualitate inter peccata fidemque sint iudicandi per Dominum nostrum Iesum Christum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.*

L'homme qui dit : Y a-t-il un fruit pour le juste ? n'hésite donc pas à attendre le jugement. Le juste a beau être encore sur la terre, puisqu'il est conduit par des anges dans le sein d'Abraham, il est jugé selon cette parole : *Qui croit en moi n'est pas jugé, mais il passe de la mort à la vie ; qui ne croit pas a déjà été jugé. Ainsi, comme le saint ne doit pas être jugé, puisqu'il va passer de la mort à la vie, et que l'infidèle est déjà jugé en vue du châtement, on comprend qu'il reste à juger pour la valeur de leurs actes, les hommes qui ont vécu entre les péchés et la foi.* Ce sera l'œuvre de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est béni pour les siècles des siècles. Amen.<sup>17</sup>

### 5.1. Le Fils comme Juge dans la polémique arienne

L'attribution du rôle du Fils comme Juge représentait sans doute un argument en faveur de sa divinité en polémique avec l'arianisme, comme signale Descourtieux<sup>18</sup>, en citant M. Simonetti « *In polemica con Ario che nella professione di fede ad Alessandro aveva definito Dio Padre solo giudice di tutti, Ilario sostiene che anche il Figlio è vero giudice (= vero Dio)* »<sup>19</sup>. Cependant le rapport signalé par Simonetti entre le Fils comme Juge chez

<sup>16</sup> A. S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Hildesheim 1966, p. 9-10. Traduction propre. On trouvera une traduction complète de l'hymne en espagnol dans notre publication immédiatement avant citée.

<sup>17</sup> *Tr. Ps. 57*, 7. Texte et traduction : SC 565, p. 244-245.

<sup>18</sup> SC 565, p. 245, n. 5.

<sup>19</sup> M. Simonetti, *La Crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975, p. 301, n. 175.



Hilaire et la lettre d'Arius à Alexandre d'Alexandrie doit être nuancé car, d'une part seule la version d'Epiphane de cette lettre d'Arius explicite ce rôle comme attribut exclusif du Père (μόνον κριτήν), d'autre part, selon les deux traductions données par Hilaire de la lettre (*Trin.* 4, 12-13 et 6, 5-6), notre auteur semble avoir lu κτιστήν, en traduisant « *creatorem* » à la place de 'juge' (κριτήν).

Il semble pertinent de placer en général l'affirmation d'Hilaire sur le rôle du Fils comme juge dans la polémique arienne, car le Fils comme Juge représentait un témoignage de sa divinité : la Bible affirme que Dieu est Juge, le Fils est Juge donc le Fils est vrai Dieu. Cet argument a été déjà développé dans *Trin* 5, 16 comme signale Descourtieux<sup>20</sup>. En revanche, Hilaire ne pouvait pas envisager directement la lettre d'Arius dans ce point, car à ses yeux, la lettre ne faisait aucune allusion au rôle du Fils comme Juge (κριτήν), mais comme Créateur (κτιστήν).

## 5.2. Qui seront jugés ?

Hilaire avait déjà signalé trois catégories<sup>21</sup> : les sauvés sans jugement, les condamnés aussi sans jugement et un troisième groupe « neutre » (« *Sunt enim aliqui inter pios impiosque qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprii, [...]* »).<sup>22</sup> L'idée, déjà développé dans le *Tr. Ps.* 1 à propos du verset : « *non resurgunt impii in iudicio* », est aussi présente dans le *Tr. Ps.* 57 comme le montre la phrase que nous avons soulignée.

Bien que la classification tripartite reste, la dénomination des groupes à juger est variée. Le *Tr. Ps.* 1 les appelle : « *fideles / infideles* », « *credentes / non credentes* » et « *pios / impios* ». Les deux premières appellations s'expliquent à partir de Jn 3, 18-19 : « *Qui credit in me non iudicatur, qui autem non credit, iam iudicatus est* ». L'appellation « *pios / impios* » à partir du verset du psaume « *non resurgunt impii in iudicio* » commenté dans ce moment. Le *Tr. Ps.* 57, 7 comme on a pu le voir les nomme « *sanctus / infidelis* », en introduisant le mot « *santus* » qui semble remplacer (ou contenir) les autres appellations : « *fideles* », « *credentes* » et « *pios* ».

Bien que les trois groupes subsistent dans la pensée de notre auteur, la dénomination est changeante. Ce fait explique l'apparente contradiction entre *Tr. Ps.* 1 selon lequel les impies et les pieux ne seront pas jugés et l'affirmation dans *Trin* 5, 16 : « *piorum impiorumque iudex est* » : *Trin* 5, 16 envisage une référence générale au jugement de Dieu, qui — nous le savons grâce à d'autres œuvres — ne concerne que la catégorie intermédiaire entre les sauvés et les condamnés sans jugement.

## 6. Conclusions

La structure du psaume 57 proposée par Hilaire coïncide avec son commentaire, quatre parties sont à distinguer : « *increpatio in impios* », « *denuntiatio iudicii Dei in peccatores* », « *retributio laetitiae in sanctos* » et « *fructus homini iustitiae* ». Le

<sup>20</sup> SC 565, p. 245, n. 5.

<sup>21</sup> Voir l'exégèse à propos de : « *non resurgunt impii in iudicio* » dans le *Tr. Ps.* 1, 20-22.

<sup>22</sup> *Tr. Ps.* 1, 22.

récapitulatif du psaume fait par Hilaire montre le rôle principal du jugement de Dieu dans l'exégèse de ce psaume.

Nous avons reconnu un signe identifiant de la pensée de notre auteur sur le châtiment eschatologique. La résurrection sans gloire est propre à ceux qui sont exclus de la communion avec le Corps du Christ. Ce fait explique les références des psaumes où la condamnation est représentée comme un état de perte de la condition « solide » du corps, en l'illustrant avec trois images différentes : la poussière portée par le vent (Ps 1, 4) ; le cœur devenu cire liquide (21, 15) et, finalement dans ce même psaume, la comparaison avec l'eau coulante (57, 5).

Le geste de Pilate de se laver les mains a été commenté par notre auteur, dans chaque moment, en apportant une exégèse différente : signe du batême, signe de la contamination du pouvoir politique et signe d'innocence. En comparant avec d'autres passages de l'œuvre d'Hilaire de Poitiers sur Pilate, nous constatons que malgré les différentes explications, il présente toujours favorablement sa figure ; ce fait place notre auteur dans une sorte de tradition autour du gouverneur.

Indubitablement le rôle du Fils comme juge représentait un argument important de sa divinité dans la polémique arienne. Cependant, le rapport signalé par Simonetti<sup>23</sup> avec la Lettre d'Arius devient faible si nous considérons la version transmise par Hilaire, selon laquelle il n'y a aucune allusion au rôle du Fils comme Juge (κριτήν), mais comme Créateur (κτιστήν).

Finalement, l'explication du jugement de Dieu coïncide avec une idée déjà exposée par notre auteur : le jugement ne concerne qu'une catégorie intermédiaire entre les saints et les condamnés, selon la déclaration de Jésus dans Jn 3, 18 « qui croit en lui n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé ».

---

<sup>23</sup> M. Simonetti, *La Crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975, p. 301, n. 175.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 58*

### 1. Structure

Le *tractatus* suit très régulièrement le texte du psaume à commenter. Seulement cette régularité est interrompue pour développer une sorte d'exkursus dans les paragraphes 4 et 5 sur l'identification de la personne qui chante le psaume : les vv. 4-5 (« *Neque iniquitas mea, neque peccatum meum, Domine. Sine iniquitate cucurri, et direxi* ») excluent tous les hommes — même le roi David — sauf le Christ. Ces deux paragraphes témoignent de l'importance de la procédure exégétique d'Hilaire, appelée « prosopologique »<sup>1</sup>. Dans notre commentaire précédent nous avons déjà attiré l'attention sur cette méthode selon laquelle le texte est éclairé à partir de la notion de « persona », c'est-à-dire en considérant qui parle, à qui s'adresse, à quoi se réfère, etc.<sup>2</sup>

La répartition du texte biblique dans le commentaire ne montre pas des coupures très étonnantes par rapport à la division moderne du texte biblique en versets, nous constatons une unique petite différence : la deuxième partie du v. 8 (« *Quoniam quis audiuit ?* ») est cité par Hilaire séparément de la première partie et collée au verset suivant dans le §9 :

Texte biblique	Explication
« <i>In finem, ne disperdas, Daud in tituli inscriptione, quando misit Saul, et custodiuit domum eius, ut interficeret eum.</i> » (v. 1).	§1
« <i>Eripe me de inimicis meis, Domine, et ab insurgentibus in me libera me. Eripe me de operantibus iniquitatem, et de uiris sanguinum libera me.</i> » (v. 2-3).	§2
« <i>Quia captauerunt animam meam, intruerunt in me fortes. Neque iniquitas mea, neque peccatum meum, Domine. Sine iniquitate cucurri, et direxi.</i> » (v. 4-5).	§3
	§4-5
« <i>Exurge in occursum mihi et uide tu, Domine, Deus uirtutum, Deus Israel, intende ad uisitandas omnes gentes ; ne miserearis omnibus qui operantur iniquitatem.</i> » (v. 6).	§6
« <i>Diapsalma. Conuertentur ad uesperam et famem patientur ut canes, et circumibunt ciuitatem.</i> » (v. 7).	§7
« <i>Ecce loquuntur in ore suo, et gladius in labiis eorum.</i> » (v. 8a).	§8
« <i>Quoniam quis audiuit ? Et tu, Domine, deridebis eos, pro nihilo habebis omnes gentes.</i> » (v. 8b-9)	§9

<sup>1</sup> M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985.

<sup>2</sup> Voir nos commentaires sur les *Tr. Ps. 1* : « 4.1. La question capitale pour comprendre les Psaumes » et *Tr. Ps. 2* : « 4. Commentaire de la section prosopologique (§5-21) ».

« <i>Fortitudinem meam ad te custodiam, quia Deus susceptor meus est. Deus meus misericordia eius praeueniet me ; Deus meus ostendit mihi inter inimicos meos.</i> » (v. 10-11).	§10
« <i>Ne occideris eos, ne quando obliuiscantur legis tuae. Disperge illos in uirtute tua et destrue eos, protector meus Domine, delicta oris eorum, sermonem labiorum ipsorum, et comprehendantur in superbia sua, et de exsecratione et mendacio conuellentur in consummatione ; in ira consummationis et non erunt et scient, quoniam Deus dominatur Iacob finium terrae.</i> » (v. 12-14).	§11
« <b>Diapsalma.</b> <i>Et conuertentur ad uesperam et famem patientur ut canes et circumibunt ciuitatem. Ipsi dispergentur ad manducandum. Si autem non saturabuntur, et murmurabunt.</i> » (v. 15-16).	§12
« <i>Ego autem cantabo uirtuti tuae, exultabo mane misericordiam tuam, quia factus es susceptor meus et refugium meum in die tribulationis meae. Adiutor meus tibi psallam, quia Deus susceptor meus, Deus meus, misericordia mea.</i> » (v. 17-18).	§13

## 2. Échos des autres *tractatus*

Le *Tr. Ps.* 58 présente un petit recueil des autres idées déjà soulignées dans notre commentaire des *tractatus* précédents.

### 2.1. Le sens littéral

Tractabimus autem psalmum, ut eorum, qui secundum litteram sapiunt, intellegentiam non grauemus, sed et ut, quod a Saul custoditus ad interficiendum est, non minus eius sit temporis prophetia quam a populo et in Hierusalem, tamquam in domo sua conclusus et custoditus sit ad mortem.

Nous expliquerons le psaume sans peser sur l'intelligence de ceux qui savourent son sens littéral, mais en voyant aussi que le fait d'être surveillé par Saül pour être mis à mort ne constitue pas moins une prophétie de ce moment que de celui où [le Christ] fut enfermé par le peuple dans Jérusalem, comme dans sa maison, et surveillé pour être tué.<sup>3</sup>

Dans le début de son commentaire, Hilaire rappelle sa méthode exégétique. Comme il avait déclaré dans le *Tr. Ps.* 54, 9, son interprétation n'est pas contraire au sens littéral : il admet le « contexte historique » du psaume. Cependant, l'interprétation la plus complète doit prendre en compte le caractère prophétique de l'Ancien Testament envisageant l'avènement du Christ.

Comme nous l'avons souligné dans le commentaire sur le *Tr. Ps.* 54, 9<sup>4</sup>, notre auteur ne décrit pas exactement la polémique entre littéralisme et allégorisme. Les deux textes ne présentent qu'un dialogue entre la position d'Hilaire et ceux qui lisent les Écritures exclusivement selon la lettre « *plerisque solum uerborum sonum et litteram contuentes* » (*Tr. Ps.* 54, 9) « *qui secundum litteram sapiunt* » (*Tr. Ps.* 58, 6).

<sup>3</sup> *Tr. Ps.* 58, 1. Texte et traduction : SC 565, p. 252-253.

<sup>4</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 54. 4. Le §9 comme auto-déclaration de la méthode exégétique.

## 2.2. La filiation par la résurrection

Dans le commentaire sur le *Tr. Ps. 2* à propos du verset : « Tu es mon Fils ; aujourd’hui, je t’ai engendré », nous avons signalé trois filiations humaines de Jésus, c’est-à-dire, ‘humaines’ pour les distinguer de la filiation (génération) éternelle : l’enfantement de Marie, le baptême dans le Jourdain et la résurrection<sup>5</sup> :

Sed id quod nunc in psalmo est : FILIVS MEVS ES TV, EGO HODIE GENVI TE non ad uirginis partum neque ad lauacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est.

Le texte du psaume qui nous occupe à présent — tu es mon Fils ; aujourd’hui, je t’ai engendré — ne se rapporte ni à l’enfantement de la Vierge, ni à l’engendrement dû à l’immersion [du baptême], mais au premier-né d’entre les morts, comme le montre l’autorité de l’Apôtre.<sup>6</sup>

Le *Tr. Ps. 58, 6* mentionne la naissance de la Vierge et rapporte la double citation (Ps 2, 7 et Ac 13, 33) avec la résurrection, à partir de laquelle Jésus reçoit le titre de Premier-né d’entre les morts :

Descensum namque eius in carnem et ex Maria natiuitatem laetantes angeli et patentes caeli honorauerunt. Non impudens ergo haec occursus sui oratio est, cui ad salutem gentium, sicuti et psalmo alio et apostolico testimonio continetur, primogenito ex mortuis uox occurrentis haec fuerit : *Filius meus es tu, ego hodie genui te.*

Les anges se sont réjouis, et les cieux se sont ouverts pour rendre gloire à sa descente dans la chair et à sa naissance de Marie. Il n’est donc pas honteux de demander que l’on vienne à sa rencontre, puisque, pour le salut des nations, la voix de Celui qui est venu à sa rencontre a dit au Premier-né d’entre les morts, comme on le trouve dans un autre psaume et dans le témoignage de l’Apôtre : *Tu es mon Fils ; aujourd’hui, je t’ai engendré.*<sup>7</sup>

La même interprétation se retrouve encore une fois dans le *Tr. Ps. 67, 19* :

Dehinc *dona in hominibus* accepit, cum primogenitus ex mortuis de se ipse testatur dicens: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Posce a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae.* Accepit ergo *dona in hominibus*, gentes scilicet in hereditatem, in quibus *in sancto in altum* primogenitus ex mortuis, *capta captiuitate, conscendit.*<sup>8</sup>

C’est pourquoi Il a accepté les dons pour les hommes, quand il atteste Lui-même qu’il est le Premier-né des morts en disant : « Le Seigneur m’a dit : Tu es mon Fils, aujourd’hui, je t’ai engendré. Demande-moi : je te donnerai les nations en héritage, et tu possèderas les limites de la terre. » Il a donc accepté les hommes comme dons, c’est-à-dire, les gens comme héritage, dans lesquels le Premier-né des morts est monté au sanctuaire très haut, en prenant captive la captivité.

<sup>5</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps. 2*. 5.1.2. La « filiation ».

<sup>6</sup> *Tr. Ps. 2*, 30. Texte et traduction : SC 515, p. 264-265.

<sup>7</sup> *Tr. Ps. 58*, 6. Texte et traduction : SC 565, p. 258-259.

<sup>8</sup> Texte : CCSL 61, pp 275-276. Traduction propre.

### 3. Traces de la théologie asiatique dans le *Tr. Ps. 58*

Le début du *Tr. Ps. 58*, 6 introduit le verset du psaume à commenter avec un résumé du processus du salut de l'homme :

Hic ergo solus currens direxit, qui, infirmittatis nostrae humilitate suscepta, egressus caelos, regressus ad caelos, qui reuehens nos secum oblaturusque Deo munus precatus sit : Exurge in occursum mihi et uide tu, Domine, Deus uirtutum, Deus Israel, intende ad uisitandas omnes gentes ; ne miserearis omnibus qui operantur iniquitatem.

C'est donc lui, et lui seul, qui est resté droit dans sa course, puisqu'il a pris sur lui l'humilité de notre faiblesse, est sorti des cieux et y est revenu, en nous y ramenant avec lui pour nous présenter à Dieu comme une offrande, et en priant ainsi : Lève-toi pour venir à ma rencontre et vois, Seigneur, Dieu des puissances, Dieu d'Israël ! Pense à visiter toutes les nations ! Pas de pitié pour tous ceux qui font le mal !<sup>9</sup>

Le processus se présente en deux moments : 1) le Fils sort du ciel en prenant « l'humilité de notre faiblesse » (phrase avec souligné simple) ; 2) le Fils retourne au ciel en « nous » portant (souligné double). Il est évident qu'il « nous » porte parce qu'il a pris « l'humilité de notre faiblesse ». Donc cette expression « *infirmittatis nostrae humilitate* » représente la condition humaine. Le fait de partager cette condition humaine prise dans le premier moment comporte la présentation à Dieu de l'humanité assumée aux cieux comme offrande, car le texte explique « *reuehens nos secum* ».

La présentation en offrande est développée comme la résurrection et le placement à la droite :

Exurgere enim sibi in occursum Deum uirtutum ad uisitandas omnes gentes precatur : in eo namque coexcitatae et collocatae a dextris eius in caelestibus gentes sunt.

Il demande dans sa prière que le Dieu des puissances se lève pour venir à sa rencontre afin de visiter toutes les nations. En effet, c'est en Lui que les nations ressuscitent et sont placées à sa droite dans les régions célestes.<sup>10</sup>

Il faut souligner dans les deux textes que les trois actes (présentation comme offrande, résurrection et placement à la droite) arrivent aux hommes par l'association établie entre l'humilité de notre faiblesse « *infirmittatis nostrae humilitate suscepta* » et le Fils (« *secum* », « *in eo* »). Mais il reste encore une définition plus précise de la condition humaine que nous essayerons d'expliquer dans le commentaire des textes suivants.

La citation de Jn 3, 17 relie l'acte salvifique (présentation comme offrande, résurrection et placement) avec la visite de Dieu aux nations trouvée dans le psaume :

Visitari itaque in occursum suo omnes gentes precatur secundum illud : *Neque enim misit Deus Filium suum in hunc mundum, ut iudicet mundum, sed ut saluus fiat mundus per eum. Descensum namque eius in carnem et ex Maria natiuitatem laetantes angeli et patentes caeli honorauerunt.*

<sup>9</sup> *Tr. Ps. 58*, 6. Texte et traduction : SC 565, p. 256-257.

<sup>10</sup> *Tr. Ps. 58*, 6. Texte et traduction : SC 565, p. 258-259.

Ainsi, il demande dans sa prière qu'à l'occasion de sa rencontre, toutes les nations soient visitées, conformément à ces mots : Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour sauver le monde par Lui. Les anges se sont réjouis, et les cieux se sont ouverts pour rendre gloire à sa descente dans la chair et à sa naissance de Marie.<sup>11</sup>

Le texte reprend le premier moment du premier texte : « *infirmittatis nostrae humilitate suscepta, egressus caelos* » (le Fils sort du ciel en prenant l'humilité de notre faiblesse), avec des informations importantes pour comprendre « l'humilité de notre faiblesse » :

D'abord, il faut signaler un hendiadys, car la sortie est décrite comme la descente dans la chair et la naissance de Marie « *Descensum namque eius in carnem et ex Maria natiuitatem* ». Il ne faut pas distinguer deux moments séparés, la descente et la naissance expliquent et renvoient à un unique événement : la sortie du Fils pour l'assomption de la condition humaine.

La chair renvoie à la condition de l'homme. Il ne s'agit pas seulement d'une simple métonymie, sur la base biblique de l'expression « toute chair » pour se référer aux êtres vivants (hommes et bêtes)<sup>12</sup>. Dans la pensée de notre auteur la chair humaine implique un lien naturel rattachant toutes les hommes, représentés dans l'expression « toutes les nations », comme nous l'avons vu dans le *Tr. Ps. 2, 31*<sup>13</sup>. La condition de l'homme est prise par le Fils en vertu de la chair. Le fait de partager la même chair humaine avec le Christ, vrai Dieu et vrai homme, établit une 'communion naturelle' de tous les hommes avec Dieu. Ladite communion est représentée dans la « visite à tous les nations » du *Ps 58, 6*. Et elle explique pourquoi la naissance de Jésus, qui n'est pas sorti de la région de Palestine, implique la visite à toutes les nations :

Hanc itaque occursus sui significationem uisitandis in se gentibus deprecatur, non tamen iudicii seueritate praeterita, cum misericordia ab omnibus qui iniquitatem operantur auertitur, omnibus quidem in eo, quia caro factus est, gentibus uisitati, sed aequae omnibus iniqua operantibus iudicatis.

[...] Ainsi, sa supplication porte sur cette rencontre, la visite qu'il rend aux nations, sans omettre de porter un jugement sévère, puisque tous ceux qui font le mal sont privés de miséricorde : Il a visité toutes les nations, puisqu'il s'est fait chair, mais Il a également jugé tous ceux qui font le mal.<sup>14</sup>

Quelques paragraphes après (§9), toutes les nations sont concernées par le « mystère de la grande piété », expression qui renvoie à 1 Tim 3, 16 et est synonyme de l'incarnation selon Descourtieux<sup>15</sup>. Cette référence à 1 Timothée semble avoir une

<sup>11</sup> *Tr. Ps. 58, 6*. Texte et traduction : SC 565, p. 258-259.

<sup>12</sup> « Alors périt toute chair qui se meut sur la terre : oiseaux, bestiaux, bêtes sauvages, tout ce qui grouille sur la terre, et tous les hommes. » Gn 7, 21.

<sup>13</sup> « *Haec ergo hereditas eius, ut omni carni det uitam aeternam, ut omnes gentes baptizatae atque doctae regenerentur in uitam, [...]* ». Sur le « lien de la chair », voir notre commentaire sur le *Tr. Ps. 55 : 4.1*. Une résurrection pour la condamnation.

<sup>14</sup> *Tr. Ps. 58, 6*. Texte et traduction : SC 565, p. 258-259.

<sup>15</sup> SC 565, p. 264, n. 1.

importance significative dans la pensée d'Hilaire avec 12 occurrences trouvées par *Biblindex*. Nous reprendrons cette citation à propos du commentaire sur le *Tr. Ps.* 61.

Finalement, nous présentons deux passages d'œuvres conservées fragmentairement qui offrent un résumé de la pensée d'Hilaire sur la notion de la chair, sa faiblesse (à cause du péché d'Adam) et sa dignité (à cause son assumption par le Christ). Le premier texte appartient au troisième des hymnes considérés traditionnellement « authentiques » d'Hilaire :

*Adae carnis gloriosa et caduci corporis*

*In caelesti rursus Adam concinamus proelia,*<sup>16</sup>

Nous chantons les combats glorieux de la chair d'Adam et du corps caduque : Adam rentre au Ciel.

Le deuxième texte fait partie de l'unique fragment d'un commentaire perdu de l'épître à Timothée, conservé par la citation dans les actes du II<sup>e</sup> Concile de Séville (619)<sup>17</sup> :

*Namque ubi 'homo Christus' est, praecedit : mediator dei atque hominum : ex deo homo, utrumque unum et inter hominem et deum medius confessione in se utriusque naturae. ubi 'Christus mortus', subicitur : qui resurrexit, qui est in dextera dei. in morte eius carnis nostrae infirmitas est, in resurrectione uirtus eius, in concessu dei dignitas.*<sup>18</sup>

Car là où [l'Écriture dit] « l'homme Christ », il est dit avant : médiateur de Dieu et des hommes. Homme à partir de Dieu, l'unique médiateur qui est entre les deux, entre l'homme et Dieu par la confession de sa double nature. Là où [l'Écriture dit] « le Christ est mort » elle ajoute : qui a ressuscité, qui est à droite de Dieu. Dans sa mort, réside la faiblesse de notre chair, dans sa résurrection réside sa vertu, dans son siège, la dignité de Dieu.

#### 4. Une exégèse d'*In Matthaem* à l'arrière du *Tr. Ps.* 58

Le psaume 58 aborde le sujet de la force deux fois (v. 4 : « *Quia captauerunt animam meam, inruerunt in me fortes* » et v. 10 « *Fortitudinem meam ad te custodiam* »). D'un côté, il s'agit de la force des ennemis, et dans l'autre, de celle propre.

Les ennemis sont appelés 'forts' « *fortes* » en raison de ce qui les a armés, le Démon, également nommé ici 'homme fort' « *fortis* ».

*Sed orationi propheticae fuit sermo moderandus, ut querela referretur ad populum, cum captant animam fortes inruentes, quippe quos fortis armauit, qui et cor ludae ad ministerium*

<sup>16</sup> Hymne 3, texte : CSEL 65, p. 214. Traduction propre.

<sup>17</sup> À noter le succès des œuvres de notre auteur dans le Royaume Wisigothique de la Péninsule Ibérique, arien jusqu'au 587 (année de la conversion de Récarède) : aussi le canon 13 du IV<sup>e</sup> Concile de Toledo (633) témoigne la connaissance du livre perdu des hymnes. Également, nous avons remarqué également les échos entre l'hymne attribué à Hilaire « *Hymnum dicat turba fratrum* » et les prières mozarabes, précédant de l'hymne grégorien « *Attende Domine* » : G. J. Cano Gómez, « Puertas y transiciones en el "hymnum dicat" atribuido a Hilario de Poitiers » dans G. J. Cano Gómez (éd.) *Teopoética V: Ianua Coeli. Umbrales y transiciones en la poesía religiosa*, Madrid 2020, sous presse.

<sup>18</sup> *De expositione epistulae ad Timotheum*, texte : CSEL 65, p. 233. Traduction propre.



proditionis ingressus est. Hi ergo fortes captant animam et eius animam, in quo neque iniquitas neque peccatum est, qui currens sine iniquitate direxit.

Toutefois, le texte a dû s'adapter à la prière du prophète, en faisant porter la plainte sur le peuple, puisque les hommes forts qui l'assaillent en veulent à sa vie, armés précisément par l'homme fort, qui est aussi entré dans le cœur de Judas pour le faire trahir. Ces hommes forts en veulent donc à la vie de Celui en qui il n'y a ni mal ni péché, et qui est resté droit dans sa course sans faire le mal.<sup>19</sup>

Le titre « homme fort » renvoie à la parabole de Lc 11, 21-22 : « Lorsqu'un homme fort et bien armé garde son palais, ses biens sont en sûreté ; mais qu'un plus fort que lui survienne et le batte, il lui enlève l'armure en laquelle il se confiait et il distribue ses dépouilles », comme le remarque Doignon dans son apparat littéraire<sup>20</sup>. Mais la conformité entre les deux passages est bien plus élargie, comprenant deux autres éléments coïncidents, pas seulement « l'homme fort » : la péricope de Luc parle aussi, en effet, de ses armes et d'un autre « homme encore plus fort ».

La parabole des deux hommes forts a aussi un parallèle chez Matthieu : « Ou encore, comment quelqu'un peut-il pénétrer dans la maison d'un homme fort et s'emparer de ses affaires, s'il n'a d'abord ligoté cet homme fort ? Et alors il pillera sa maison »<sup>21</sup>. Selon l'exégèse du *Commentaire sur Matthieu*, l'homme fort est le Diable, vaincu par le Christ (plus fort), il a été dépouillé :

Ligatus est ergo tum, cum Satanias a Domino nuncupatus ipsa nequitiae suae nuncupatione constrictus est, cui ita uincto spolia detraxit et domum abstulit, nos scilicet quondam arma eius regnique militiam in ius suum redegit uinctoque atque uincto domum sibi ex nobis uacuam et utilem comparauit.

Donc celui-ci a été ligoté le jour où, appelé Satan par le Seigneur, il a été enchaîné par le fait même que sa perversité a été nommée, et comme il était ainsi enchaîné, le Seigneur lui a arraché ses dépouilles, enlevé sa maison, c'est-à-dire nous-même, naguère ses troupes, réduit à sa merci la milice de son royaume et, l'ayant vaincu et enchaîné, s'est ménagé en nous une maison vide et en bon état.<sup>22</sup>

En retrappant le *Tr. Ps. 58*, à propos du verset 10 « *Fortitudinem meam ad te custodiam* », Hilaire affirme que la force du Fils provient du fait d'être Dieu<sup>23</sup>. Bien que le *tractatus* affirme la force du Fils, il n'établit aucune comparaison entre l'homme fort et la force divine du Christ, à différence du commentaire sur Matthieu. Cependant, il nous semble pertinent de noter le parallélisme morphologique entre les hommes forts « *fortes* » (les ennemies), l'homme fort « *fortis* » (le Démon) et la force du Fils « *fortitudo* », ainsi que la référence à la parabole des deux hommes forts.

<sup>19</sup> *Tr. Ps. 58*, 3. Texte et traduction : SC 565, p. 254-255.

<sup>20</sup> CCSL 61, p. 174.

<sup>21</sup> Mt 12, 29.

<sup>22</sup> *In Matth. 12*, 16. Texte et traduction : SC 254, p. 282-283.

<sup>23</sup> *Tr. Ps. 58*, 10.

Concernant l'image du dépouillement, celle-ci deviendra un sujet important dans les commentaires postérieurs référée soit au Christ dans la croix soit au Diable dans la résurrection.

## 5. Le destin du peuple juif dans l'eschatologie

Selon l'exégèse d'Hilaire, les ennemis dont parle le psalmiste représentent les juifs. Ce fait implique des mots très durs envers le peuple d'Israël. Pour exemple, rappelons les versets 7 et 15 : « Ils reviendront le soir, souffriront de la faim comme les chiens, et feront le tour de la ville » où les ennemis sont comparés avec des chiens :

Id enim sequitur : Conuertentur ad uesperam et famem patientur ut canes et circumibunt ciuitatem, famem huius temporibus per prophetam alium denuntians, Deus cum dicit : *Ecce induco famem super terram, non famem panis neque sitim aquae, sed famem uerbi, ut audiatur uerbum Dei, impudentiam eorum ac rabiem in nuncupatione canum arguens secundum illud : Libera me de ore leonis et de manu canis unicam meam*<sup>24</sup>. Et hunc quidem habent interioris conscientiae suae dolorem, cum se dispersos, cum captiuos, cum tributarios congemescent sine templo, sine sacerdote, sine regno, et hoc, posteaquam in maiestatis Dominum saluatoremque mundi manus impias intulerunt.

En effet, on trouve ensuite : Ils reviendront le soir, souffriront de la faim comme les chiens, et feront le tour de la ville. Dieu annonce la faim de cette époque par l'intermédiaire d'un autre prophète, quand il dit : Voici que je fais venir la faim sur la terre. Ce n'est ni une faim de pain ni une soif d'eau, mais une faim de parole, pour qu'on entende la Parole de Dieu. [Le prophète] critique leur impudence et leur rage en leur donnant le nom de chiens, de même qu'il est dit : Libère-moi de la gueule du lion, libère mon âme de la patte du chien. Ils ont au fond de la conscience une douleur qui les fait gémir d'être dispersés, prisonniers et soumis à l'impôt, de se retrouver sans Temple, sans prêtre et sans royaume, après avoir porté des mains impies sur le Seigneur de majesté et le Sauveur du monde.<sup>25</sup>

Cependant, deux affirmations contrastent remarquablement parmi les imprécations aux ennemis dans le verset 12 : « *Ne occideris eos, ne quando obliuiscantur legis tuae* » (« Ne les tue pas, qu'ils n'oublient pas ta loi ! ») et dans le verset 14 : « *In ira consummationis et non erunt* » (« Ils ne seront pas soumis à la colère de la fin des temps »).

Ces forts contrastes se reflètent aussi dans l'interprétation d'Hilaire en atténuant les mots durs vers les Juifs. Il semble que toutes leurs malédictions sont un châtement de Dieu à cause de leur négation du Christ, cependant, lesdites malédictions ne concernent que le temps présent, une « *dispensatio misericordiae* » leur est destinée à la fin :

Inimici quidem propter nos, sed dilecti propter patres ; misericordiae id quod eorum est reliquum reseruatur. Dispersi quidem interim circum omnes fere gentes, sed consparsione eorum sancta atque radice liberabuntur. Destruentur ergo secundum prophetiam non occisi, sed dispersi et destruentur indelictis oris eorum et sermone labiorum, cum ex Sion ueniat

<sup>24</sup> Cette étrange citation du Ps. 21 est répétée pareillement dans le *Tr. Ps. 56* (voir notre commentaire sur *Tr. Ps. 56* : 5.2. La citation du Ps 21, 21.22), et encore dans le *Tr. Ps. 120*, 11.

<sup>25</sup> *Tr. Ps. 58*, 7. Texte et traduction : SC 565, p. 260-263.

**liberator, de quo clamauerunt** : Crucifige, crucifige et cui dixerunt : Nos patrem habemus Abraham et rursus : Quis tibi dedit hanc potestatem ? et : In qua potestate haec agis ?

In hac igitur superbia comprehendentur, cum saluatori suo haec a se ingesta esse non cognoscant auersaque impietate de execratione ac mendacio auellentur et hoc in consummatione, quia, cum intrauerit gentium plenitudo, tum quod Israel est reliquum saluabitur.

In ira autem consummationis non erunt, quia impietates ex Sion ueniens auertet ; non autem non erunt, qui et sunt cognituri cognoscentque, quia Deus Iacob dominetur finium terrae, non iam in funiculo hereditatis et in Iacob portione noscendus, sed Deus Iacob, id est quia in homine Iacob Deus intellectus et uisus est, dominator sit terrae finium, quorum et creator est confitendus.

12. Sed illos interim desolationis ac dispersionis suae manet poena. Nam etsi consummationi temporum propter patres et electos haec dispensatio misericordiae reseruetur, interiecto tamen diapsalma, quid in eos interim, repetita significatione, constitutum fuerit, ostenditur.

Ennemis à cause de nous, ils restent aimés à cause de leurs pères : parmi eux, un reste est mis à part pour obtenir miséricorde. Sans doute sont-ils dispersés pour le moment dans presque toutes les nations, mais ils seront libérés par leur pâte sainte et leur racine. Ils seront donc détruits, comme dit la prophétie, sans être tués, mais dispersés, et ils seront détruits à cause des fautes de leur bouche et des paroles de leurs lèvres, quand viendra de Sion le libérateur à propos duquel ils ont crié : Crucifie-le, crucifie-le ! et à qui ils ont dit : Nous avons pour père Abraham, ainsi que : Qui t'a donné ce pouvoir ? et : Au nom de quel pouvoir agis-tu ?

Ils seront donc pris par cet orgueil, pour avoir ignoré que leur comportement avait atteint leur propre Sauveur, et, quand l'impiété aura disparu, ils seront arrachés à la malédiction et au mensonge, ce qui aura lieu à la fin des temps, car, une fois entrée la plénitude des nations, le reste d'Israël sera sauvé.

Ils ne seront pas soumis à la colère de la fin des temps, car Celui qui vient de Sion fera disparaître les impiétés. Il ne faut pas comprendre qu'ils n'existeront plus, puisqu'ils vont savoir et qu'ils sauront que le Dieu de Jacob dominera les confins de la terre. Il ne se fera plus connaître comme part d'héritage et lot de Jacob, mais, puisqu'un homme, Jacob, a compris qu'il s'agissait de Dieu et l'a vu, c'est comme Dieu de Jacob qu'il dominera les confins de la terre, dont il doit aussi être célébré comme créateur.

12. Ce qui les attend toujours, c'est le châtement de la ruine et de la dispersion. En effet, même si le don de la miséricorde leur est destiné à la fin des temps en raison de leurs pères et des élus, après l'insertion d'une pause, on montre la décision qui va les frapper.<sup>26</sup>

Le texte présente beaucoup de similitudes avec le chapitre 11 de l'épître aux Romains, où saint Paul écrit sur le peuple d'Israël :

Car je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse : une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens, et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit : De Sion viendra le

---

<sup>26</sup> Tr. Ps. 58, 11-12. Texte et traduction : SC 565, p. 266-269.

Libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob. Et voici quelle sera mon alliance avec eux lorsque j'enlèverai leurs péchés.<sup>27</sup>

Il semble qu'Hilaire en lisant ce texte de Paul, interprète que le peuple d'Israël est puni dans le temps présent (« *illos interim desolationis ac dispersionis suae manet poena* »), mais il sera libéré (« *liberabuntur* ») dans le futur eschatologique (« *cum ex Sion ueniat liberator* » ; « *in consummatione* » ; « *consummationi temporum* »).

Cependant, à quoi consistera cette 'libération du peuple Juif' ? Hilaire utilise deux fois le substantive 'miséricorde' lié au verbe 'réserver' pour s'y référer : « *misericordiae id quod eorum est reliquum reseruatur* » et « *haec dispensatio misericordiae reseruatur* ». Pour bien comprendre cette 'libération miséricordieuse' des juifs, il faut interpréter avant de quoi il faut les libérer et quelle est l'infraction pour laquelle Dieu aura miséricorde.

La première question est facile à résoudre : Il s'agit bien sûr de la libération de la dispersion du peuple d'Israël, longuement traitée dans les paragraphes 7 et 12 : expulsés de la Ville Sainte, sans prophètes, sans prêtres...

En ce qui concerne la faute pour laquelle Dieu aura miséricorde, nous avons souligné dans le texte des expressions qui font référence à l'impiété et au mensonge : « *destruentur in delictis oris eorum et sermone labiorum* » ; « *impietate de execratione ac mendacio* » ; « *quia impietates ex Sion ueniens auertit* ». Concrètement, le mensonge et l'impiété de n'avoir pas accepté Jésus comme le Messie, en arrivant au point même de Le condamner à mort : « *de quo clamauerunt : Crucifige, crucifige et cui dixerunt : Nos patrem habemus Abraham et rursum : Quis tibi dedit hanc potestatem ? et : In qua potestate haec agis ?* »

Finalement, leur impiété et leur châtement sont intimement liées comme le montre le texte suivant :

Et hunc quidem habent interioris conscientiae suae dolorem, cum se dispersos, cum captiuos, cum tributarios congemescunt sine templo, sine sacerdote, sine regno, et hoc, posteaquam in maiestatis Dominum saluatoremque mundi manus impias intulerunt. 8. Sed ubi de peccato crucifixi unigeniti Dei arguuntur, impii esse non desinunt ; et dolore translatae ad gentes diuinae cognitionis adcesi ore adhuc uerbisque desaeuiunt.

Ils ont au fond de la conscience une douleur qui les fait gémir d'être dispersés, prisonniers et soumis à l'impôt, de se retrouver sans Temple, sans prêtre et sans royaume, après avoir porté des mains impies sur le Seigneur de majesté et le Sauveur du monde. 8. Reconnus coupables du péché d'avoir crucifié le Fils unique de Dieu, ils ne cessent pas d'être impies.<sup>28</sup>

Si le fait de n'avoir pas accepté le Christ a provoqué leur dispersion, la fin du châtement arrivera avec son acceptation « *qui et sunt cognituri cognoscentque quia Deus Iacob dominetur finium terrae* ». L'expression « le Dieu de Jacob » fait référence au Dieu-

<sup>27</sup> Rom 11, 25-27.

<sup>28</sup> Tr. Ps. 58, 7-8. Texte et traduction : SC 565, p. 260-263.

homme, c'est-à-dire, au Christ « *Deus Iacob, id est quia in homine Iacob Deus intellectus et uisus est, dominator sit terrae finium, quorum et creator est confitendus.* »

Il ne faut pas oublier que cette reconnaissance des Juifs au Christ sera à la fin des temps, donc la deuxième venue du Christ provoquera son acceptation par le peuple d'Israël dispersé, car le fait de sa divinité sera évident pour le monde entier. Cette pensée est répandue dans la plupart des auteurs chrétiens à partir de la lecture de Rom 11 ; même Ambroise, qui est très dur avec les Juifs, la partage, comme il est présent dans la conclusion du *De Ioseph*.

La foi des Juifs semble être croyante et incroyante au même temps : elle n'a pas cru que Jésus est le Christ, et même, ils L'ont tué ; mais ils ont raison en attendant la venue eschatologique du Messie dans laquelle ils croient. Peut-être en vertu de cette espérance (croyante et incroyante) dans la venue du Messie, ils seront sauvés à la fin des temps.

## 6. Conclusions

La structure très régulière du *Tr. Ps. 58* n'est interrompue que par l'introduction d'une sorte de petit excursus prosopologique (§4-5) sur la personne qui prononce le psaume et pourquoi il faut penser que celle-ci est le Fils.

Nous avons aussi remarqué la posture de notre auteur par rapport aux littéralistes, appelés ici « *qui secundum litteram sapiunt* » (*Tr. Ps. 58, 6*). Comme dans le *Tr. Ps. 54, 9*, Hilaire ne cherche pas la polémique : il ne contredit pas les littéralistes, mais il ajoute la signification prophétique des textes de l'Ancien Testament pour une exégèse parfaite.

La résurrection de Jésus représente pour Hilaire une filiation importante, le titre de « Premier-né des morts ». Nous retrouvons donc dans ce *tractatus* une partie d'une explication précédente, dans le *Tr. Ps. 2*, à propos du : « Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré », où Hilaire distingue jusqu'à trois filiations différentes de Jésus : l'accouchement de Marie, le baptême de Jésus et la résurrection.

Ce *tractatus* a aussi des traces de la théologie asiatique. La « visite à toutes les nations » du v. 6 est accomplie dans la chair de Jésus. C'est le fait de partager la nature des hommes (leur chair) qui est à la fois le noyau de Sa visite et de leur salut.

L'exégèse sur les versets 4 : « *Quia captauerunt animam meam, inruerunt in me fortes* » et 10 « *Fortitudinem meam ad te custodiam* » présente des échos sur l'interprétation du *Commentaire sur Matthieu* à propos de la parabole des hommes forts (Mt 12, 29), selon laquelle l'homme fort est le Démon et l'homme plus fort est le Christ qui l'a vaincu. Cette exégèse explique suffisamment le fait des deux sens opposés dans le même mot 'force' (« *fortes / fortitudo* ») : le pouvoir du Démon et aussi ce du Christ.

Finalement le *tractatus* montre une idée eschatologique très intéressante, basée sur Rom 11, selon laquelle le peuple juif accueillera Jésus comme le Messie dans sa deuxième venue. Ce 'mystère' représente une conception spéciale des Juifs dans l'économie du salut : ils sont punis, mais ils ne seront pas détruits (Ps 58, 12). La situation

des hébreux est entre l'impiété de n'avoir pas accepté le Messie, et la piété de l'espérer encore. La dispersion dans laquelle ils se trouvent actuellement est la punition divine à cause de leur impiété. Cependant, leur foi sincère dans Sa venue future et les promesses de leurs pères les préservent de la mort.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 59*

### 1. Structure

Texte biblique <sup>1</sup>	Explication
« <i>In finem, pro in his qui inmutabuntur tituli inscriptione, David in doctrinam, cum succendit Mesopotamiam et Syriam Sobal et conuertit loab et percussit uallem Salinarum duodecim milia.</i> »	§1-2
« <i>Deus, reppulisti nos et destruxisti nos ; iratus es et misertus es nobis. Commouisti terram et conturbasti eam ; sana contritiones eius, quia mota est. Ostendisti populo tuo dura, potasti nos uino compunctionis, dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus.</i> »	§3-4
« <i>Vt liberentur dilecti tui, salua dextera tua et exaudi me.</i> »	§5
« <i>Deus locutus est in sancto suo : Laetabor et partibor Sicimam et conuallem tabernaculorum dimetiar. Meus est Galaad et meus est Manasses, et Ephraem adsumptio capitis mei, Iuda rex meus, Moab olla spei meae. In Idumaeam extendam calciamentum meum ; mihi allophyli subditi sunt.</i> »	§6-12
« <i>Quis deducet me in ciuitatem circumstantiae? Quis deducet me usque in Idumaeam ? Nonne tu, Deus, qui reppulisti nos et non egredieris, Deus, in uirtutibus nostris ?</i> »	§13
« <i>Da nobis auxilium de tribulatione et uana salus hominis. In Deo faciemus uirtutem et ipse ad nihilum deducet tribulantes nos.</i> »	§14

### 2. Considérations sur le texte biblique

Comme nous l'avons plusieurs fois remarqué, Hilaire a l'habitude de citer le texte biblique avant son commentaire correspondant. Ce fait nous permet distinguer deux types de citations chez Hilaire : une première « citation initiale » complète et d'autres reprises de cette même citation au sein du commentaire.

Ayant aperçu la pertinence de cette distinction, les auteurs des dernières éditions du texte ont signalé les deux types de citations : J. Doignon dans son édition du *Corpus Christianorum* signale en majuscules la « citation initiale » et toutes les autres citations au sein du commentaire, en cursive<sup>2</sup>. Également M. Milhau suit la même perspective dans son édition et traduction du *Tr. Ps. 118*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nous avons opté pour reproduire ici le texte de Descourtioux (SC 565, 274-276), cependant, il y a des différences entre ceci et l'édition de Doignon, que nous traiterons dans le point suivant.

<sup>2</sup> CCL 61, 61A et 61B.

<sup>3</sup> SC 344 et 347.

Cependant il faut faire une remarque en plus, la « citation initiale » du premier verset, correspondant dans la plupart des cas avec le titre du psaume, se trouve dans les incipit des manuscrits. Ce fait pose des problèmes particuliers car les incipit des *tractatus* ne sont pas absolument uniformes dans tous les manuscrits.

On peut différencier deux grands types d'incipit. Nous distinguons d'abord des incipit « abrégés » indiquant tout simplement le nombre du psaume à commenter, les ms. P, T, S et M présentent souvent cette tendance. D'autres fois les incipit incluent la citation de tout le premier verset, celle-ci que nous avons appelée « citation initiale ».

Dans les cas de tous les types de citations à la Bible, il ne semble pas étonnant que les copistes les fassent coïncider avec la version la plus habituelle pour eux. Cette procédure peut être involontaire, si le copiste reproduit le texte comme il le connaît par cœur, — il faut rappeler ici l'importance du psautier dans la liturgie des heures et le style de vie monastique de la plupart des écrivains —. Mais il est aussi compréhensible qu'un copiste prend la « décision éditoriale » de faire coïncider la plupart — ou certaines — des citations avec une version en particulier, notamment avec la Vulgate.

Ces types des « décisions éditoriales » sont plus pertinentes dans les incipit, destinés à donner un renseignement au lecteur dès le début, sans qu'il ait besoin de lire le texte intégralement. Pour toutes ces raisons, bien qu'il soit parfaitement possible qu'Hilaire ait cité un grand nombre des titres des psaumes au début de chaque *tractatus* correspondant, on ne peut pas admettre sans soucis que lesdites citations appartiennent à lui.

Nous avons souvent observé des petites divergences entre la « citation initiale » et sa correspondante reprise dans le commentaire. La plupart de ces divergences concernent les titres de quelques psaumes et les incipit des manuscrits qui les transmettent<sup>4</sup>. Cependant, telles différences ne semblent pas assez importantes, car elles peuvent être expliquées comme des divergences normales entre une citation « expresse » et des simples allusions.

Le texte du psaume 59 présente aussi quelques divergences intéressantes entre les « citations initiales » et les reprises dans le commentaire. Dans ce cas, celles-ci ne se limitent pas à l'incipit, et elles concernent aussi d'autres aspects comme les différentes lectures des manuscrits, les versions anciennes de la Bible Latine et les différences éditoriales entre le texte de Doignon et celui publié par Descourtieux.

## 2.1. Sur le titre (vv. 1-2)

Le titre du psaume 59 est spécialement long, en fait il occupe deux versets dans les éditions modernes de la Bible. Dans ce cas, la citation initiale est repérée à partir des incipit des ms. V, L, R, r et S. Seulement ce dernier, le ms. S (Charleville XII<sup>e</sup> s.), transmet exclusivement le titre du psaume (Ps 59, 1-2). Les autres incluent dans sa citation le

---

<sup>4</sup> Nous avons déjà remarqué un cas notable à nos yeux dans le Commentaire sur le *Tr. Ps.* 9 le chapitre : 2.1. Note sur le texte latin du titre psalmique.



début du verset suivant « *Deus, reppulisti nos et [...]* ». Ce fait peut signifier que le copiste du ms. S a conscience que la citation correspond davantage à l'exégèse développée immédiatement après — comme les autres « citations initiales » qui truffent les *tractatus* — plutôt qu'à l'incipit de ce *tractatus* destiné simplement à identifier le psaume dont il traite.

Dans tous les cas, voici la citation initiale transmise par lesdits manuscrits avec les différences textuelles en note<sup>5</sup> :

In finem, in<sup>6</sup> his qui<sup>7</sup> inmutabuntur<sup>8</sup> in tituli<sup>9</sup> inscriptione<sup>10</sup> Daud in doctrinam<sup>11</sup>, cum succendit Mesopotamiam et Syriam Sobal et conuertit loab et percussit uallem Salinarum duodecim milia.

D'autre part, les reprises de la citation au sein du commentaire montrent quelques divergences. Comme la différence *inmutabuntur / demutabuntur* a été déjà traité par B. Alexanderson<sup>12</sup>, nous voulons attirer l'attention sur les deux premiers syntagmes prépositionnels : *in finem / in fine* et *in his / pro his*. L'analyse d'Alexanderson signale ces deux divergences (*in fine/m* et *in/pro his*) mais il ne développe pas son analyse.

Multa in psalmo ante rerum gesta praescripta sunt, quae necesse est ad alicuius intellegentiae significationem his quae effecta sunt anteferri, cum in finem<sup>13</sup>, cum pro his qui demutabuntur, cum tituli inscriptio, cum in doctrinam<sup>14</sup> Daud superscriptio comprehendit. Post quae gestorum tempus adscribitur : Succendit Mesopotamiam et Syriam Sobal<sup>15</sup> et conuertit loab<sup>16</sup> et percussit<sup>17</sup> uallem Salinarum duodecim milia<sup>18</sup>.

Dans ce psaume, un long texte précède le récit des événements : pour en faire saisir le sens, il se place nécessairement avant ce qui a effectivement eu lieu. Ainsi, le titre contient les expressions **en vue de la fin, pour ceux qui seront transformés, inscription du titre et afin d'enseigner qui est David**. Après quoi s'ajoutent les circonstances des faits : **Il mit en**

<sup>5</sup> CCSL 61, p. 182. Dans les cas des incipit, Doignon ne signale pas la citation du titre en majuscule (contrairement à ce qu'on attendait en raison d'être une « citation initiale »).

<sup>6</sup> pro Descourtieux (SC 565, 274).

<sup>7</sup> quae L V R r

<sup>8</sup> immutantur r

<sup>9</sup> titulis V r

<sup>10</sup> om. V r

<sup>11</sup> doctrina L V r R Bad. Era.

<sup>12</sup> B. Alexanderson, *Les textes de s. Hilaire de Poitiers. Remarques et interprétations avec un supplément sur les citations de l'Épître aux Philippiens*, Göteborg (Sweden) 2010, p. 58. Monographie publiée en ligne par l'Université de Gothenburg : [https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/22388/5/gupea\\_2077\\_22388\\_5.pdf](https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/22388/5/gupea_2077_22388_5.pdf) (p. consultée le 20/02/20).

<sup>13</sup> finem M S T edd. et Descourtieux : fine Doignon et le reste des ms. et éditions.

<sup>14</sup> doctrina V r M P S T Bad. Era. Gil.

<sup>15</sup> lobal L V

<sup>16</sup> et conuertit lobab om. V

<sup>17</sup> add. in S uett.

<sup>18</sup> milia om. V

**flammes la Mésopotamie et la Syrie de Soba, et Joab revint battre douze mille hommes dans le Val des Salines.<sup>19</sup>**

Sed antequam de tempore loquimur prophetiae, quia multum ad intellegentiam psalmi proficit scire, quando sit scriptus, de superscriptione tractemus, quae intellegenda refertur **ad finem** et **his qui immutabuntur**, [...] Et idcirco **tituli inscriptio pro his qui immutabuntur** adscribitur, gloriam mortis eius qui pro omnibus mortuus **tituli inscriptione** testante **ad doctrinam Dauid**, ut omnes eum **Dauid**, qui et oriens et iustus et rex aeternus est, nouerimus, qui inimicas nobis infestasque uirtutes cum duce suo peremit, omnibus his, qui aduersum nos uitiorum bella adcondere erant soliti, extinctis, non in ualle planctus neque in ualle tabernaculorum, sed **in ualle salium**. [...] Intellegendus ergo psalmus **pro his** est **qui immutabuntur**, in **Dauid**<sup>20</sup> aeternum regem edocendis, et qui pro amissis patribus erunt ex commutatione iam filii.

Avant de parler des circonstances de la prophétie — car, pour comprendre un psaume, il est particulièrement utile de connaître l'époque de sa rédaction —, expliquons le titre, à comprendre, est-il précisé, **en vue de la fin** et dans l'intérêt de **ceux qui seront transformés** [...] C'est pourquoi il s'y ajoute l'**inscription du titre 'pour ceux qui seront transformés'** : l'**inscription du titre** atteste la mort glorieuse de Celui qui est mort pour tous, **afin d'enseigner qui est David**, en nous faisant connaître à tous ce **David** qui est l'Orient, le juste et le roi éternel, le destructeur des puissances ennemies qui nous combattaient avec leur chef, par l'anéantissement général de tous ceux qui avaient coutume d'embraser contre nous les guerres des vices, non pas dans le Val du Gémissement ou dans celui des Tentés, mais **dans le Val** des Sels. Le psaume est donc à comprendre comme destiné **à ceux qui seront transformés**, puisqu'ils doivent être instruits sur **David**, roi éternel, et qui, grâce à ce changement, seront désormais des fils à la place des pères qu'ils auront perdus.<sup>21</sup>

En ce qui concerne la différence « *in finem* / *in fine* », nous observons que la tradition textuelle de l'incipit présente unanimement « *in finem* », donc il n'y a pas de divergence sur ce point entre l'édition de Doignon et le texte de Descourtieux. Cependant, selon l'édition de Doignon, l'expression « *in finem* » (« vers la fin ») ne se trouve plus dans tout le commentaire, à sa place on trouve « *ad finem* ». D'autre part, il semble que l'expression « *in fine* » (« dans la fin ») est citée au sein du commentaire (*Tr. Ps.* 59, 1), selon l'édition de Doignon.

Nous aurions omis cette différence de notre commentaire si celle-ci ne représentait pas une tendance assez régulière dans les autres *tractatus*. En effet, nous trouvons<sup>22</sup> que les incipit des *Tr. Ps.* 9, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67<sup>23</sup>, 68, 69, 138 et 139 présentent « *in finem* », — aucun incipit présente « *in fine* », sauf l'incipit du ms. V dans le *Tr. Ps.* 67 (\*) —. Mais nous trouvons l'expression en ablative « *in fine* »,

<sup>19</sup> *Tr. Ps.* 59, 1. Texte et traduction : SC 565, 278-279. Nous maintenons les caractères gros pour signaler les citations comme Descourtieux.

<sup>20</sup> in *Dauid om. Vr*

<sup>21</sup> *Tr. Ps.* 59, 2. Texte et traduction : SC 565, p. 280-284.

<sup>22</sup> Renseignements repérés par le « *databases* » de Brepols (voir appendices à la fin de ce chapitre).

<sup>23</sup> Le ms. V présente *in fine*.

dans les renvois du titre psalmique placées au sein du commentaire des *Tr. Ps.* 9, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 67, 68 et 69 :

Citation de l'incipit : « <i>in finem</i> »	Citation au sein du commentaire	
	« <i>in finem</i> »	« <i>in fine</i> »
<i>Tr. Ps.</i> 9	X	X
<i>Tr. Ps.</i> 51	X	X
<i>Tr. Ps.</i> 52	X	
<i>Tr. Ps.</i> 53	X	
<i>Tr. Ps.</i> 54	X	
<i>Tr. Ps.</i> 55	X	X
<i>Tr. Ps.</i> 56		X
<i>Tr. Ps.</i> 57		X
<i>Tr. Ps.</i> 58		X
<i>Tr. Ps.</i> 59		X
<i>Tr. Ps.</i> 60		X
<i>Tr. Ps.</i> 61		
<i>Tr. Ps.</i> 63		X
<i>Tr. Ps.</i> 64	X	
<i>Tr. Ps.</i> 65	X	
<i>Tr. Ps.</i> 66		X
<i>Tr. Ps.</i> 67*		X
<i>Tr. Ps.</i> 68		X
<i>Tr. Ps.</i> 69		X
<i>Tr. Ps.</i> 138		
<i>Tr. Ps.</i> 139		

Le fait le plus remarquable est le contraste entre l'uniformité des incipit (presque<sup>24</sup> toujours « *in finem* ») et l'ambivalence *in finem* / *in fine* des citations et renvois au sein des commentaires. En fait, il y a trois *tractatus* (*Tr. Ps.* 9, 51 et 55) dont cohabitent les deux expressions « *in finem* » et « *in fine* » au sein du même commentaire.

Les deux cas correspondent à des traductions latines du titre psalmique εἰς τὸ τέλος. Les variantes latines *in finem* / *in fine* ne peuvent pas découler du texte de la Septante, car celle-ci présente invariablement la même expression grecque. À son tour, εἰς τὸ τέλος semble traduire למנצח (« du maître du chœur »). Donc l'explication doit être expliquée par rapport exclusivement aux versions latines.

La disparition d'une -m finale dans les manuscrits latins n'est pas du tout un phénomène exceptionnel. Cependant, il y a des citations « *in fine* » où l'unanimité des manuscrits présentent exclusivement l'ablatif<sup>25</sup>. D'autre part, Sabatier avait signalé la variante « *in*

<sup>24</sup> Sauf l'incipit du ms. V dans le *Tr. Ps.* 67.

<sup>25</sup> Voir appendices : *Tr. Ps.* 9, 2 ; 13, 2 ; 51, 2. En plus, seulement le ms. T présente « *in finem* » dans l'occurrence du *Tr. Ps.* 55, 1. En fait, la plupart des citations « *in fine* » n'ont pas d'autres témoins « *in*

*fine* » à partir surtout des citations d’Hilaire, mais dans le Ps 58 montre d’autres citations « *in fine* »<sup>26</sup> en plus de celle de notre auteur. Donc il ne semble pas une hypothèse absurde de supposer qu’au moins une partie des citations « *in fine* » repérées à partir des commentaires de notre auteur découlent des traductions latines pre-jéronimiennes.

Finalement, l’absence de correspondance avec les incipit ainsi que leur uniformité autour de « *in finem* » peuvent s’expliquer comme un processus de régularisation du texte biblique, compte tenu que, — comme le montre Sabatier — la plupart des autres versions avec la Vulgate traduisaient εἰς τὸ τέλος par « *in finem* ».

L’autre différence remarquée « *pro / in his qui immutabuntur* » montre mieux comment la citation de l’incipit change par rapport aux citations au sein du *tractatus*. En effet, tous les témoins présentant la citation du titre dans l’incipit montrent unanimement « *in his* » comme l’édition de Doignon ; cependant, toutes les autres citations à l’intérieur du commentaire présentant « *pro his* » avec unanimité, ce fait a induit Descourtieux à proposer dans sa reconstruction du texte biblique suivi par Hilaire *pro* à la place de *in*.

Il y a donc un désaccord systématique entre la citation initiale et ses reprises au sein du commentaire. Vraisemblablement la citation initiale (« *in his* ») qui se trouve dans l’incipit des certains manuscrits est le résultat d’une adaptation avec autre version différente de celle du commentaire (« *pro his* »).

D’autre part, l’examen des autres citations des *Veteres latinae* montre que la lecture *pro* est attestée dans d’autres témoins en plus d’Hilaire, en accord sur ce point avec la Vulgate<sup>27</sup>. Ce dernier fait implique que la régularisation des incipit du *Tr. Ps. 59* n’ait pas été faite à partir du texte de la Vulgate (ayant « *pro* » comme les citations du commentaire d’Hilaire).

## 2.2. Sur le v. 9 : « *Ephraem adsumptio capitis mei* »

La comparaison entre les citations « initiales » et ses reprises au sein du commentaire nous montre une autre différence intéressante dans le verset 9, plus concrètement, sur le mot « *adsuptio* ». Voici la citation initiale :

Sed salutis huius ad fidei firmitatem noscenda est prophetia. Sequitur enim : **Deus locutus est in sancto suo: Laetabor et partabor Sicimam et conuallem tabernaculorum dimetiar. Meus est Galaad et meus est Manasses, et Ephraem adsumptio\* capitis mei, Iuda rex meus, Moab olla spei meae. In Idumaeam extendam calciamentum meum ; mihi allophyli subditi sunt.**

La prophétie de ce salut doit être connue pour affermir la foi, car on lit ensuite : **Dieu a parlé par son Saint : Je vais me réjouir, partager Sicima et délimiter la Vallée des Tentés. Galaad**

---

*finem* » sauf dans les ms. *M S T*. Il est possible la considérer comme une « faute » presque exclusive de ces trois manuscrits (*in fine* > *in finem*). Ladite « faute » s’agirait plutôt d’une régularisation du texte biblique avec la version la plus répandue (*in finem*).

<sup>26</sup> Sabatier II, p. 116 : « Sic etiam Ps. e Ms. Vatic. apud Hilar. cum Casodoro. Moz. initio hab. *in fine* ».

<sup>27</sup> Sabatier II, p. 119.

**m'appartient, Manassé m'appartient ! Ephrem prend\* ma tête, Juda est mon roi, Moab, le chaudron de mon espérance. Sur l'Idumée, j'étendrai mon empiètement. Les étrangers m'ont été soumis.**<sup>28</sup>

Parmi les manuscrits, uniquement *T* (carolingien) présente la lecture « *adsumptio* » adoptée par Descourtieux. Cependant, tout le reste de manuscrits et d'éditeurs présentent « *fortitudo* ». Le choix de Descourtieux est parfaitement justifié en raison de toutes les autres citations et reprises contenues dans l'exégèse immédiatement postérieure. Dans tous ces autres cas, les manuscrits présentent unanimement « *adsumptio* » ou « *adsumptione* » (*ms. V ante correct.*) mais jamais « *fortitudo* » :

***Ephraem*** autem ***adsumptio capitis eius*** et ***Juda rex eius est***. Haec ***sanctus, loquente in se Deo***, loquitur, qui et per Iacob ***Ephraem***, conuersa manuum sanctificatione, benedixerit et ***regem ex Iuda***, qui et expectatio gentium futurus esset, ostenderit. ***Adsumptio***<sup>29</sup> ergo ***Ephraem*** est, non etiam ***Manasses***, cum Ioseph uterque sit filius.

Sed cum in ***capite*** significatio contineatur et corporis secundum illud : *De torrente in uia bibet, propterea exaltabit caput* et omnis sanctus ***caput*** est corporis Christi, idcirco ***adsumptio capitis eius Ephraem*** est, quia contra generationum ordinem ad praeferendam Ecclesiae sanctificationem in praelato ***Ephraem*** et postposito ***Manasse*** minor maiori est antelatus. ***Adsumptio*** itaque ***capitis sui est Ephraem***, id est populi quem in ***Ephraem*** praefigurauit, uel potius Ecclesia in corpus adsumitur.

***Ephrem*** désigne ***l'action de prendre sa tête***, et ***Juda est son roi***. Le ***saint*** parle ainsi, car ***Dieu parle par lui*** : il a béni ***Ephrem*** par l'intermédiaire de Jacob, moyennant une inversion dans le geste de consécration accompli par ses mains, et il a fait voir qu'un ***roi*** issu de ***Juda*** deviendrait l'attente des nations. ***Celui qui a pris***, c'est donc ***Ephrem*** et non pas ***Manassé***, alors qu'ils sont tous les deux fils de Joseph.

Or, la ***tête*** désigne également le corps, puisqu'il est dit : *En chemin, il boira au torrent, c'est pourquoi il relèvera la tête*. De plus, tout saint est la ***tête*** du corps du Christ ; ainsi, ***Ephrem*** signifie ***le fait de prendre sa tête***, car on est allé contre l'ordre des générations pour mettre en avant la sanctification de l'Eglise : ***Ephrem*** placé en vue et ***Manassé*** mis en retrait, le cadet est préféré à l'aîné. Ainsi, ***le fait de prendre sa tête*** renvoie à ***Ephrem***, c'est-à-dire au peuple préfiguré par ***Ephrem***, ou plutôt l'Eglise est assumée dans le corps.<sup>30</sup>

Pour soutenir son choix, Descourtieux<sup>31</sup> mentionne l'œuvre d'Alexanderson, que nous reproduisons à la suite :

*Tract. Ps. 59, 6, 5.* La citation de Ps. 59, 9 donne *fortitudo*, seul le manuscrit T donne '*adsumptio*'. Hilaire a lu *adsumptio*, voir ch. 9, ll. 1, 5, 9, 12, 14. LXX a κραταίωσις, toutes les traditions latines *fortitudo*. L'interprétation *adsumptio* semble partir du verbe κρατεῖν, souvent « s'emparer de »<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> *Tr. Ps. 59, 6.* Texte et traduction : SC 565, p. 288-291.

<sup>29</sup> *adsumptione V<sup>1</sup>*

<sup>30</sup> *Tr. Ps. 59, 9.* Texte et traduction : SC 565, p. 294-295.

<sup>31</sup> SC 565, p. 290, n. 1.

<sup>32</sup> B. Alexanderson, *Les textes de s. Hilaire de Poitiers. Remarques et interprétations avec un supplément sur les citations de l'Épître aux Philippiens*, Göteborg (Sweden) 2010, p. 59.

Nous sommes d'accord avec Descourtieux et Alexanderson en proposant « *adsumptio* » plutôt que « *fortitudo* » dans la citation initiale d'Hilaire, même si cette lecture contredit la plupart des manuscrits et des éditeurs (inclus Doignon). À nos yeux, il faut privilégier toutes les autres citations de « *fortitudo* » dans le paragraphe 9. Selon le moteur de recherche *Bibindex*, il ne se trouve plus la citation au Ps 59, 9 (BJ 60, 6) dans toutes les autres œuvres conservées d'Hilaire.

Cependant, la version d'*adsumptio* ne part pas d'une traduction particulière<sup>33</sup> du mot κραταίωσις à partir de κρατεῖν comme « s'emparer de » — bien que cette dernière traduction soit absolument normale —. À nos yeux, le terme « *adsumptio* » (< *ad-summo*) s'explique plutôt comme la traduction d'ἀντίληψις (< ἀντι-λαμβάνω) par *contaminatio* avec un autre passage du livre des psaumes (Ps 107, 9) dont l'unique dissemblance est le changement du mot κραταίωσις par ἀντίληψις :

ἐμός ἐστιν Γαλααδ, καὶ ἐμός ἐστιν Μανασση, καὶ Εφραιμ ἀντίλημψις τῆς κεφαλῆς μου, Ιουδας βασιλεύς μου· (Ps 107, 9).

ἐμός ἐστιν Γαλααδ, καὶ ἐμός ἐστιν Μανασση, καὶ Εφραιμ κραταίωσις τῆς κεφαλῆς μου, Ιουδας βασιλεύς μου· (Ps 59, 9).

La version de LXX traduit avec deux mots différents κραταίωσις et ἀντίληψις le même mot hébreu *טוּגַח* des Ps 59, 9 et Ps 107, 9. En ce qui concerne les anciennes versions latines, Sabatier montre « *fortitudo* » comme la traduction des deux passages (et Ps 59, 9 κραταίωσις et Ps 107, 9 ἀντίληψις) dans la plupart des versions anciennes : *Sangerm.*, *Psalt. Rom.*, *Cassiod.* Cependant, la Vulgate distingue en traduisant κραταίωσις comme *fortitudo* (Ps 59, 7) et ἀντίληψις comme *susceptio* (Ps 107, 9). Cette différence avait été également remarquée par Augustin d'Hippone avec les mêmes termes : « *item ibi : et ephraem fortitudo capitis mei ; hic autem : et ephraem susceptio capitis mei.* »<sup>34</sup>

La *contaminatio* du Ps 107, 9 dans l'exégèse du Ps 59, 9 chez Hilaire, peut s'expliquer non seulement à partir de la ressemblance des passages, mais aussi à partir du *Commentaire sur les psaumes* d'Eusèbe de Césarée. Pour son exégèse du Ps 59 Hilaire a tiré des explications d'Eusèbe sur le Ps 107, plutôt que sur le Ps 59, comme l'allusion aux ancêtres Moabites de Jésus à propos de l'interprétation sur le v. 10 « *Moab olla spei meae* »<sup>35</sup>.

Nous avons déjà remarqué une *contaminatio* similaire dans l'*In Matth.* 7, 3-5, où l'appellation du centurion de Mt 8, 5-13 comme « *tribunus* » s'explique par *contaminatio* avec l'évangile de Jean 4, 46-54, via le *Commentaire d'Origène à Jean*<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Les dictionnaires de Bailly et Liddle/Scott traduisent par 'force' et 'strenght' respectivement, en se renvoyant au Ps 59.

<sup>34</sup> Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 107, 1 (CCSL 40, p. 1584).

<sup>35</sup> En effet, ladite allusion (Hilaire, *Tr. Ps.* 59, 11) ne se trouve pas dans le commentaire d'Eusèbe sur le Ps 59 (PG 23, 558-559), mais dans ce sur le Ps 107 (1332 B).

<sup>36</sup> G. J. Cano Gómez, « *Centurio, tribunus, princeps* en Hilario de Poitiers, *In Matt.* 7, 3-5: texto bíblico y exégesis a la luz de gnósticos y Orígenes », *Augustinianum* 60/1 (2020), p. 49-70.

Finally, it must be specified that the word « *adsumptio* » chez Hilaire de Poitiers represents a key word of this author for treating the incarnation of the Son<sup>37</sup>. The choice of this word for the translation of v. 9 (soit du Ps 59 soit du Ps 107) ne peut donc être un hasard, spécialement compte tenu de l'exégèse du verset « *Ephraem adsumptio capitis mei* » comme constitution corporelle de l'Église :

Adsumptio itaque capitis sui est Ephraem, id est populi quem in Ephraem praefiguravit, uel potius Ecclesia in corpus adsumitur.

Ainsi, le fait de prendre sa tête renvoie à Ephrem, c'est-à-dire au peuple préfiguré par Ephrem, ou plutôt l'Église est assumée dans le corps.<sup>38</sup>

### 3. Le titre du psaume : le val des salines

The psalm 59 presents a grand title with an extension of two verses (Ps 59, 1-2). Hilaire y dédie aussi une longue explication (§1-2). De l'exégèse de notre auteur sur le titre, nous remarquons deux aspects du « val des salines » : l'affirmation de que ce val n'est pas nommé par « l'histoire » et non plus par la traduction grecque d'Aquila.

Deinde id quod in *Salinarum ualle* memoratum est neque in historia neque in aliquorum translatorum intelligentia est. Deinde id quod in *Salinarum ualle* memoratum est neque in historia neque in aliquorum translatorum intelligentia est. Nam secundum Aquilam, qui translator legis Iudaeis post passionem Domini fuit, ita inscribitur : *Cum percussit ualles*. Sed hic secundum litteram scribens et extra spiritalem intelligentiam manens belli locum edidit. Translatio autem illa seniorum septuaginta et legitima et spiritalis ante passionem Domini gestorumque ordinem suscepta, per nominum naturarumque species nunc quoque, ut in omnibus psalmis, causam sensumque manifestat, in commemoratione gestorum non argumentum psalmi, sed tempus ostendens, ne ob id quod continetur in gestis, sed ut tum, cum ea gesta sunt, scriptus esse noscatur.

De plus, le *Val des Salines* n'est mentionné ni dans l'histoire, ni dans le texte de certains traducteurs. En effet, traduisant la Loi pour les Juifs après la Passion du Seigneur, Aquila écrit : *Quand il battit les Vals*. Comme il écrivait en respectant la lettre, mais sans avoir de compréhension inspirée par l'Esprit, il n'a fait que situer le théâtre des opérations militaires. Au contraire, dans le cas présent comme dans tous les psaumes, la traduction des Septante, qui a force de loi, est l'œuvre de l'Esprit et a été entreprise avant la Passion du Seigneur et la suite de ses actes, met en lumière le contenu et le sens sous l'apparence des mots et des choses. Son évocation du passé ne révèle pas la matière du psaume, mais ses circonstances. Ce que l'on veut faire savoir sur sa rédaction, ce n'est pas le contenu des faits, mais le moment où ils se sont produits.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> J. Doignon, « *Adsumo* » et « *adsumptio* » comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers », *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953) p. 123-135, et G. Vaccari, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio sui termini «adsumere» e «adsumptio»*, Roma 1994.

<sup>38</sup> *Tr. Ps.* 59, 9. Texte et traduction : SC 565, p. 294-295.

<sup>39</sup> *Tr. Ps.* 59, 1. Texte et traduction : SC 565, p. 280-281.

### 3.1. Son absence dans « l'histoire »

Deinde id quod in *Salinarum ualle* memoratum est neque in historia neque in aliquorum translatorum intelligentia est.

De plus, le *Val des Salines* n'est mentionné ni dans l'histoire, ni dans le texte de certains traducteurs.<sup>40</sup>

Selon M. E. Tate<sup>41</sup>, le titre du psaume envisage un moment de la vie de David développé dans 2 Sam 8, 13-14 :

David acquit du renom lorsqu'il revint de battre les Edomites dans la vallée du Sel, au nombre de 18.000. Il établit des gouverneurs en Edom et tous les Edomites devinrent sujets de David. Partout où David allait, Yahvé lui donna la victoire.

Et 1 Chr 18, 12-13 :

Abishai, fils de Ceruya, battit les Edomites dans la vallée du Sel, au nombre de 18.000. Il établit des gouverneurs en Edom et tous les Edomites devinrent sujets de David. Partout où David allait, Dieu lui donna la victoire.

Cependant il faut expliquer pourquoi Hilaire affirme que l'histoire ne mentionne pas la vallée des salines quand ces deux citations bibliques le mentionnent. Pour bien identifier le texte biblique auquel Hilaire se réfère comme « *in historia* », il fallait chercher un texte qui ne présentait aucune référence au val du sel, selon l'affirmation d'Hilaire. À nos yeux, c'est cette raison qui a motivé la recherche d'autres possibles références où il n'y ait aucune mention du val de sel.

L'édition de Doignon renvoie à 2 Sam 10, 18-19, sans doute à cause de la mention de Shobak (Shobal chez Hilaire)<sup>42</sup> :

Mais les Araméens lâchèrent pied devant Israël et David leur tua 700 attelages et 40.000 hommes, il abattit aussi **Shobak**, leur général, qui mourut sur les lieux. Lorsque tous les rois vassaux de Hadadézer virent qu'ils avaient été battus devant Israël, ils firent la paix avec les Israélites et leur furent assujettis. Les Araméens craignirent de porter encore secours aux Ammonites.

Descourtieux<sup>43</sup> propose les textes suivants :

— 2 Samuel 8, 3 « David battit Hadadézer, fils de Rehob, roi de Coba, lorsque celui-ci alla pour étendre son pouvoir sur le Fleuve. »

— 2 Sam 8, 13 (voir ci-dessus).

— 2 Sam 10, 13 « Joab et la troupe qui était avec lui engagèrent le combat contre les Araméens et ceux-ci s'enfuirent devant eux. »

---

<sup>40</sup> *Tr. Ps.* 59, 1. Texte et traduction : SC 565, p. 280-281.

<sup>41</sup> M. E. Tate, *Psalms 51-100 (Word Biblical Commentary 20)* Columbia 1990, p. 104.

<sup>42</sup> CCSL 61, p. 182.

<sup>43</sup> SC 565, n. 2, p. 278.



— 2 Sam 10, 18 (voir ci-dessus).

Toutefois, nous proposons qu'Hilaire n'envisageait que le texte 2 Sam 8, 13-14, car il attribue la victoire à David, à différence du texte de 1 Chr. (Comme l'affirme Descourtieux)<sup>44</sup>. Et l'allusion au val du sel est dans la version hébraïque et dans la Vulgate, mais elle ne se trouve pas dans le texte grec des Septante :

καὶ ἐποίησεν Δαυιδ ὄνομα· καὶ ἐν τῷ ἀνακάμπειν αὐτὸν ἐπάταξεν τὴν Ἰδουμαίαν ἐν Γαιμελεῖ εἰς ὀκτωκαίδεκα χιλιάδας. καὶ ἔθετο ἐν τῇ Ἰδουμαίᾳ φρουράν, ἐν πάσῃ τῇ Ἰδουμαίᾳ, καὶ ἐγένοντο πάντες οἱ Ἰδουμαῖοι δοῦλοι τῷ βασιλεῖ. καὶ ἔσωσεν κύριος τὸν Δαυιδ ἐν πᾶσιν, οἷς ἐπορεύετο.

David acquit du renom lorsqu'il revint de battre l'Edomite dans Gaimelle, au nombre de 18.000. Il établit des gardes en Edom, en l'Idumée entière, et tous les Edomites devinrent sujets du Roi. Partout où David allait, le Seigneur lui donnait la victoire.

Comme on peut le voir, la version des Septante n'avait pas traduit  $\text{נְחֻל־קַיִל}$  mais ils ont transcrit Γαιμελε (Gaimele)<sup>45</sup>. Ce fait explique l'affirmation d'Hilaire « *id quod in Salinarum ualle memoratum est neque in historia [...] intelligentia est.* »

D'autre part, dans l'autre texte alludé (1 Chr 18, 12), les Septante avaient traduit (ἐν κοιλάδι τῶν ἁλῶν) « vallée du sel », de façon similaire (mais pas identique) au texte du psaume : (τὴν φάραγγα τῶν ἁλῶν).

L'allusion à 2 Sam 7, 16<sup>46</sup> dans le paragraphe suivant (*Tr. Ps. 2*), nous fait pencher sur la citation de 2 Sam plutôt que sur celle de 1 Chr :

Pro his igitur in fine commutandis et sub testimonio ac tituli inscriptione ad Dauid edocentis psalmus hic scribitur non alio tempore quam cum Nathan propheta throni aeterni regem ex Dauid semine nuntiauit.

Par conséquent, ce psaume est écrit pour ceux qui seront changés à la fin, comme en témoigne l'inscription du titre instructif sur David. Sa rédaction remonte très précisément à l'époque où le prophète Nathan annonça qu'un roi au trône éternel naîtrait de la descendance de David.<sup>47</sup>

### 3.2. Son absence dans la version d'Aquila

Comme le note Descourtieux<sup>48</sup>, c'est l'unique mention explicite à la version d'Aquila dans toute l'œuvre conservée d'Hilaire de Poitiers. Notre auteur avait déjà remarqué l'importance de l'autorité de la version des Septante sur les autres versions grecques, voire sur la version hébraïque<sup>49</sup>. En fait, cette mention suppose l'unique référence

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> L'apparat critique d'A. Rahlfs indique autres transcriptions : γεβελεμ, γημαλα, γεμελα, γεμελεχ, mais aucune traduction.

<sup>46</sup> « Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais devant moi, ton trône sera affermi à jamais ».

<sup>47</sup> *Tr. Ps.* 59, 2. Texte et traduction : SC 565, p. 282-285.

<sup>48</sup> SC 565, n. 1, p. 280.

<sup>49</sup> *Instr.* 8.

nominale à une des « autres » versions grecques de la Bible (Symmaque, Aquila et Theodotion).

D'autre part, Milhau n'avait trouvé aucune confirmation de cette lecture de la traduction d'Aquila donnée par Hilaire<sup>50</sup>. Le commentaire correspondant d'Origène (dans la version qui nous est parvenue) cite les versions grecques d'Aquila et celle de Symmaque, mais concernant le verset 3, non le titre (v. 1-2)<sup>51</sup>. Peut-être l'information donnée par Hilaire sur la version d'Aquila a-t-elle été tirée d'une œuvre d'Origène perdue (soit une version plus complète de ses commentaires sur les Psaumes, soit les Hexaplas).

Deinde id quod in *Salinarum ualle* memoratum est neque in historia neque in aliquorum translatorum intelligentia est. Nam secundum Aquilam, qui translator legis Iudaeis post passionem Domini fuit, ita inscribitur : *Cum percussit ualles*. Sed hic secundum litteram scribens et extra spiritalem intelligentiam manens belli locum edidit. Translatio autem illa seniorum septuaginta et legitima et spiritalis ante passionem Domini gestorumque ordinem suscepta, per nominum naturarumque species nunc quoque, ut in omnibus psalmis, causam sensumque manifestat, in commemoratione gestorum non argumentum psalmi, sed tempus ostendens, ne ob id quod continetur in gestis, sed ut tum, cum ea gesta sunt, scriptus esse noscatur.

En effet, traduisant la Loi pour les Juifs après la Passion du Seigneur, Aquila écrit : *Quand il battit les Vals*. Comme il écrivait en respectant la lettre, mais sans avoir de compréhension inspirée par l'Esprit, il n'a fait que situer le théâtre des opérations militaires. Au contraire, dans le cas présent comme dans tous les psaumes, la traduction des Septante, qui a force de loi, est l'œuvre de l'Esprit et a été entreprise avant la Passion du Seigneur et la suite de ses actes, met en lumière le contenu et le sens sous l'apparence des mots et des choses. Son évocation du passé ne révèle pas la matière du psaume, mais ses circonstances. Ce que l'on veut faire savoir sur sa rédaction, ce n'est pas le contenu des faits, mais le moment où ils se sont produits.<sup>52</sup>

Nous avons souligné deux reproches faits par Hilaire à la version d'Aquila : sa postériorité par rapport à la Passion de Jésus et l'absence de compréhension spirituelle, contrairement à la traduction des Septante<sup>53</sup>, rédigée avant la Passion et douée de la connaissance spirituelle. Il semble que ces deux aspects coïncident avec les titres « *et legitima et spiritalis* ».

Elle est « *legitima* »<sup>54</sup>, car elle est chronologiquement antérieure à la Passion de Jésus, donc les prophéties qui l'annonçaient sont vraies. Il ne s'agit pas des prédictions ex

<sup>50</sup> M. Milhau, « Différentes versions de titres ou de versets des Psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers 'Tractatus super Psalmos' », *Revue Bénédictine* 102 (1992), p. 27.

<sup>51</sup> PG 12, 1480 A 1-4.

<sup>52</sup> *Tr. Ps.* 59, 1. Texte et traduction : SC 565, p. 280-281.

<sup>53</sup> Sur l'autorité des LXX chez Hilaire voir : M. Milhau, « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les "autres traducteurs" (*In ps.* 2, 2-3) » *Augustinianum* 21 (1981), p. 365-372.

<sup>54</sup> Descourtieux (SC 565, p. 281) traduit : « qui a force de loi » et il explique dans la note 3, p. 280 : « Plutôt que "qui concerne à la loi". En effet, les *Livres des Règnes* ne font pas parti de la loi au sens strict, mais des Prophètes ».

*eventu*, modifiées *a posteriori* pour faire coïncider avec la vie et surtout la mort de Jésus — à la différence des traductions au grec postérieures qui ont essayé d’effacer les ressemblances entre les prophéties et son accomplissement en Jésus —<sup>55</sup>.

La version des Septante est aussi appelée « *spiritalis* » en raison de sa compréhension spirituelle, dont manque la version d’Aquila : « *extra spiritalem intellegentiam manens* ». Cependant, le titre « *spiritalis* » appliqué à la version des Septante est plus clairement expliqué dans l’*Instr.* 8 : « *spiritali et caelesti scientia uirtutes psalmorum intelligentes* » (« comprenant le sens des psaumes grâce à une science inspirée du ciel par l’Esprit »)<sup>56</sup>.

En ce qui concerne la version d’Aquila, Hilaire la considère dirigée au public juif : « *translator legis iudaeis* ». Il est intéressant de remarquer un certain parallélisme entre le reproche « *hic secundum litteram scribens et extra spiritalem intellegentiam manens* » et la position déjà commentée autour la lecture ‘selon la lettre’ des *Tr. Ps.* 54, 9 et *Tr. Ps.* 58, 6<sup>57</sup>. Car notre auteur ne critique pas le fait d’écrire selon la lettre (« *secundum litteram scribens* ») mais plutôt celui de rester (« *manens* ») sans passer à la connaissance spirituelle.

Bien que la version d’Aquila ne soit citée qu’ici, dans les *tractatus* déjà commentés, nous avons noté au moins un passage où la lecture de cette traduction peut être à l’arrière de l’exégèse de notre auteur — à prévoir, *via* Origène —. Le texte du Psaume 1, 3 chez les Septante dit : « il sera comme un arbre planté (*πεφυτευμένον, plantatum est*) ... » ; cependant, Aquila traduit transplanté (*μεταπεφυτευμένον*)<sup>58</sup>. Origène offre une exégèse de cette distinction (planté-transplanté) dont nous avons signalé de traces chez Hilaire : Jésus est l’arbre **planté** et le bon larron (*typos*) de l’homme sauvé est **transplanté** avec Lui<sup>59</sup>.

### 3.3. L’exégèse sur le sel

La référence au sel du titre du Psaume 59 envisage pour Hilaire la « *salus carnis* ». Cependant il n’y se trouve pas très clairement exposé. Le texte du *tractatus* ne présente que quelques expressions que nous avons soulignées (« *immutabuntur* » et « *flebiles habitationes nec lamentanda tabernacula* ») qu’il faut comprendre avec des interprétations précédentes.

Et idcirco tituli inscriptio pro his qui immutabuntur adscribitur, gloriam mortis eius qui pro omnibus mortuus tituli inscriptione testante ad doctrinam Daud, ut omnes eum Daud, qui et oriens et iustus et rex aeternus est, nouerimus, qui inimicas nobis infestasque uirtutes cum

<sup>55</sup> Milhau signale un argument similaire chez Irénée de Lyon (M. Milhau, « Un texte d’Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les “autres traducteurs” (*In ps.* 2, 2-3) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 366-367.

<sup>56</sup> Texte et traduction : SC 515, p. 142-143.

<sup>57</sup> Voir nos commentaires sur les *Tr. Ps.* 54. 4. Le §9 comme auto-déclaration de la méthode exégétique et sur le *Tr. Ps.* 58. 2.1. Le sens littéral.

<sup>58</sup> *Ap.* Origène, PG 12, 1088 D 1.

<sup>59</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 1 : 4.4. La comparaison avec l’arbre.

duce suo peremit, omnibus his, qui aduersum nos uitiorum bella **adcendere** erant soliti, **extinctis**, non in ualle planctus neque in ualle tabernaculorum, sed in ualle salium.

Id<sup>60</sup> enim magis quam salinarum graecus sermo declarat, cum ex se iam non flebiles habitationes nec lamentanda tabernacula, sed salem potius haec mundi huius uallis exhibeat, eos scilicet eorumque similes, quibus dictum est : **Vos estis sal terrae**, in quibus maxime antiquus ille nosque **incendens** hostis **extinctus** est. Pro his igitur in fine commutandis et sub testimonio ac tituli inscriptione ad Dauid edocentis psalmus hic scribitur non alio tempore quam cum Nathan propheta throni aeterni regem ex Dauid semine nuntiauit.

C'est pourquoi il s'y ajoute l'inscription du titre 'pour ceux qui seront transformés' : l'inscription du titre atteste la mort glorieuse de Celui qui est mort pour tous, afin d'enseigner qui est David, en nous faisant connaître à tous ce David qui est l'Orient, le juste et le roi éternel, le destructeur des puissances ennemies qui nous combattaient avec leur chef, par **l'anéantissement** général de tous ceux qui avaient coutume d'**embraser** contre nous les guerres des vices, non pas dans le Val du Gémissement ou dans celui des Tentés, mais dans le Val des Sels.

Le texte grec manifeste effectivement qu'il s'agit des 'Sels' plutôt que des Salines, montrant par là que le Val de ce monde n'abrite plus des habitations déplorables ou des tentes misérables, mais du sel, c'est-à-dire ceux à qui il a été dit : **Vous êtes le sel de la terre**, et ceux qui leur ressemblent. C'est principalement en eux que s'est **éteint** l'antique Ennemi qui s'**enflammait** contre nous. Par conséquent, ce psaume est écrit pour ceux qui seront changés à la fin, comme en témoigne l'inscription du titre instructif sur David. Sa rédaction remonte très précisément à l'époque où le prophète Nathan annonça qu'un roi au trône éternel naîtrait de la descendance de David.<sup>61</sup>

Dans le *Tr. Ps. 55, 7*, Hilaire distinguait la résurrection (« *resurrectio* ») et la glorification (« *demutatio* ») des hommes, nous croyons qu'il faut interpréter « *immutabuntur* » dans le sens de la glorification eschatologique des corps.<sup>62</sup>

Cependant les expressions « *flebiles habitationes* » et « *lamentanda tabernacula* » semblent envisager le corps des hommes dans l'état actuel, compte tenu des quelques paragraphes :

Conuallem tabernaculorum dimensus est, hanc siquidem habitationis humanae demersam humilemque sedem, quam et alio loco ob aegritudines uitae ac lamentationes calamitatum uallem planctus esse commemorat dicens : Deposuerunt in ualle plorationis ; dimensus ergo hanc est, quia gentium plenitudo spectatur.

Il a délimité les Vallée des Tentés, ce séjour obscur et encaissé où habitent les hommes, et que [le prophète] évoque ailleurs sous le nom de Val de Gémissement pour désigner les tristesses de la vie et les lamentations sur les malheurs en disant : *Ils ['] ont déposé ... dans*

---

<sup>60</sup> Différente ponctuation par rapport à l'édition de Doignon : « *salium ; id* ».

<sup>61</sup> *Tr. Ps. 59, 2*. Texte et traduction : SC 565, p. 282-285.

<sup>62</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps. 55* : 4.2. La résurrection pour la gloire.

*le Val de la Déploration*<sup>63</sup>. [Dieu] l'a donc délimitée, car on y observe la plénitude des nations.<sup>64</sup>

Comme on a pu le lire, le Val des Tentes (la situation de l'homme au présent) est divisé entre le val de Gémissement et celui du Sel. Nous avons déjà remarqué dans l'eschatologie d'Hilaire que le châtement ne consiste pas à une destruction totale ou à ne pas resusciter, mais à une résurrection sans gloire et avec une corruption indéfinie (jusqu'à devenir poudre)<sup>65</sup>, voici la signification du « Val de Gémissement » (résurrection sans changement). Cependant, le Val du Sel représente au contraire la vocation à la vie divine sans corruption et glorieuse (résurrection avec changement).

Cette exégèse sur les tentes peut être liée *mutatis mutandis* à la notion du Corps du Christ à propos des Ps 14<sup>66</sup> et 51<sup>67</sup> où le mot 'tente' signifie aussi lieu d'habitation dans un corps, dans ce cas, le Corps du Christ. Cette situation misérable signifiée dans 'le val des tentes' est aussi comparée avec 'les vals du sel', signe de l'incorruption eschatologique (« *non in ualle planctus neque in ualle tabernaculorum, sed in ualle salium* »).

La référence à la péricope « vous êtes le sel de la Terre » (Mt 5, 13) nous invite à consulter l'exégèse d'*In Matth.* 4, 10 :

Vos estis sal terrae. Quod si sal infatuatum fuerit, ad hihilum ualet id quod sallietur. Sal, ut arbitror, terrae nullum est : quomodo ergo apostolos sal terrae nuncupauit ? sed proprietates est quaerenda dictorum, quam et apostolum officium et ipsius salis natura monstrabit. Sal est in se uno continens aquae et ignis elementum et hoc ex duobus est unum. Hic igitur in unum usum usum humani generis effectus incorruptionem corporibus quibus fuerit adpersus impertit et ad omnem sensum conditi saporis aptissimus est. Apostoli autem sunt rerum caelestium praedicatores et aeternitatis uelut satores immortalitatem omnibus corporibus, quibus eorum sermo adpersus fuerit, conserentes atque (Ioannes superius testis est) sacramento aquae ignisque perfecti.

Vous êtes le sel de la terre. Si le sel s'est affadi, il ne sert à rien qu'on sale. Le sel, à ce que je crois, n'appartient pas à la terre. Comment donc les apôtres ont-ils été appelés sel de la terre ? Mais il faut chercher la propriété des termes, propriété que feront apparaître la fonction des apôtres et la nature du sel lui-même. Le sel est un élément qui contient réunis en lui de l'eau et du feu, et qui de ces deux substances fait une chose unique. Par là, produit pour ne servir qu'à l'humanité, il communique l'incorruptibilité aux corps qui en auront été saupoudrés et il est très apte à procurer toute espèce de sensation d'assaisonnement. Or les apôtres sont les prédicateurs des choses célestes et comme les semeurs d'éternité, donnant la semence d'immortalité à tous les corps qui auront été saupoudrés de leur parole et — précisément Jean en a porté plus haut témoignage — devenus parfaits par le mystère de

<sup>63</sup> Cette citation étrange sera traitée postérieurement.

<sup>64</sup> *Tr. Ps.* 59, 7. Texte et traduction : SC 565, p. 292-293.

<sup>65</sup> Voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps.* 57, 3. Le châtement des impies par inconsistance.

<sup>66</sup> *Tr. Ps.* 14, 3-4 à propos de : « Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo ? ».

<sup>67</sup> Voir notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 51 4.3.1. La comparaison avec la tente de David.

l'eau et du feu. Ainsi méritent-ils d'être appelés sel de la terre, gardant, grâce à la vertu de leur enseignement, les corps pour l'éternité par une sorte de salaison.<sup>68</sup>

Ce texte affirme une double nature du sel « *Sal est in se uno continens aquae et ignis elementum et hoc ex duobus est unum* », information tirée possiblement de Pliny l'Ancien<sup>69</sup> :

Salis natura per se ignea est et inimica ignibus, fugiens eos, omnia erodens, corpora uero adstringens, siccans, adligans, defuncta etiam a putrescendi tabe uindicans, ut durent ita per saecula, in medendo uero mordens, adurens, repurgans, extenuans, dissoluens, stomacho tantum inutilis, praeterquam ad excitandam auiditatem.

Le sel a une nature en elle-même ignée et en même temps ennemie du feu, qu'il fuit ; il corrode toute chose ; mais pour le corps, il est astringent, siccatif et resserrant ; il préserve même les cadavres de la décomposition, si bien qu'ils durent ainsi pendant des siècles. Employé en médecine, il est piquant, caustique, détersif, amaigrissant, résolutif. Il n'est mauvais que pour l'estomac, sauf pour exciter l'appétit.<sup>70</sup>

Cette double nature du sel lui permet la conservation des corps, comme il est affirmé dans l'*In Matth.* et par Pliny. Cependant le texte du *Tr. Ps.* 59, 2 présente autour de la péricope « *Vos estis sal terrae* » les mots « *adcondere* », « *extinctis* » et « *incendens* », « *extinctus* ». Ces termes du domaine du feu et son extinction semblent échos de la nature « *ignea est et inimica ignibus* » dont Pliny parlait.

Il y a donc au moins deux aspects qui rattachent le *Tr. Ps.* 59, 2 avec l'*In Matth.* 4, 10 : le logion « vous êtes le sel de la terre » et la notice de Pliny sur la double nature du sel. Il est à prévoir que l'*In Matth.* pourra aussi nous aider à illuminer l'exégèse du *Tr. Ps.* 59 sur le sel. En effet, l'exégèse sur le sel est plus claire dans *Commentaire sur Matthieu*. Le sel représente le pouvoir de la foi pour donner l'incorruption au corps « *uelut satores immortalitatem omnibus corporibus* ».

Nous croyons avoir présenté des arguments pour montrer que l'exégèse d'Hilaire de Poitiers sur le sel dans le *Tr. Ps.* 59 envisage la donation de l'incorruptibilité à la chair de l'homme (*salus carnis*).

### 3.4. La citation du Ps 83 (84), 7

Conuallem tabernaculorum dimensus est, hanc siquidem habitationis humanae demersam humilemque sedem, quam et alio loco ob aegritudines uitae ac lamentationes calamitatum uallem planctus esse commemorat dicens : *Deposuerunt in ualle plorationis* ; dimensus ergo hanc est, quia gentium plenitudo spectatur.

Il a délimité les Vallée des Tentes, ce séjour obscur et encaissé où habitent les hommes, et que [le prophète] évoque ailleurs sous le nom de Val de Gémissement pour désigner les

<sup>68</sup> *In Matth.* 4, 10. Texte et traduction : SC 254, p. 126-129.

<sup>69</sup> La note de l'édition de J. Doignon dans *Sources Chrétiennes* envoie erronément à 31, 7 (39) 73 (SC 254, p. 127, n. 5).

<sup>70</sup> Pliny l'Ancien, *Histoire Naturelle* 31, §98. Texte et traduction : *Belles Lettres*, p. 67.

tristesses de la vie et les lamentations sur les malheurs en disant : *Ils [l'] ont déposé ... dans le Val de la Déploration*. [Dieu] l'a donc délimitée, car on y observe la plénitude des nations.<sup>71</sup>

La version d'Hilaire sur cette citation semble complexe, on trouve un résumé de sa problématique dans la note de Descourtieux :

Le texte hébreu de ce verset 7 du *Psaume* 83 dit : *Ceux qui traversent la vallée de la Baka'*, la racine *bk'* désignant les pleurs ou l'aridité. Les LXX ont traduit ἐν τῇ κοιλάδι τοῦ κλαυθμῶνος εἰς τόπον ὃν ἔθετο, *dans la vallée de la lamentation, vers le lieu où (?) il était posé*, et la Vulgate *in ualle lacrimarum in loco quem posuit*. Il s'agit d'une « traduction conjecturale d'un texte à peu près désespéré » (É. Osty, *La Bible*, Paris 1973, p. 1232). La version latine citée par Hilaire est encore différente. Dans le *Tr. Ps.* 127, 11, il est question de *conuallis plorationis*, tandis que Rufin traduit par *couallis fletus* un passage du *De principiis* d'Origène (*Princ.* II, 8, 5 SC 252, p. 350, l. 223).<sup>72</sup>

Pour commencer nous exposons les renseignements de la note de Descourtieux sur les différentes versions bibliques, en ajoutant des autres qui nous semblent pertinentes, immédiatement après nous commencerons l'étude de la citation chez les Pères :

Texte hébreu	עֲבְרִי בְנֵמֶק הַבְּכָא מֵעֵין יִשִׁיתוּהוּ גַם בְּרִכּוֹת יַעֲטָה מוֹרָה:
Septante	ἐν τῇ κοιλάδι τοῦ κλαυθμῶνος εἰς τόπον ὃν ἔθετο
Sabatier (Ms. Sangerm.) <sup>73</sup>	<i>In convalle plorationis, in locum quem disposuit eis.</i>
Sabatier (autres versions) <sup>74</sup>	<i>... In convalle/m lacrymarum...</i>
Vulgata iusta LXX	<i>In valle lacrimarum in loco quem posuit...</i>
Vulgata iuxta Hebr.	<i>In valle fletus fontem ponient eam...</i>

Toutes les différentes traductions de τοῦ κλαυθμῶνος (*Baka'* en hébreu) : *plorationis*, *lacrymarum*, *fletus* et aussi *planctus* du texte d'Hilaire se trouvent nommés dans la lettre de Jérôme à *Sunnia et Frétéla* :

« In ualle **lacrymarum** ». Pro quo dicitis in Graeco scriptum esse : κλαυθμῶνος, id est « **plorationis** », sed siue **ploratum**, siue **planctum**, siue **fletum**, siue **lacrimas** dixerimus, unus est sensus. Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla de sensu est inmutatio, Latini sermonis elegantiam conseruemus.

« Dans la vallée des larmes ». Au lieu de quoi il est écrit dans le grec : « des pleurs ». Mais que nous disions pleurs, douleurs, larme ou larmes, le sens est le même ; où il n'y a pas changement de sens, conservons à la langue latine son élégance.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> *Tr. Ps.* 59, 7. Texte et traduction : SC 565, p. 292-293.

<sup>72</sup> SC 565, p. 293, n. 3.

<sup>73</sup> Sabatier II, p. 170, tire le texte du *Psalterium Sangermanense* (BNP lat. 11947 ; *Vetus Latina* : 303) bien que selon la transcription de J. Du Breul de 1560 (BNP 13163). Il s'agit d'un psautier écrit au VI<sup>e</sup> siècle en Gaule. Voir l'« *Index Codicum Manuscriptum quibus Petrus Sabatier usus est* » rééd. 1991, Brepols.

<sup>74</sup> *Psalt. Corbeiense* (ca. 750) ; Augustin ; *Psalt. Romanum* ; *Psalt. Mozarabicum* ; Cassiodore ; *Psalt. Carnutense* (s. X).

<sup>75</sup> Jérôme, *Lettre* 106, 54. Texte et traduction : J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres tome 5 (Belles Lettres)*, Paris 1955, p. 130.

Le maître de Belém semble citer d'abord selon sa propre traduction (Vulgate *iuxta LXX*). Il n'observe pas des différences entre les traductions latines, mais il soutient sa traduction pour des raisons de style.

En reprenant notre auteur, nous trouvons la référence au Ps 83, 7 dans trois textes :

[...] qui inimicas nobis infestasque uirtutes cum duce suo peremit, omnibus his, qui aduersum nos uitiorum bella adendere erant soliti, extinctis, non **in ualle planctus** neque in ualle tabernaculorum, sed in ualle salium.

[...] le destructeur des puissances ennemies qui nous combattaient avec leur chef, par l'anéantissement général de tous ceux qui avaient coutume d'embraser contre nous les guerres des vices, non pas dans le Val du Gémissement ou dans celui des Tentes, mais dans le Val des Sels.<sup>76</sup>

Conuallem tabernaculorum dimensus est, hanc siquidem habitationis humanae demersam humilemque sedem, quam et alio loco ob aegritudines uitae ac lamentationes calamitatum **uallem planctus** esse commemorat dicens : *Deposuerunt in ualle plorationis* ; dimensus ergo hanc est, quia gentium plenitudo spectatur.

Il a délimité les Vallée des Tentes, ce séjour obscur et encaissé où habitent les hommes, et que [le prophète] évoque ailleurs sous le nom de Val de Gémissement pour désigner les tristesses de la vie et les lamentations sur les malheurs en disant : *Ils ['] ont déposé ... dans le Val de la Déploration*. [Dieu] l'a donc délimitée, car on y observe la plénitude des nations.<sup>77</sup>

Vae enim nunc mundo a scandalis, in quo et zizaniam diabolus superserit, in quo regio est corruptionis et locus iniquitatis et **conualis plorationis**, in quo mundipotentes sunt harum tenebrarum.

Donc malheur à ce monde des scandales, dans lequel le Diable a ensemencé la zizanie, lequel est région de corruption et lieu d'iniquité et val de déploration, dans lequel ses maîtres appartiennent à ces ténèbres.<sup>78</sup>

Cependant, parmi ces textes il n'y a aucune citation *stricto sensu*, sauf peut-être « *Deposuerunt in ualle plorationis* », mais le verbe en pluriel '*disposuerunt*' est difficile à expliquer à partir du texte biblique, il semble plutôt une paraphrase ou adaptation, où toute la pluralité précédente (les tristesses, les lamentations, les malheurs) a fait changer le nombre du verbe. Dans tous les cas, les références d'Hilaire basculent entre « *planctus* » et « *plorationis* ». Ces trois textes d'Hilaire représentent les plus anciennes références en latin (iv<sup>e</sup>) à Ps 83, 7, dans les auteurs postérieurs on trouvera « *lacrymarum* »<sup>79</sup> et « *fletus* »<sup>80</sup>, coïncidant avec les traductions choisies respectivement par la Vulgate *iuxta LXX* et *iuxta Hebraeos*. Nous observons également un fait surprenant du texte de Jérôme : soit par hasard, soit exprès, les traductions données par Jérôme

<sup>76</sup> Tr. Ps. 59, 2. Texte et traduction : SC 565, p. 282-283.

<sup>77</sup> Tr. Ps. 59, 7. Texte et traduction : SC 565, p. 292-293.

<sup>78</sup> Hilaire, Tr. Ps. 127, 11. CCL 61B, p. 87.

<sup>79</sup> Nous trouvons « *in (con)ualle(m) lacrymarum* » chez Augustin, chez Rufin (dans sa traduction des Homélie d'Origène sur les Nombres) et chez Cassiodore. [Source : Sabatier II et *Bibindex*].

<sup>80</sup> Nous trouvons « *in (con)ualle(m) fletus* » chez Ambroise et chez Rufin (dans sa traduction des Principes et des Homélie sur la Genèse d'Origène). [Source : Sabatier II et *Bibindex*].



semblent disposées par l'ordre chronologique ; « *sive ploratum, sive planctum* » (comme nous les avons trouvées chez Hilaire) et « *sive fletum, sive lacrimas* » (comme Jérôme et les suivants).

En ce qui concerne le rapport entre les citations d'Hilaire et celles d'Origène (*apud* Rufin), il n'est pas étonnant de ne pas trouver des rapports textuels entre la version pré-jérômienne d'Hilaire « *(Con)ualle plorationis / planctus* » et celle post-jérômienne d'Origène (*ap. Rufin*) « *(Con)ualle fletus / lacrymarum* » :

Considerandum sane est, ne forte potes etiam pro hoc anima dei intellegi unigenitus eius, quoniam uenit et ipse in locum hunc adflictationis et ***in conuallem fletus*** descendit et in locum humiliationis nostrae, sicut dicit in psalmo : *Quoniam humiliasti nos in loco adflictionis.*

Il faut, certes, examiner si on ne peut pas encore comprendre le Fils unique comme l'âme de Dieu parce qu'il est venu lui-même dans ce lieu d'affliction et qu'il est descendu dans cette vallée de larmes, dans le lieu de notre humiliation, comme dit le psaume : *Parce que tu nous as humiliés dans le lieu d'affliction.*<sup>81</sup>

Non *in profundis terrae* nec ***in conualle fletus***, sed in altis et excelsis montibus *offer filium tuum.*

« Offre ton fils », non pas dans les profondeurs de la terre ni dans une « vallée de larmes », mais sur les sommets de montagnes élevées.<sup>82</sup>

*Pastor bonus relictis nonaginta et nouem in montibus descendens ad uallem hanc nostram, uallem lacrimarum*, et requirens inuenit [...]

Le « Bon Pasteur », pour cette brebis après avoir laissé les quatre-vingt-dix-neuf autres dans la montagne, est descendu la chercher dans notre vallée, cette vallée de larmes.<sup>83</sup>

Cependant, nous voyons quelques ressemblances entre leurs exégèses. Spécialement entre le texte des *Principes* d'Origène et celui de *Tr. Ps. 59, 7* :

Hilaire, <i>Tr. Ps. 59, 7</i>	Origène, <i>Princ. 2, 8, 5</i>
Conuallem tabernaculorum dimensus est, hanc siquidem habitationis humanae <u>demersam humilemque sedem</u> , quam et <u>alio loco</u> ob aegritudines uitae ac lamentationes calamitatum uallem planctus esse commemorat dicens : <i>Deposuerunt in ualle plorationis</i> ; dimensus ergo hanc est, quia gentium plenitudo spectatur.	Considerandum sane est, ne forte potes etiam pro hoc anima dei intellegi unigenitus eius, quoniam uenit et ipse <u>in locum hunc adflictationis</u> et <i>in conuallem fletus</i> descendit et <u>in locum humiliationis nostrae</u> , sicut dicit in psalmo : <i>Quoniam humiliasti nos in loco adflictionis.</i>

Le val du Ps 83, 7 représente l'état présent des hommes, qualifié comme « humble » « *in locum humiliationis nostrae* » chez Origène et « *hanc siquidem habitationis humanae demersam humilemque sedem* » chez Hilaire.

<sup>81</sup> Origène, *Traité des Principes* 2, 8, 5. Texte et traduction : SC 252, p. 350-351.

<sup>82</sup> Origène, *Homélie sur la Genèse* 8, 7. Texte et traduction : SC 7bis, p. 226-227.

<sup>83</sup> Origène, *Homélie sur les nombres* 19, 4, 5. Texte et traduction : SC 442, p. 368-369.

Ce val déplorable est en relation avec un autre lieu lamentable (*locus*) qui se retrouve dans la citation du *Tr. Ps.* 127, 11 : « *Vae enim nunc mundo a scandalis, in quo et zizaniam diabolus superserit, in quo regio est corruptionis et locus iniquitatis et conuallis plorationis, in quo mundipotentes sunt harum tenebrarum.* »

Le texte des *Principes* d'Origène, nous penche à considérer que cet autre lieu renvoie à Ps 43, 20 « *Quoniam humiliasti nos in loco adflictationis* ». Origène avait rapporté le val du Ps 83, 7 avec le lieu d'affliction du Ps 43, 20, dans le texte des *Principes*. Compte tenu de ce fait, on peut considérer que les références d'Hilaire à cet « autre lieu déplorable » (« *alio loco...* »<sup>84</sup> et « *locus iniquitatis* »<sup>85</sup>) renvoient également au Ps. 43, 20. Le dernier texte d'Hilaire donc, vraisemblablement à la suite d'Origène, joint les deux références : « *et locus iniquitatis (Ps 43, 20) et conuallis plorationis (Ps 83, 7)* ».

La citation étrange d'Hilaire « *deposuerunt in ualle plorationis* » peut être aussi le résultat d'une *contaminatio* entre les deux passages bibliques qui présentent ces deux endroits lamentables (le décrit dans Ps 43, 20 et l'autre dans Ps 83, 7), que nous trouvons manifestement reliés chez Origène (*Princ.* 2, 8, 5) et, hypothétiquement, dans le *Tr. Ps.* 127, 11.

#### 4. Conclusions

La citation du titre du psaume se trouve répétée dans l'incipit du *tractatus* et au sein du commentaire, mais avec des différences. Ce fait nous l'interprétons à partir d'une décision éditoriale de la part du même auteur ou des copistes pour faire coïncider l'incipit du *tractatus* avec la version la plus familière. Cette version n'est pas la Vulgate.

La citation du verset 9 « *Ephraem adsumptio capitis mei* » ne semble pas correcte, en changeant « *fortitudo* » par « *adsumptio* ». Nous expliquons ce fait par *contaminatio* avec le Ps 107, 9. Curieusement, la comparaison entre l'exégèse d'Hilaire et celle d'Eusèbe de Césarée montre autres ressemblances avec le commentaire sur le Ps 107 d'Eusèbe.

L'affirmation d'Hilaire que le val des salines ne se trouve pas « *in historia* » pose des problèmes sur l'identification du texte envisagé par Hilaire. Il n'envisage qu'un unique texte « historique » où il n'y a aucune référence au val des salines, ce texte correspond avec 2 Sam 8, 13-14. Dans ce cas la version de la Bible employée est très pertinente, car seule celle de Septante ne mentionne pas cette vallée.

Le *Tr. Ps.* 59 présente l'unique allusion nominale à la version d'Aquila dans l'œuvre conservée de notre auteur. Cependant, cette version avait expliqué certaines exégèses dans des *tractatus* précédents. Il est à prévoir que la source ou les sources grecques d'Hilaire avaient beaucoup plus d'information concernant les 'autres' traductions grecques de la Bible, mais notre auteur en a fait une sélection.

---

<sup>84</sup> *Tr. Ps.* 59, 7.

<sup>85</sup> *Tr. Ps.* 127, 11.

Sur l'exégèse du sel, nous avons trouvé des informations similaires dans le Commentaire à Matthieu. Il faut corriger la référence à Pline faite dans l'édition de Doignon.

Finalement, nous trouvons la citation de Ps 83, 7 contaminée par Ps 43, 20. Nous avons observé un rapport similaire entre Ps. 83, 7 et 43, 20 chez Origène. En tout cas, l'identification exégétique de cette vallée ominieuse des psaumes 83 et 43 ([*Con-*]uallis *fletus, afflictionis, lacrymarum...*) comme la vie actuelle de l'homme 'terrestre' continue présente dans l'expression « *in hac lacrymarum valle* » de la prière '*Salve Regina*'.

## Appendice 1 : Recherche du titre « *in fine* » chez Hilaire de Poitiers.

### Export from the Library of Latin Texts - Series A

Exported at: 2020-02-10 17:26 (CET)

© Brepols Publishers, Turnhout, 2019

<http://www.brepolis.net>

#### Query:

Author: Hilarius Pictaviensis

Work: Tractatus super psalmos - Hilarius Pictaviensis - s. 4 p.C.

Full text: in fine

#### Results:

Selected for export: 33 Total: 33

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, instructio psalorum, par.: 18, pag.: 14, linea: 3**

Namque ad finem tenditur, sed in fine<sup>1</sup> desinitur.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 1, pag.: 73, linea: 13**

Itaque per naturam eorum quae et occulta et in<sup>2</sup> fine sunt quaerenda est psalmi intellegentia.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 2, pag.: 73, linea: 6**

Verbi igitur eius, quod "in fine" dicitur, ratio est intellegenda.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 2, pag.: 73, linea: 7**

In fine est ultra quod nihil est, in fine est quod praesens tempus excedit, quia finis ex omnibus, non ex fine omnia; desinunt enim in ea cuncta, et est quoddam rei actae dictae ue postremum; et nisi in ea totius uniuersitatis postremitas erit, non erit finis, quia necesse est non esse ultimum, quod ultra se habeat aliquid postremum.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 2, pag.: 73, linea: 12**

Ex quo intellegendum, quotiens que titulus habet "in fine," non praesentia in his, sed ultima contineri.

---

<sup>1</sup> ad finem V r Zin

<sup>2</sup> om V1

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 2, pag.: 74, linea: 18**

Et quia ex natura rerum, quid intelligentiae in nominibus "finis occultorum que" sit, edemus, res ipsas quae in fine atque occultis sint conuenit explicari.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 13, par.: 2, pag.: 77, linea: 5**

Duplex autem in his qui "in fine"<sup>3</sup> superscripti sunt intelligentia est: aut enim ea quae in consummatione erunt continebunt aut eorum quae in toto psalmo erunt dicta absolutionem psalmi finis.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 13, par.: 2, pag.: 77, linea: 15**

Sequitur in fine: QVIS DABIT EX SION SALVTARE ISRAEL?

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 1, pag.: 92, linea: 5**

Et cum in fine intelligentia sit, non potest in eo alicuius alterius magis rei intelligentia esse quam finis.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 2, pag.: 93, linea: 19**

Et necessario post quinquagesimum psalmum, in quo peccatorum remissio secundum sanctificati huius, ut in exordio psalmorum docuimus, numeri uirtutem continetur, psalmus iste tempore anterior, ordine posterior collocatur, ut id quod "in fine"<sup>4</sup> intellectus" praescribitur, perfectis undique et absolutis sacramentorum generibus, possit intellegi.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 4, pag.: 94, linea: 13**

Hinc ergo titulus psalmi "in fine"<sup>5</sup> intellectus," quia in Christo, qui Daudid oriens, iustus, rex et aeternus et pastor est, totius spei nostrae consummatio et legis finis esse intellegitur, qui et secundum psalmi et titulum et ordinem in ea corporis sui domo proditus est, quae ei fraterni domus esse significatur imperii.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 14, pag.: 102, linea: 1**

14. Quia igitur Iudaeorum populus incredulus et regem suum prodens uerba praecipitationis dilexit dicens: Regem non habeo nisi Caesarem, Deo rege neglecto et

---

<sup>3</sup> finem *edd.*

<sup>4</sup> finem *edd.*

<sup>5</sup> finem M P S d *edd.*

rege homine confesso, in hoc se saeculi profundum ipse demersit; ideo in fine<sup>6</sup> destruitur - usque in consummationem enim saeculi regnum destructae ciuitatis amisit - et de tabernaculo euulsus et transmigratus est, uagus nunc in toto orbe terrarum et ubique peregrinus, consummatis omnibus suis in Domini passione peccatis.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 52, par.: 1, pag.: 113, linea: 6**

Vbi enim est: in finem intellectus, adhortationis et admonitionis est significatio, qua iubemur secundum finis cognitionem intellegentiae nostrae admouere iudicium, ut ea in psalmo denuntiari intellegamus quae consummabuntur in fine<sup>7</sup> secundum illud apostoli: Dehinc finis, cum tradiderit regnum Deo Patri; cum euacuauerit omnem principatum et potestatem et uirtutem, tunc et ipse subicietur subicienti sibi omnia.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 53, par.: 2, pag.: 130, linea: 6**

Ergo hoc quod a Ziphais Dauid proditur in fine<sup>8</sup> est intellegendum.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 53, par.: 2, pag.: 130, linea: 12**

Psalmus ergo intellegentiae in fine<sup>9</sup> est et in Dauid illo intellectus, in quo finis est legis et qui Dauid habet clauas aditus intellegentiae tum aperiens, cum, quae de se a Dauid sunt prophetata, consummat.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 55, par.: 1, pag.: 154, linea: 1**

1. Multa psalmi superscriptio comprehendit, quae praeter rerum gestarum notionem alterius intellegentiae intimant sensum, cum pro populo qui a sanctis longe est, psalmus est, cum "tituli inscriptio" praefertur, cum postremo exordium ipsum "in fine"<sup>10</sup> praescribitur.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 56, par.: 2, pag.: 160, linea: 4**

Ideo autem: "in fine"<sup>11</sup> tituli inscriptio est, quia et gloriosa ad aeternitatis honorem uita suscepta et mors plurimis salutaris uirorum fortium inscribatur sepulcris et haec omnia ad eum referri oporteat, qui uel finis est legis uel quem psalmi ipsius finis ostendat.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 57, par.: 1, pag.: 167, linea: 2**

---

<sup>6</sup> finem M P T *edd.*

<sup>7</sup> finem M P S *uett.*

<sup>8</sup> finem M P S T *edd.*

<sup>9</sup> finem M P S T *edd.*

<sup>10</sup> finem T *Zin*

<sup>11</sup> fine et L : finem M S T *edd.*

Nam et "in fine<sup>12</sup>" et ne disperdas et tituli inscriptio est.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 58, par.: 1, pag.: 173, linea: 4**

Verum, si ob id dirigenda ad Deum esset oratio, superiora illa, id est "in fine<sup>13</sup>" et "ne disperdas uel corrumpas" et in tituli inscriptione, non necesse fuerat anteferri.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 59, par.: 1, pag.: 182, linea: 1**

1. Multa in psalmo ante rerum gesta praescripta sunt, quae necesse est ad alicuius intellegentiae significationem his quae effecta sunt anteferri, cum "in fine<sup>14</sup>", cum "pro his, qui demutabuntur", cum tituli inscriptio, cum in doctrinam Dauid superscriptio comprehendit.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 59, par.: 2, pag.: 184, linea: 26**

Pro his igitur in fine commutandis et sub testimonio ac tituli inscriptione ad Dauid edocentis psalmus hic scribitur non alio tempore quam cum Nathan propheta throni aeterni regem ex Dauid semine nuntiauit.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 60, par.: 1, pag.: 192, linea: 2**

Nam neque res gestas neque significationis alicuius cognomenta superscriptio comprehendit; tantum "hymnus in fine<sup>15</sup>" est, ut id quod a propheta cantatum est in fine<sup>16</sup> uel psalmi uel temporum explicandum esse noscatur.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 60, par.: 2, pag.: 192, linea: 9**

Non hic extima solitudinum aut contigua Oceani incolebat, qui a terrae finibus anxio corde clamabat; sed sciens se in carne quidem, quae terra est, degentem iam in fine carnis habitare, dum secundum Paulum habitans in corpore peregrinatur a corpore, dum uiuens iam non sibi uiuit neque ipse uiuit, sed uiuit in eo Christus, congemescens tamen in hoc suo habitaculo superuestiri que festinans et ideo anxio corde a terrae finibus clamat, qui et necessitatem habeat in carne uiuendi et spem teneat a carnis utiis desinendi dicens:

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 63, par.: 1, pag.: 213, linea: 1**

---

<sup>12</sup> finem M S T *edd.*

<sup>13</sup> (*sic dans l'apparat critique !*) finem] fine L V R

<sup>14</sup> finem M S T *edd.*

<sup>15</sup> finem M P S T *uett.*

<sup>16</sup> finem r M P S T *Bad. Era. Gil.*

Simplex est et prophetai spiritu editus; tantum per id quod "in fine<sup>17</sup>" praescribitur, res non sui temporis, quo scriptus est, continere testatur.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 63, par.: 1, pag.: 213, linea: 6**

Cum enim ipsi illi psalmi, qui secundum titulorum inscriptiones res gestas continere creduntur, in plurimis a tituli sui et rerum ac personarum proprietate dissentiant magis que per editiones nominum atque gestorum spiritalium operationum significant effectus, quid de eo erit intellegendum, in quo simplex tantum psalmi "in fine<sup>18</sup>" intellegendi inscriptio continetur, nisi quod spiritalis in eo doctrinae forma sit constituta?

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 65, par.: 29, pag.: 252, linea: 10**

In uita enim eius anima posita est pedes que eius non commoti sunt et in refrigerium inductus est et domum Dei introiuit et, quae distinxerat labiis, uota persoluit Deo honoris et gloriae confessione subnixus dicens: BENEDICTVS DEVS, QVI NON AMOVIT DEPRECATIONEM MEAM ET MISERICORDIAM SVAM A ME, laudem Dei coeptam in exordio psalmi in fine confessus, cui gloria est in saecula saeculorum. Amen.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 66, par.: 1, pag.: 253, linea: 2**

Nam et "in fine<sup>19</sup>" est et psalmus cantici est, per quod confessio per scientiam gerendorum et per doctrinam proficientia gesta cantantur.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 67, par.: 1, pag.: 260, linea: 1**

1. Psalmus non Daudid, sed "illi Daudid in fine<sup>20</sup>" praescribitur.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 68, par.: 1, pag.: 292, linea: 1**

1. Tertius hic pro his qui immutabuntur est psalmus, qui, etsi nihil sub historiae commemoratione complexus est, ut in quinquagesimo et nono inesse tractauimus, neque ut in quadragesimo quarto aliquid proprium in superscriptione praetulerit, ubi pro dilecto canticum praenotatur, in eo tamen, quod non illius Daudid, sed "illi Daudid psalmus in fine<sup>21</sup>" praescribitur, in illum potius Daudid, qui et oriens et iustus et finis est legis, conuenire intellegenda prophetia est.

---

<sup>17</sup> finem M S T *edd* : fine est L

<sup>18</sup> finem M S T *edd*.

<sup>19</sup> finem M S T *edd*.

<sup>20</sup> finem r M P S T *edd*.

<sup>21</sup> finem M S *edd*.



**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 68, par.: 32, pag.: 316, linea: 1**

32. Et quia "in fine<sup>22</sup>" pro his qui immutabuntur est psalmus, Iudaeae etiam ciuitates, ut in Sion inhabitent, aedificandae esse laudantur.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 69, par.: 1, pag.: 318, linea: 15**

Et quia non illi Dauid, sed in illum Dauid psalmus "in fine<sup>23</sup>" est, secundum editam in anterioribus ex nominis proprietate rationem ex persona Domini tractabitur, ut ipso psalmi fine noscetur.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 69, par.: 5, pag.: 321, linea: 1**

5. Oportuit autem psalmum, qui rememorationis in fine<sup>24</sup> est, digno rememorationis ipsius fine concludi.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 91, par.: 10, pag.: 330, linea: 32**

Hoc ex persona eius in fine cantatur, hoc, sicuti singulorum uersuum interpretatione noscemus, aduersa hominum immortalitate, celebratur.

---

<sup>22</sup> finem M P S T *edd.*

<sup>23</sup> finem M S *edd.*

<sup>24</sup> finem r S *edd.*

## Appendice 2 : Recherche du titre « *in finem* » chez Hilaire de Poitiers.

### Export from the Library of Latin Texts - Series A

Exported at: 2020-02-10 17:24 (CET)

© Brepols Publishers, Turnhout, 2019

<http://www.brepolis.net>

#### Query:

Author: Hilarius Pictaviensis

Work: Tractatus super psalmos - Hilarius Pictaviensis - s. 4 p.C.

Full text: in finem

#### Results:

Selected for export: 50 Total: 50

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, instructio psalorum, par.: 17, pag.: 14, linea: 6**

Nam praeter eos qui auctorum suorum nominibus aut causarum uel temporum significationibus praenotantur, sunt alii quibus titulus in finem<sup>1</sup> est, alii quibus tantum psalmus cantici uel canticum psalmi; et necesse est diuersas causas diuersarum superscriptionum extitisse.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, instructio psalorum, par.: 17, pag.: 14, linea: 10**

Non enim sine causa tanta rerum diuersitate hic titulorum ordo conuertitur, ut nunc in finem, nunc psalmus, nunc canticum, nunc canticum psalmi, nunc psalmus cantici ad distinctionem psalmi qui subiacet praeferatur.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, instructio psalorum, par.: 18, pag.: 15, linea: 5**

Psalmi igitur qui inscribentur in finem ita intellegendi sunt, ut ex perfectis atque absolutis bonorum aeternorum doctrinis et spebus existant, quia ad ea quae in his dicentur fidei se nostrae cursus extendat et in his, nullo ulteriore procurso, ipso suo optatae et adeptae beatitudinis fine requiescat.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, titulus, pag.: 73**

DE TITVLO IX PSALMI. IN FINEM PRO OCCVLTIS FILII.

**Hilarius Pictaviensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 1, pag.: 73, linea: 12**

---

<sup>1</sup> fine V1, r, *Bad*.

Et erit nobis psalmus positus in exemplum, cuius superscriptio talis est: In finem pro occulta filii, psalmus Dauid.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 2, pag.: 73, linea: 1**

2. Psalmus inscriptus non est in finem pro occulta filii, nisi tantum in id ut, ex quibus psalmus ipse consisteret, nosceretur.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 9, par.: 2, pag.: 74, linea: 17**

Ergo psalmus inscribitur in finem pro occultis.

Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 13, par.: 2, pag.: 77, linea: 1

2. Qui lectus est psalmus, in finem<sup>2</sup> inscribitur.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 14, par.: 14, pag.: 89, linea: 1**

4. Et quia in regenerationis nostrae natiuitate in haec sacramenta iuramus renuntiantes diabolo, saeculo, peccatis, cum interrogantibus respondemus, retinendam usque in finem confessionis huius fidem statuit dicens: QVI IVRAT PROXIMO SVO ET NON DECIPIT.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 14, par.: 14, pag.: 90, linea: 7**

Et idcirco in euangelio: Beati qui manserint usque in finem, idcirco apud Salomonem omnis laus in exitu canitur, quia in his quae promissa sunt Deo non est aliquando fallendum.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, titulus, pag.: 92**

PSALMVS LI. In finem intellectus illi Dauid, cum uenit Doec Idumaeus et adnuntiauit Saul et dixit ei: uenit Dauid in domum Abimelech.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 1, pag.: 92, linea: 2**

Est enim in exordio eius statim positum: in finem intellectus.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 1, pag.: 92, linea: 3**

Nam et non sui temporis res psalmus continere ostenditur, cui praescriptio tituli in finem est.

---

<sup>2</sup> fine V

**Hilarius Pictaiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 2, pag.: 92, linea: 3**

Est enim talis: In finem intellectus illi Daud, cum uenit Doec Idumaeus et adnuntiauit Saul et dixit ei: uenit Daud in domum Abimelech.

**Hilarius Pictaiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 12, pag.: 100, linea: 1**

12. Nunc uero intercedente diapsalma, non praecessit querela, sed, demonstrata ante causa peccati grauissima, tum haec damnationis est subiecta sententia: DILEXISTI OMNIA VERBA PRAECIPITATIONIS, LINGVAM DOLOSAM; PROPTEREA DEVS DESTRVET TE IN FINEM, EVELLAT TE ET EMIGRET TE DE TABERNACVLO ET RADICEM TVAM DE TERRA VIVENTIVM et exemplo quo in Genesi dictum legimus his uerbis: quia fecisti hoc, maledictus tu a terra et rursus: quia audisti uocem mulieris tuae, sed et ab apostolo, cum grauissima humanae impietatis crimina percensuisset, ita dictum: Propter hoc tradidit eos Deus in reprobum sensum, ita et nunc: Dilexisti uerba praecipitationis, linguam dolosam; propterea Deus destruet te in finem.

**Hilarius Pictaiensis – Tractatus super psalmos (CPL0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 17, pag.: 104, linea: 10**

Eradicatur ergo de uiuentium terra, quae in beata regione sanctis Domino conregnantibus praeparatur; cuius ipse in euangelio meminit dicens: Beati mansueti, quoniam ipsi hereditabunt terram et hic idem propheta: Et placebo in regione uiuentium, aqua proditor populus eradicari meruit, postquam destructus in finem a tabernaculo et emigratus est et auulsus.

**Hilarius Pictaiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 51, par.: 19, pag.: 106, linea: 8**

Destructo Doec in finem et euulso de tabernaculo atque emigrato et de terra uiuentium eradicato, sancti quique necesse est metuant, cum uideant tot tantis que diuinae misericordiae auxiliis populum adiutum atque usum post ingentem illam et ultra humanas opes gloriosi regni dignitatem maximum de se atque ultimum humanae calamitatis exemplum praebuisse.

**Hilarius Pictaiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 52, titulus, pag.: 113**

PSALMVS LII. In finem pro Maeleth intellectus illi Daud.

**Hilarius Pictaiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 52, par.: 1, pag.: 113, linea: 4**

Nam tertius decimus ita inscribitur: In finem illius Daud, quo titulo id significatur psalmum illum a Daud prophetatum fuisse; hic uero: In finem<sup>3</sup> pro Maeleth intellectus illi Daud.

---

<sup>3</sup> fine V

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 52, par.: 1, pag.: 113, linea: 6**

Vbi enim est: in finem<sup>4</sup> intellectus, adhortationis et admonitionis est significatio, qua iubemur secundum finis cognitionem intellegentiae nostrae admouere iudicium, ut ea in psalmo denuntiari intellegamus quae consummabuntur in fine secundum illud apostoli: Dehinc finis, cum tradiderit regnum Deo Patri; cum euacuauerit omnem principatum et potestatem et uirtutem, tunc et ipse subicietur subicienti sibi Omnia.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 52, par.: 18, pag.: 125, linea: 1**

18. Commemoratis uero humanis et insolentiae et iniquitatis impietatibus, ut is qui titulo praefertur intellectus in finem<sup>5</sup> possit intellegi, tali propheta spem beatorum finis ipsius adhortatione confirmat dicens: QVIS DABIT EX SION SALVTARE ISRAEL?

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 53, titulus, pag.: 129**

PSALMVS LIII. In finem in hymnis intellectus Dauid, cum uenerunt Ziphaei et dixerunt Saul: nonne ecce Dauid absconsus est apud nos?

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 53, par.: 2, pag.: 130, linea: 3**

Est enim primum: In finem intellectus illi Dauid.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 54, titulus, pag.: 140**

PSALMVS LIV. In finem in carminibus intellectus Dauid.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 54, par.: 1, pag.: 140, linea: 1**

1. Superscriptio psalmi sine historia est; tantum: in finem<sup>6</sup> in hymnis intellectus est.

**Hilarius Pictauiensis – Tractatus super psalmos (CPL0428) SL 61, psalmus: 54, par.: 1, pag.: 140, linea: 6**

Hoc ergo de psalmo sentiendum est, quod quae hymno eius uel carmine continentur, in finem intellegenda sunt, omni intellectu scilicet nostro ad Dominum nostrum Iesum Christum, quem apostolus finem legis docuit esse, referendo.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 55, titulus, pag.: 154**

PSALMVS LV. In finem pro populo, qui a sanctis longe factus est, Dauid in tituli inscriptione, cum tenuerunt eum allophyli in Geth.

---

<sup>4</sup> fine V

<sup>5</sup> fine R M P T

<sup>6</sup> fine R P

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 55, par.: 1, pag.: 155, linea: 21**

Quod autem in finem est, proprium ei esse qui finis legis est intellegatur; quod idipsum psalmi fine noscetur, cum huius ipsius intellegentiae nostrae absolutionem is maxime, quo psalmi finis concluditur, sermo declaret.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 56, titulus, pag.: 160**

PSALMVS LVI. In finem, ne disperdas, Daidi tituli inscriptio, cum fugit a facie Saul in spelunca.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 57, titulus, pag.: 167**

PSALMVS LVII. In finem, ne disperdas, Daidi in tituli inscriptione.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 58, titulus, pag.: 173**

PSALMVS LVIII. In finem, ne disperdas, Daidi in tituli inscriptione, quando misit Saul et custodiuit domum eius, ut eum interficeret.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 59, titulus, pag.: 182**

PSALMVS LIX. In finem, in his qui inmutabuntur in tituli inscriptione Daidi in doctrinam, cum succendit Mesopotamiam et Syriam Sobal et conuertit loab et percussit uallem Salinarum duodecim milia.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 60, titulus, pag.: 192**

PSALMVS LX. In finem in hymnis Daidi.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 61, titulus, pag.: 197**

PSALMVS LXI. In finem pro Idithum psalmus Daidi.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 63, titulus, pag.: 213**

PSALMVS LXIII. In finem psalmus Daidi.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 64, titulus, pag.: 221**

PSALMVS LXIV. In finem psalmus Daidi.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 64, par.: 1, pag.: 221, linea: 2**

Est autem et ipse "in finem<sup>7</sup>" et congregationem gentium, quae Dominum laudaturae sunt, nuntiat; ipse huius interpretationis nostrae fidem reddet.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 65, titulus, pag.: 235**

PSALMVS LXV. In finem canticum psalmi.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 65, par.: 1, pag.: 235, linea: 3**

Ceterum aequabiliter praescribuntur in finem.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 66, titulus, pag.: 253**

PSALMVS LXVI. In finem hymnus psalmus cantici.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 67, titulus, pag.: 260**

PSALMVS LXVII. In finem<sup>8</sup> psalmus cantici Daud.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 67, par.: 16, pag.: 273, linea: 17**

Nam post exprobrationem caseatorum coagulatorum que montium continuo subiecit: MONS, IN QVO BENEPLACITVM EST DEO HABITARE: IN EO ETENIM DOMINVS HABITABIT VSQVE IN FINEM, in eo monte aeternae habitationis sedem Deo ostendens esse complacitam, qui ad sedem pacis esset electus.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 67, par.: 17, pag.: 274, linea: 14**

Post unius enim complaciti Deo montis sedem, quam usque in finem caelestis habitabit, ut sedes haec euangelicae pacis praeformata per mediatorem legis intellexeretur in lege, continuo subiecit: CVRRVS DEI DECEN MILIVM MVLTIPLIX, MILIA LAETANTIVM; DOMINVS IN ILLIS IN SINA, IN SANCTO ASCENDIT IN ALTVM, CEPIT CAPTIVITATEM, DEDIT DONA IN HOMINIBVS, ETENIM NON CREDENTES INHABITARE.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 68, titulus, pag.: 292**

PSALMVS LXVIII. In finem pro his qui immutabuntur, ipsi psalmus Daud.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61, psalmus: 69, titulus, pag.: 318**

---

<sup>7</sup> fine P

<sup>8</sup> fine V

PSALMVS LXIX. In finem in rememorazione, quod saluum me fecit Dominus.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61A, psalmus: 118, lamed, par.: 14, pag.: 117, linea: 7**

Quod autem nobis cum scribitur: In finem, fine eo qui significatur existimatur id, unde agitur, contineri.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61A, psalmus: 118, nun, par.: 11, pag.: 134, linea: 13**

Ezechiam regem scriptura laudat quod fecerit rectum et bonum in conspectu Dei, sed non usque in finem potuit haec manere laudatio.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61B, psalmus: 138, titulus, pag.: 191, linea: 1**

PSALMVS CXXXVIII In finem psalmus Daud.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61B, psalmus: 139, titulus, pag.: 220, linea: 1**

PSALMVS CXXXIX In finem psalmus Daud.

**Hilarius Pictauiensis - Tractatus super psalmos (CPL 0428) SL 61B, psalmus: 142, par.: 6, pag.: 248, linea: 7**

Scit non sufficere ex praeterito innocentiam, sed beatum esse qui usque in finem innocens esse permanserit, et ideo in factis manuum Dei meditabitur.



## Commentaire sur le *Tr. Ps. 60*

### 1. Structure

Si l'on compare la structure du commentaire exégétique avec les citations du psaume, on verra que notre auteur présente une répartition du texte qui ne coïncide pas avec l'actuelle basée en versets.

Texte biblique <sup>1</sup>	Explication
1 <i>HYMNVS IN FINEM</i>	§1
2 <i>Exaudi, Deus, deprecationem meam. Intende orationi meae.</i> 3.a. <i>A finibus terrae ad te clamaui, dum anxaretur cor meum.</i>	§2
3.b. <i>In petra exaltasti me, deduxisti me,</i> 4. <i>Quia factus es, spes mea, turris fortitudinis a facie inimici ;</i> 5.a. <i>Habitabo in tabernaculo tuo in saecula,</i>	§3
<b><i>Diapsalma</i></b> 5.b. <i>Protegar in uelamento alarum tuarum,</i> 6.a. <i>Quoniam tu, Deus, exaudisti orationem meam.</i>	§4
6.b. <i>Dedisti hereditatem timentibus nomen tuum.</i> 7. <i>Dies super dies regis adicies, Annos eius usque in dies generationis et generationis.</i> 8.a. <i>Permanet in aeternum in conspectu Dei,</i>	§5
8.b. <i>Misericordiam et ueritatem eius quis requiret eorum ?</i>	§6
9. <i>Sic psallam nomini tuo, Deus, in saeculum saeculi, ut reddam uota mea de die in diem.</i>	§7

### 2. Considérations sur le texte biblique

#### 2.1. Le premier verset

On apprécie une différence assez remarquable entre les incipit des manuscrits et le texte cité dans le *tractatus*. Jusqu'au point de pouvoir affirmer qu'il s'agit de deux textes apparemment complètement différents :

Texte des incipit des ms. *V, L-P, R, r, S, D, F, H* et *U* (*om. M, P, T*)

« *in finem in hymnis<sup>2</sup> Dauid. Exaudi, Domine, deprecationem meam, intende orationi meae* »

<sup>1</sup> Nous prenons le texte de l'édition de Descourtieux SC 565, 274-276, sauf le placement du diapsama, que nous développerons dans l'épigraphie suivant dédié au texte biblique.

<sup>2</sup> *hymnum r, om. P T*  
*hymni Bad Era Gil*  
*hymnus Cou*

et la citation à l'intérieur du *tractatus* :

« *hymnus in fine*<sup>3</sup> ». « *Exaudi, Deus, orationem meam, intende precatio*<sup>4</sup> *meae. A finibus terrae ad te clamaui, dum anxiaretur cor meum.* »

En concernant le titre du psaume, il semble que la citation « *hymnus in fine(m)* » est simplement une paraphrase dans laquelle l'auteur n'a souligné que les éléments les plus pertinents pour son court commentaire en omettant le nom de David. Cependant nous sommes d'accord avec ce qu'observe Descourtieux : « tout se passe comme si le texte dont disposait Hilaire ne le mentionnait pas explicitement. »<sup>5</sup> Nous ajoutons simplement que la citation du *Tr. Ps.* 54, 1 semble présenter la même étonnante omission du roi-prophète dans le titre du psaume correspondant, cependant il est bien présent dans l'incipit : « *In finem in carminibus intellectus David* ».

L'argument *e silentio* de Descourtieux est renforcé par l'emploi de l'adverbe « *tantum* »<sup>6</sup> indiquant une restriction du titre comme « *hymnus in fine(m)* » et par le fait que l'apparition explicite du nom de David dans le titre aurait été très utile pour Hilaire afin de soutenir son exégèse, à partir de l'identification typologique David = le Christ :

Oratio autem est iusti aeterna sperantis seseque in Christo coexcitatum in caelestibus gratulantis.

Il s'agit de la prière d'un juste qui espère les biens éternels et rend grâce d'avoir été élevé en Christ dans les régions célestes.<sup>7</sup>

Les autres différences sont plus claires et se concentrent sur le premier verset. Nous trouvons le remplacement de l'invocation « *Domine* » par « *Deus* » et l'inversion des termes « *(de)precatio* » et « *oratio* ». Si on compare les deux citations d'Hilaire avec le texte grec, on découvrira qu'aucune ne présente une traduction littérale. Nous avons marqué en caractères gras les dissemblances par rapport au texte de Septante :

LXX	Εἰσάκουσον	ὁ θεός	τῆς δεήσεώς	μου	πρόσχες	τῇ προσευχῇ	μου
Citation de l'incipit	Exaudi,	<b>Domine,</b>	deprecationem	meam,	intende	orationi	meae
Citation interne	Exaudi,	Deus,	<b>orationem</b>	meam,	intende	<b>precatio</b>	meae

Celles-ci ne sont pas explicables à partir des autres versions latines des psaumes étudiées par Sabatier<sup>8</sup>, non plus à partir des citations du même psaume d'Origène ou

<sup>3</sup> finem *M P S T uett*

<sup>4</sup> deprecationi *V r Zin.*

<sup>5</sup> SC 565, p. 305, n. 1.

<sup>6</sup> « *Nam neque res gestas neque significationis alicuius cognomena superscriptio comprehendit ; tantum hymnus in fine est, ut quod a propheta cantatum est in fine uel psalmi uel temporum explicandum esse noscatur.* » *Tr. Ps.* 60, 1 (SC 565, p. 308).

<sup>7</sup> *Tr. Ps.* 60, 1. Texte et traduction : SC 565, p. 308-309.

<sup>8</sup> Sabatier II, p. 120.

d'Eusèbe de Césarée<sup>9</sup>. Nous croyons que le bouleversement de l'ordre *deprecatio-oratio* s'explique par *contaminatio* avec d'autres textes psalmiques similaires.

Cette double expression dressée à Dieu « écoute (Εἰσάκουσον > *exaudi*), ma supplication (δέησεώς > *deprecationem*), entends ma prière (προσευχῆ > *orationi*) » est assez fréquente dans les psaumes<sup>10</sup>. La plupart de ces cas où nous trouvons les termes 'supplication' et 'prière' présentent l'ordre : προσευχή « *oratio* » et après, δέησις « *deprecatio* »<sup>11</sup>, d'autre part, nous observons aussi la tendance à joindre le verbe εἰσακούω (*exaudire*) avec προσευχή (*oratio*)<sup>12</sup>. Donc la citation interne d'Hilaire ne coïncide pas avec l'ordre des mots du psaume 60, mais avec l'ordre le plus courant des autres psaumes qui présentent des expressions similaires.

En ce qui concerne le changement de « *Domine* » par « *Deus* » dans la citation de l'incipit correspondant à ὁ θεός de LXX, il est possible d'attribuer cette substitution simplement à une confusion des abréviations, mais il est aussi explicable à partir du même phénomène de la *contaminatio*. Car les seuls psaumes qui présentent « Dieu » (ὁ θεός) dans les expressions similaires à « écoute ma supplication entends ma prière » sont le Ps 54 et le Ps 60 commenté par ce *tractatus*, mais les autres textes psalmiques analogues présentent « Seigneur » (κύριος / κύριε)<sup>13</sup>. Il est pertinent de signaler le changement inverse dans le *Tr. Ps.* 142. Le texte grec du Ps 142 a Κύριε, εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου, mais les deux citations d'Hilaire (de l'incipit et interne [§3]) présentent « *Deus* ».

## 2.2. Le placement du diapsalma

Comme nous avons déjà observé, l'édition du texte du psaume selon Hilaire proposé par Descourtieux<sup>14</sup> place le diapsalma entre les versets 5 et 6 à la suite de la version grecque des LXX mais cette disposition ne correspond pas avec celle du texte d'Hilaire, mettant le diapsalma entre le v. 5a et 5b (comme nous l'avons respecté dans l'épigraphe précédant) :

Sed quia haec, quamuis, spe reposita, iam sanctis sint, tamen adhuc sub dispensatione temporum differantur, qua munitione interim tutus sit, interiecto diapsalma, demonstrat dicens : **Protegar in uelamento alarum tuarum, quoniam tu, Deus, exaudisti orationem meam.** Protectionem misericordiae Dei sub uelamento alarum diuinus sermo significat, de quo, quia superioribus tractatum est, superfluous nunc et otiosus erit sermo. Sed protectionis meritum ex fide orationis indultum est secundum illud : *Petite et dabitur uobis.*

Les saints ont beau posséder déjà tous ces biens, sans avoir besoin de les espérer, il faut encore les attendre, en vertu de l'économie du temps. C'est pourquoi, après une pause, [le prophète] montre le rempart qui le défendra entre temps : serai protégé par le voile de tes ailes, car toi, ô Dieu, tu as écouté ma prière. La parole divine désigne la protection de la

<sup>9</sup> Selon le chercheur en ligne *Bibindex*.

<sup>10</sup> Ps 5, 2 ; 6, 10 ; 38, 13 ; 54, 2 ; 60, 2 ; 87, 3 ; 101, 2 ; 140, 1 ; 142, 1.

<sup>11</sup> C'est à dire : les Ps 38, 13 ; 54, 2 ; 87, 3 ; 142, 1.

<sup>12</sup> Comme il arrive dans les Ps 38, 13 ; 54, 1 (seulement selon la version latine traduisant Ἐνώπιον par « *exaudi* ») ; 101, 2 et 142, 1.

<sup>13</sup> Ps 5, 2 ; 6, 10 ; 38, 1 ; 87, 3 ; 101, 2 ; 140, 1 ; 142, 1.

<sup>14</sup> SC 565, 304 et p. 313, n. 5 : « la pause n'intervient en réalité qu'au stique suivant dans le texte grec. »

miséricorde de Dieu le voile des ailes. Il serait inutile et superflu d'en parler ici, puisqu'il en a été question dans des psaumes précédents. Le bienfait de cette protection a été accordé à la suite d'une prière confiante, conformément à cet ordre : *Demandez, et il vous sera donné.*<sup>15</sup>

Ce diapsalma est problématique dans les versions latines, même dans les versions de la Vulgate, car il se trouve dans la version nouvelle de la Vulgate (ainsi *iuxta LXX* comme *iuxta Hebraeos*)<sup>16</sup>, mais la version de la Vulgate imprimée par Sabatier<sup>17</sup> ne le montre pas :

VERSIO ANTIQUA.	HEBR.	VULGATA HOD.
In finem, 1. In hymnis ipsi David. LX.	Vidlori In psalmis David. LXI.	In finem, 1. In hymnis David. LX.
2. <b>E</b> Xaudi Deus deprecationem meam : intende orationi meae.	<b>E</b> Xaudi Deus laudationem meam : intende orationi meae.	2. <b>E</b> Xaudi Deus deprecationem meam : intende orationi meae.
3. A finibus terræ ad te clamavi : dum anxaretur cor meum, in petra exaltasti me.	<i>De novissimo terra ad te clamabo, cum triste fuerit cor meum : cum fortis elevabitur adversum me,</i>	3. A finibus terræ ad te clamavi : dum anxaretur cor meum, in petra exaltasti me.
Deduxisti me, 4. quia factus es spes mea : turris fortitudinis à facie inimici.	<i>Tu eris ductor meus : quoniam fuisti spes mea, turris munitissima à facie inimici.</i>	Deduxisti me, 4. quia factus es spes mea : turris fortitudinis à facie inimici.
5. Inhabitabo in tabernaculo tuo in sæculum : protegar in velamento alarum tuarum.	<i>Habitabo in tabernaculo tuo jugiter : sperabo in protectione alarum tuarum. SEMPER.</i>	5. Inhabitabo in tabernaculo tuo in sæcula : protegar in velamento alarum tuarum.
DIAPSALMA.		
6. Quoniam tu Deus exaudisti orationem meam : dedisti hæreditatem timentibus nomen tuum.	<i>Tu enim Deus exaudisti orationem meam : dedisti hæreditatem timentibus nomen tuum.</i>	6. Quoniam tu Deus meus exaudisti orationem meam : dedisti hæreditatem timentibus nomen tuum.

En ce qui concerne les autres versions latines anciennes, le diapsalma est y présent dans le ms. Sangerm. (« *versio antiqua* » chez Sabatier [voir ci-dessus]) mais aussi dans le *Psalterium Romanum* et *Corbeienne*. Cependant il est absent dans les éditions Aldina et Complutense, il n'est pas cité ni par Augustin ni par Cassiodore<sup>18</sup>. Donc, ce déplacement du diapsalma opéré par Hilaire ne s'explique pas à partir des textes bibliques, mais il ne s'agit pas non plus d'un texte courant parmi les citations des auteurs anciens. Nous l'avons seulement trouvé dans la traduction latine de Théodore de Mopsueste faite par Julien d'Éclane<sup>19</sup>. Alors, cette coïncidence frappante se produit-elle entre la source grecque d'Hilaire et Théodore ou entre le psautier gaulois d'Hilaire et celui de Julien ? Malheureusement, en l'absence du commentaire original grec de Théodore nous ne disposons pas de données suffisantes pour tenter une réponse sensée à cette question.

<sup>15</sup> *Tr. Ps.* 60, 4. Texte et traduction : SC 565, p. 312-313.

<sup>16</sup> R. Weber / R. Gryson, Stuttgart, 2007.

<sup>17</sup> Sabatier II, p. 120.

<sup>18</sup> Sabatier *ibid.* : « *Subdit etiam ibid. Διαψαλμα, cum Psalt. Rom. & Corb. Hilarius ponit illud ante verbum protegar : deest vero in edd. Ald. & Compl. nec memoratur ab Aug. & Cassiod.* »

<sup>19</sup> Théodore de Mopsueste, *Expositio in Psalmos* 60 (CCSL 88A, p. 234, alin. 19).

### 3. Un trait de la tradition asiatique

Dans notre commentaire sur le *Tr. Ps. 56*, nous avons déjà souligné l'identification de la chair avec la terre<sup>20</sup>. Nous trouvons encore une fois cette image à partir de l'explication du v. 3a : « *A finibus terrae ad te clamaui...* » :

Non hic extima solitudinum aut contigua Oceani incolebat, qui a terrae finibus anxio corde clamabat; sed sciens se in carne quidem, quae terra est, degentem iam in fine carnis habitare, dum secundum Paulum habitans in corpore peregrinatur a corpore, dum uiuens iam non sibi uiuit neque ipse uiuit, sed uiuit in eo Christus, congemescens tamen in hoc suo habitaculo superuestirique festinans et ideo anxio corde a terrae finibus clamat, qui et necessitatem habeat in carne uiuendi et spem teneat a carnis uitii desinendi dicens :

Il criait, le cœur angoissé, des confins de la terre, sans habiter les profondeurs du désert ou les rivages de l'Océan, mais en sachant que, tout en étant dans la chair, désignée par la terre, il habitait alors aux confins de la chair, comme Paul qui, tout en habitant son corps, vit exilé loin de son corps. Il a beau vivre, il ne vit plus pour lui-même : ce n'est plus lui qui vit, mais le Christ qui vit en lui. Pourtant, là où il habite, il gémit et il a hâte de recevoir un vêtement de plus ; ainsi, le cœur angoissé, il crie des confins de la terre, tout à la fois obligé de vivre dans la chair et gardant l'espérance d'en finir avec les vices de la chair. Il en dit en effet : [...] <sup>21</sup>

Nous trouvons assez souvent dans les différentes interprétations du mot « terre » sa signification comme chair, comme écho sans doute du récit de la création de l'homme de la Genèse. Dans ce texte que nous commentons maintenant du *Tr. Ps. 60*, nous soulignons le caractère rattachant de tout le genre humain. L'homme habitant de la terre ne signifie pas l'homme qui est sur la terre comme les autres animaux, mais l'homme formé à partir de la terre du premier homme. Cette communion ne concerne pas seulement la protologie (en Adam)<sup>22</sup>, mais aussi la sotériologie (dans le deuxième Adam)<sup>23</sup> : car en habitant cette terre (cette chair) le Christ assume tout le genre humain, donc sa mort, sa résurrection et sa glorification sont communiquées à tous les habitants de cette terre (cette chair) en vertu du fait de partager la même substance en commun.

Finalement, la glorification de cette terre (chair) n'implique pas sa destruction mais sa transformation, comme nous l'avons montré à propos de l'exégèse sur les ailes du Ps 54<sup>24</sup>. De même que l'ajout des ailes ne détruit pas la matière, le revêtement n'implique non plus la négation du corps, bien au contraire, il faut un corps pour pouvoir porter l'habit.

---

<sup>20</sup> 6.1. La chair définie comme terre.

<sup>21</sup> *Tr. Ps. 60*, 2. Texte et traduction : SC 565, p. 310-311.

<sup>22</sup> Gn 1, 28 ;

<sup>23</sup> Rom 5, 18-19 ; 1 Cor 15, 21-22.

<sup>24</sup> Commentaire sur le *Tr. Ps. 54* : 5. L'exégèse des « ailes de la colombe ».

#### 4. La référence à Ep 3, 6

Il faut souligner un autre rapport avec le *Tr. Ps.* 56. Les deux *tractatus* ont aussi en commun la référence à Ep 3, 6 : « les païens sont admis au même héritage (συγκληρονόμα), membres du même Corps (σύσσωμα), bénéficiaires de la même Promesse (συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας), dans le Christ Jésus, par l'Évangile. »

Comme nous l'avons déjà signalé dans le commentaire sur le *Tr. Ps.* 56, le *Tr. Ps.* 60, 6 a changé le troisième attribut « bénéficiaires de la même promesse » par « *conformes eius* » :

6. Et quia participes et concorporales et conformes eius effecti sint iam in his, nec corruptione nec morte dominante, cum in omnem plenitudinem Dei repleantur, subiecit Spiritus prophetiae : Misericordiam et ueritatem eius quis requiret eorum ?

Comme ils ont déjà par là même sort, même corps et même forme que lui, libérés de la corruption et de la mort et comblés de toute la plénitude de Dieu, l'Esprit de prophétie a ajouté : Qui d'entre eux cherchera à obtenir sa miséricorde et sa vérité ?<sup>25</sup>

Ce fait n'est pas commun dans les autres citations d'Hilaire de ce passage, mais il n'est pas unique, car dans le *Tr. Ps.* 121, 1 nous avons observé un changement similaire : « *in gloriam Dei ac Domini nostri Iesu Christi corporis conformandum* ». <sup>26</sup> La conformation de l'homme avec Dieu est en rapport direct avec le « *profectus* » dans la gloire ou glorification progressive de l'homme, comme le montre le *Tr. Ps.* 61, 4 : « [...] *et in imaginem Dei creatum esse recolit, certusque conformem se Dei gloriae praeparari subiecit* : [...] » (« Il rappelle qu'il a été créé à l'image de Dieu, et, certain d'être destiné à devenir semblable à la gloire de Dieu, il a ajouté : [...] »)<sup>27</sup>.

Pour offrir une explication à ce changement, il nous semble vraisemblable de voir une 'substitution exégétique', selon laquelle la « Promesse » du texte original a été transformée par la « conformation » en vertu de l'explication du terme original. Donc la « promesse » de Dieu à l'homme consiste à lui donner sa « forme divine ». D'ailleurs, « l'héritage », cette « promesse » — ou plus concrètement, la promesse d'avoir la forme divine — ne parvient à l'homme qu'en vertu du partage de la même substance matérielle (terre-chair) que celle prise par le Christ ; c'est-à-dire, en vertu d'être « *concorporales* » avec Lui.

<sup>25</sup> *Tr. Ps.* 60, 6. Texte et traduction : SC 565, p. 316-317.

<sup>26</sup> L'épigramme homonyme de notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 56 : 6.2. La référence à Ep 3, 6.

<sup>27</sup> A. Fierro, *Sobre la gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa»*, Roma 1964.

## 5. Conclusions

Nous avons constaté une différence entre la citation des premiers versets de l'incipit d'une partie de la tradition manuscrite et celle de l'intérieur du commentaire. Nous avons expliqué leurs différences en vertu de la *contaminatio* avec d'autres psaumes qui présentent des expressions similaires sur l'écoute de la prière et de la supplication.

L'emplacement absolument étrange du diapsalme du Ps. 60 selon le texte d'Hilaire représente un rapport inédit entre le texte du psautier cité par Hilaire de Poitiers et celui de la traduction latine de Julian d'Eclane du *Commentaire aux Psaumes* de Théodore de Mopsueste.

Finalement, ce *tractatus* a des traces de la théologie asiatique dans le rôle protagoniste de la chair dans la glorification de l'homme, dans ce même sens-là il faut comprendre l'adaptation de la citation d'Ep. 3, 6 : le changement de « bénéficiaires de la même Promesse » par « conformes ». La pensée asiatique d'Hilaire contraste avec l'abondante influence des renseignements exégétiques alexandrins.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 61*

### 1. Structure

Texte biblique <sup>1</sup>	Explication
1. <i>In finem pro Idithum psalmus David. [PSALMVS IDITHVN a DAVID cantatur.]</i>	§1
2. <i>Nonne Deo subdita erit anima mea ? Ab ipso enim salutare meum. 3. Etenim ipse Deus meus <b>et</b>, saluator meus, susceptor meus : non mouebor amplius.</i>	§2
4. <i>Quousque inruitis in hominem ? Interficitis uniuersi, tamquam parieti inclinato et maceriae impulsae ?</i>	§3
5. <i>Verumtamen honorem meum cogitauerunt repellere, cucurri in siti. Ore suo benedicebant, et corde suo maledicebant.</i>	§4
<i>Diapsalma</i> 6. <i>Verumtamen Deo subiecta est anima mea, quoniam ab ipso est patientia mea. 7. Quia ipse est Deus meus et saluator, adiutor meus ; non emigrabo. 8. In Deo salutare meum et gloria mea, Deus auxilii mei, et spes mea in <b>Deo meo</b>.</i>	§5
9. <i>Sperate in eum omnis coetus plebis, <b>et</b> effundite coram <b>illo</b> corda uestra, quia Deus adiutor noster est.</i>	§6
<i>Diapsalma</i> 10. <i>Verumtamen uani filii hominum, mendaces filii hominum in stateris, ut decipiant ipsi de uanitate in idipsum.</i>	§7
11. <i>Nolite sperare in iniquitate et in rapinas nolite concupiscere. Diuitiae si fluant, nolite cor adponere.</i>	§8
12. <i>Semel locutus est Deus, duo haec audiui : quia potestas Dei est, 13. Et tibi, Domine, misericordia, quia tu reddes unicuique secundum opera eius.</i>	§9

### 2. Considérations sur le texte psalmique

#### 2.1. Le titre du psaume

La plupart des manuscrits qui ont transmis ce commentaire (ms. *V, L, R, r, D1, D2, F, H, U, S*) transmettent le titre du psaume dans l'incipit du *tractatus* : « *In finem pro Idithum<sup>2</sup> psalmus David.* » Les manuscrits *M, P, T* ne transmettent aucune citation dans l'incipit,

<sup>1</sup> Nous prenons le texte de l'édition de Descourtieux SC 565, p. 320-323. Sauf le texte signalé en caractères gras. La leçon du verset 2 sera expliquée après. En concernant les vv. 8-9, il y a une dissemblance avec l'édition de Doignon, nous adoptons ici le texte de Doignon.

<sup>2</sup> *L om.* « *pro Idithum* ».



en effet leurs incipit n'indiquent que le commencement du *Tr. Ps.* 61, « *Psalmus LXI* » ou bien « *Incipit tractatus de psalmo LXI* ».

La citation du titre dans le commentaire semble plutôt une simple référence qu'une véritable citation : « *ut nunc hic psalmus "Idithun" a David cantatur* ». Nous soulignons le fait de n'avoir pas latinisé le nom de Yedutûn (selon la traduction française de la Bible de Jérusalem), nous voyons que le nom de ce personnage a été transcrit en absolue fidélité avec le nom grec, en gardant le final en -n (Ιδιθουν > « *Idithun* ») normalement changé par -m (« *Idithum* ») dans toutes les traductions latines<sup>3</sup>, même selon l'incipit précédemment nommé.

Par rapport aux *tractatus* précédents, Hilaire continue sa tendance depuis le *Tr. Ps.* 54 de ne pas citer littéralement les titres des psaumes dans son commentaire, malgré leur importance pour l'exégèse d'Hilaire. Ce fait montre une sorte d'exclusion des titres des psaumes par rapport au reste du texte du psaume qu'il cite presque toujours avec un souci de littéralisme.

## 2.2. Le verset 3

Le verset 3 : « *Etenim ipse Deus meus [est], saluator meus, susceptor meus : non mouebor amplius* » se trouve cité deux fois dans le commentaire (au sein du §2). L'édition de Doignon montre une petite différence entre les deux concernant « *est* »<sup>4</sup>. Le texte de Descourtieux semble unifier la citation en omettant « *est* » et dans le texte du psaume complet avant le commentaire<sup>5</sup>, et dans les deux citations du §2<sup>6</sup>.

En ce qui concerne la première citation (au début du §2), nous soulignons que le ms. carolingien R présente : « *Etenim ipse Deus meus et...* » leçon adoptée aussi par les éditeurs du xvii<sup>e</sup> siècle Gillot et Coustant.

Si on regarde le texte grec : καὶ γὰρ αὐτὸς θεός μου καὶ σωτήρ μου, ἀντιλήμπτωρ μου· οὐ μὴ σαλευθῶ ἐπὶ πλεῖον, on observera qu'il est facile de postuler la leçon des manuscrits les plus anciens (les onciales du v<sup>e</sup> siècle) V et L : « *Etenim ipse Deus meus et* » à partir d'une corruption *et* > *est* dans la deuxième citation.

Donc nous proposons de modifier le texte de Descourtieux en unifiant le texte avec « *et* » dans les deux citations, car on observe une tendance assez régulière chez Hilaire à citer le texte latin en lien très étroit avec son original immédiat grec, comme nous l'avons noté à propos de la transcription puriste de « *Idithun* » à la place de « *Idithum* ».

<sup>3</sup> Sabatier II, p. 121.

<sup>4</sup> « *Etenim ipse Deus meus, saluator meus, susceptor meus : non mouebor amplius* ». CCSL 61, p. 197.

« *Etenim ipse Deus meus est, saluator meus, susceptor meus : non mouebor amplius* ». CCSL 61, p. 199.

<sup>5</sup> SC 565, p. 320.

<sup>6</sup> SC 565, p. 326. 330.

### 3. Une accusation voilée

Dans la fin du *tractatus* à propos du Ps 62, 12 « Une fois Dieu a parlé, deux fois, j'ai entendu », nous trouvons une interprétation à faveur de la divinité du Fils que notre auteur ne dirige pas vers les ariens, mais vers les juifs :

Depellendus itaque absolute fuit Iudaicae impietatis furor, ut in Deo Patre significari doceretur et Filius, ut nunc in uno etiam alter ostenditur.

Ainsi, il a fallu absolument chasser la folle impiété juive, pour enseigner que dans Dieu le Père est signifié aussi le Fils : l'un révèle l'autre.<sup>7</sup>

Il semble que l'impiété arienne, qui n'est jamais mentionnée dans ce *tractatus*, est assimilée avec celle des juifs. Au fond il s'agit de la même erreur consistant à ne pas reconnaître la divinité de Jésus.

### 4. Conclusion

Dans notre commentaire sur le *Tr. Ps. 61*, nous avons signalé deux questions concernant le texte biblique du psaume correspondant. Encore une fois nous remarquons la différence entre la citation de l'incipit et celle de l'intérieur du *tractatus*. La comparaison avec le texte grec, nous a penché à émender légèrement le texte de la citation du verset 3 : « *Etenim ipse Deus meus [et > est], saluator meus, susceptor meus : non mouebor amplius* » dans le §2.

---

<sup>7</sup> *Tr. Ps. 61*, 9. Texte et traduction : SC 565, p. 340-341.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 62*

### 1. Structure

Texte biblique <sup>1</sup>	Explication
1. <i>Psalmus David, cum esset in deserto Idumaeae. (David in deserto)</i>	§1
2. <i>Deus Deus meus, ad te de luce uigilo. (diluculo)</i>	§2
<i>Sitiuit tibi anima mea, quam simpliciter et caro mea in terra deserta et inuia et inaquosa.</i>	§3
3. <i>Sic in sancto adparui tibi,</i>	§4
<i>ut uiderem uirtutem tuam et gloriam tuam,</i>	§5
4. <i>Quia melior misericordia tua super uitam</i>	§6
<i>Labia mea laudabunt te. 5. Sic benedicam te in uita mea et in nomine tuo leuabo manus meas.</i>	§7
6. <i>Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea, et labia exultationis laudabunt nomen tuum.</i>	§8
7. <i>Si memoratus sum tui supra stratum meum, in matutinis meditabar in te.</i>	§9
8. <i>Quia fuisti adiutor meus et in uelamento alarum tuarum exultabo (Doignon : sperabo),</i>	
9. <i>Adhaesit anima mea post te, me suscepit dextera tua.</i>	§10
10. <i>Ipsi autem in uanum quaesierunt animam meam, introibunt in inferiora terrae, 11. tradentur in manus gladii, partes uulpium erunt.</i>	§11
12. <i>Rex autem laetabitur in domino ; laudabitur omnis qui iurat in eo, quoniam obstructum est os loquentium iniqua.</i>	§12

### 2. Considérations sur le texte du psaume

#### 2.1. L'incipit des manuscrits vs. le texte transmis dans le *tractatus*

Comme dans les *tractatus* précédents, nous observons un résumé du titre du psaume plutôt qu'une véritable citation dans le texte du commentaire. « *David in deserto* » semble la paraphrase raccourcie du titre présent dans l'incipit de la plupart des manuscrits qui transmettent ce *tractatus* : « *Psalmus David, cum esset in deserto Idumaeae* »<sup>2</sup>. Il ne manque que le nom du désert « d'Idumée », selon toutes les versions latines utilisées par Sabatier, Vulgate<sup>3</sup> incluse. Il faut signaler que le texte hébreu affirme qu'il s'agit du désert « de Judée » comme la Septante :  $\Psi\alpha\lambda\mu\delta\varsigma\ \tau\omega\ \Delta\alpha\upsilon\iota\delta\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omega\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$

<sup>1</sup> Nous prenons le texte de l'édition de Descourtieux SC 603, p. 36-39. Nous mettons entre parenthèses les différences avec l'incipit.

<sup>2</sup> Ms. *V L R r D1 D2 F H U*. Le ms. *S* ne cite que le titre psalmique. Cependant les ms. *M P T* omettent toute citation dans son incipit.

<sup>3</sup> Sabatier II, p. 123.

αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ιουδαίας.<sup>4</sup> Donc c'est une question pertinente de se demander d'où viennent toutes les traductions latines.

Cependant, Hilaire ne cite jamais le titre de ce psaume de façon littérale sauf dans l'incipit, donc nous ne pouvons pas garantir si le texte de notre auteur avait Judée ou Idumée, parce qu'il n'est pas assuré que le texte des incipit procède indubitablement de l'évêque de Poitiers. Malgré ce fait, Hilaire renvoie aux références à la vie errant de David dans le désert du livre des Règles (1 S 22-26). Comme Descourtieux<sup>5</sup> l'affirme, ces chapitres bibliques ne présentent pas explicitement le désert d'Idumée. Donc, sauf la mention dans l'incipit, il n'y a aucune preuve pour affirmer qu'Hilaire privilégia « Idumée » plutôt que « Judée ».

Compte tenu du respect de notre auteur par rapport au texte grec, nous pouvons tenter l'hypothèse qu'Hilaire, en regardant la dissemblance entre le texte latin et celui de LXX, a préféré omettre le mot problématique, Idumée ou Judée, en plaçant le focus sur l'explication du désert en général.

Cependant, nous avons une dissemblance plus claire dans le v. 2 car dans l'incipit nous trouvons : « *Deus Deus meus, ad te **diluculo** uigilo et reliqua* » et dans la citation du §2 : « *Deus Deus meus, ad te **de luce** uigilo* »<sup>6</sup>. Aussi la répétition de la citation dans le §9 a « *de luce* » :

Deus Deus meus, ad te **de luce** uigilo. Huic plane ad gratulationem cognitionemque Dei dies coepta est, cui idipsum orandi ad Deum quod **lucis** est. Deum quidem uniuersitatis, sed tamen per cognitionis scientiam Deum suum deprecatur.

Dieu, mon Dieu, pour toi je suis en éveil depuis la lumière. À l'évidence, sa journée a commencé par être orientée vers l'action de grâce et la connaissance de Dieu, car le début de sa prière à Dieu coïncide avec celui de la lumière. Il s'adresse certes au Dieu de l'univers, mais, avec la science que lui donne la connaissance, il le supplie comme étant son Dieu.<sup>7</sup>

Dans ce cas, le texte grec (Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω) ne nous aide pas beaucoup à privilégier « *diluculo* » (dans l'aube) ou « *de luce* » ([au début de la] lumière). Comme on a pu le voir, Hilaire ne mentionne pas l'aube (*diluculum*) dans les deux citations précédentes. Cependant, ce moment du jour est mentionné dans une possible troisième reprise (§4) :

Et hinc frequens auctoritas est, cum aceto potauerunt ad huc in passione potandum, cum disciderunt uestem, quae discindenda post esset, ut nunc in siti corporis Deo sitiens ei in sancto suo talis adparet, in simplicitate carnis, in siti animae, **in oratione diluculi**, quia non nisi per haec probati uel adsumpti habebuntur a Christo uel ei obuiam rapientur in nubibus.

<sup>4</sup> Pace Descourtieux : SC 603, p. 40, n. 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Il faut prévenir que le ms. R et l'édition de Gillot harmonisent la citation du §2 avec l'incipit en ayant « *diluculo* ». Toutefois les autres témoignages textuels présentent ladite dissemblance.

<sup>7</sup> *Tr. Ps. 62, 2.* Texte et traduction : SC 603, p. 42-43.

De là vient souvent son autorité : elle dit qu'on donna à boire du vinaigre à celui qui en boirait encore pendant la Passion, ou qu'on déchira une tunique appelée à être déchirée par la suite. De même, dans le cas présent, où il est question d'une soif physique, [le prophète] se présente à Dieu, dans son sanctuaire, en ayant soif de lui, avec la simplicité de sa chair, la soif de son âme et la prière de l'aurore, car c'est seulement ainsi que les hommes mis à l'épreuve seront assumés par le Christ ou emportés sur les nuées à sa rencontre.<sup>8</sup>

Toutefois le témoignage de cette référence n'est pas définitif, car celle-ci peut être contaminée avec les récits évangéliques qui situent l'oraison de Jésus à ce moment<sup>9</sup>, spécialement le récit de la prière au mont des oliviers<sup>10</sup>, scène située chronologiquement juste avant du chant du coq pendant les négations de Pierre<sup>11</sup>. Il est aussi possible de supposer une contamination à partir de l'exégèse eschatologique exposée dans le texte<sup>12</sup>.

Le bilan de cette recherche entre « *de luce* » et « *diluculo* » dans la citation du v. 2 montre que l'incipit et la référence du §9 ont « *diluculum* », mais « *de luce* » est dans les §2 et §9. Cependant, l'incipit et la référence du §9 ne sont pas déterminantes, car on ne peut pas assurer que l'incipit procède exclusivement d'Hilaire et la référence du §9 peut être contaminée.

D'autre part, l'expression « *de luce* » est assez étrange dans l'œuvre conservée d'Hilaire, celle-ci se trouve uniquement dans le *Tr. Ps.* 62, 2 et 9. Mais « *dilucul-* » est plus fréquent<sup>13</sup>. Donc il est vraisemblable penser qu'Hilaire a voulu garder la littéralité de sa version biblique (« *de luce* ») plutôt que l'emploi du mot *diluculum*, plus précis et beaucoup plus fréquent dans son vocabulaire. Donc nous privilégions la leçon « *de luce* » dans le texte psalmique de notre auteur comme dans l'édition de Descourtieux<sup>14</sup>.

## 2.2. Une contamination avec Ps. 56, 2

Quia fuisti adiutor meus et in uelamento alarum tuarum **exultabo [Doignon : sperabo]**, Dei se meditatione, per quam sibi adiutor est, protegente. Non enim ei alia quam placendi Deo cura est ; cuius tantum in strato meminit, in eo matutinus ex nocturna recordatione meditatatur ; adiutor suus est et sub uelamento alarum eius exultat, id est tegmine protegentis est tutus.

Car tu as été mon soutien, et j'exulterai dans le voile de tes ailes. La méditation sur Dieu le protège ; elle en fait son soutien. En effet, son seul souci est de plaire à Dieu, il ne se souvient

<sup>8</sup> *Tr. Ps.* 62, 4. Texte et traduction : SC 603, p. 48-49.

<sup>9</sup> La contamination avec Mc. 1, 35 : « *Et diluculo valde surgens egressus abiit in desertum locum ibique orabat* » est encore plus possible compte tenu de la mention au désert (ἔρημος) aussi.

<sup>10</sup> Mt 26, 36-46 ; Mc 14, 32-42 ; Lc 22, 39-46.

<sup>11</sup> Mt 26, 69-75 ; Mc 14, 66-72 ; Lc 22, 54-62. Très curieusement la scène de la négation de Pierre n'est pas commentée dans le Commentaire sur Matthieu de notre auteur.

<sup>12</sup> Pour une réflexion de l'aube comme moment eschatologique dans une œuvre (discutée) d'Hilaire de Poitiers, voir : G. J. Cano Gómez, « Puertas y transiciones en el "Hymnum dicat" atribuido a Hilario de Poitiers » dans : *Id. (éd.) Teopoética 5 Ianua Coeli : Umbrales y transiciones en la poesía religiosa*, Madrid 2020, sous presse, (spécialement les dernières pages).

<sup>13</sup> Une recherche en ligne sur Brepols montre : 9 occurrences de « *dilucul\** » chez Hilaire de Poitiers.

<sup>14</sup> SC 603, p. 36.

que de de lui sur son lit, il médite sur lui le matin, après s'en être souvenu pendant la nuit. Il l'a pour soutien et il exulte sous le voile de ses ailes, ce qui veut dire qu'il est abrité par Celui qui le protège et le couvre.<sup>15</sup>

La citation du verset 8 illustre une particularité des textes chrétiens que la philologie doit prendre en considération pour trouver la leçon la plus proche de l'auteur. Le choix de Doignon est parfaitement d'accord avec la méthode de la critique textuelle : tous les manuscrits et les éditions coïncident en donnant « *sperabo* » sauf uniquement le ms. *T ante correptionem* : « *exultabo* ». Toutefois il est improbable qu'Hilaire aurait changé « *sperabo* » par « *exultabo* » compte tenu de son exégèse immédiate du verset : « *exultat* » et des autres versions du texte biblique. Donc nous privilégions la leçon adoptée par Descourtieux malgré toutes les autres éditions précédentes (inclus celle de Doignon).

Le changement *sperabo* < *exultabo* est clairement une erreur, car toutes les versions latines anciennes ont « *exultabo* »<sup>16</sup>, en traduisant le verbe grec ἀγαλλιάσομαι<sup>17</sup> : ὅτι ἐγενήθη βοήθός μου, καὶ ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου ἀγαλλιάσομαι. Cette erreur s'explique par *contaminatio* avec un verset assez similaire (Ps. 56, 2) : « *et in umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas* ». Cependant, bien que nous ayons affirmé que cette erreur ne découlait pas d'Hilaire même, il faut admettre qu'il s'agit d'une corruption appartenant à un état très primitif du texte, car celle-ci est présente dans toute la tradition manuscrite.

L'actuation du ms. T nous donne aussi information sur le souci de fidélité au texte transmis, même quand il est en désaccord avec le texte biblique : l'écrivain de M avait copié initialement la citation correcte du Ps. 60 : « *exultabo* » (sans contamination avec 56, 2), mais en regardant son modèle corrigea par « *sperabo* » en adoptant consciemment une leçon fidèle par rapport à son modèle mais clairement fautive par rapport au texte biblique.

### 3. Une autoréférence difficile à trouver

À propos de l'exégèse sur « *levabo manus meas* » du verset 8, Hilaire affirme qu'il a plusieurs fois enseigné que ce geste ne concerne pas exclusivement la prière, mais aussi les bons actes : « *In elevatione manuum non habitum orandi, sed excelsi operis indicium significari frequenter docuimus.* » (« Nous l'avons souvent enseigné, l'élévation des mains ne désigne pas une manière habituelle de prier, mais indique une action de haute valeur »)<sup>18</sup>. Doignon<sup>19</sup> et Descourtieux<sup>20</sup> renvoient à différents passages de notre auteur,

<sup>15</sup> *Tr. Ps. 62, 9.* Texte et traduction : SC 603, p. 56-59 (Sauf le mot en caractères gras où nous suivons la leçon de Doignon).

<sup>16</sup> Sabatier II, p. 123.

<sup>17</sup> SV ἀγαλλι-άω : « *late form of ἀγάλλομαι, A. rejoice exceedingly.* » H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxford 1940.

<sup>18</sup> *Tr. Ps. 62, 7.* Texte et traduction : SC 603, p. 52-53.

<sup>19</sup> Apparat littéraire : CCSL 61, p. 209.

<sup>20</sup> SC 603, p. 53, n. 4.

parmi lesquels le seul qui est antérieur au *Tr. Ps. 62* est *In Matth. 4, 28*. Cependant cette référence au *Commentaire sur Matthieu* ne concerne que le comportement mais il n'affirme pas que le geste de lever les mains dans la Bible ait cette signification. Nous trouvons la même difficulté dans la référence au *Tr. Ps. 122, 8*. Il en reste encore deux : *Tr. Ps. 133, 5* ; *140, 3*. Dans ces cas, à différence des autres, ces deux textes montrent l'explication d'élever les mains comme signe d'une actuation positive.

La difficulté est donc évidente : l'expression « *frequenter docuimus* » envisage une explication qui a été souvent enseignée dans le passé par rapport au moment de composition de ce *tractatus*. Toutefois il n'y a que deux références valables (*Tr. Ps. 133, 5* et *140, 3*) et celles-ci ne se trouvent pas apparemment avant le *Tr. Ps. 62*.

Après deux recherches en ligne sur *Bibindex*<sup>21</sup> et sur *Brepols*<sup>22</sup>, nous avons trouvé une seule explication similaire sur le geste de lever les mains dans le *Tr. Ps. 2, 19-20*<sup>23</sup>. Mais cet unique passage ne représente pas une quantité suffisante de fois pour bien expliquer l'adverbe « *frequenter* » du *Tr. Ps. 62, 7*.

Il y a trois explications possibles, à nos yeux : a) que l'expression « *frequenter docuimus* » fasse référence aux prédications orales ou b) à des autres œuvres perdues. Dans ce dernier cas nous rappelons que l'image de lever les mains pour signifier au même temps et un geste de prière et une conduite correcte se trouve dans *1 Tim 2, 8* : « Ainsi donc je veux que les hommes prient en tout lieu, élevant vers le ciel des mains pieuses, sans colère ni dispute »<sup>24</sup>. Très vraisemblablement Hilaire commenta ce verset dans son *Commentaire à l'Épître de Timothée*, que nous ne conservons que très partiellement<sup>25</sup>. Toutefois ces deux premières options se fondent sur un principe indémontrable car ni les uns ni les autres ne nous sont absolument accessibles. Donc les deux hypothèses représentent deux affirmations dont il est impossible de prouver leur fausseté ou vérité, comme le sophisme du chat invisible de C. S. Lewis<sup>26</sup>.

La troisième hypothèse, que les autres explications déjà passées sur l'action du lever les mains comme signe d'actuation soient vraiment les références avant citées des *Tr. Ps. 2, 133* et *140*, impliquerait que la composition des *Tractatus super Psalmos* n'a pas suivi l'ordre des psaumes 1-150. Cette dissemblance entre l'ordre de rédaction des commentaires et l'ordre des psaumes dans le psautier peut expliquer la sélection

---

<sup>21</sup> Des principaux passages dans les psaumes qui expriment l'action de lever les mains : Psaumes 28, 2 ; 63, 5 ; 134, 2 ; 141, 2 (numérotation selon la Bible de Jérusalem).

<sup>22</sup> Des expressions : « *exten\* man\** » et « *eleva\* manu\** ».

<sup>23</sup> Ces deux paragraphes introduisent l'exégèse à *Is. 10-15* et *15-20* respectivement, où le prophète récrimine que le peuple fait sa prière en levant les mains sales de sang.

<sup>24</sup> Les versets suivants présentent une série de recommandations aux femmes, à l'évêque et aux diacres.

<sup>25</sup> *De expositione epistulae ad Timotheum* : CSEL 65, p. 233.

<sup>26</sup> C. S. Lewis, *The four loves*, 1960, p. 73 : « *We are arguing like a man who should say, if there were an invisible cat in that empty chair, the chair would look empty; but the chair does look empty; therefore there is an invisible cat in it* ».

particulière des *tractatus*<sup>27</sup>, ainsi que le caractère inachevé de l'*opus magna* de notre auteur malgré le commentaire des dernières Psaumes. La mort a pu surprendre Hilaire avant de finir son commentaire, mais à cause de l'ordre particulier dans la composition, nous conservons apparemment le début (*Instr.* et les *tractatus* sur les premiers psaumes) et la fin (*Tr. Ps.* 150).

#### 4. Conclusions

Le fait de privilégier la leçon « *exultabo* » plutôt que « *sperabo* » illustre parfaitement les principes philologiques parfois particuliers des textes chrétiens. En effet la leçon adoptée par Doignon « *sperabo* » semble l'option la plus adéquate selon les critères de la critique textuelle en général ; mais la comparaison de la Bible grecque ainsi que les autres citations latines du verset rendent la leçon « *exultabo* » plus vraisemblable. Cependant, la présence de « *sperabo* » dans toute la tradition textuelle témoigne que la faute ne découle pas de l'auteur même mais d'une copie assez proche.

Les dissemblances montrées entre les citations bibliques des incipit et celles du commentaire nous font douter de l'authenticité du texte biblique contenu dans cet incipit, car il est possible qu'il n'offre pas une vraie citation du texte biblique de Hilaire, mais d'un éditeur postérieur — très proche quand même —. Cela n'implique pas absolument que le texte biblique repéré à partir des incipit de cette œuvre n'ait pas importance, car les manuscrits les plus anciens (*V* et *L*) présentent des citations des premiers versets dans leurs incipit ; donc le texte des incipit — même s'il n'appartient pas à Hilaire — témoigne une traduction latine antique.

Finalement, la recherche de l'autoréférence à l'explication exégétique du geste de lever les mains nous penche à considérer que la composition de cette œuvre n'a pas suivi l'ordre mathématique du Psautier, en commençant par le Ps 1 et en achevant par le Ps 150. Il semble plutôt que l'écriture de la tranche des *Tr. Ps.* (118) 119-150 et *Tr. Ps.* 1-2 est antérieur dans le processus de composition que le *Tr. Ps.* 62.

L'étrange sélection des psaumes commentés par Hilaire (1-2 ; 9-14 ; 51-69 ; 91 et 118-150) représente l'une des énigmes les plus intéressants de cette œuvre : cette sélection s'explique-t-elle par les hasards de la transmission textuelle, s'agit-il d'une sélection faite par Hilaire même ? Les chercheurs qui ont soutenu l'hypothèse de la perte des commentaires sur les psaumes manquants ont toujours envisagé l'intention holistique de cette œuvre de commenter tout le psautier, à partir surtout de la lecture de l'*Instructio Psalmorum*, mais Doignon dans l'introduction de son édition avait argumenté fortement en contre<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> On distingue trois grandes tranches coïncidentes plus ou moins avec le témoignage de Jérôme (*De Viris Illustribus* 100) : a) *Instr.* et *Tr. Ps.* 1-2 ; b) *Tr. Ps.* 51-ss. ; c) *Tr. Ps.* 118 (en constituant un commentaire indépendant ou pas) - *Tr. Ps.* 150.

<sup>28</sup> CCSL 61, Introduction p. 19-24. Il présente aussi un bon résumé des arguments de ceux qui considèrent qu'Hilaire avait réussi à commenter tout le psautier.



Nous considérons que la mort a surpris l'auteur, ce fait peut expliquer l'intention originale de commenter tous les psaumes et en même temps, qu'il n'y ait aucune trace des *tractatus* hypothétiquement perdus, — même Jérôme ne les mentionne pas<sup>29</sup> —. Cependant, dans ce cas, pourquoi conservons-nous l'introduction (*Instr.*) et le commentaire des 33 derniers psaumes (118-150) ? Il semble que nous avons le début et la fin de l'œuvre, mais l'autoréférence précédemment signalée peut suggérer un processus de rédaction différent de l'ordre des psaumes.

D'autre part, la mort de l'auteur avant la culmination de cette vaste œuvre entraînerait très vraisemblablement des problèmes d'édition et de compilation des *tractatus* disponibles. Lesdits problèmes d'édition peuvent expliquer les deux types des incipit — ceux qui présentent une citation des premiers versets et ceux qui ne le font pas —, mais aussi la non-correspondance exacte entre la notice de Jérôme et les tranches de *tractatus* conservés par nos manuscrits actuels.

---

<sup>29</sup> La notice de Jérôme (*De Viris illustribus* 100) représente aussi autre intéressant énigme des *Tractatus super Psalmos*, car il mentionne une quantité légèrement mineure des *tractatus* par rapport à ceux que nous possédons.

## Commentaire sur les *Tr. Ps.* 63-69

### 1. La section des *Tr. Ps.* 63-69

La notice de Jérôme sur les *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire de Poitiers (*De viris illustribus* 100) omet les *Tr. Ps.* 63-69 et le *Tr. Ps.* 91, que nous traiterons dans un chapitre postérieur. En ce qui concerne la section des *Tr. Ps.* 63-69, il faut rappeler que la relation des *tractatus* transmise par Jérôme n'a laissé aucune trace dans la tradition manuscrite parvenue jusqu'à nous. En effet cette tranche semble parfaitement incorporée aux autres *tractatus* dans les manuscrits les plus anciens ms. *V* et *L* (du 5<sup>e</sup> siècle). Les manuscrits postérieurs qui transmettent les *tractatus* précédents (51-62) présentent aussi sans aucune distinction les *Tr. Ps.* 63-69, ce fait n'exclue pas des absences de certains fragments dues aux divers hasards du temps<sup>1</sup>.

Donc la sélection de *tractatus* jérônimienne doit appartenir à une édition différente (légèrement raccourcie) de celles de nos manuscrits. L'unique tranche vraiment transmise de façon autonome est celle des *Tr. Ps.* 118<sup>2</sup>. On peut donc distinguer au moins deux collections des *tractatus* : une première raccourcie, de Jérôme (345-419), — presque consécutive à la mort d'Hilaire (367), ou même avant, car rien ne nous permet d'écarter une diffusion de certains *tractatus* du vivant d'Hilaire — et une autre légèrement postérieure, celle de la tradition manuscrite, dont les premiers témoignages sont du 5<sup>e</sup> siècle. Il est vraisemblable que les tranches des *tractatus* 9-14 et 63-69 et le *Tr. Ps.* 91 doivent avoir été ajoutées à l'ensemble des *tractatus* connus par Jérôme avant le 5<sup>e</sup> siècle, car comme nous l'avons déjà expliqué, le manuscrit le plus ancien (*V*) les transmet tous ensemble.

L'histoire postérieure — spécialement à partir du 12<sup>e</sup> siècle — de la transmission textuelle des *tractatus* n'est pas privée des fausses attributions<sup>3</sup> ou des inclusions des *tractatus* inauthentiques<sup>4</sup>, cependant il faut considérer toutes ces particularités comme très postérieures et absolument indépendantes du processus primitif de recueil et d'édition des commentaires sur les Psaumes d'Hilaire, car les manuscrits les plus anciens témoignent que ledit processus était déjà achevé au 5<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1</sup> Cependant, ces 'hasards' se concentrent précisément autour le *Tr. Ps.* 65 dans l'état les plus ancien de la tradition manuscrite comme nous l'avons montré antérieurement au début du commentaire sur le *Tr. Ps.* 51 : 1. Note textuelle sur la transmission des *Tr. Ps.* 51-69.

<sup>2</sup> Sur la singularité du *Tr. Ps.* 118 et son rapport avec les autres *tractatus* voir l'introduction de M. Milhau dans SC 344, p. 17-18 et celle de Doignon (posth.) et Demeulenaere dans le CCSL 61A p. 7-8.

<sup>3</sup> En effet les ms. *z* (12<sup>e</sup>) et *n* (13<sup>e</sup>) attribuent les *Tr. Ps.* 126-130 à Zenon de Vérone.

<sup>4</sup> Comme le ms. *d* (12<sup>e</sup> siècle) qui présente l'*Instr.* et les *Tr. Ps.* 1-2, 13 et 51 avec ces autres considérés faux : 5-7, 9, 14-15, 31, 41, 79, 86, 89-91, 96-98, 103, 110, 113, 115, 130, 132, 135, 147, 149.

Dans ce chapitre, notre commentaire essayera de montrer des caractéristiques propres de cette tranche des *tractatus* qui nous permettent d'expliquer une éventuelle inclusion postérieure à la notice de Jérôme.

## 2. Commentaire sur le *Tr. Ps. 63*

### 2.1. Structure

La structure de ce *tractatus* présente une caractéristique assez remarquable par rapport aux précédents. L'exégèse systématique est précédée par une longue introduction (§1-5). En plus cette introduction ne concerne pas seulement le titre du psaume, mais il y a aussi des questions générales sur la compréhension des psaumes et notamment sur l'exégèse prosopologique, une caractéristique de la méthode d'Hilaire dans les psaumes.

La présence de cette introduction mais surtout son importance car celle-ci donne une indication sur l'interprétation de tous les psaumes, représentent une différence par rapport notamment à la tranche immédiatement précédente des *Tr. Ps. 51-62* où la brève introduction de chaque commentaire se limitait à une explication du titre du psaume à commenter.

D'ailleurs l'exégèse systématique est considérablement moins régulière que celle que nous avons observé dans les psaumes immédiatement précédents (notamment, les *Tr. Ps. 59-62*).

#### 1. Introduction (§1-5)

1.1. Explication du titre psalmique (§1)

1.2. L'exégèse prosopologique dans les psaumes (§2-3)

1.3. Excursus sur la philosophie à propos du verset : « Ils ont scruté à fond le mal ; à force de scruter, ils ont défailli » (§4-5)

#### 2. Exégèse systématique du psaume (§6-12) :

2. <i>Exaudi, Deus, orationem meam, cum tribulor. A timore inimici eripe animam meam</i>	§6
3. <i>Protexisti me a conuentu malignantium, a multitudine operantium iniquitatem, 4. qui exacerunt ut gladium linguas suas, intenderunt arcum rem amaram, 5. ut sagittent in obscuro immaculatum. Subito sagittabunt eum et non timebunt.</i>	§7
6. <i>Firmauerunt sibi uerbum malum; disputauerunt, ut absconderent laqueos ; dixerunt : quis uidebit eos ?</i>	§8
7. <i>Perscrutati suxt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutinio.</i>	§9-10
7. <i>Perscrutati suxt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutinio. Adcedet homo et cor altum, et exaltabitur Deus.</i>	§11
7.b. <i>Adcedet homo et cor altum, et exaltabitur Deus. 8. Sagittae paruulorum factae sunt plagae eorum, 9. et nihil habuerunt contra ipsos linguae eorum. Conturbati sunt omnes qui uidebant eos, 10. et timuit omnis homo. Et</i>	§12

<i>adnuntiauerunt opera Dei et facta eius intellexerunt. 11. Laetabitur iustus in Domino et sperabit in eo, et laudabuntur omnes recti corde.</i>	
---	--

## 2.2. Considérations sur le texte du psaume

### 2.2.1. Dissemblance entre l'incipit et les citations du *tractatus*

Comme nous l'avons déjà remarqué dans les psaumes précédents, la citation de l'incipit ne coïncide pas avec celle du *tractatus*. Les ms. *V, L, R, r, D1, D2, F, H, U, S*<sup>5</sup> présentent l'incipit : « *In finem psalmus David. Exaudi, Deus, orationem meam, cum deprecor ad te: a timore inimici eripe animam meam et reliqua.* »

L'explication sur le titre du psaume au début du *tractatus* n'offre pas de citation :

Psalmi superscriptio historiam non continet. Simplex est et prophetali spiritu editus ; tantum per id quod "in **finem**"<sup>6</sup> praescribitur, res non sui temporis, quo scriptus est, continere testatur. Sed quaerendum est ex qua persona sit dictus quidue ex se intellegendum enuntiet ; nam sine dubio esse spiritalis est opinandus.

Ce psaume a un titre qui ne contient pas d'histoire. Il est simple et inspiré par l'Esprit qui se manifeste chez les prophètes. Le fait qu'il commence par en vue de la fin suffit à attester que son contenu relève de réalités extérieures à l'époque de sa rédaction. Il faut s'interroger sur la personne qui le prononce et sur le sens à lui donner, d'après ce qu'il déclare lui-même ; en effet, on doit sans aucun doute le tenir pour une œuvre de l'Esprit.<sup>7</sup>

Comme on a pu le voir, si l'on accepte le texte de Descourtieux<sup>8</sup> — nous n'avons rien en contre —, le titre coïncide avec la citation de l'incipit : « *In finem* », mais il n'y a aucune mention de David. Donc, comme dans le *Tr. Ps.* 60<sup>9</sup>, la citation d'Hilaire sur le titre de ce psaume semble transmettre un texte avec un titre psalmique raccourci. Dans ce cas, une référence au roi prophète aurait été très pertinente compte tenu de la réflexion prosopologique postérieure. En fait, il aurait été pertinent de montrer le cas grammatical du nom de David moyen un article<sup>10</sup>.

Cependant nous remarquons une autre différence concernant le verset 2, sur la traduction de δέεσθαί comme *(de)precor (ad te)* ou *tribulor*. Il est aussi remarquable de voir l'unanimité de la tradition manuscrite de la citation dans le §6 par rapport aux nombreuses variantes de l'incipit :

Version Septante :	Εἰσάκουσον, ὁ θεός, τῆς φωνῆς μου ἐν τῷ <b>δέεσθαί</b> με, ἀπὸ φόβου ἐχθροῦ ἐξελοῦ τὴν ψυχὴν μου.
--------------------	---

<sup>5</sup> Le ms. *S* n'a que le titre du psaume, en omettant le v. 2 : « *Exaudi, Deus, (...)* ».

<sup>6</sup> Doignon CCSL 61, p. 213 : *fine*.

<sup>7</sup> *Tr. Ps.* 63, 1. Texte et traduction : SC 603, p. 68-69.

<sup>8</sup> SC 603, p. 69, n. 4 : « Nous reprenons le texte des vieilles éditions, attesté par *M, S* et *T*, l'ablatif semblant impropre à expliquer la notion d'intentionnalité qu'Hilaire voit toujours dans l'expression *in finem*. »

<sup>9</sup> SC 565, p. 305, n. 1 : « Tout se passe comme si le texte dont disposait Hilaire ne le mentionnait pas explicitement. »

<sup>10</sup> Certaines versions de la *Vetus Latina* (Sabatier II, p. 124) le font avec « *ipsi* », pourtant Hilaire — quand il veut noter le cas grammatical — préfère se servir de *ille, -a, -ud*, mais ce n'est pas le cas du *Tr. Ps.* 63.

Citation de l'Incipit :	<i>Exaudi, Deus, orationem meam, cum<sup>1</sup> deprecor<sup>2</sup> ad te<sup>3</sup>: a timore inimici eripe<sup>4</sup> animam meam et reliqua. 1. dum V r Zin. 2. precor L 3. om. ad te R 4. erue V r</i>
Citation du §6 selon l'édition de Doignon :	<i>Exaudi, Deus, orationem meam, cum tribulor. A timore inimici eripe animam meam</i>

La disparité entre les deux traductions « *(de)precor* » 'supplier' et « *tribulor* » 'souffrir' s'expliquent à partir des deux significations du verbe grec δέομαι<sup>11</sup>. Toutes les versions des *Veteres Latinae* se sont penchées sur l'une ou l'autre acception<sup>12</sup>. Cependant, l'explication d'Hilaire n'est pas assez claire pour confirmer la leçon de l'incipit (« *deprecor* ») ou celle de la citation du *tractatus* (« *tribulor* ») :

Propheta ergo, licet prior tempore, non tamen eorum quae postea dicerentur ignarus est, sed, impendentibus semper **tribulationibus**, anxius et ad omnem timorem inimici sollicitus Deum orat ob ea quae timet et, ut secum in **tribulatione** sit, ut exaudiat, **deprecatur**. Neque enim Dei misericordiam metus noster, sed fides promeretur; et longae praeparationis documento opus est, ut mereamur audiri. Meminit ergo propheta ab his se omnibus **precatu** liberari et docet orationem suam non ex dominatu eorum quae timuerit, sed ex metu esse dominatus.

Bien qu'ayant vécu à une époque antérieure, le prophète n'ignore donc pas ce qui sera dit par la suite : en proie à des souffrances constantes, anxieux et tourmenté par la crainte de l'ennemi sous toutes ses formes, il prie Dieu à cause de ce qu'il craint et le supplie d'être avec lui dans la souffrance en l'écoutant. En effet, nous méritons la miséricorde de Dieu non par notre peur, mais par notre foi. Il nous faut donner la preuve d'une longue préparation, pour mériter d'être entendus ! Le prophète se souvient donc que sa prière ne vient pas de la domination de ce qu'il a craint, mais de la peur de cette domination.<sup>13</sup>

Nous croyons que l'ambiguïté du commentaire d'Hilaire découle de sa source grecque, laquelle en prenant le texte de LXX ne distingue pas entre les deux interprétations latines. La traduction de δέεσθαι comme « *deprecor* » ou comme « *tribulor* » n'a pas trop préoccupé notre auteur, car la première acception est prise dans l'explication des mots « *exaudi orationem meam* » et la deuxième à partir de : « *a timore inimici [...]* ».

### 2.2.2. Citations répétées dans le *tractatus*

Nous avons déjà signalé que l'exégèse de ce *tractatus* est moins régulière par rapport aux commentaires immédiatement précédents. Nous soutenons cette affirmation à partir de l'étude des citations du texte psalmique à commenter. En effet, nous

<sup>11</sup> SV δέω : « II. Dep. δέομαι : 1. abs., to be in want or need, require, mostly in part., “κάρτα δεόμενος” Hdt.8.59; οἱ δεόμενοι the needy. [...] 2. beg a thing from a person, [...] “δέομαι” I pray, LXXGe.44.18. » H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxford 1940.

<sup>12</sup> Sabatier II, p. 124.

<sup>13</sup> Tr. Ps. 63, 6. Texte et traduction : SC 603, p. 80-81. Les caractères gros sont à nous.

observons que les citations des versets 2b et 7 et leurs commentaires correspondants se trouvent répétés :

— Le verset 2b « *A timore inimici eripe animam meam* » répété deux fois dans le même paragraphe, nous montrons le texte selon l'édition de Doignon, le souligné et les caractères gros sont à nous. Descourtieux élimine la répétition, en omettant une partie de la première citation, mais compte tenu de l'explication immédiatement postérieure : « *metus est enim* [...] » nous pensons que cette exégèse renvoie au verset 2 complet :

6. Ait enim: **Exaudi, Deus, orationem meam, cum tribulor ; a timore inimici eripe animam meam.** Ingruentibus his quae superius memorauimus, per quae fides nostra et spes periclitatur, ad eum qui solus mederi his potest referatur oratio. Metus est enim, ne infirmam per naturam et consortium carnis animam undique subrepentium inlecebrarum aestus absorbeat. Adsunt namque cotidie et pugnant blandimentis fallacibus quasdam machinas excidii admouentes. Itaque per doctrinam caelestis eruditionis peruigilem curam fidei impendere admonemur, timere insidiantem semper hostem, ne incautam securitatem nostram ipse in speculis positus incurset. Vigilandum ergo in oratione Dei est et semper orandum, ut, cum fatigari anima et adfligi subrepentium inlecebrarum aculeis coeperit, Deus semper oratus exaudiat nosque ab his quae timemus eripiat. Ait enim: **A timore inimici eripe animam meam.** Deus enim non tum tantum orandus est, cum quae timentur ingruerint - sed timenda sunt ea quae, cum coeperint adesse, dominantur -, sed semper atque indefessis precibus orandus est, ut nos a timore eorum, quorum dominatum timemus, eripiat. [...] <sup>14</sup>

— Le problème du verset 7 est un peu plus compliqué : il se trouve expliqué au paragraphe 4 dans l'introduction du *tractatus* :

4. Esse autem in praesenti psalmo quaedam intellego, quae ei homini, quem Dominus adsumpsit, aptari posse uideantur, ubi dicitur: **perscrutati sunt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutinio.** Significan enim forte in eo existimabitur Iudaeorum conspiratio, cum testimonia, quibus argui posset, quaeruntur nec reperiuntur et omnia scrutantium ingenia deficiunt ; dehinc quod sagittis paruulorum, id est doctrinis apostolorum uulnerentur, aduersum quos nul lam causam iustae persecutionis inuenerint, et ideo defecerint contra ipsos linguae eorum. Haec quidem non tamquam improbabilia praetermittimus, sed quaedam alia in psalmo sunt, quae ordinem intellegentiae huius impediunt. Non longe tamen ab his sermo expositionis nostrae dissentiet. [...] <sup>15</sup>

La citation se trouve aussi dans plusieurs reprises entre les paragraphes 9 et 11 :

[...] Atque ideo subsequitur: **perscrutati sunt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutinio.** Defectio scrutantium defectionem superuacuae contra Deum adhortationis ostendit. [...] <sup>16</sup>

[...] Atque ideo ita sequitur: **perscrutati sunt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutinio**<sup>17</sup>. **Adcedet homo et cor altum, et exaltabitur Deus.** Cognita enim scrutantium defectione et adcedente homine cordis alti magnificentia diuinae bonitatis agnoscitur. [...] <sup>18</sup>

<sup>14</sup> Tr. Ps. 63, 6. CCSL 61, p. 215-216.

<sup>15</sup> Tr. Ps. 63, 4. CCSL 61, p. 214.

<sup>16</sup> Tr. Ps. 63, 9. CCSL 61, p. 217-218.

<sup>17</sup> Descourtieux omet cette première partie de la citation. SC 603, p. 90.

<sup>18</sup> Tr. Ps. 63, 11. CCSL 61, p. 219.

Aucune de ces répétitions ne présente une leçon ou traduction différentes, mais témoignent d'un commentaire moins ordonné et régulier que les précédents. Les autres *tractatus* présentaient parfois des renvois à des citations déjà commentées ou qui devaient être commentées, mais dans ce cas, il ne s'agit pas des simples renvois mais de citations expresses avec certaines traces de souci littéraliste : celles-ci ne changent jamais et toutes viennent introduites par expressions telles que : « *ait enim* », « *sequitur* » ou « *(sub)sequitur* ».

Nous n'osons pas d'expliquer l'origine de ces reprises, éventuellement celles-là pouvaient représenter des traces d'une composition à partir de matériaux différents sur différents commentaires du même psaume appartenant à Hilaire ou à ses sources grecques. En tout cas, ces répétitions de certaines citations ainsi que la longue introduction (§1-5) donnent à ce *tractatus* un caractère particulier par rapport aux précédents (*Tr. Ps.* 51-62).

### 2.3. Conclusions

— La caractéristique la plus importante du *Tr. Ps.* 63 concerne son introduction. Sa longueur et le traitement des questions générales sur l'exégèse, comme la prosopologie, rendent assez particulier ce *tractatus* par rapport à ceux qui le précèdent et le suivent immédiatement.

— Dans la citation du titre du psaume, nous observons la même omission du nom de David, comme dans le *Tr. Ps.* 60. Dans ce cas, l'omission est encore plus frappante car la mention du roi prophète aurait renforcé l'exégèse exposée par Hilaire.

— L'évêque de Poitiers n'a pas l'habitude de répéter littéralement plusieurs fois une citation dans le même *tractatus*, il préfère reprendre la péricope avec une paraphrase, cependant ce fait inusuel chez Hilaire nous permet d'observer un texte latin du Ps 63 assez établi. En effet, la répétition exacte de certains versets ne peut pas correspondre à des différentes traductions spontanées du grec ou à des reprises modifiées par une *uariatio* stylistique.

## 3. Commentaire sur le *Tr. Ps.* 64

### 3.1. Structure

Il faut comprendre ce *tractatus* en lien avec le précédant comme l'annonce juste la première phrase du commentaire : « *Oportune superiorem psalmum hic qui subiacet consecutus est.* » (« Le psaume que voici s'inscrit logiquement à la suite du précédent. »)<sup>19</sup> Ce fait explique l'absence d'introduction, car les quatre lignes du premier paragraphe servent de liaison avec le *Tr. Ps.* 63. Ensuite, l'exégèse systématique se déroule d'une façon très similaire au commentaire antérieur<sup>20</sup> :

<i>2a. Tibi decet hymnum Deus in Sion</i>	§2
---	----

<sup>19</sup> *Tr. Ps.* 65, 1. Texte et traduction : SC 603, p. 100-101.

<sup>20</sup> Comparer avec la table correspondant dans l'épigraphie consacrée à la structure.

2b. <i>Et tibi reddetur uotum in Hierusalem</i> 3a. <i>Exaudi orationem.</i>	§3
3b. <i>Omnis caro ad te ueniet.</i> 4. <i>Verba iniquorum praeualuerunt super nos, et impietatibus nostris tu propitiaberis.</i>	§4
5a. <i>Beatus, quem elegisti et adsumpsisti, ut inhabitet in tabernaculis tuis.</i>	§5
5b. <i>Replebimur in bonis domus tuae: sanctum est templum tuum,</i> 6a. <b><i>mirabile in aequitate.</i></b>	§6
6a'. <i>Exaudi nos, Deus salutaris noster,</i> 6 b. <i>spes omnium finium terrae et in mari longe.</i>	§7
7. <i>Praeparans montes in uirtute tua adinctus potentia</i> 8 <i>qui conturbas fundum maris, sonum fluctuum eius. Turbabuntur gentes</i> 9a. <i>et timebunt, qui inhabitant fines a signis tuis.</i>	§8-11
9b. <i>Exitus matutini, et uespere delectabis.</i> 10. <i>uisitasti terram et inebriasti eam, multiplicasti locupletare eam. Flumen Dei repletum est aqua, parasti cibum illorum, quoniam ita est praeparatio tua.</i>	§12-14
11. <i>Riuos eius inebria, multiplica generationes eius; in stillicidiis laetabitur, cum exorietur.</i>	§15
12. <i>Benedices coronam anni benignitatis tuae, et campi tui replebuntur ubertate.</i> 13. <i>Pinguescent fines deserti, exultatione colles adcingentur.</i> 14. <i>Induti sunt arietes ouium, et conualles abundabunt frumento; etenim clamabunt et hymnum dicent.</i>	§16-19

## 3.2. Considérations sur le texte biblique

### 3.2.1. L'incipit

Les ms. *V, L, R, r, D1, D2, F, H, U* et *S* présentent une citation des premiers versets dans leurs incipit : « *In finem psalmus Dauid. Te decet hymnum, Deus, in Sion et tibi reddetur uotum in Hierusalem et reliqua.* » Sauf le ms. *S* omettant le deuxième verset : « *Te decet [...] et reliqua* ». Les ms. *M* et *P* n'ont aucune citation dans leurs incipit. Tous ces renseignements textuels coïncident avec ceux du *tractatus* précédent, le *Tr. Ps. 63*. Seul manque le témoignage du ms. *T* à cause d'une lacune entre le *Tr. Ps. 63, 9* (alin. 12) « *audient...* » et le *Tr. Ps. 65, 11* (alin. 23) « *et ecfloreat* »<sup>21</sup>.

Également, comme dans les commentaires, la mention au roi David dans le titre du psaume ne se trouve que dans la citation de l'incipit. La très brève explication sur le titre dans le §1, seulement a « *in finem* ».

Concernant le titre du psaume, il faut ajouter une omission plus importante dans ce cas, par rapport au texte de la Septante. En effet, le titre du Ps 64 dans cette version a une indication historique assez longue : Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, ᾠδὴ· Ἰερεμίου καὶ

<sup>21</sup> Donc il faut faire une très petite correction à l'édition de Doignon (CCSL 61, introduction p. 38) : la lacune du ms. *T* ne concerne pas la conjonction « *et* » après « *et ecfloreat* », en effet le texte du manuscrit est repris très clairement : « *et exultent deserta Iordanis inualescite manus [...]* ». Comme on le voit dans la reproduction en ligne du ms. (f. 44v-45r) :

<https://bvmm.irht.cnrs.fr/mirador/index.php?manifest=https://bvmm.irht.cnrs.fr/iiif/32075/manifest>



Ιεζεκιηλ ἐκ τοῦ λόγου τῆς παροικίας, ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι. Certaines versions latines l'ont traduit, par exemple :

— Vulgate : « *In finem, Psalmus David, Canticum Hieremiae et Ezechielis populo transmirationis, cum inciperent exire* »<sup>22</sup>.

— Ms. Sangermanense : « *In finem, Psalmus Jeremiae & Ezechiel profectionis* »<sup>23</sup>.

Cependant, l'omission de cette indication historique chez Hilaire était parfaitement à prévoir, car notre auteur ne croyait pas à l'authenticité de ces types de renseignements, même s'il connaissait leur existence et dans les manuscrits latins et dans les grecs :

Visum autem aliquibus est Hieremiae et Aggaei et Zachariae quorundam psalmodiarum superscriptionibus nomina praenotare, cum horum nihil in authenticis septuaginta translatorum libris ita editum reperiatur, adeo ut etiam in plurimis latinis et graecis codicibus sine horum nominibus simplices tantum psalmodiarum tituli praeferantur.

Quelques-uns ont cru bon de noter les noms de Jérémie, d'Aggée et de Zacharie au début du titre de certains psaumes, alors qu'on ne les trouve nullement présentés de la sorte dans les livres authentiques des Septante : dans la plupart des manuscrits latins et grecs, seuls figurent les titres des psaumes, sans référence à ces noms.<sup>24</sup>

Finalement, il faut indiquer le changement du cas grammatical (« *te / tibi decet* ») dans la traduction du verset 2 : Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ θεός, ἐν Σιων. L'incipit présente l'accusatif « *te* » mais la citation interne du *tractatus* a « *tibi* », toutefois la tradition textuelle n'est pas unanime :

Sed sciens propheta plures pro diuersitate studiorum in superuacuis demorari specialem et proprium Dei a nobis honorem requirit dicens: **Tibi<sup>25</sup> decet hymnum Deus in Sion**. Meminit enim quosdam incestarum et theatralium cantionum hymnis uacare et in castitatis excidium inlecebrosae uocis modulis inreperere, cum aut amantium deorum tabes aut eorum qui amantur fastidium fletur in canticis; et quia humanae uocis usus solis laudibus et hymnis Dei dignus est, ait: **Tibi decet hymnus, Deus, in Sion<sup>26</sup>**.

Toutefois, comme il sait que bien de gens perdent leur temps en activités inutiles selon la diversité de leurs désirs, le prophète nous demande de rendre à Dieu l'honneur particulier qui lui est propre : C'est pour toi, ô Dieu, qu'il convient de chanter un hymne dans Sion. En effet, il se souvient que certains passent leur temps à chanter des hymnes sacrilèges faits pour le théâtre et pratiquent des modulations insinuantes d'une voix séductrice qui tue la chasteté, par des chants de lamentation sur les amours qui consumaient les dieux ou la

<sup>22</sup> Nous prenons la version Vulgate appelée « *Vulgata hodierna* » par Sabatier (II, p. 125). Celle-ci est différente par rapport à l'édition moderne de la Vulgate (R. Weber / R. Gryson, *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart 2007, p. 1117) « *In finem psalmus David canticum: Hieremiae et Aggei de verbo peregrinationis quando incipiebant proficisci* ».

<sup>23</sup> Sabatier II, p. 125.

<sup>24</sup> *Inst. Ps. 2*. Texte et traduction : SC 515, p. 130-131.

<sup>25</sup> *Te V r M S Bad Zin*.

<sup>26</sup> *meminit – Sion om. R N P S edd.* Il s'agit bien évidemment d'une *parablepsis* par *homoeoarcton*, (« saut du même au même » cf. L. Havet, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris 1911, p. 130) donc cette omission ne constitue pas une leçon acceptable.

répulsion éprouvée par leurs conquêtes. Voyant que seules les louanges de Dieu et les hymnes qu'on lui adresse sont dignes de la voix humaine, il dit : C'est pour toi, ô Dieu, qu'il convient de chanter un hymne dans Sion.<sup>27</sup>

En ce qui concerne l'antiquité des manuscrits, les deux leçons sont attestées par les manuscrits les plus anciens, cependant, à nos yeux il faut privilégier la leçon « *tibi* » car celle-ci doit être considérée une *lectio difficilior* par rapport aux autres traductions latines anciennes de la Bible<sup>28</sup>. Donc nous observons que la citation de l'incipit est d'accord avec la plupart des versions anciennes « *Te decet [...]* » mais celle de l'intérieur du *tractatus* « *tibi* » est plus littérale par rapport au grec Σοὶ en gardant le même cas, datif.

### 3.2.2. Les répétitions des citations dans le *tractatus*

Comme le précédent, le *Tr. Ps.* 64 présente répétitions des citations qui n'offrent aucune modification du texte biblique :

- « *Sanctum est templum tuum. mirabile inaequitate.* » (§6).
- « *Qui conturbat fundum maris, sonum fluctuum eius.* » (§8<sup>29</sup> et 10).
- Le verset 10 : « *uisitasti terram et inebriasti eam, multiplicasti locupletare eam. Flumen Dei repletum est aqua, parasti cibum illorum, quoniam ita est praeparatio tua.* » est cité d'abord dans le §12 et après trois fois encore dans les paragraphes suivants : « *Visitasti terram et inebriasti eam, multiplicasti locupletare eam.* » (§13) ; « *Flumen Dei repletum est aqua, parasti cibum illorum, quoniam ita est praeparatio tua.* » (§14) et « *parasti cibum illorum, quoniam ita est praeparatio tua.* » (§14).
- Le verset 14 : « *Induti sunt arietes ouium, et conualles abundabunt frumento; etenim clamabunt et hymnum dicent* » est cité en premier lieu dans le §16<sup>30</sup> et après dans le §18 « *et conualles abundabunt frumento* » et §19 : « *etenim clamabunt et hymnum dicent.* »

### 3.2.3. Un renseignement textuel d'Hilaire même

Idem namque per prophetam loquitur et docet; ipse autem secundum apostolum pro nobis inenarrabilibus gemitibus interpellat; atque ideo hic ita dictum est: exaudi orationem. Non enim subsequitur "meam", ut dicentis persona posset intellegi. Licet enim multi, tamquam hoc deesset, addiderint, non tamen in authenticis extat. Propheta enim non suo sensu, sed inspiratus haec loquitur: exaudi orationem.

<sup>27</sup> *Tr. Ps.* 64, 2. Texte et traduction : SC 603, p. 100-103.

<sup>28</sup> En effet, Sabatier II, p. 125 montre que toutes les versions anciennes latines (sauf Hilaire) ont « *Te decet* ». Également la recherche en ligne chez Brepols de « *decet hymn\** » dans les auteurs du 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles montre que l'unique texte citant cette péricope comme « *tibi* » c'est Hilaire de Poitiers.

<sup>29</sup> Descourtieux l'omet cette partie de la citation dans le §8 (SC 603, p. 118).

<sup>30</sup> Descourtieux l'omet : « *et conualles abundabunt frumento; etenim clamabunt et hymnum dicent* » dans le §16 (SC 603, p. 136)

L'Esprit, en effet, parle et enseigne par le prophète ; comme le dit l'Apôtre, il intercède pour nous par des gémissements ineffables, et c'est pourquoi il est dit ici : Écoute la prière ! On ne dit pas ma prière, pour faire comprendre qui parle : bien que nombreux traducteurs l'aient ajouté, comme s'il manquait, le mot ne se trouve pas dans les bons manuscrits. En effet, le prophète ne parle pas d'après son sentiment personnel, mais, en auteur inspiré, il dit : Écoute la prière.<sup>31</sup>

Comme beaucoup de polémiques sur le texte biblique en latin, celle-ci provient du grec. En effet, l'édition moderne de la Septante a le possessif : εἰσάκουσον προσευχῆς μου· et aussi la citation de l'édition du commentaire aux Psaumes attribué à Origène dans la *Patrologia Graeca*<sup>32</sup>. Pourtant, d'autres pères grecs citent ce verset sans le possessif : εἰσάκουσον προσευχῆς comme Eusèbe de Césarée<sup>33</sup>, Didyme L'Aveugle<sup>34</sup> et Grégoire de Nazianze<sup>35</sup>. Donc *a priori* on peut identifier les « nombreux traducteurs » comme les autres versions grecques de Septante et leurs traductions latines.

Nous remarquons qu'Hilaire ne précise pas qui sont exactement les « *multi* » et les « *authentiques* » : « *Licet enim multi, tamquam hoc deesset, addiderint, non tamen in authenticis extat* ». Les différents traducteurs d'Hilaire ont dû interpréter le texte différemment :

— M. Milhau, qui identifia ces traducteurs comme des différentes versions latines connues par Hilaire, avait traduit cette phrase en français : « En effet, bien que beaucoup, pensant qu'elle manquait, aient ajouté cette précision, elle ne figure pas dans les éditions authentiques ». <sup>36</sup>

— A. Orazio : « *Anche se molti l'hanno aggiunto, come se mancasse, esso però non si trova nei codici autentici.* » <sup>37</sup>

— P. Descourtieux : « bien que nombreux traducteurs l'aient ajouté, comme s'il manquait, le mot ne se trouve pas dans les bons manuscrits. » <sup>38</sup>

— A. López Kindler : « *Aunque muchos lo han añadido como si faltara, sin embargo falta en los códices auténticos.* » <sup>39</sup>

Cependant, malgré tous les efforts légitimes de bien interpréter la phrase d'Hilaire, le texte original reste dans l'ambiguïté, laquelle semble absolument voulue. Notre auteur a décidé positivement de ne pas distinguer entre latins et grecs, ni de dire les substantifs correspondants aux adjectives « *multi* » et « *authentiques* ». Le caractère volontaire de

<sup>31</sup> *Tr. Ps.* 64, 3. Texte et traduction : 603, p. 106-107.

<sup>32</sup> PG 12, 1493 B 6.

<sup>33</sup> PG 23, 628, 23 C 7-9.

<sup>34</sup> *Sur Zacharie* 1, 170 (SC 83, p. 282). Malgré la traduction de L. Doutreleau dans la page à côté (283) : « Entends ma prière [...] ».

<sup>35</sup> *Lettres théologiques* 101, 57 (SC 208, p. 60).

<sup>36</sup> M. Milhau, « Différentes versions de titres ou de versets des Psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers 'Tractatus super Psalmos' », *Revue Bénédictine* 102 (1992), p. 27.

<sup>37</sup> *Ilario di Poitiers, commento ai salmi 1*, (Città Nuova 185) Roma 2005, p. 346.

<sup>38</sup> *Vide supra*.

<sup>39</sup> *Hilario de Poitiers, tratado sobre los salmos 1-100*, (Ciudad Nueva 112) Madrid 2019, p. 309.

cette indétermination nous penche à considérer qu'Hilaire ne se réfère pas exclusivement aux traductions grecques différentes de Septante comme Aquila par exemple, ni aux différentes versions grecques de la version de Septante, selon les citations ci-dessus exposées de certains pères grecs (Origène, Eusèbe, Didyme, Grégoire), ni aux différentes *Veteres Latinae* de son époque. En fait, Hilaire ne dit rien expressément au sujet des traductions, versions... même de manuscrits ; donc l'évêque de Poitiers se réfère à toutes ces réalités en même temps, mais aussi aux éventuelles citations ou mentions de ce verset par « beaucoup » des auteurs indistinctement grecs ou latins.

Donc l'adjectif « *multi* » n'envisage pas seulement les traducteurs (latins ou grecs) mais aussi tous les auteurs grecs et latins qui citent, mentionnent ou commentent le verset du Ps 64, 3 en ajoutant le possessif. Donc l'adjectif « *authenticis* » ne se limite pas à une version déterminée mais à toute transmission fidèle du texte inspiré, peu importe la langue et même « le format de transmission » : une Bible complète, l'Ancien Testament seulement, un psautier liturgique, un recueil apologétique de citations bibliques (*Testimonia*), ou même un commentaire exégétique.

### 3.3. *Omnis caro ad te ueniet*

Nous avons déjà montré l'importance de ce verset pour l'anthropologie d'Hilaire de Poitiers<sup>40</sup>. Le commentaire aux psaumes d'Eusèbe de Césarée avait expliqué l'expression biblique « toute chair » pour désigner tout le genre humain<sup>41</sup>, en apportant d'autres passages comme : Gn 6, 12 « toute chair avait une conduite perverse sur la terre » ; Gn 6, 3 : « Mon esprit ne se maintiendra pas dans les hommes, puisqu'ils sont chair » ; Joel 2, 28 « effondrai mon Esprit sur toute la chair et ils seront prophètes » ; Is 52, 10 « toute la chair verra le salut de notre Dieu »<sup>42</sup> À propos de cette dernière citation Eusèbe explique :

Σωτήριον δὲ Θεοῦ πάση σαρκὶ γνωσθησόμενον τί ποτε ἦν ἄρα, ἢ ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ, καθὼς πολλακίς ἀπεδείξαμεν ; Τοῦτο οὖν τὸ σωτήριον πᾶσιν ἀνθρώποις τοῖς πάλαι σαρκίνοις ἀποκαλυφθήσεσθαι προεφητεύετο. Εἰκότως οὖν καὶ ὁ μετὰ χειρᾶς ψαλμὸς, τοῦτο αὐτὸ σημαίνων, ἐπισφραγίζεται τὴν ἐπαγγελίαν διὰ τοῦ φάναι· « Πρὸς σὲ πᾶσα σὰρξ ἤξει. »<sup>43</sup>

Et le salut de Dieu à connaître par toute chair, quelle autre chose serait-elle sinon le Christ de Dieu, comme nous l'avons plusieurs fois exposé ? Il était donc prédit que ce salut se révélerait à tous les hommes, autrefois charnels. C'est donc à bon droit également que le psaume qui nous occupe, en manifestant tout cela, entérine la promesse par les mots : « Vers toi viendra toute chair ».

<sup>40</sup> Voir Commentaire sur le *Tr. Ps.* 55 : 3.1. « Exposé anthropologique ». D'autres chercheurs aussi bien avant ont souligné cet aspect de la théologie de notre auteur. Cf. A. Orazio, « Ilario di Poitiers e la "uniuersa caro" assunta del Verbo nei *Tractatus super Psalmos* », *Augustinianum* 23 (1983), p. 399-419 ; esp. 399-400.

<sup>41</sup> PG 23, 624 C 6-9 : Οὐκέτι γὰρ μόνον τὸ Ἰουδαίων ἔθνος, ἀλλὰ καὶ πᾶσα σὰρξ, τουτέστι πᾶν γένος ἀνθρώπων. Οὕτως γὰρ εἴωθεν ὁ Λόγος πάντας ἀνθρώπους σημαίνειν τοὺς πάλαι σάρκινους καὶ γεώδεις.

<sup>42</sup> PG 23, 624 C-D.

<sup>43</sup> PG 23, 624 D 4-11. Traduction propre.

Sauf cette citation d'Isaïe, toutes les autres se trouvent chez Hilaire dans le §4 à propos de l'exégèse sur « *Omnis caro ad te ueniet* », même avec un ordre très similaire (Gn 6, 3 ; Gn 6, 12 et Joel 2, 28). Cependant Hilaire a interchangé Is 52, 10 par Jean 1, 14 : « le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous ». Nous essayerons d'étudier les différences entre les deux auteurs.

D'abord, dans ce changement de la prophétie d'Isaïe par l'évangile de Jean nous apprécions deux actions différentes. Tout le paragraphe d'Eusèbe exposé ci-dessus contient de nombreux mots du domaine sémantique de la connaissance, sans doute à partir de la même citation (γνωσθησόμενον) : ἀποκαλυφθήσεσθαι προεφητεύετο, σημαίνων, φάναι ; par rapport à la simple habitation du Verbe parmi nous, qu'Hilaire n'a pas pris la peine d'expliquer.

Si nous poursuivons l'exégèse du psaume, nous confirmerons que le salut dont Eusèbe traite ne concerne que la chair en tant qu'« homme » et ce salut « charnel » n'arrive pas à l'homme à travers de la chair, mais à travers de la connaissance ou la foi dans la prédication du Christ. En effet, l'homme (=chair) parvient au salut vers l'invocation du vrai Dieu après avoir laissé l'idolâtrie païenne et comme résultat de cette conversion, Dieu écoute la prière de l'homme :

Διὸ οὐκ εἶπεν· « Εἰσάκουσον τῆς ἐμῆς προσευχῆς· » ἀλλ'· « Εἰσάκουσον προσευχῆς, πρὸς σέ. πᾶσα σὰρξ ἤξει· » ὡσεὶ σαφέστερον ἔλεγεν· Ἐπειδὴ μέλλει πᾶσα σὰρξ καὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων ἀναχωρεῖν μὲν τῆς πολυθεοῦ πλάνης, ἐπιστρέφειν δὲ ἐπὶ σέ. τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν, ὕμνους τέ σοι ἀναπέμπειν καὶ εὐχὰς ἀποδιδόναι, προσευχὰς τε καὶ ἱκετηρίας ποιῆσθαι, εἰσάκουσον τῆς αὐτῶν προσευχῆς.<sup>44</sup>

C'est pourquoi il n'a pas dit : « Écoute ma prière » mais : « Écoute une prière, à toi viendra toute chair », comme si plus clairement il avait dit : Lorsque toute chair et toute race d'hommes se seront écartées de l'erreur du polythéisme, et qu'elles se seront tournées vers toi, le Dieu unique véritable, et te chanteront des hymnes et t'offriront des vœux, et te feront prières et supplications, écoute leur prière.

Cependant, la citation du verset de l'incarnation de Jean montre que le salut chez Hilaire arrive à la chair (=tout homme) à travers de la chair, au moment où le Verbe a partagé la même substance matérielle. Le salut de tout le genre humain (=chair) parvient par l'incarnation, où le vrai Dieu (=Verbe Éternel) devient vrai homme (=chair). La foi, en tant qu'acceptation individuelle de ce fait sotériologique, obtient le salut pour l'individu ; mais le genre entier a été déjà assumé dans l'incarnation<sup>45</sup>.

À propos de certains passages de *l'Instr.* nous avons signalé un rapport entre Hilaire et Origène (PG 12) très particulier, selon lequel notre auteur prenait certains renseignements tels que citations, arguments et explications exégétiques mais en les adaptant à sa propre anthropologie (asiatique)<sup>46</sup>. Dans cette comparaison avec le

<sup>44</sup> PG 23, 628 C 8-15. Traduction propre.

<sup>45</sup> Cf. J. Doignon, « *Erat in Iesu Christo homo totus* (Hilaire de Poitiers, *In Matthaeum* 2,5). Pour une saine interprétation de la formule », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 28, 3-4 (1982), p. 201-207.

<sup>46</sup> Commentaire sur *l'Instr.* : 4.3. Adaptations des idées d'Origène.

commentaire d'Eusèbe nous observons une actuation similaire : nous avons signalé les citations bibliques en commun à propos de l'exégèse sur l'expression « toute chair » (Gn 6, 3 ; Gn 6, 12 et Joel 2, 28) ; même l'explication exégétique interprète cette formule pour se référer à tout le genre humain<sup>47</sup>.

Et encore il y a d'autres consonances, par exemple, la référence sur l'hymnographie païenne en termes assez proches : Καὶ ἔτι μᾶλλον αἰσχίων καὶ ἀπρεπέστατος ὁ δὲ αἰσχροῦ καὶ ἀκολάστων ἁσμάτων τοῖς περὶ θεῶν ἔρωτικοῖς διηγήμασιν ἀναπλαττόμενος. (Et encore plus honteux et fort déplacé est [l'hymne] composé de chants honteux et licencieux sur des explications érotiques à propos des dieux.)<sup>48</sup>

Meminit enim quosdam incestarum et theatralium cantionum hymnis uacare et in castitatis excidium inlecebrosae uocis modulis inrepere, cum aut amantium deorum tabes aut eorum qui amantur fastidium fletur in canticis ;

En effet, il se souvient que certains passent leur temps à chanter des hymnes sacrilèges faits pour le théâtre et pratiquent des modulations insinuant d'une voix séductrice qui tue la chasteté, par des chants de lamentation sur les amours qui consumaient les dieux ou la répulsion éprouvée par leurs conquêtes.<sup>49</sup>

Ce passage d'Hilaire sur l'hymnographie païenne n'est livré que par le ms. *L*, toutefois ceci avait été restitué par J. Doignon<sup>50</sup>, et finalement, il a été inclus pour la première fois dans une édition des *Tr. Ps.*, la sienne<sup>51</sup>. L'article de Doignon commente les aspects dialectiques, thématiques et de vocabulaire pour baser l'authenticité de l'extrait, il omet le rapport avec Eusèbe signalé par nous. Loin d'invalider l'hypothèse de Doignon<sup>52</sup>, ce rapport peut renforcer l'argumentation de Doignon, compte tenu de l'influence d'Eusèbe sur Hilaire observée ailleurs dans cette œuvre de l'évêque de Poitiers.

Comme on peut le voir, la comparaison entre le commentaire d'Hilaire et celui d'Eusèbe, montre une assimilation des renseignements très similaire à ce que nous avons déjà remarqué par rapport au texte de la PG 12 attribué à Origène. Dans les deux cas, il semble qu'Hilaire a pris le matériel origénien mais en l'adaptant pour exprimer sa propre conception anthropologique.

---

Sur la théologie asiatique d'Hilaire dans ce même commentaire voir ; sur le *Tr. Ps.* 56 : 6. Un passage représentatif de l'anthropologie asiatique ; et sur le *Tr. Ps.* 58 : 3. Traces de la théologie asiatique dans le *Tr. Ps.* 58.

<sup>47</sup> Cf. A. Orazio, « Ilario di Poitiers e la "uniuersa caro" assunta del Verbo nei *Tractatus super Psalmos* », *Augustinianum* 23 (1983), p. 399-419.

<sup>48</sup> PG 23, 628 A4-6. Traduction propre.

<sup>49</sup> *Tr. Ps.* 64, 2. Texte et traduction : SC 603, p. 102-103.

<sup>50</sup> J. Doignon, « Un témoignage inédit des *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire de Poitiers contre l'hymnodie païenne » *Revue Bénédictine* 99 (1989) p. 35-40.

<sup>51</sup> CCSL 61, p. 221.

<sup>52</sup> Hypothèse amplement accepté sans discussion, compte tenu des récentes traductions modernes : A. Orazio (2005) p. 344 ; P. Descourtieux (2019) p. 103 et A. López Kindler (2019) p. 307.

### 3.4. Une description du monde contemporain dans les *Tr. Ps. 63 et 64*

Les Psaumes 63 et 64 intitulés « *in finem* » ne présentent pas une exégèse eschatologique, ce titre indique que leur accomplissement aura lieu dans un moment futur par rapport à l'époque de leur composition<sup>53</sup>. Ce moment correspond avec la prédication de l'Église, et notamment le moment postérieur à la prédication apostolique :

Significari enim forte in eo existimabitur Iudaeorum conspiratio, [...] Haec quidem non tamquam improabilia praetermittimus, sed quaedam alia in psalmo sunt, quae ordinem intelligentiae huius impediunt.

En effet, on pensera peut-être qu'il s'agit là du complot des juifs, [...] Nous laissons cette interprétation de côté, non qu'elle soit sans intérêt mais parce que d'autres éléments du psaume interdisent de la développer.<sup>54</sup>

Donc Hilaire situe l'accomplissement des prophéties de ces psaumes dans son époque contemporaine :

Existimamus enim non modo apostolorum, qui primi fuerunt, sed cuiusque sancti in Domino sperantis confessionem praesenti psalmo contineri. Inter maximas enim saeculi tempestates et grauissimas humani generis in Deum impietates sumus constituti, cuius fidelem per nos et ueram confessionem nunc philosophia irideat, nunc haereticorum furor incurset, nunc auaritiae studia condemnent, nunc ambitionis fauor inquietet.

En effet, nous pensons que le contenu de ce psaume n'exprime pas simplement la confession de foi des apôtres, qui furent les premiers à la faire, mais celle de tout saint qui espère dans le Seigneur. Nous vivons au milieu des pires bouleversements du monde et des plus fortes impiétés du genre humain contre Dieu : tantôt la philosophie se moque de la véritable confession de foi qui est la nôtre, tantôt la folie des hérétiques l'attaque, tantôt le désir de l'argent la condamne, tantôt la faveur de l'ambition lui fait perdre la paix.<sup>55</sup>

Grâce à cette interprétation des Psaumes 63 et 64, les deux *tractatus* correspondants nous offrent de nombreuses références aux aspects culturels, sociaux et religieux contemporains à notre auteur.

Dans l'exégèse du verset Ps 63, 7 : « *perscrutati sunt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutiny* » Hilaire mentionne que les éléments de la terre (tels que les eaux, la terre ou les « atomes ») sont appelés 'dieu' par les doctrines philosophiques. On note la mention expresse de ce concept philosophique : « [...] *eius philosophia impugnat nunc aquis, nunc terrae, nunc atomis, nunc caelo Dei nomen indulgens !* ». Il continue en réprimandant d'autres vices contemporains, des éventuelles tentations pour le public

---

<sup>53</sup> « [...] *Tantum per id quod "in finem" praescribitur, res non sui temporis, quo scriptus est, continere testatur.* » *Tr. Ps. 63, 1.*

<sup>54</sup> *Tr. Ps. 63, 4.* Texte et traduction : SC 603, p. 74-75.

<sup>55</sup> *Tr. Ps. 63, 5.* Texte et traduction : SC 603, p. 74-77.

des *tractatus* : l'hérésie, le souci pour les honneurs publics ou la suite des plaisirs du corps<sup>56</sup>.

Également dès la fin du *Tr. Ps.* 63, 8 jusqu'au début du *Tr. Ps.* 63, 10 les hérétiques et les philosophes sont décrits comme les ennemis de la foi : ceux qui cherchent à détourner la vérité soit en niant Dieu et sa providence (les philosophes) soit en soutenant une conception erronée de la foi (les hérétiques).

En concernant le *Tr. Ps.* 64, nous avons déjà remarqué dans l'épigraphe au-dessous l'allusion aux compositions poétiques païennes, décrites comme honteuses à cause de leur contenu érotique<sup>57</sup>.

Du même le *Tr. Ps.* 64, 3 mentionne les pratiques ascétiques des certains philosophes et prêtres païens, ainsi que des hérétiques :

Plures enim sunt in demersissimo erroris profundo locati, qui doctrinae suae peruersitatem quadam inanis laboris probitate commendent. Cernimus namque nudis philosophos corporibus algere; ipso etiam coniugiorum usu magi abstinent; haeretici sicco panis cibo uiuunt. Sed qui tandem otiosi huius propositi profectus est ? Totum hoc inane atque ridiculum est et cum ipsis superstitionis causis miserabile. Deo ergo uouenda sunt contemptus corporis, castitatis custodia, ieiunii tolerantia.

Bien des hommes vivent totalement engloutis dans l'abîme de l'erreur et cherchent à promouvoir un enseignement pervers par l'accomplissement consciencieux de vains efforts. Ainsi voyons-nous des philosophes grelotter, le corps nu ; des mages vont jusqu'à renoncer à user du mariage ; des hérétiques ne se nourrissent que de pain sec pour vivre. Or quel profit peut-on bien tirer de ce genre d'ascèse inutile ? Toutes ces pratiques, vaines et ridicules, sont pitoyables, en raison des causes mêmes de cette superstition. C'est donc à Dieu qu'il faut faire le vœu de mépriser son corps, d'observer la chasteté et de supporter le jeûne.<sup>58</sup>

Dans un paragraphe dédié à la conversion des nations païennes, nous remarquons aussi une condamnation de l'idolâtrie, précisément en argumentant à partir de la tradition platonicienne sur la connue citation du *Timée* de Platon<sup>59</sup> :

Huius igitur humani generis orationem exaudiet Deus, quod uanis infelicium superstitionum doctrinis tenebatur, cum praecepta gentilia omnes eos ad studium impietatis imbuerent, Deum in lignis et saxis et metallis praedicando et mundi opificem atque animae nostrae parentem intra inanimem materiam conlocando. Hunc igitur errorem gentes fatentur, quod eos philosophiae facundia detinuerit in errore, scientes tandem uetera delicta sua et antiquae impietatis crimina Deo propitianda esse per Christum.

<sup>56</sup> *Tr. Ps.* 63, 5.

<sup>57</sup> *Tr. Ps.* 64, 2.

<sup>58</sup> *Tr. Ps.* 64, 3. Texte et traduction : SC 603, p. 104-107.

<sup>59</sup> Rapport noté initialement par H. D. Saffrey, « Saint Hilaire et la philosophie » dans *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 sept. - 3 oct. 1968, à l'occasion du XVI<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969, 260. Nous avons déjà signalé autres endroits où Hilaire cite ce passage de Platon dans notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 52 : 4. Une référence à *Timée* 28C : Dieu comme « *auctorem ac parentem tantae uniuersitatis* ».



Dieu écoutera donc la prière du genre humain, emprisonné par les vains enseignements de regrettables superstitions, puisque les règles établies par les nations païennes amenaient tous les hommes à aimer l'impiété, prêchant que Dieu était dans les morceaux de bois, des pierres et de métaux, et situant le créateur du monde, l'auteur de notre âme, à l'intérieur de la matière inanimée. Les nations païennes reconnaissent donc l'erreur dont le bavardage de la philosophie les a rendues prisonnières, et elles savent enfin que le Christ devait pardonner devant Dieu leurs fautes d'hier et les crimes de l'antique impiété.<sup>60</sup>

Par rapport à Eusèbe, il faut noter que le maître de Césarée en critiquant l'idolâtrie païenne dans son commentaire mentionne aussi le rôle créateur de Dieu en invoquant trois titres différents : créateur, demiurge et roi ; respectivement en claire référence à la *creatio ex nihilo* — contre le concept philosophique de la matière éternelle (ou coéternelle) —, à l'inexistence d'un dieu mineur ou Demiurge chargé de la fabrication du monde matériel — contre platoniciens et gnostiques —, et finalement à l'affirmation de la providence divine — contre les conceptions philosophiques qui proposent une divinité nullement intéressée par le monde et ses affaires — :

Μόνος δ' ἐκεῖνος ὡραῖος λεχθείη ἄν καὶ εὐπρεπὴς ὕμνος, ὁ τῷ μόνῳ Ποιητῇ καὶ Δημιουργῷ καὶ Βασιλεῖ τῶν ὅλων Θεῷ ἀναπεμπόμενος, [...] <sup>61</sup>

L'unique hymne adéquat et pertinent est ce qui s'adresse à l'unique Dieu, Créateur, Demiurge et Roi de l'univers.

Ces trois attributs divins clairement en rapport avec les débats philosophiques de son époque, se trouvent changés chez Hilaire par l'allusion à Dieu comme « créateur du monde et auteur de notre âme ». Nous avons déjà dédié un chapitre à commenter et comparer les autres allusions similaires chez Hilaire<sup>62</sup>. Mais la comparaison de cette référence avec le texte d'Eusèbe nous penche à considérer que si bien l'évêque de Poitiers veut garder le ton philosophique, il a préféré se faire écho de la réflexion platonicienne de son époque.

Finalement, *Tr. Ps.* 64, 10 décrit certaines pratiques païennes, comme le grondement des devins, le frémissement des bacchantes, les bruits des statues de bronze et le chant des cérémonies païennes :

Montes igitur, id est aduersariae omnes supereminentesque uirtutes poenae iudicii praeparantur et maris fundamenta turbantur. In harum enim inimicarum uirtutum fiducia saeculum consistebat, et haec in inuisibilibus saeculi huius profundis latebant. Sonus autem fluctuum cum fundo maris perturbatur. Turbato enim diabolo, omnia terroris sui ministeria turbantur, et ipse, in quo gentes pauebant, aduersantium potestatum sonus trepidat. Recordemur uatum murmura et inconditos bacchantium fremitus et nonnumquam confuso audientium sensu incertum nescio quid simulacrorum aera sonuisse, omnem denique profano caerimoniorum cantu mundum resultantem, nunc uero, Domino Christo praedicato, silere omnia confutata et trepida, cum hi templorum et gentium dii uirtute fidelium

<sup>60</sup> *Tr. Ps.* 64, 4. Texte et traduction : SC 603, p. 108-109.

<sup>61</sup> PG 23, 628 A6-9. Traduction propre.

<sup>62</sup> Commentaire sur le *Tr. Ps.* 52 : 4. Une référence à Timée 28c : Dieu comme « *auctorem ac parentem tantae uniuersitatis* ».

subiciuntur ad poenam, cum credentium uerbis torquentur, laniantur, uruntur et inuisibiles nobis atque inconprehensibiles naturae uerbo continentur, puniuntur, abiguntur, cum uates silent, cum muta sunt templa. Per haec itaque iam iudicio praeparantur. Et praeparatio ista quid proficit ? Proficit namque : Turbabuntur gentes et timebunt, cernentes scilicet deos suos mutos et tantum ad impositionem manuum nostrarum poenae suae uocibus ingemescentes.

Les montagnes, c'est-à-dire toutes les puissances adverses d'en-haut, se préparent à être châtiées au jour du jugement, et les fondements de la mer subissent le trouble. Le monde avait toute confiance en ces puissances ennemies, et celles-ci se cachaient dans les profondeurs invisibles du monde. La rumeur des flots et le fond de la mer connaissent le trouble. En effet, quand le diable est troublé, tous les moyens qui lui servent à inspirer la terreur sont troublés, et la rumeur même des pouvoirs hostiles, source d'épouvante pour les nations, se met à trembler. Rappelons-nous les rumeurs provoquées par le grondement des devins, le frémissement désordonné des bacchantes, les statues de bronze qui faisaient parfois entendre des sons confus aux oreilles désemparées de leurs auditeurs, et le monde entier qui retentissait du chant impie des cérémonies païennes ! Aujourd'hui depuis que le Christ Seigneur a été annoncé, tout se tait, réfuté et tremblant : les dieux des temples païens sont châtiés par la puissance des fidèles, brisés, déchirés et brûlés par la parole des croyants. Leur être, invisible à nos yeux et insaisissable, est réprimé, puni et réduit par le Verbe, puisque les devins se taisent et que les temples sont muets. C'est ainsi qu'ils se préparent désormais à être jugés. À quoi bon cette préparation ? Elle est bien utile ! Les nations seront troublées et craindront à la vue de leurs dieux muets ; elles gémiront d'entendre annoncer leur châtement, à la simple imposition de nos mains.<sup>63</sup>

D'abord il faut remarquer l'indentification des dieux païens avec les démons en lien avec la tradition des écrivains chrétiens précédents et grecs (Tatien, Origène) et latins (Ciprian, Tertullien). Il est intéressant de noter la combinaison des arguments rationalistes, en les réduisant aux mythes et chimères, avec ces autres, lesquels loin de nier l'existence des dieux, l'admettaient.

D'autre part, certains traducteurs<sup>64</sup> ont interprété aussi des éventuelles violences réalisées par les chrétiens, toutefois à nos yeux il ne faut pas comprendre ici des actes vandales envers les temples païens — dont nous ne nions pas la réalité historique —. Parce que tous les actes violents : (« *torquentur, laniantur, uruntur* ») sont réalisés par les paroles des chrétiens (« *credentium uerbis* »), donc il ne faut pas comprendre la *uirtus* des fidèles (« *uirtute fidelium* ») comme une force physique mais plutôt spirituelle. En fait, toute interprétation physique est exclue à partir de : « *inuisibiles nobis atque inconprehensibiles naturae* ».

---

<sup>63</sup> Tr. Ps. 64, 10. Texte et traduction : SC 603, p. 122-125.

<sup>64</sup> Par exemple, A. López Kindler, *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos 1-100* (Biblioteca de Patrística 112), Madrid 2019, p. 316, n. 40 : « *No faltan noticias de excesos cometidos por los cristianos — destrucción de templos paganos, malos tratos a los sacerdotes— en el curso de las tensiones que se produjeron, tanto entre ambas religiones a partir de la conversión de Constantino, como a lo largo del tiempo en la lucha contra ejercicios mágicos dentro de la Iglesia.* »

Le paragraphe semble décrire comment la conversion des païens provoque l'abandon de l'ancienne religion, adoratrice des démons<sup>65</sup>. Toutefois pour bien comprendre l'intégralité de l'explication, il faut noter que le sujet ne concerne pas seulement la chute de la religion païenne. Cet aspect n'est que le résultat du triomphe du Christ. C'est Lui qui provoqua le tremblement du Diable et ses anges : (« *Turbato enim diabolo, omnia terroris sui ministeria turbantur* »). La victoire se fait effective au moment de la prédication, il faut remarquer le parallélisme de la construction « *turbato diabolo* » avec celle-ci : « *Domino Christo praedicato* ».

Donc ce texte n'exprime point une légitimation ou justification de la violence « physique » contre les institutions des religions païennes. Cependant, la foi fait du mal aux démons (jadis 'dieux') : « *hi templorum et gentium dii uirtute fidelium subiciuntur ad poenam, cum credentium uerbis torquentur, laniantur, uruntur* ». Tous ces éléments (la prédication, la conversion des païens, les anges et les démons) nous les avons déjà trouvés dans l'exégèse de la guérison du fils du centurion dans l'*In Matth. 7, 3-5*, où Hilaire expliquait le rôle des anges des nations dans la conversion du peuple qui leur est confié<sup>66</sup>, donc la conversion des nations était présentée une conséquence « terrestre » d'un affaire « céleste ». Dans ce texte de *Tr. Ps. 64, 10*, il semble que le mouvement est en sens contraire : cette conversion endommage les anciens dieux (les démons). En effet leur nature invisible et insaisissable est tourmentée par la parole des chrétiens.

### 3.5. Conclusions

— Nous avons observé certaines caractéristiques concernant le texte biblique similaires au Ps précédent : le nom de David est omis dans les citations du titre de ce psaume et les répétitions exactes des certaines citations montrent encore une fois un texte latin du Ps 64 assez établi.

— Il est à remarquer l'insistance d'Hilaire à repousser l'article possessif dans le v. 2b « entend <ma> prière ». Il était conscient de la disparité des versions sur ce point, curieusement, pour soutenir la leçon considérée comme correcte à ses yeux, il n'apporte pas des arguments de type linguistique (en invoquant la langue hébraïque ou grecque) mais tout simplement en utilisant un adjectif « *authenticis* » et même en omettant le substantif correspondant (« *libris* », « *codicis* » ... ?).

— L'exégèse exposée à propos du verset « *omnis caro a te ueniet* » (3b) présente des rapports assez clairs avec le commentaire de Eusèbe de Césarée, comme le montrent par exemple les citations en commun. Cependant, nous avons montré comment notre auteur a utilisé ces matériaux alexandrins pour élaborer une interprétation basée sur une anthropologie différente (plutôt asiatique).

---

<sup>65</sup> Aussi le contemporain Arnobe décrit une situation similaire : Arnobe, *Contre les gentils* 1, 24, 2-3. Texte et traduction : H. Le Bonniec, *Les Belles Lettres*, p. 150.

<sup>66</sup> G. J. Cano Gómez, « Hilario de Poitiers, *In Matth. 7,3-5* y la angelología » *Augustinianum* 57 (2017) p. 57-79.

— Finalement, la description du monde contemporain dans l'exégèse de ce psaume pour montrer que ce psaume ne concerne pas l'avenir ou une autre réalité eschatologique ne coïncide pas avec la division tripartite du psautier exposée en *Instr.* 11, selon laquelle ce psaume (64), situé dans la deuxième cinquantaine, devrait concerner le royaume du Fils dans la Jérusalem céleste.

## 4. Commentaire sur le *Tr. Ps.* 65

### 4.1. Structure

Les *diapsalmata* en tant que « changements de la personne » divisent l'interprétation du psaume, donc après l'introduction du §1, nous proposons la structure suivante :

(1. Introduction §1 : explication du titre du psaume verset 1a : « *In finem. Canticum psalmi* »).

2. Prière adressée à Dieu<sup>67</sup> (§1b-8) :

lubilate Deo omnis terra. **Psalite**<sup>68</sup> nomini eius, date gloriam laudationi eius. Dicite Deo : Quam terribilia sunt opera tua! In multitudine uirtutis tuae mentientur tibi inimici tui. Omnis terra adoret tibi et psallat tibi : psalmum dicat nomini tuo, Altissime. (Diapsalma). (vv. 1b-4).<sup>69</sup>

3. Invitation du prophète aux nations<sup>70</sup> (§9-15) :

Venite et uidete opera Dei ; terribilis in consiliis super filios hominum. Qui conuertit mare in aridam, in flumine pertransibunt pede. Ibi laetabimur in ipso. Qui dominabitur in **uirtute**<sup>71</sup> sua in aeternum, oculi eius super gentes respiciunt, qui in iram prouocant, non exaltentur in se. (Diapsalma). (vv. 5-7).

4. Prédication des apôtres aux nations<sup>72</sup> (§16-26) :

Benedicite gentes Deum nostrum et obaudite uocem laudis eius. Qui posuit animam meam ad uitam et non dedit commoueri pedes meos. Quoniam probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum. Induxisti nos in laqueum, posuisti tribulationes in dorsum nostrum, imposuisti homines super capita nostra. Transiuimus per ignem et aquam et eduxisti nos in refrigerium. Introibo in domum tuam in holocaustis. Reddam tibi uota mea, quae distinxerunt labia mea. Et locutum est os meum in tribulatione mea :

<sup>67</sup> Cf. « *Sermo enim ad Deum cum oratione directus* » *Tr. Ps.* 65, 9.

<sup>68</sup> « *Psalite* » selon la citation du §5 ; mais l'incipit et la citation 'initiale' du §2 présentent : « *Psalmum dicite* ».

<sup>69</sup> Nous prenons le texte de l'édition de Descourtieux SC 603, p. 144-147. Les mots signalés en caractères gras présentent une petite explication en note sur les variants des autres citations dans le même *tractatus*.

<sup>70</sup> Cf. « *Superior enim sermo ex prophetae persona omnis fuit dicentis : Venite et uidete opera Dei, quam terribilis in consiliis super filios hominu ; sequentem uero apostolicum esse oportebat, ut, his inuitantibus, istis praedicantibus, eadem doctrina Veteris ac Noui Testamenti praedicatio contineretur.* » *Tr. Ps.* 65, 16.

<sup>71</sup> « *Virtute* » selon les citations des §12 et 17 et selon une référence du §13, cependant la citation initiale du §12 présente : « *potentia* ».

<sup>72</sup> *Vide supra*.

holocausta medullata offeram tibi cum incenso et arietibus, offeram tibi boues cum hircis. (Diapsalma). (vv. 8-15).

#### 5. Appel aux croyants d'aujourd'hui<sup>73</sup> (§27-29) :

Venite et audite, et enarrabo vobis, omnes qui timetis Deum. Quanta fecit animae meae. Ad ipsum clamaui ore meo. Et exaltaui sub lingua mea. Iniustitiam si consepici in corde meo, non exaudiat Deus. Propterea exaudiuit me Deus, intendit uoci orationis meae. Benedictus Deus, qui non amouit deprecationem meam et misericordiam suam a me. (vv. 16-20).

### 4.2. Le titre du psaume

Comme les exégèses des titres psalmiques dans les *tractatus* précédents, le premier paragraphe est dédié au commentaire du titre psalmique. Dans ce cas il n'y a pas une citation complète du titre, mais ses références sont assez précises pour le reconstruire facilement : « *In finem canticum psalmi* » en coïncidence parfaite avec les incipit des manuscrits qui le présentent. Il n'y a aucune notice sur l'indication « *de la résurrection* » que certains manuscrits grecs (ἀναστάσεως) et latins (*resurrectionis*) contiennent, comme le signale Descourtieux<sup>74</sup>. Malgré l'antiquité de cette indication (I-II siècles), il est remarquable de noter le silence d'Hilaire ni en faveur ni en contre. Cependant cette indication se trouvait déjà dans le commentaire d'Augustin et aussi dans celui de Cassiodore<sup>75</sup>.

L'explication sur le titre « *canticum psalmi* » présente une référence à l'« exorde » (*Instr.* 19)<sup>76</sup>, mais en même temps il répète les renseignements. Le but de se référer à une matière déjà traitée est précisément d'économiser le temps et les explications. Éventuellement on peut considérer de répéter une information très importante et après — plutôt comme une sorte d'excuse d'être trop répétitif — mentionner que le sujet avait été déjà traité, sans préciser le lieu exact. En fait, l'évêque de Poitiers n'a pas l'habitude d'être trop précis dans ses références, et notamment dans ses autoréférences. Donc cette attitude est assez exceptionnelle chez Hilaire. Nous interprétons ce fait comme un trait laissé par l'auteur afin de faire rattacher cette partie du commentaire à une autre déjà « publiée » qui contenait l'*Instructio*, en indiquant que cette tranche de *tractatus* devait s'intégrer dans la collection des *tractatus* précédents.

### 4.3. Les prophètes (en pluriel) du §1

Ob eam igitur causam in psalmo praesenti spiritus prophetiae a gratulationis doctrina coepit. Psalmum autem ex prophetarum persona consistere res ipsa et ratio demonstrat.

<sup>73</sup> Cf. « *Aduocat non incertos neque ad incerta. Nam qui sint, quos aduocet, docet: Omnes qui timetis Deum; inreligiosis enim neque adeundi neque audiendi uoluntas est.* » *Tr. Ps.* 65, 27.

<sup>74</sup> SC 603, p. 144, n. 1.

<sup>75</sup> Sabatier II, p. 127.

<sup>76</sup> Nous avons déjà remarqué l'incertitude de cette dénomination chez Hilaire dans notre commentaire sur l'*Instructio Psalmorum* : 2. Sur le titre « *Instructio psalmorum* ».

C'est donc pour cela que, dans ce psaume, l'Esprit de prophétie commence par enseigner l'action de grâce. Or, la réalité et la raison mêmes montrent que ce psaume s'explique par la personne des prophètes.<sup>77</sup>

Avant tout, il faut inclure ce renseignement en ligne avec l'exégèse prosopologique typique de notre auteur. Cela envisage tout le psaume 65, pourtant dans son exégèse postérieure, nous avons signalé qu'une partie assez considérable (§16-26, correspondant aux vv. 8-15) se référait à la prédication des apôtres aux nations. Aucun manuscrit a la variant « *ex prophetarum persona* ».

Une explication possible est celle d'interpréter le psaume entier comme un seul acte prophétique incluant les quatre parts précédemment signalées<sup>78</sup>. Cependant, le pluriel (« *ex prophetarum persona* ») reste difficile à expliquer. Nous considérons que ce pluriel ne représente pas une réalité vraiment multiple — comme si l'auteur du psaume étaient au moins deux prophètes différents<sup>79</sup> —, mais l'unique auteur du psaume. Il s'agit donc à nos yeux d'un « pluriel rhétorique »<sup>80</sup>, car l'unique donnée pertinente de l'expression « *ex prophetarum persona* » est le caractère prophétique du psaume. Le nombre des auteurs du psaume est évident et en même temps insignifiant, c'est pourquoi Hilaire se permet cette anomalie concernant le nombre afin de renforcer la nature prophétique du psaume.

#### 4.4. Les abondantes citations grecques

Ce *tractatus* n'est pas le seul qui cite des mots en grec, cependant il ne se limite pas à discuter la signification d'un mot, mais il offre le texte de quatre versets en grec :

Le premier texte est possiblement le moins intéressant, car même s'il nous offre la citation complète du début du psaume, la précision ne concerne que la sémantique d'un seul mot ἀλαλαγμός (> Ἀλαλάζω > Ἀλαλάξατε) :

In latinis codicibus ita legimus: *lubilate Deo omnis terra*. [...] In graecis uero libris, qui ex hebraeo proximi sunt, non eadem significantia scribitur. Namque ita se habent : Ἀλαλάξατε τῷ θεῷ πᾶσα ἡ γῆ ; et cum illis ἀλαλαγμός, [...]

Nous lisons dans les manuscrits latins : *Jubilez pour Dieu, toute la terre !* [...] Les livres, très proches de l'hébreu, ne lui donnent pas le même sens. Ils disent en effet : Ἀλαλάξατε τῷ θεῷ πᾶσα ἡ γῆ. Pour eux l'*alalagmos* [...] <sup>81</sup>

Cependant le texte suivant semble plus intéressant, la définition qu'Hilaire offre du mot grec αἰὼν : « *id certi et designati saeculi significationem habet* » semble envisager une durée de temps limitée par son début ainsi que par sa fin, comme dans l'idée du siècle « *saeculum* » :

<sup>77</sup> *Tr. Ps.* 65, 1. Texte et traduction : SC 603, p. 150-151.

<sup>78</sup> À savoir : Prière adressée à Dieu (§1b-8) ; Invitation du prophète aux nations (§9-15) ; Prédication des apôtres aux nations (§16-26) et Appel aux croyants d'aujourd'hui (§27-29).

<sup>79</sup> On rappelle le titre « fautif » du psaume précédent en l'attribuant aux prophètes Jérémie et Aggée.

<sup>80</sup> M. Bassols de Climent, *Sintaxis Latina*, Barcelona 2015 (1<sup>ère</sup> éd. 1956), p. 36, §15.

<sup>81</sup> *Tr. Ps.* 65, 3. Texte et traduction : SC 603, p. 152-153.

Sed ut in pluribus, nunc quoque latinitas nostra non satis proprie significationem dicti graeci elocuta est. Quod enim nobiscum scribitur : Qui dominabitur in uirtute sua in aeternum, in graecis ita legitur: Τῷ δεσπόζοντι ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος. Quod nobiscum in aeternum, id simplex et in omne tempus sine definitionis alicuius proprietate commune est ; quod cum illis τοῦ αἰῶνος, id certi et designati saeculi significationem habet.

Comme dans de nombreux cas, notre langue latine n'a pas rendu assez fidèlement le sens du mot grec. En effet, ce que dit l'Écriture dans notre langue — Il dominera par sa puissance à jamais — se dit chez les Grecs : Τῷ δεσπόζοντι ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος. Notre à jamais (*in aeternum*), simple et applicable à toute époque, n'indique aucune délimitation particulière ; leur τοῦ αἰῶνος, en revanche, a le sens de « monde précis et déterminé ».<sup>82</sup>

Toutes les explications précédentes et postérieures déterminent le début de ce royaume du Fils dans l'incarnation<sup>83</sup>, mais il n'y a aucune allusion à sa fin. Nous avons déjà remarqué que pour Hilaire le pas du royaume du Fils à celui du Père ne représente pas une véritable fin du royaume du Fils<sup>84</sup>, cependant l'hypotexte d'Origène pouvait éventuellement présenter un royaume du Fils déterminé et par son commencement et par sa fin. En tous cas, Hilaire essaye de rester fidèle à son modèle eschatologique en n'affirmant pas que le royaume du Père achève celui du Fils. On notera que la citation de 1 Co 15, 24.26 dans le §13 omet très opportunément la succession au royaume du Père : « *Cum euacuauerit omnem principatum et potestatem et uirtutem, et nouissima inimica deuincetur mors ; tunc solus in uirtute sua saeculi dominabitur.* » (« Quand il aura anéanti toute Principauté, toute Pouvoir et toute Puissance, le dernier ennemi qu'il vaincra, c'est la Mort »)<sup>85</sup>, alors que la citation complète serait :

24 Puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance. <25 Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds.> 26 Le dernier ennemi détruit, c'est la Mort.

Si selon l'eschatologie du *Tr. Ps. 9* ce royaume du Fils se perpétue dans celui du Père, et selon ce *tractatus* une caractéristique du royaume du Fils est la chair, nous pouvons conclure que l'assomption de la chair se produit *in aeternum*, celle-ci ne constitue pas seulement un véhicule du salut devant disparaître une fois que l'homme est sauvé — comme si la chair était quelque chose d'accessoire à la nature humaine —, mais l'essence de l'homme en lui-même. Donc la spiritualisation de la chair n'est pas sa disparition, mais la glorification de l'homme entier.

Le troisième texte que nous exposons à la suite explique la différence entre « écouter » et son causatif « faire écouter » :

Sed id quod consequitur : *et obaudite uocem laudis eius* intellegentiam confundit. Vox laudis non eius qui laudatur, sed eius qui laudet auditur. Et quomodo gentes, ut uocem laudis obaudiant, admonentur ? Verum et hic latinitas nostra proprietatem dicti in translatione non

<sup>82</sup> *Tr. Ps. 65, 12.* Texte et traduction : SC 603, p. 170-171.

<sup>83</sup> « *Vnigenitus enim Dei Filius etsi regnauit semper, non tamen semper regnauit in corpore.* » *Tr. Ps. 65, 13.*

<sup>84</sup> Voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps. 9* : 2.6. L'eschatologie dans le *Tr. Ps. 9*.

<sup>85</sup> *Tr. Ps. 65, 13.* Texte et traduction SC 603, p. 172-173.

reddidit. Nam hoc quod nobiscum scribitur : Et obaudite uocem laudis eius a Graecis ita dictum est : Καὶ ἀκούσῃτε τὴν φωνὴν τῆς αἰνέσεως αὐτοῦ ; quo uerbo id significatur obaudiri posse ut efficiant uocem laudis eius ; quod plenius intelleget qui meminerit Dominum in euangelis dixisse : Quod dico uobis in tenebris, dicite in lumine et quod in aure auditis, praedicate super tecta. Deus namque constanti et publica praedicatione laudandus est neque debet in commemorandis uirtutibus eius fides nostra trepidare.

La suite — *Écoutez bien la voix de sa louange* — confond l'intelligence. Une voix qui loue n'appartient pas à celui qui est loué, mais à celui qui loue. Or, comment peut-on demander aux nations de bien écouter la voix d'une louange ? Ici non plus, notre traduction latine n'a pas rendu le sens exact du mot. Notre verset — *Écoutez bien la voix de sa louange* — se dit chez les Grecs : Καὶ ἀκούσῃτε τὴν φωνὴν τῆς αἰνέσεως αὐτοῦ. Cela invite à rendre bien audible la voix de sa louange. On le comprendra mieux, si l'on se souvient des mots du Seigneur dans les Évangiles : Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le en pleine lumière, et ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits. En effet, il faut louer Dieu en l'annonçant toujours à tous, et notre foi ne doit pas trembler quand elle fait mémoire des manifestations de sa puissance.<sup>86</sup>

Comme on a pu le voir, il aurait été considérablement plus simple de donner une explication à partir du grec entre ἀκούω (écouter) et ἀκουίζω (faire écouter)<sup>87</sup>, sans avoir besoin de l'observation lourde entre le génitif objectif ou subjectif de l'expression « la voix de sa louange » (τὴν φωνὴν τῆς αἰνέσεως αὐτοῦ ; « *uocem laudis eius* »). Mais cette explication aurait présumé une compétence linguistique minimale du grec dans le public des *tractatus* ; de même à partir de l'hébreu dont la grammaire distingue la conjugaison « simple » *qal* et la causative *hifil*.

Finalement, le quatrième texte présente une citation en grec qui ne coïncide pas avec le texte actuel de la Septante :

25. In eo autem quod dicitur : *Offeram tibi boues cum hircis*, uirtutem uerbi ex hebraeo in graecum demutati latinus sermo non tenuit. Nam quod nobiscum est : *Offeram tibi boues cum hircis*, cum illis ita habetur : Ἀνοίσω σοι βόας μετὰ χειμάρρων. [LXX : ποιήσω σοι βόας μετὰ χιμάρων]. Χείμαρροι cum graecis non proprium, sed adpellatiuum nomen hircorum est et eorum maxime qui in ipso hiemis tempore editi sint. Et scriptura hoc in loco tantum χείμαρροι nuncupauit, ceteris autem locis τράγοι, quos nos hircos dicimus, posuit. Confirmat autem spiritalis intellegentiae sensum aliorum consonans sibi et concors translatio, qui pro χείμαρροις καρίους transtulerunt; καρίοι autem significantur, qui ex ipso tempore editi sunt; χείμαρροι autem, quos hiems genuit, unde et torrentes eodem uocabulo graecitas nuncupat, quos ex nihilo in fluuios hiems auxerit.

Dans cette phrase — *Je t'offrirai des bœufs avec des boucs* —, le latin n'a pas garde la puissance du mot passé de l'hébreu en grec. En effet, notre *Je t'offrirai des bœufs avec des boucs* se dit chez les Grecs : Ἀνοίσω σοι βόας μετὰ χειμάρρων. En grec, χείμαρροι n'est pas un substantif, mais un adjectif qui s'applique aux boucs et désigne surtout ceux qui sont nés en plein hiver. L'Écriture n'a utilisé χείμαρροι qu'à cet endroit, tandis que, partout ailleurs, elle a employé τράγοι, ce que nous appelons boucs. Les versions d'autres traducteurs, en

<sup>86</sup> Tr. Ps. 65, 18. Texte et traduction : SC 603, p. 178-179.

<sup>87</sup> LSJ : SV ἀκου-τίζω : « *make to hear*, τινά τι or τινος LXX Ps. 50 (51). 8, Si. 45. 5 ».



accord entre elles et unanimes, confirment le sens spirituel. Au lieu de χείμαρροι, elles ont κάρπιοι. Or κάρπιοι désigne ceux qui sont nés du temps lui-même ; χείμαρροι ceux que l'hiver a fait naître, ce qui explique que le même mot grec qualifie aussi les torrents, puisque l'hiver les a fait grossir en fleuves à partir de rien.<sup>88</sup>

Très curieusement, ce paragraphe présente la notice des autres versions grecques ayant κάρπιοι à la place de χείμαρροι. Dans ce cas, Hilaire approuve cette différence par rapport à la version autorisée de la Septante : « *Confirmat autem spiritualis intellegentiae sensum aliorum consonans sibi et concors translatio* ». Ce soutien des autres versions grecques contraste vivement avec les critiques des autres *tractatus* déjà commentés, notamment *Tr. Ps. 2*, 2<sup>89</sup>.

Cependant, notre auteur ne remarque pas la différence montrée par nous entre ποιήσω selon la version actuelle de la Septante<sup>90</sup> et le futur du verbe ἀνάφερω (ἀνοίσω) cité sans doute par sa source grecque. Sur celle-ci, la citation expresse de ce verset ne se trouve pas dans les commentaires aux psaumes d'Origène et celui d'Eusèbe de Césarée<sup>91</sup>, toutefois l'explication d'Origène contient une référence — non littérale — envisageant la forme ἀνοίσω<sup>92</sup>.

#### 4.5. Conclusions

— Le *Tr. Ps. 65* présente une division du texte psalmique — et par conséquent du commentaire — basée sur les diapsalmata. Compte tenu que dans ce *tractatus* les diapsalmata représentent les changements des personnes qui parlent, ladite division montre l'importance capitale du principe exégétique de la prosopologie chez Hilaire.

— En concernant le titre du Ps 65, en lien avec les *tractatus* précédents Hilaire donne un titre assez raccourci par rapport aux autres versions et latines (chez Sabatier) et Septante. En effet le titre envisagé par Hilaire ne semble contenir aucune référence à la résurrection ou au nom de David.

— Un autre aspect important du *Tr. Ps. 65* est l'abondance des citations grecques. Parmi ces citations, il faut en souligner une qui semble soutenir une version différente de celle de LXX actuelle. Hilaire se réfère à cette autre version comme « *spiritalis intellegentiae sensum aliorum consonans sibi et concors translatio* ». On ne peut exclure que notre auteur fasse référence aux Septante traducteurs, mais ce n'est pas clair.

---

<sup>88</sup> *Tr. Ps. 65*, 25. Texte et traduction : SC 603, p. 192-195. Nous avons ajouté entre parenthèses carrés [ ] la citation selon la version de Septante.

<sup>89</sup> « *Hi itaque seniores libros hos transferentes et spiritalem secundum Moysi traditionem [...] Et ex eo fit ut, qui postea transtulerunt, diuersis modis interpretantes magnum gentibus adtulerint errorem, [...]* »

<sup>90</sup> Cependant, selon Sabatier II, p. 129, d'autres éditions « modernes » de Septante (*Aldina* et *Complutense*) coïncident avec Hilaire : ἀνοίσω.

<sup>91</sup> PG 23, 665-667. *Bibindex* ne trouve aucune autre référence au Ps 66 (65), 15 chez Origène ou Eusèbe de Césarée sauf les signalées dans cette note et dans la suivante.

<sup>92</sup> PG 12, 1501 C 3-4 : Μετὰ δὲ τῶν εἰρημένων καὶ βόας, φησὶ, μετὰ χιμάρων ἀνοίσω.

## 5. Commentaire sur le *Tr. Ps. 66*

### 5.1. Structure

Le *Tr. Ps. 66* reprend la structure régulière et très simple où chaque paragraphe commente un verset du psaume, en commençant par l'explication du titre, devenue une petite introduction sur le sens général du psaume.

Texte biblique <sup>93</sup>	Explication
1. <i>In finem psalmus cantici.</i>	§1
2. <i>Deus misereatur nobis et benedicat nos: inluminet uultum suum super nos et misereatur nobis.</i>	§2
<i>inluminet uultum suum super nos et misereatur nobis.</i> <i>DIAPSALMA</i>	§3
3. <i>Vt cognoscamus in terra uiam tuam et in omnibus gentibus salutare tuum.</i>	§4
4. <i>Confiteantur tibi populi, Deus, confiteantur tibi populi omnes.</i> 5. <i>Laetentur et exultent gentes, quoniam iudicabis populos in aequitate et gentes in terram diriges.</i> <i>DIAPSALMA</i>	§5
6. <i>Confiteantur tibi populi, Deus, confiteantur tibi populi omnes.</i> 7. <i>Terra dedit fructum suum,</i>	§6
<i>Benedicat nos Deus. Deus noster,</i>	§8
8. <i>Benedicat nos Deus. Et metuant eum omnes fines terrae.</i>	§9

### 5.2. Ressemblances avec le Commentaire d'Eusèbe de Césarée

Nous avons déjà montré certains rapports entre les Commentaires sur les Psaumes d'Hilaire et ceux attribués à Origène par la *Patrologia Graeca* 12, notamment nous avons fait une comparaison exhaustive concernant l'*Instructio Psalmorum* en classifiant les passages selon l'influence du maître d'Alexandrie sur notre auteur<sup>94</sup>. Nous avons parfois signalé des rapports aussi entre certains passages des *tractatus* d'Hilaire et les commentaires sur les Psaumes d'Eusèbe (PG 23). Dans les prochains paragraphes nous comparerons l'exégèse et les renseignements des deux auteurs sur certains points en commun.

#### 5.2.1. L'exégèse de Gn 1, 28 : « Croissez, multipliez-vous »

Hilaire explique la bénédiction du v. 2 du psaume : « que Dieu nous fasse miséricorde et nous bénisse » en lien avec le Gn 1, 28 :

Et benedictionis quidem fructum iam in exordio formati hominis cognouimus, cum talis ad Adam tum adhuc peccati nescium sermo est : **Crescite et multiplicamini et replete terram et**

<sup>93</sup> Nous prenons le texte de l'édition de Descourtieux : SC 603, p. 202.

<sup>94</sup> Voir notre Commentaire sur l'*Instr.* : 4.1. Dépendance certaine d'Origène ; 4.2. Possibles transmissions d'Origène ; 4.3. Adaptations des idées d'Origène. Pour l'influence d'Origène dans les *Tractatus* d'Hilaire, voir l'œuvre de Goffinet, *L'utilisation d'Origène...*

**dominamini eius.** Ista quidem quamuis corporaliter tantum dicta plerique arbitrentur, tamen spiritali doctrina eruditis plus de se uirtutis praeberunt. Haec enim benedictio non creationes tantum corporalium successionum Adae largita est. Quamuis enim fecundae eius soboles futurae essent, tamen terram implere non poterant, quae pro copia hominum licet habitetur, non tamen adimpletur. Verum terram corporis nostri impleri doctrinis spiritalibus uoluit et multiplican et crescere scientia Dei. Per Adam enim atque in ipso Adam, qui primus opus Dei fuerat, oportuerat cognitionem Dei inchoari, sed, eo peccatis coinquinato, benedictionis istius fructum prophetae sibi atque apostoli deprecantur; quae beatus apostolus consecutus ita de se gloriatur: **Benedictus Deus, qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in caelestibus in Christo.** Hi ergo crescunt, multiplicantur, replentur, qui in Christo caelestes sunt ; et benedicti sunt qui spiritali benedictione in caelestibus benedicuntur.

Le fruit de la bénédiction, nous le connaissons dès le début, dès la création de l'homme, puisqu'avant même d'avoir connu le péché, Adam entend ces mots : **Croissez, multipliez-vous, remplissez la terre et dominez-la.** Bien des gens pensent que ces paroles n'ont été dites qu'au sens littérale, alors qu'elles ont fourni une explication plus forte aux hommes formés par l'enseignement de l'Esprit. En effet, les largesses de cette bénédiction n'ont pas seulement été les créatures de la succession charnelle d'Adam. Aussi féconde fût-elle, sa descendance ne pouvait pas emplir la terre : même habitée par une multitude d'hommes, la terre n'en est pas pour autant totalement remplie. En réalité, [Dieu] a voulu emplir la terre de notre corps par les enseignements de l'Esprit, la voir multiplier et croître par la science de sa personne. En effet, c'est par Adam et en Adam même, qui avait été, au plus haut point, une œuvre de Dieu, qu'aurait dû commencer la connaissance de Dieu, mais, ses péchés l'ayant souillé, les prophètes et les apôtres demandent pour eux-mêmes le fruit de cette bénédiction, et le bienheureux Apôtre se glorifie d'avoir obtenu ce don en disant : **Béni soit Dieu qui nous a bénis de toute sorte de bénédiction spirituelle, dans les régions célestes, dans le Christ !** Ainsi, les êtres célestes dans le Christ croissent, se multiplient et sont remplies. Ils sont bénis, ceux qui sont bénis d'une bénédiction spirituelle, dans les régions célestes.<sup>95</sup>

La comparaison avec le commentaire correspondant d'Eusèbe de Césarée montre certains points en commun, comme les deux citations de Gn 1, 28 et Ep 1, 3 :

τοῦτο δὲ ἦν τὸ εὐλογῆσαι ἡμᾶς· εὐλογία δὴ πνευματικῆ, ὡς ἂν καὶ εἰς ἡμᾶς πληρωθεῖη πρεπόντως τῆ αὐτοῦ χάριτι ἢ φάσκουσα εὐλογία· « **Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς.** » Ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάλαι κατ' ἀρχὰς ἐπὶ τῆς κοσμοποιίας εἶρητο· ἐνομίσθη τε Ἰουδαίοις οὐκ ἄλλως ἢ σωματικῶς μόνως διὰ τῆς πολυτελείας πληροῦσθαι. Ἡμεῖς δέ, εἰδότες, ὡς ἔστι καὶ ψυχῆς ἔκγονα, διδασκάλων παῖδες οἱ μαθητευόμενοι, τοιαύτης ἀξιοῦμεν τυχεῖν εὐλογίας, ὡς ἂν αὐξηθῆμεν καὶ πληθυνθῆμεν πλήθει τῶν μαθητευομένων, μυριάσι τε τῶν δι' ἡμῶν σωζομένων, ὡς ἂν εἴπειν· « **Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῆ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ.** »<sup>96</sup>

Et telle était notre bénédiction : avec une bénédiction spirituelle, comme aussi en nous la promesse prononcée a été accomplie correctement par sa grâce : « **croissez-vous, multipliez**

<sup>95</sup> Tr. Ps. 66, 2. Texte et traduction : SC 603, p. 206-209.

<sup>96</sup> PG 23, 672 D2-673 A4. Traduction propre.

***et emplissez la terre et soumettez-la*** » Ceci avait été dit jadis, au début dans la création, et les juifs le considèrent uniquement au sens corporel : la multiplication à travers la génération. Mais nous, nous savons qu'il y a aussi une progéniture de l'âme, car les fils des maîtres sont ses disciples, nous sommes dignes d'accomplir une telle bénédiction : être multipliés et augmentés par la multitude des disciples, et par la myriade de ceux qui seront sauvés grâce à nous, comme il est dit : « **Béni soit le Dieu qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ** ».

Comme on peut le voir, les deux citations coïncident parfaitement mot à mot :

Crescite et multiplicamini et replete terram et dominamini eius

Αύξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς

Benedictus Deus, qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in caelestibus in Christo.

Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ

Il faut remarquer la même omission dans la deuxième, car la citation complète serait : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. » Le rapport entre les deux textes est évident. Hilaire ne cite pas sa source mais il la qualifie comme 'des érudits de science spirituelle' « *spiritali doctrina eruditus* ».

Malgré ces coïncidences textuelles, si on approfondit dans la comparaison, on verra une différence dans l'exégèse : Eusèbe malgré son interprétation spirituelle garde l'interprétation de la terre à emplir au sens « extrinsèque », c'est-à-dire, la terre sur laquelle l'homme habite. Pour Hilaire, fidèle toujours à l'explication déjà exposée<sup>97</sup>, cette terre représente la chair de l'homme. Curieusement l'exégèse d'Hilaire envisageant la chair devient plus spirituelle que celle d'Eusèbe, car avec son interprétation l'évêque de Césarée propose d'emplir la terre de disciples, *mutatis mutandis* l'interprétation littéraliste qui voulait l'emplir d'enfants.

### 5.2.2. La suppression de « *et misereatur nobis* »

Dans l'exégèse du début du Psaume 66 nous avons constaté que notre auteur néglige presque complètement l'explication de la fin du deuxième verset : « *inluminet uultum suum super nos et misereatur nobis*. » L'exégèse de « *et misereatur nobis* » n'occupe que moins de deux lignes : « *Hanc autem inlucinationem uultus sui super nos misericordia ipsius, quae in peccati remissione in nobis est coepta, largitur.* » (« Or, ce resplendissement sur nous de son visage est octroyé par sa miséricorde, inauguré en nous par la rémission du péché. »)<sup>98</sup>

Le commentaire d'Eusèbe de Césarée abroge la partie correspondante à « *et misereatur nobis* » : Τὸ δὲ ἐπιλεγόμενον ἐξῆς, « καὶ ἐλεῆσαι ἡμᾶς, » μὴ κείμενον μήτε ἐν τῷ

<sup>97</sup> Voir commentaire sur le *Tr. Ps. 64* : 3.3. *Omnis caro ad te ueniet*.

<sup>98</sup> *Tr. Ps. 66*, 3. Texte et traduction : SC 603, p. 210-211.

Ἐβραϊκῶ, μήτε ἐν τοῖς λοιποῖς ἐρμηνευταῖς, ἀναγκαίως ὠβέλισται.<sup>99</sup> (« et ce qui est ajouté en suite : ‘et nous fasse miséricorde’, comme ceci ne se trouve pas ni dans le texte hébreu, ni dans les autres traductions, il faut le supprimer avec un *obélus* »).

La très courte explication d’Hilaire sur « *et misereatur nobis* » implique que notre auteur n’a pas suivi l’indication d’Eusèbe de supprimer la dernière partie du verset, toutefois en même temps il ne semble pas vraisemblable que notre auteur ait consulté quelque autre source grecque ou latine pour un exposé si bref. Selon Sabatier<sup>100</sup>, seul le *Psalterium Mozarabicum* (*Vetus Latina* 419) présente la suppression proposée par Eusèbe, donc le demi-verset « *et misereatur nobis* » semble assez établi parmi les traductions latines en général.

### 5.2.3. Deux ‘confessions’

Inuenimus enim confessionem duplici ratione esse tractandam : esse unam confessorum peccatorum, ubi in deserto Iordanis confitebantur peccata sua ; esse aliam laudationis Dei, ubi Dominus loquitur ad Patrem : ***Confitebor tibi, Domine Pater, Domine caelorum et terrae, quoniam abscondisti haec a sapientibus et reuelasti ea paruulis***. Prima ergo illa et superior confessio peccatorum esse credenda est, maxime quae praedicationi propheticae atque apostolicae conecitur ; sequens haec laudationis Dei intellegenda est populorum, deinde omnium, id est gentium uniuersarum, et ob id quia terra fructum suum dedit.

En effet, nous avons découvert que la *confessio* s’explique d’une double manière. Dans un cas, il s’agit de la confession des péchés : dans le désert du Jourdain, on confessait ses péchés. Dans l’autre écart, il s’agit de la louange de Dieu, lorsque le Seigneur parle à son père : ***Je te louerai, Seigneur et Père, Seigneur des cieux et de la terre, car tu as caché cela aux sages et tu l’as révélé aux tout-petits***. Il faut voir dans la première confession, nommée plus haut, celle des péchés, qui est liée surtout à la prédication des prophètes et des apôtres ; celle dont il est ici question doit se comprendre comme une confession de louange de Dieu par les peuples, et même par tous, c’est-à-dire par l’exemple des nations, précisément parce que la terre a donné son fruit.<sup>101</sup>

Hilaire offre une explication double : la confession des péchés et la confession comme louange à Dieu, basée sur l’oraison de Jésus au Père de Mt 11, 25. Ces deux sens et la citation de Mt 11, 25 se trouvent aussi dans le commentaire d’Eusèbe<sup>102</sup>. Sauf concernant la citation de Mt 11, 25 plus raccourcie chez l’évêque de Césarée : Ἐξομολογοῦμαι σοι, Πάτερ, Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς<sup>103</sup>, l’explication d’Hilaire est visiblement plus abrégée. Cependant les éléments en commun nous penchent à proposer une dépendance sinon directe, au moins à travers du même commentaire d’Origène sur les Psaumes.

<sup>99</sup> PG 23, 673. Traduction propre.

<sup>100</sup> Sabatier II, p. 129.

<sup>101</sup> *Tr. Ps.* 66, 6. Texte et traduction : SC 603, p. 216-219.

<sup>102</sup> PG 23, 673 C - 676 C.

<sup>103</sup> *Ibid.* 676 A 1-2.

#### 5.2.4. Une anthropologie différente à partir d'une citation en commun

Nous soulignons un dernier rapport avec le commentaire d'Eusèbe à propos de l'exégèse de « *terra dedit fructum suum* » (§7). Hilaire coïncide avec le maître de Césarée en citant Gn 3, 17-18 : « *Maledicta terra in operibus tuis, in doloribus edes eam omnibus diebus uitae tuae, spinos et tribulos generabit tibi.* » (Eusèbe : Ἐπιχατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου. Ἐν λύπαις φάγη αὐτήν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου· ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι.)<sup>104</sup> Les deux auteurs interprètent cette malédiction comme adressée à Adam. Donc les épines et les ronces à produire sont les vices de la nature de l'homme après sa chute :

Terrae elementum extra crimen fuit ; caret ergo maledictione, quod carebat et crimine. Verum hic Adae terra, quae per inlecebram cibi erat criminosa, maledicitur. Haec ergo ab eo omnibus praesentis uitae maeroribus consumitur et aegritudinum doloribus editur omnibus spinis et tribulis uitiorum et cupiditatum aculeis compuncta.

La terre comme élément n'a pas pris part au crime ; elle évite donc la malédiction, pour avoir évité aussi le crime. Ce qui est maudit ici, c'est la terre d'Adam, devenue criminelle pour s'être laissé séduire par de la nourriture. C'est donc elle qui est consommée par lui au milieu de toutes les tristesses de cette vie et qui est mangée par de douloureux chagrins, transpercée par toutes les épines et les ronces des vices ainsi que par le dard des désirs.<sup>105</sup>

Les deux auteurs appliquent le verset « *terra dedit fructum suum* » à la condition de l'homme (postlapsaire en Adam ; sauvée en Christ). Cependant, malgré toutes ces ressemblances exégétiques, la comparaison des deux textes montre deux anthropologies remarquablement différentes.

Hilaire en appliquant sa règle exégétique (terre = chair) interprète le verset « *terra dedit fructum suum* » à l'homme en tant que chair. La chair issue de la terre est l'élément essentiel de la nature de l'homme. Son caractère terrestre (matérielle) n'est pas le résultat de la chute. La conséquence de la chute est seulement le fait d'être périssable, d'ici découlent tous les éléments négatifs de la chair, résumés par l'étude de Doignon principalement en deux éléments : l'ignorance et la lourdeur<sup>106</sup>. Dans ce *tractatus*, cette condition périssable vient exprimée avec une autre citation de la Genèse (3, 19) qui ne se trouve pas dans le Commentaire d'Eusèbe au Psaume 66 : « Puisque tu es terre, et tu iras aussi en terre ».

En fait, le sol dont elle a été issue reste — pour l'instant — intouché par le péché d'Adam, malgré sa nature bien évidemment terrestre et physiquement matérielle (« *elementum* ») : « *Terrae elementum extra crimen fuit ; caret ergo maledictione, quod*

<sup>104</sup> *Ibid.* 676 D 5-7.

<sup>105</sup> *Tr. Ps.* 66, 7. Texte et traduction : SC 603, p. 218-221.

<sup>106</sup> J. Doignon, « Apeuré par la condition humaine » (Hilaire de Poitiers, *In Psalmum* 118, 15, 5) : Fondaments classiques et patristiques d'une topique », *Studia Patristica* 23 (1989), p. 119-126.

*carebat et crimine* »<sup>107</sup>. La caractéristique « terrestre » de la chair de l'homme n'est pas chez Hilaire un défaut découlant de la chute, mais sa caractéristique naturelle voulue par Dieu, potier de l'homme.

Cependant, pour Eusèbe — en ligne avec la tradition alexandrine et celle-là avec la philosophie platonicienne — les aspects négatifs de la chair se résument dans le fait d'être matérielle. La chair en tant qu'élément matériel (terrestre) de l'homme est similaire à la croûte de l'âme blessée par le péché, donc le rétablissement parfait de ladite lésion implique la disparition de la croûte, en laissant l'âme « nue ». Le résultat de brûler les épines et les ronces est une âme pure :

“Θεν ἵνα ταῦτα ἀπόληται, πῦρ ἦλθε βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν ὁ Σωτὴρ. Καὶ δὴ τοῦ σωτηρίου λόγου δίκην πυρὸς τὰς ἀκάνθας καὶ τοὺς τριβόλους ἀφανίζοντος, νεωθεῖσα τῆς κακίας ἡ ψυχὴ, τὸν προσήκοντα αὐτῇ καὶ κατάλληλον καρπὸν ἀποδίδωσι. Διόπερ λαοὶ μὲν πάντες ἐξομολογοῦνται· ἔθνη δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ὁδηγοῦνται.<sup>108</sup>

Donc, pour que celle-ci [les épines et les ronces] disparaissent, le Sauveur est venu pour jeter feu sur la terre. Et supprimées les épines et les ronces justement avec le feu de la parole du Saviour, l'âme, qui été apeurée par le mal, reprend sa fructification convenable et similaire à elle-même. C'est pourquoi tous les peuples confessent et les races de la terre proclament les hymnes.

Or, les ronces et les épines en tant que les conséquences de la chute sont-elles le caractère périssable de la chair (Hilaire) ou son caractère « terrestre » (Eusèbe) ? À nos yeux ces deux anthropologies visiblement différentes asiatique et alexandrine découlent du type d'exégèse avec laquelle on lit le récit de la création de l'homme de la Genèse.

Une lecture complètement allégorique n'a pas besoin d'admettre que la terre que Dieu amassa pour créer Adam soit vraie terre. Comme en fait le montre Eusèbe même dans son exégèse de Gn 1, 11<sup>109</sup> — citation omise par Hilaire —. Le maître de Césarée applique cette terre aussi à l'homme en contraposition avec la malédiction de Gn 3, 17 « maudit soit la terre à cause de toi... »<sup>110</sup>. Chez Eusèbe rien ne reste dans sa signification littérale (la terre, les herbes, les arbres, les fruits...)

L'anthropologie asiatique garde la signification littérale de la terre : la chair de l'homme est terre travaillée par les mains de Dieu, mais « substantiellement » terre, c'est pourquoi, après la chute, elle revient à la terre d'où elle est sortie, comme le même Hilaire le rappelle :

---

<sup>107</sup> Cette décharge de la terre (sol) — que nous ne trouvons que chez Hilaire, pas chez Eusèbe — semble provenir de Tertullien comme signale l'apparat littéraire de Doignon : CCSL 61, p. 257 : Tertullien, *Resurr.* 26, 2 (CCSL 2, p. 954, alin. 8-12).

<sup>108</sup> PG 23, 677 A8-12. Traduction propre.

<sup>109</sup> « Dieu dit : "Que la terre verdisse de verdure : des herbes portant semence et des arbres fruitiers donnant sur la terre selon leur espèce des fruits contenant leur semence" et il en fut ainsi ».

<sup>110</sup> PG 23, 676 D.

Adae terram meminimus post peccatum datarum sibi benedictionum honore fuisse spoliata ; ipsi enim dictum est : *Quoniam terra es, et in terram ibis*. Ergo quia terra est, hac post peccatum maledictione damnatur : *Maledicta terra in operibus tuis, in doloribus edes eam omnibus diebus uitae tuae, spinos et tribulos generabit tibi*.

Nous nous souvenons qu'après le péché, la terre qu'est Adam a été privée de l'honneur des bénédictions qui lui avaient été données, car il lui fut dit : *Puisque tu es terre, tu iras aussi en terre*. Parce qu'il est terre, il est condamné par cette malédiction prononcée après le péché : *Maudite soit la terre dans tes œuvres ! Tu la mangeras dans les douleurs tous les jours de ta vie ; elle fera pousser pour toi des épines et des ronces*.<sup>111</sup>

Donc il faut distinguer deux sens dans lesquels la chair est « terrestre » : à cause de son origine (issue de la terre du sol) et à cause de sa malédiction (retournant au sol). L'anthropologie asiatique considère seulement que la deuxième est négative. L'anthropologie alexandrine en vertu d'une lecture exclusivement allégorique et spiritualiste n'admet que la deuxième, bien évidemment négative. Les résultats finals des deux conceptions sont opposés : a) l'homme est un être spirituel (une âme) enfermé par la chute dans la chair selon une lecture allégorique de la Genèse qui contourne le récit de la formation de l'homme à partir de la terre du sol ; ou bien, b) une portion de terre travaillée et animée par Dieu, à la suite d'une lecture plus littérale de la Genèse.

### 5.3. Conclusion

Nous avons centré notre commentaire sur le *Tr. Ps. 66* en étudiant le rapport entre l'exégèse d'Hilaire de Poitiers et Eusèbe de Césarée, surtout en fonction des citations en commun. Parmi lesquelles il faut remarquer celles de Gn 1, 28 et Ep. 1, 3, Hilaire semble présenter la traduction mot à mot de ces deux citations, en respectant l'ordre identique des mots, et même une omission pareille dans la deuxième. Il faut remarquer que nous avons observé une attitude similaire par rapport aux citations d'Origène dans l'*Instr.*<sup>112</sup>

Notre auteur ne cite pas expressément ses sources grecques, ce *tractatus* ne représente pas une exception mais il est intéressant de noter l'allusion aux érudits de science spirituelle « *spiritali doctrina eruditus* », au moment d'introduire son exégèse — coïncidant avec celle d'Eusèbe —.

En contraste avec la fidélité des citations de Gn et Ep précédemment signalée, Hilaire n'a pas suivi l'indication d'Eusèbe concernant la suppression de « *et misereatur nobis* », cependant, notre auteur n'a pas développé son commentaire sur ce point. On peut tirer deux conclusions à partir de ce fait : a) que le texte latin du psaume incluait cette partie réfutée par Eusèbe et que ce texte était suffisamment établi pour ne pas l'altérer ; et b) l'absence de commentaire de phrase chez Hilaire montre que notre auteur n'a pas comblé ce défaut de sa source par autre interprétation, même la sienne propre.

<sup>111</sup> *Tr. Ps. 66*, 7. Texte et traduction : SC 603, p. 218-221.

<sup>112</sup> G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? » *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.



Cependant malgré la dépendance avec les renseignements exégétiques alexandrins, nous avons signalé comment Hilaire reste fidèle à sa propre conception « asiatique » sur la chair, l'homme et le salut.

## 6. Commentaire sur le *Tr. Ps. 67*

### 6.1. Structure

Le contraste entre l'extension du *tractatus* précédent et les 37 paragraphes qui développent le *Tr. Ps. 67* est évident. Très vraisemblablement cette longueur pencha Hilaire à introduire au début du commentaire un résumé pour montrer les points à traiter dans son exégèse :

Est autem ipse totus sacramentis legis euangeliorumque contextus magna et ex praeteritis et ex futuris allegoricorum dictorum interpretatione confertus qui et legis latae in se doctrinam contineat et adsumptae a Domino carnis adferat notionem et impietatem populi anterioris exprobrat et futurae cognitionis nostrae fidem nuntiet et Domini super caelos complectatur ascensum et futuri regni eius gloriam comprehendat.<sup>113</sup>

Tout ce [psaume] est entrelacé des mystères de la loi et des évangiles et plein d'interprétations des mots allégoriques concernant des événements passés et futurs, et ainsi qu'il contient en lui-même la doctrine de la loi qui avait été donnée, il enseigne que la chair serait assumée par le Seigneur, il reproche l'impiété du peuple antérieur, il annonce la foi de notre future connaissance, il traite l'ascension du Seigneur aux cieux et inclut la gloire de son règne à venir.

Hilaire signale six sujets, dont la construction montre une structure assez élaborée du point de vue rhétorique. Les six phrases sont introduites en anaphore et distribués en deux groupes de trois membres de structure similaire. Il est à souligner les deux phrases centrales de chaque groupe, référées respectivement à l'assomption et à la glorification de la chair par le Seigneur — le polyptote « *a Domino* » — « *Domini* » n'est pas casuel — :

<i>et</i>	<i>legis latae</i>	<i>in se</i>	<i>doctrinam</i>	<i>contineat</i>	
<i>et</i>	<i>adsumptae</i>	<i>a Domino</i>	<i>carnis</i>	<i>adferat</i>	<i>notionem</i>
<i>et</i>	<i>impietatem</i>	<i>populi</i>	<i>anterioris</i>	<i>exprobrat</i>	

<i>et</i>	<i>futurae cognitionis nostrae</i>	<i>fidem</i>	<i>nuntiet</i>	
<i>et</i>	<i>Domini</i>	<i>super caelos</i>	<i>complectatur</i>	<i>ascensum</i>
<i>et</i>	<i>futuri regni</i>	<i>eius</i>	<i>Gloriam</i>	<i>comprehendat</i>

Cependant, ces six points ne représentent pas une division du contenu du psaume ou de son explication. Celle-ci suit l'ordre des versets du psaume systématiquement et assez uniformément (voir tableau au-dessous). On peut classifier l'explication de chaque

<sup>113</sup> *Tr. Ps. 67*, 1. Texte : CCSL 61, p. 260. Traduction propre.

péricope du texte sous l'un de ces six items. Mais l'ordre des six sujets ne se répète pas dans le commentaire.

Nous proposons la structure habituelle dans la plupart des *tractatus* d'Hilaire :

1) Introduction (§1)

2) Exégèse systématique (§2-37) :

Texte biblique	Explication
<i>Exurgat Deus, et dissipentur inimici eius et fugiant odientes eum a facie eius.</i>	§2
<i>Sicut deficit sumus, deficiant; sicut liquescit cera a facie ignis, sic pereant peccatores a facie Dei.</i>	§3
<i>Et iusti laetentur in laetitia. Exultent in conspectu dei, epulentur in laetitia.</i>	§4
<i>Cantate Deo, psallite nomini eius, iter facite ei qui ascendit super occasum. Dominus nomen est illi ; et exultate in conspectu eius.</i>	§5-6
<i>Turbabuntur a facie eius, patris orphanorum et iudicis uiduarum.</i>	§7
<i>Deus in loco sancto suo, deus inhabitare facit unimores in domo, educens uinctos in fortitudine, similiter eos qui exacerbant, qui inhabitant in sepulcris.</i>	§8
<i>Deus, dum egredieris coram populo tuo, dum transgredieris in deserto, terra mota est. Etenim caeli destillauerunt a facie Dei, mons sina a facie Dei Israel.</i>	§9
<i>Pluuiam uoluntariam segregabis, Deus, hereditati tuae; et infirmata est, tu uero perfecisti eam. Animalia tua habitabunt in ea, parasti in dulcedine tua pauperi.</i>	§10-11
<i>Deus dominus dabit uerbum euangelizantibus uirtutibus multis, rex uirtutum dilecti, et pulchritudini domus diuidere spolia.</i>	§12
<i>Si dormiatis inter medios cleros, pinnae columbae deargentatae, et posteriora dorsi eius in uiriditate auri.</i>	§13
<i>Dum discernit caelestis reges super eam, niue dealbabuntur in selmon, montem Dei, montem uberem; mons consecratus, mons pinguis.</i>	§14-15
<i>Vt quid suscepistis montes caseatos?</i>	§16
<i>Mons, in quo beneplacitum est Deo habitare: in eo etenim dominus habitabit usque in finem,</i>	§17
<i>Currus dei decem milium multiplex, milia laetantium; dominus in illis in Sina, in sancto ascendit in altum, cepit captiuitatem, dedit dona in hominibus, etenim non credentes inhabitare.</i>	§18-19
<i>Dominus Deus benedictus de die in diem, prosperum iter nobis faciet deus salutarium nostrorum.</i>	§20
<i>Deus noster Deus saluos faciendi, et Domini exitus mortis,</i>	§21-23
<i>Verumtamen conquassauit capita inimicorum suorum, uerticem capilli deambulantium in delictis suis.</i>	§24
<i>Dixit Dominus: ex Basan conuertar in profundum maris.</i>	§25
<i>Vt intinguatur pes tuus in sanguine, lingua canum tuorum ex inimicis ab ipso.</i>	§26

<i>Visa sunt itinera tua, Deus, itinera Dei mei, regis, qui est in sancto, praeuenerunt principes coniuncti psallentibus in medio iuuenum tympanistriarum. In ecclesiis benedicite Dominum de fontibus Israël, ibi Benjamin iunior in pauore, principes Iuda duces eorum, principes Zabulon, principes Nephthalim.</i>	§27-28
<i>Manda, Deus, uirtuti tuae, confirma, Deus, quod operatus es in nobis. A templo tuo in Hierusalem tibi adherent reges munera.</i>	§29
<i>A templo tuo in Hierusalem tibi adferent reges munera.</i>	§30
<i>Increpa feras siluae, concilium taurorum inter uaccas populorum, ut non excludantur hi qui probati sunt argento; dissipa gentes, bellum quae uolunt.</i>	§31
<i>Dissipa gentes, quae bellum uolunt.</i>	§32
<i>Venient legati ex Aegypto, Aethiopia praeueniet manu sua. Deo regna terrae : cantate Deo, psallite Domino.</i>	§33
<i>Psallite Deo, qui ascendit super caelos caeli ad orientem. Ecce dabit uocem suam, uocem uirtutis.</i>	§34
<i>Ecce dabit uocem suam, uocem uirtutis.</i>	§35
<i>Super Israel magnificentia eius, et uirtus eius in nubibus</i>	§36
<i>Mirabilis Deus in sanctis suis, Deus Israel ipse dabit uirtutem et fortitudinem plebi suae, benedictus est Deus.</i>	§37

## 6.2. La citation de l'incipit

Encore une fois, le titre de l'incipit des manuscrits ne coïncide pas avec les citations du *tractatus*. Les ms. *V, L, r, S, D1, D2, F, H* et *U* présentent le titre :

In finem<sup>114</sup> psalmus cantici Dauid<sup>115</sup>. Exurgat Deus, et dissidentur inimici eius<sup>116</sup>.

Les autres manuscrits qui transmettent le *Tr. Ps. 67* : *R, M, P* et *T* omettent toute citation dans leurs incipit.

Cependant la citation du *tractatus* semble distinguer le titre, qui cite apparemment de façon expresse : « *illi Dauid in fine(m)* », et l'indication « *psalmus cantici* » — qui semble postérieure (« *deinde* ») :

Psalmus non<sup>117</sup> Dauid, sed "illi Dauid<sup>118</sup> in fine<sup>119</sup>" praescribitur. Deinde non canticum psalmi, sed psalmus<sup>120</sup> est cantici<sup>121</sup>, ut in eo cognitionis et scientiae prophetae enuntiatio doceretur.

<sup>114</sup> fine *V*

<sup>115</sup> psalmus ...Dauid ] ipsi Dauid psalmus *S uett.*

<sup>116</sup> Exurgat ...reliqua ] *om. S Era.*

<sup>117</sup> *add. ad V, r : add a L P T edd.*

<sup>118</sup> sed ... Dauid ] *om. V r*

<sup>119</sup> finem *r M P S T edd.*

<sup>120</sup> psalmum *V*

<sup>121</sup> canticio *V<sup>1</sup>*

Selon les références du *tractatus*, le titre du psaume à reconstruire serait : « *illi David in fine(m). Psalmus cantici* »<sup>122</sup>. L'indication du cas grammatical de David avec l'article déictique '*ille*' représente une caractéristique des citations faites par notre auteur, Hilaire ne l'indique pas toujours, mais dans les cas où il le fait, il utilise cet article. Il faut aussi remarquer que la mention du roi prophète est placée au début du titre, contrairement aux autres versions latines et à la version grecque : Εἰς τὸ τέλος τῷ Δαυὶδ ψαλμὸς ὡδῆς.

### 6.3. L'exégèse du v. 21 : « *Deus noster Deus saluos faciendi, et Domini exitus mortis* »

Comme on a pu le voir dans le tableau de l'épigraphie dédiée à la structure, l'exégèse sur cette phrase « *Deus noster Deus saluos faciendi, et Domini exitus mortis* » occupe trois paragraphes du *tractatus* (§21-23), donc l'importance de ce passage et de son interprétation devient notable. Comme nous le montrerons dans notre commentaire, l'exégèse d'Hilaire est basée dans le rôle fondamental de la chair du Christ dans le salut de l'homme.

Atque ideo proprius exitus mortis est Domini, quia adsumptae ab eo carnis haec uirtus sit, ut naturae nostrae corruptionem in gloriam caelestem post exitus mortis efferret.<sup>123</sup>

Et c'est pourquoi la sortie de la mort est propre au Seigneur, parce que ce pouvoir appartient à la chair assumée par Lui, de sorte qu'après la sortie de la mort, il change la corruption de notre nature en gloire céleste.

Le paragraphe suivant établit un rapport entre la création — dans ce cas nous ne délimitons pas le sens de 'création' seulement à l'acte de créer, mais aussi au fait de maintenir dans l'existence — et l'eschatologie. En effet, la formation de l'homme et l'affirmation de Paul « car tout est de lui et par lui et pour lui »<sup>124</sup> trouvent une signification plus profonde et pleine à partir de l'incarnation du Fils :

Non fuit ergo a beneficentia diuinae bonitatis alienum, ut qui ex se ipso nobis, qui eius genus sumus, uitae ac spiritus elementa tribuisset, in se ipso quoque nobis per unigenitum Deum aeternitatis nostrae inchoaret exordia, uereque nunc et ex ipso et per ipsum et in ipso maneremus, cum quando nos in hac habitatione ac sede mundi huius, qui omnia in omnibus

<sup>122</sup> Notre reconstruction coïncide avec celle de Sabatier II, p. 130.

<sup>123</sup> *Tr. Ps.* 67, 21. Texte : CCSL 61, p. 278. Traduction propre.

<sup>124</sup> Rom 11, 36.

est<sup>125</sup>, conlocatus rursum plenius iam atque perfectius, in se ac per se atque ex se inita carnis nostrae societate, post exitus mortis iam conlocaret aeternos.<sup>126</sup>

Donc ceux-là n'étaient pas des actes étranges à la bienfaisance de sa divine bonté, le fait que Lui, qui nous avait donné à partir de lui-même les principes de la vie et de l'esprit à nous qui sommes sa descendance, en lui-même aussi ait commencé pour nous les prémices de notre éternité à travers le Dieu Fils-unique ; et le fait que maintenant nous nous maintenons vraiment à partir de Lui-même, à travers Lui-même et en Lui-même, parce que Ce qui est tout en tous, resitué encore plus pleinement déjà et plus parfaitement dans l'habitation et dans l'établissement de ce monde, nous a situé après la sortie de la mort au rang de l'éternité, en lui-même, à travers lui-même, et spécialement à partir de lui-même, une fois commencée l'association avec notre chair.

En effet avant l'incarnation, Dieu est tout en tous et nous existons en Lui, à travers Lui et à partir de Lui, à partir de l'association de Dieu-Fils avec notre chair (« *inita carnis nostrae societate* ») s'inaugure une plénitude (« *plenius iam atque perfectius* ») de ce rapport initial (« *in se ac per se, atque ex se* »).

Cependant, il reste encore une raison plus importante (« *grandior profundiorque ratio* ») de l'incarnation qui est développée à partir de la citation Col 2, 13-15 :

Sed suscipiendae ab unigenito Deo carnis adeundaeque mortis et per apostolum et nunc per prophetam grandior profundiorque ratio tractatur. Ac primum quid in crucis sacramento atque mortis ab unigenito Deo et Domino maiestatis effectum sit, per apostolum intellegamus, ut duce eo docti prophetiae scientiam consequamur. Ait enim ita : *Et uos, cum essetis mortui in peccatis et praepitio corporis uestri, conuiuificauit cum illo donans nobis omnia peccata, delens quod aduersus nos fuit chirographum in sententiis, quod erat contrarium nobis, tollens illud de medio et adfigens illud cruci, spoliens se carne, et principatus et potestates ostentui fecit cum fiducia triumphans eos in semetipso.*<sup>127</sup>

Cependant, à travers l'Apôtre et maintenant à travers le prophète est développée une raison plus grande et plus profonde pour l'assomption de la chair par le Dieu Fils-unique et pour l'entrée dans la mort. Et d'abord, nous comprenons grâce à l'apôtre ce que le Dieu Fils-unique et Seigneur de majesté produit dans le mystère de la croix et de la mort, afin que sous son commandement nous acquérions la compréhension de l'enseignement de la prophétie : *Vous qui étiez morts à cause de vos fautes et de votre chair incirconcise, Il vous a fait revivre avec lui en nous pardonnant tous les péchés, en effaçant le document des sentences contre nous, en enlevant du milieu ce qui nous était contraire et en le clouant à la croix. Avec le*

---

<sup>125</sup> L'attribution dans cette oraison du relatif « *qui omnia in omnibus est* » a une importance remarquable pour l'interprétation du texte. Il y a deux options à nos yeux : soit considérer que l'antécédent de « *qui* » est le monde « *mundi huius* », soit considérer « *qui* » sans antécédent exprès, comme dans la phrase précédente « *ut qui ex se ipso nobis* ». Compte tenu du fait que « *qui omnia in omnibus est* » est une référence à I Cor, 15, 28 « afin que Dieu soit tout en tous » (ἵνα ᾗ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, « *ut sit Deus omnia in omnibus* »), il n'est pas vraisemblable dans ladite oraison de rapporter le relatif au monde, mais à Dieu.

<sup>126</sup> Tr. Ps. 67, 22. Texte : CCSL 61, p. 278-279. Traduction propre.

<sup>127</sup> Tr. Ps. 67, 23. Texte : CCSL 61, p. 279. Traduction propre.

*saccage de sa chair, Il a montré en spectacle les Principautés et les Puissances, en les traînant avec confiance dans son cortège triomphal en Lui-même.*

### 6.3.1. Considérations textuelles sur la citation de Col 2, 13-15

En général, le chapitre 2 de l'épître aux Colossiens a un poids énorme dans la pensée de notre auteur, nous rappelons l'étude de Doignon dédiée au sens du mot « *corporaliter* » dans la péricope immédiatement précédente<sup>128</sup>. Concrètement, en reprenant la citation qui nous concerne maintenant, Col 2, 13-15 est très fréquent chez notre auteur ; en effet il se trouve cité ou mentionné dans toutes les œuvres conservées d'Hilaire de Poitiers — y compris le *Traité des mystères*<sup>129</sup>, incomplet —. À propos d'une allusion à Col 2, 14 dans l'*In Matth.* 31, 10 Ladaria prévient de l'importance de cette citation pour la sotériologie<sup>130</sup>. Malgré le poids de ce passage pour notre auteur — il est mentionné ou cité 18 fois<sup>131</sup>, parmi lesquelles il y a cinq citations longues avec souci de littéralisme<sup>132</sup> —, cependant la comparaison des cinq reprises à Col 2, 13-15 ne montre pas un texte unique :

*Trin.* 1, 13 (CCSL 62, p. 13), Hilaire cite ici Col 2, 8-15, mais nous ne prenons que le texte qui nous concerne :

13. Et uos cum essetis in delictis et praeputatione carnis uestrae, uiuificauit cum illo, donatis uobis omnibus delictis,

14. delens quod aduersum nos erat chirografum in sententiis, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit e medio, adfigens illud cruci,

15. **exutus carne**, et potestates ostentui fecit, triumfatis his cum fiducia in semetipso.

*Trin.* 9, 10 (CCSL 62A, p. 380) :

13. Et uos mortui cum essetis in delictis et praeputio carnis uestrae, uiuificauit cum illo, donatis uobis omnibus delictis,

14. delens quod aduersum nos erat chirografum in sententiis, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, adfigens illud cruci

15. **exutus carne**, et potestates ostentui esse fecit, triumfatis his in semetipso.

*Trin.* 10, 48 (CCSL 62A, p. 502) :

13b. Donans uobis omnia peccata,

<sup>128</sup> J. Doignon, « Un terme difficile de Col. 2, 9 éclairé par Hilaire de Poitiers : *corporaliter* », *Revue Bénédictine* 105 (1995), p. 5-8.

<sup>129</sup> *Tr. Mys.* 1, 36.

<sup>130</sup> L. F. Ladaria, *San Hilario de Poitiers, Comentario al evangelio de Mateo*, Madrid 2010, p. 346, n. 385 ; et Id., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, p. 190-196.

<sup>131</sup> *In Mt.* 31, 10 ; *Tr. Mys.* 1, 36 ; *Trin.* 1, 13 ; *Trin.* 5, 31 ; *Trin.* 9, 7 ; *Trin.* 9, 10 ; *Trin.* 9, 11 ; *Trin.* 10, 48 ; *Tr. Ps.* 67, 2 ; *Tr. Ps.* 67, 23 ; *Tr. Ps.* 67, 24 ; *Tr. Ps.* 67, 25 ; *Tr. Ps.* 68, 14 ; *Tr. Ps.* 68, 16 ; *Tr. Ps.* 129, 9 ; *Tr. Ps.* 138, 26 ; *Tr. Ps.* 139, 11 ; *Tr. Ps.* 143, 4. Nous devons l'information grâce au chercheur en ligne *Bibindex*.

<sup>132</sup> *Trin.* 1, 13 ; *Trin.* 9, 10 ; *Trin.* 10, 48 ; *Tr. Ps.* 67, 23 ; *Tr. Ps.* 143, 4.

14. delens quod aduersus nos fuit chirografum in sententiis, quod erat contrarium nobis, tollens illud e medio et adfigens illud cruci,

15. **spolians se carnem**, et principatus et potestates traduxit cum fiducia triumphans eos in semetipso.

*Tr. Ps. 67, 23 (CCSL 61, p. 279) :*

13. Et uos, cum essetis mortui in peccatis et praeputio corporis uestri, conuiuificauit cum illo donans nobis omnia peccata,

14. delens quod aduersus nos fuit chirographum in sententiis, quod erat contrarium nobis, tollens illud de medio et adfigens illud cruci,

15. **spolians se carne**, et principatus et potestates ostentui fecit cum fiducia triumphans eos in semetipso.

*Tr. Ps. 143, 4 (CCSL 61B, p. 256) :*

15b. et principatus et potestates enim traduxit cum fiducia triumphans eos in semetipso.

D'entre toutes les différences, nous attirons l'attention sur la mention à la chair « *exutus carne* » ou « *spolians se carnem* », signalée en caractères gras. Celle-ci se trouve dans toutes les citations, sauf dans la dernière qui commence juste après. Cependant le texte grec édité par Nestle-Aland n'indique aucune mention à la chair :

13. καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας [ἐν] τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.

14. ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.

15. ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.

Nous expliquons l'addition de toutes les citations d'Hilaire à partir d'une *contaminatio* avec le verset 11 : Ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, (C'est en lui que vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par l'entier dépouillement de votre corps charnel ; telle est la circoncision du Christ.)<sup>133</sup> Nous soulignons l'emploi de la même racine dans les mots du v. 15 ἀπεκδυσάμενος et du v. 11 ἀπεκδύσει.

H. J. Frede, l'éditeur du volume de la *Vetus Latina* correspondant à ce passage, signale une variante grecque sur le v. 15 qui ajoute τὴν σαρκα : ἀπεκδυσάμενος τὴν σαρκα [...] ainsi que des autres témoins latins qui présentent des allusions à la chair comme Hilaire : « *exuens se carne* » ; « *exuit carnem* » ; « *exutus carnem* »<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Traduction de la *Bible de Jérusalem*.

<sup>134</sup> H. J. Frede, *Vetus Latina 24/2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, Verlag/Herder/Freiburg 1966-1971, p. 423-425.

La recherche de ce passage chez les pères précédents et contemporains à notre auteur<sup>135</sup>, montre deux tendances parmi les auteurs d'influence d'Alexandrie et Césarée : il n'y a aucune mention à la chair dans leurs citations du verset 15 et assez souvent ils changent la fin dudit verset en alludant à la croix (έν αὐτῷ > έν τῷ ξύλῳ<sup>136</sup>, ou bien, έν τῷ σταυρῷ<sup>137</sup>). Comme on a pu le voir, toutes les citations d'Hilaire finissent par « *in semetipso* » sans aucune allusion à la croix. Donc les particularités des citations d'Hilaire ne s'expliquent pas à partir de cette tradition qui semble découler d'Origène.

Cependant, l'allusion à la chair au début du v. 15 nous la trouvons en influence latine. Avant Hilaire de Poitiers, celle-ci se trouve chez Novatien, l'un des premiers écrivains ecclésiastiques en latin : « *Exutus carnem potestates deshonestavit, palam triumphatis illis in semetipso* »<sup>138</sup> Également, Ambroise de Milan<sup>139</sup> présente la même mention de la chair que l'évêque de Poitiers dans deux de ses citations à Col 2, 15.

Selon ces renseignements, on peut conclure que la *contaminatio* du v. 11<sup>140</sup> sur la citation du v. 15<sup>141</sup> observée chez Hilaire découle plus vraisemblablement des influences latines de notre auteur plutôt que des grecques (Origène, Eusèbe). Avant de commenter les implications exégétiques et doctrinales de cette leçon particulière « *spolians se / exutus carne* » de Col 2, 15 chez Hilaire, nous remarquons que l'Ambrosiaster rapporte directement le v. 11 et le v. 15 de Col 15 dans son exégèse :

Et vos, cum mortui essetis in delictis et praepotio carnis vestrae, vivificavit simul cum illo donans nobis omnia delicta delecto cirographo, quod adversum nos erat in decretis, quod erat contrarium nobis, et illud tullit de medio et adfixit cruci, exuens principatus et potestates ostentavit in auctoritate trimfans illos in ipso.<sup>142</sup>

Il vous a donné la vie quand vous étiez morts dans les délits et dans le prépuce de votre chair, en même temps qu'il nous a pardonné tous les délits une fois annulé le document qui était

<sup>135</sup> À continuation nous exposons certains exemples sans souci d'exhaustivité. Toutefois, tous les résultats de la recherche sont disponibles dans l'appendice de ce chapitre « Appendice : Formulaire de recherche chez *Bibindex*, Col 2, 15 oeuvres : entre 100 et 450 ».

<sup>136</sup> Comme chez : Origène, *Homiliae in Ieremiam* 9, 1 (SC 232, p. 380, alin. 62) ; Cyrille de Jérusalem, *Mystagogiae* 2, 2 (SC 126, p. 106, alin. 5) ; Didyme L'Aveugle, *Commentarii in Zachariam* 1, 49 (SC 83, p. 304, alin. 12) ; Basile de Césarée, *Enarratio in prophetam Esaiam* (PG 30, 557) et *Homiliae in Psalmos* (PG 29, 421).

Particulièrement intéressant sur la variant έν αὐτῷ > έν τῷ ξύλῳ dans les citations d'Origène est la note de O. Gueraud et P. Nautin, *Origène 2, Sur la Paque*, Paris 1979, p. 183 n. 1 à la ligne 34 : « En réalité le texte de l'Épître porte έν αὐτῷ se rapportant à σταυρῷ de la phrase précédente. Origène écrit έν τῷ ξύλῳ sous l'influence de *Deut.* 21, 23 (= *Gal.* 3, 13) constamment cité à propos de la croix ; cf. 14, 30. 34. Cette manière de citer *Col.* 2, 15 lui est habituelle, [...] »

<sup>137</sup> Comme chez : Athanase d'Alexandrie, *Oratio de incarnatione Verbi* 45, 5 (SC 199, p. 432, alin.28).

<sup>138</sup> Novatien, *de Trinitate* 21, 9 (CCSL 4, p. 54).

<sup>139</sup> Ambroise, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 5, 107 (CCSL 14, p. 171, alin. 1161) : « *exuens se carnem* » ; et *De fide ad Gratianum* 3, 2, 13 (CSEL 78, p. 112, alin. 49) : « *carnem se exuit* ».

<sup>140</sup> « C'est en lui que vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par l'entier dépouillement de votre corps charnel ; telle est la circoncision du Christ ».

<sup>141</sup> « Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal ».

<sup>142</sup> Ambrosiaster 2, 13. Texte : CSEL 81, 3, p. 184. Traduction propre.



contraire à nous dans les décrets, tout ce qui était contre nous, Il l'a enlevé du milieu et Il l'a affiché dans la croix, en dépouillant les principautés et les puissances Il a fait montre de son autorité en triomphant sur eux en Lui-même.

En effet, précisément l'explication de Col 2, 15 dans ce commentaire anonyme des épîtres de Paul mentionne « le prépuce de votre chair » en claire allusion au v. 11 : « C'est en lui que vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par l'entier dépouillement de votre corps charnel ; telle est la circoncision du Christ ». L'Ambrosiaster ne cite pas le même texte que ce des citations d'Hilaire et Ambroise (« *spolians se carne* ») mais son exégèse rapporte clairement les versets 11 et 15.

À nos yeux, ce fait représente une trace de l'origine de la *contaminatio* du v. 11 sur le v. 15 : possiblement certaines exégèses grecques indépendantes d'Alexandrie expliquaient Col 2, 15 à partir du verset précédent (11) sur la circoncision, comme on le voit encore chez l'Ambrosiaster<sup>143</sup>. À partir de cette particulière exégèse, la mention de la chair commence à s'introduire dans les allusions du v. 15 comme on l'observe chez Novatien. Le succès de la tradition alexandrine en Orient n'a laissé que certains versions grecques : ἀπεκδυσάμενος την σαρκα [...] <sup>144</sup>. Cependant, ce processus nous a laissé des traces dans les premières références latines de Col 2, 15 parmi lesquelles notre auteur joue un rôle important, car toutes ses citations de Col, 15 présentent systématiquement l'allusion à la chair.

Il est intéressant de noter dans ce point-là la prise de distance de notre auteur par rapport à ses sources grecques — notamment d'origine alexandrine : Origène et Eusèbe —. Ce fait contraste fortement avec l'emploi des citations à la Bible de l'*Instructio Psalmorum*, en effet nous avons montré une traduction littérale de certaines citations d'Origène, parfois en désaccord même avec le texte grec ou latin<sup>145</sup>.

Cependant, malgré l'énorme influence des sources alexandrines (Origène et Eusèbe) dans les *Tractatus super Psalmos*, nous avons déjà montré une anthropologie indépendante chez Hilaire de Poitiers contrastant vivement avec la pensée alexandrine, notamment en concernant la chair et le corps de l'homme. Précisément l'ajout d'Hilaire au texte biblique « *spolians se carne* » touche directement ce concept de l'anthropologie théologique.

---

<sup>143</sup> Sur l'indépendance de l'exégèse de l'Ambrosiaster (typologique) par rapport à celle alexandrine (allégorique) voir : A. Di Berardino ; J. Quasten, *Patrologia III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*, Roma 1981, p. 172 : « L'esegesi è di tipo storico-letterale, priva di approfondimenti e di ricerche di simbolismi e allegorie, [...] In tal modo l'autore si accosta alla tradizione esegetica della scuola di Antiochia, pur non rifiutando esplicitamente il metodo alessandrino che sembra non conoscere nella forma elaborata presente in Origene ; egli si serve tuttavia del tipo di interpretazione tipologica. »

<sup>144</sup> H. J. Frede, *Vetus Latina 24/2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, Verlag/Herder/Freiburg 1966-1971, p. 423-425.

<sup>145</sup> Cf. G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? » *Revue des sciences religieuses* 93/1 (2019), p. 91-109.

### 6.3.2. Répercussions doctrinales du texte d'Hilaire (Col 2, 15)

Les fréquentes citations et reprises de Col 2, 15 — seul ou accompagné des versets précédents — dans toutes les œuvres conservées d'Hilaire de Poitiers montre l'importance intrinsèque de ce péricope dans la pensée de notre auteur. Du même, l'ajout sur la chair n'est absolument pas superflu et il a du poids dans l'explication de toute la péricope en particulier, et dans la doctrine sotériologique d'Hilaire en général. Dans l'explication de Col. 2, 13-15 de *Trin.* 9, 10, Hilaire mentionne le dépouillement de la chair (« *carne se exuit* ») parmi les mystères à commenter de la péricope :

Hoc uero sacramentum quis uel adpraehendet uel eloquetur ? Suscitatio operatio Dei Christum a mortuis, et haec eadem Dei operatio nos uiuificat cum Christo, et haec eadem operatio donat peccata, chirografum delet, adfigit cruci, carne se exuit, potestates ostentui reddit, ac de his in semetipso triumphat.

Mais ce mystère, qui le saisira ou qui saura en parler ? L'opération de Dieu ressuscite le Christ des morts, cette même opération de Dieu nous fait revivre avec le Christ et c'est elle encore qui pardonne nos péchés, détruit la sentence, la cloue à la croix, dévêt le Christ de sa chair, donne les puissances en spectacle et triomphe d'elles en sa personne.<sup>146</sup>

Dans le paragraphe suivant (*Trin.* 9, 11), Hilaire explique en quoi consiste exactement ce dépouillement et il le met en rapport précisément avec la fin du verset « *in semetipso* » (« en soi-même »), que certains auteurs alexandrins lissaient « dans la croix » (ἐν τῷ ξύλῳ<sup>147</sup> ; ἐν τῷ σταυρῷ<sup>148</sup>) :

Quaero enim a te, qui sit carne se spoliatus et quae sit caro illa spoliata ? Duplicis enim intelligentiae ab apostolo teneo significationem, spoliatae carnis seque carne spoliantis. Et inter haec Christum audio per operationem Dei a mortuis excitatum. [...] Si enim non idem est Christus mortuus qui est caro spoliata, carnis spoliatae nomen ostende, et rursum naturam eius, qui se carne spoliavit, expone. Eundem enim esse inuenio Deum Christum a mortuis excitatum, qui se carne spoliavit. Et rursum spoliatam carnem Christum esse a mortuis excitatum, deinde principatus et potestates ostentui reddentem et triumphantem repperio in semetipso. Intellegisne hunc triumphantem potestates in semetipso ? Sentisne quod a se non differat caro spoliata et carne se spoliatus ? In semetipso enim triumphat, id est in ea qua se carne spoliavit.

Car je voudrais bien le savoir, qui est-ce qui se dépouille de la chair et qu'est-ce que cette chair dont on se dépouille ? L'apôtre me désigne en effet de choses à percevoir : la chair dont on se dépouille ; celui qui se dépouille de la chair. Et, sur ce, j'entends parler du Christ réveillé d'entre les morts par l'opération de Dieu. [...] Si ce n'est pas le même qui est le Christ mort et la chair dont on se dépouille, donnez-moi le nom de la chair dont on se dépouille et inversement expliquez-moi la nature de celui qui s'est dépouillé de la chair. C'est le même Christ Dieu, je m'en rends compte, qui s'éveille d'entre les morts et qui est dépouillé de la

<sup>146</sup> *Trin.* 9, 10. Texte et traduction : SC 462, p. 34-35.

<sup>147</sup> Comme chez : Origène, *Homiliae in Ieremiam* 9, 1 (SC 232, p. 380, alin. 62) ; Cyrille de Jérusalem, *Mystagogiae* 2, 2 (SC 126, p. 106, alin. 5) ; Didyme L'Aveugle, *Commentarii in Zachariam* 1, 49 (SC 83, p. 304, alin. 12) ; Basile de Césarée, *Enarratio in prophetam Esaiam* (PG 30, 557) et *Homiliae in Psalmos* (PG 29, 421).

<sup>148</sup> Comme chez : Athanase d'Alexandrie, *Oratio de incarnatione Verbi* 45, 5 (SC 199, p. 432, alin.28).

chair ; par ailleurs également, la chair dont on se dépouille est le Christ qui se réveille d'entre les morts. Finalement je découvre ce Christ donnant en spectacle les principautés et les puissances et triomphant d'elles en sa propre personne. Avez-vous saisi ce qu'il est, celui-là qui triomphe des puissances en sa personne ? Mais voyez-vous pas que la chair dont on se dépouille et celui qui se dépouille de la chair ne sont pas quelqu'un de différent ? Il triomphe en effet « en sa propre personne », c'est-à-dire en la chair dont il s'est dépouillé.<sup>149</sup>

Peut-être cet abandon fait-il référence au retrait de la divinité immédiatement avant la mort de Jésus comme s'explique dans l'*In Matth.* 33, 6 à propos de Mt 27, 46 « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». En tout cas, le texte de *Trin.* 9 montre que le dépouillement de la chair signifie la mort de Jésus dans la croix.

Cette mort suppose la condamnation et le triomphe sur les anges maléfiques comme le montre l'exégèse du v. 22 « *uerumtamen conquassauit capita inimicorum suorum, uerticem capilli deambulantium in delictis suis* » selon laquelle, les ennemis sont les potences mauvaises :

*Sed haec in delictis suis peragunt, dum unicuique in eo quod delinquat auctores sunt secundum illud apostoli : Deus Filium suum misit in similitudine carnis peccati et de peccato condemnavit peccatum in carne, cum causam in his exordiumque peccati ex eo ipso quod in carne sua per instinctum prodicionis peccant, id est de peccato carnis peccatum in carne condemnat.*<sup>150</sup>

Mais elles [les puissances maléfiques] font ces choses dans leurs péchés, car elles sont les instigatrices pour chacun de ce qu'il fait mal, selon ce que dit l'Apôtre : *Dieu a envoyé son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et, en vue du péché, a condamné le péché dans la chair*, quand Il condamne à partir de Lui-même la cause et le principe du péché, car chacun pêche dans sa chair à cause d'une disposition à l'infidélité, c'est à dire, en vue du péché de la chair : Il condamne le péché dans la chair.

De même que la mort supposait un retrait de la chair, la résurrection est une reprise et renouvellement de la chair, auparavant sous le pouvoir des dites potences, mais à partir de la résurrection, sous le pouvoir de Dieu :

*Sed quia est caelestis illa nobis mater Hierusalem et primitiuorum conscriptorum et frequentantium coetus omnisque in Christo renatus Dei templum est, maxime in quo non mors magis sit regnatura, sed uita et qui ipse rex sit eius, cuius seruus fuerat ante, peccati, hostiam se ipsum uiuam et rationabilem et placentem Deo offerens, tum ergo ab hoc templo, id est ab hac sancta corporis sui habitatione, in illo conuentu angelorum frequentantium, id est in illa caelesti Hierusalem, si qui reges sint, id est qui peccato ultra non seruiant, offerent se ipsos Deo munus.*<sup>151</sup>

Mais comme pour nous cette Jérusalem céleste est la mère et la réunion des premiers-nés inscrits et des assistants et tout ce qui est né à nouveau en Christ est temple de Dieu, où

<sup>149</sup> *Trin.* 9, 11. Texte et traduction : SC 462, p. 34-37.

<sup>150</sup> *Tr. Ps.* 67, 24. Texte : CCSL 61, p. 280. Traduction propre.

<sup>151</sup> *Tr. Ps.* 67, 30. Texte : CCSL 61, p. 285-286. Traduction propre.

jamais plus la mort ne régnera, mais la vie ; et celui-là même est roi de lui dont il était autrefois esclave, du péché, en s'offrant lui-même à Dieu en tant que victime vivante, rationnelle, agréable ; donc, à partir de ce temple-là, c'est à dire, à partir de la sainte habitation de son propre corps, dans cette réunion des anges assistants, c'est à dire, dans cette Jérusalem céleste, ceux qui sont rois, c'est à dire, ceux qui ne serviront plus le péché, s'offriront eux-mêmes à Dieu en don.

Selon ces renseignements, la mort (dépouillement de la chair) et la résurrection (reprise de la chair) supposent en même temps une reconquête de la chair. Il faut rappeler la signification chez Hilaire de chair : à partir des liens de la chair, s'établit une communauté charnelle découlant d'Adam, premier homme et premier pécheur. Donc le péché s'étend dans la chair « *in carne sua per instinctum proditiōnis peccant* » à tous les hommes, car ils font partie de cette communauté. Dans cet état — post-lapsaire — la chair (la communauté charnelle) est sous le pouvoir des potences, condamnée à la mort. Cependant, à partir de la mort et de la résurrection, le Christ l'enlève et la reprend. Donc il se produit un deuxième dépouillement, dans ce cas il n'est pas provisoire comme celui de Jésus, mais définitif, dans lequel les potences sont dépouillées de la chair qui était auparavant sous son pouvoir, tel est le sens que semble envisager la suite d'un des textes avant cités :

Si in passione sua necessitas est, et non salutis tuae donum est ; [...] si in morte uis mortis est, et non per potestatem Dei carnis exsuiuae sunt ; si denique mors ipsa aliud est, quam potentium deshonestatio, [...]

Si, dans sa Passion, il faut voir une nécessité pour lui et non pas le don qui t'est fait du salut, [...] si dans sa mort il y a une violence de la mort et non pas le dépouillement de la chair en vertu de la puissance de Dieu, enfin si la mort elle-même est autre chose que déshonneur infligé aux puissants [...] <sup>152</sup>

Ces deux sens (l'un actif et l'autre passif) de la chair comme « *spolia* » sont présents dans le texte précédemment commenté de *Trin.* 9, 11 : la mort du Christ « *carne se spolians* » Lui permet le rattrapage de la chair au moment de sa résurrection « *caro spoliata* ». La « *caro spoliata* » est doublement « *spoliata* » : 1) abandonnée par le Christ provisoirement et volontairement dans sa mort et 2) dépouillée définitivement du pouvoir des potences maléfiques et de la mort.

Ce processus de rattrapage des hommes (la chair) en tant que « *spolia* » est aussi présent dans l'exégèse de la parabole de l'homme fort (Mt 12, 29) *In Matth.* 12, 16 :

Ligatus est ergo tum, cum Satanas a Domino nuncupatus ipsa nequitiae suae nuncupatione constrictus est, cui ita uincto spolia detraxit et domum adstulit, nos scilicet quondam arma eius regnique militiam in ius suum redegit uictoque atque uincto domum sibi ex nobis uacuam et utilem comparauit.

Donc celui-ci a été ligoté le jour où, appelé Satan par le Seigneur, il a été enchaîné par le fait même que sa perversité a été nommée, et comme il était ainsi enchaîné, le Seigneur lui a

---

<sup>152</sup> *Trin.* 10, 48. Texte et traduction : SC 462, p. 250-251.

arraché ses dépouilles, enlevé sa maison, c'est-à-dire nous-mêmes, naguère ses troupes, réduit à sa merci la milice de son royaume et, l'ayant vaincu et enchaîné, s'est ménagé en nous une maison vide et en bon état.<sup>153</sup>

Le deuxième sens (passif) du dépouillement est bien présent à la fin du *tractatus*, où le « *corpus despoliatum* » ne désigne pas seulement le cadavre de Jésus sur la croix, mais principalement l'humanité sauvée et glorifiée :

Dat itaque uirtutem plebi suae et fortitudinem Deus, quae immortalis effecta intra se uitam uirtutemque contineat despoliatoque corpore superinduta sit honore caelesti, ut, omni corruptione et infirmitate depulsa, Deum aeternitatis suae laude benedicat per unigenitum et primogenitum suum Deum ac Dominum nostrum Iesum Christum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.<sup>154</sup>

Et ainsi, Dieu donne le pouvoir et la force à son peuple afin que celui-ci, devenu immortel, ait dans son sein la vie et la force et, dépouillé de corps, soit [ce peuple] revêtu de la gloire céleste, de façon que, expulsées toute corruption et toute infirmité, bénisse Dieu avec une louange éternelle à travers son Dieu Fils-Unique et Premier-Né, notre Seigneur Jésus Christ, qui est béni pour les siècles des siècles. Amen.

Cependant, comme les deux côtés d'une monnaie, la séparation entre l'humanité sauvée et l'humanité assumée est purement conceptuelle, jamais réelle. Hilaire affirme l'identification absolue des deux sens actif et passif dans le texte déjà commenté de *Trin.* 9, 11 : « *Sentisne quod a se non differat caro spoliata et carne se spolians ? In semetipso enim triumphat, id est in ea qua se carne spoliauit.* »

#### 6.4. Conclusion

Nous avons centré notre commentaire du *Tr. Ps.* 67 sur l'étude de la citation de Col 2, 13-15. En effet, cette citation se trouve parmi les plus mentionnées de notre auteur. Cette péricope est citée ou mentionnée dans toutes les œuvres conservées d'Hilaire de Poitiers. Nous avons constaté des petites différences entre ces citations.

En concernant les références des autres auteurs à Col 2, 13-15, nous avons distingué deux tendances : a) une tendance « alexandrine » changeant la fin du v. 15 : « en triomphant sur eux **en soi-même** (*in semetipso* ; ἐν αὐτῷ) » par « en triomphant sur eux **en vertu de la croix** (ἐν τῷ ξύλῳ / σταυρῷ) ». Et b) une *contaminatio* avec le v. 11 en ajoutant une mention à la chair (« *exutus carne* » / « *spolians se carnem* ») qui ne se trouve pas parmi les auteurs alexandrins. Curieusement, malgré les petites différences des citations d'Hilaire, il a suivi toujours la tendance « non alexandrine » en citant dans tous les cas « *in semetipso* » et « *exutus carne* » / « *spolians se carnem* ». En fait, cette mention de la chair dans le v. 15 devient un sujet important dans l'explication d'Hilaire de la péricope entière.

<sup>153</sup> *In Math.* 12, 16. Texte et traduction : SC 254, p. 282-283.

<sup>154</sup> *Tr. Ps.* 67, 37. Texte : CCSL 61, p. 291. Traduction propre.

Ce fait représente une prise de distance par rapport aux sources alexandrines (Origène et Eusèbe) en faveur d'une autre tradition différente. Notre auteur ne présente pas seulement un texte « non alexandrin », aussi son interprétation du passage est plutôt de caractère asiatique.

Nous avons montré une certaine habitude de notre auteur à utiliser les renseignements exégétiques alexandrins (spécialement les citations bibliques), mais en se tenant toujours dans les principes anthropologiques asiatiques et ses répercussions dans toutes les autres branches de la théologie : la christologie, l'ecclésiologie, l'eschatologie, etc. Cependant la façon de citer Col 2, 15 montre la provenance nette de cette citation du côté asiatique plutôt qu'alexandrin.

## Appendice : Formulaire de recherche chez *Bibindex*, Col 2, 15 oeuvres : entre 100 et 450

12/7/2020

Formulaire de recherche

### Formulaire de recherche - Results

[Cliquez ici pour plus d'information](#)

#### Rappel des critères de votre recherche

Corpus biblique pour la recherche : Numérotation des versets adoptée :  LXX  Vulgate  BJ

Référence(s) biblique(s) recherchée(s) :

Livre	Chapitre	Verset	à	Chapitre	Verset
Colossiens	2	15	à	N/A	N/A

Corpus d'auteurs anciens sélectionnés :  OEuvre(s)  Pôle  Date(s)  Clavis

par date d'écriture des oeuvres : entre 100 et 450

[revenir au formulaire de recherche](#)

Résultat

108 occurrences trouvées

Sélectionnez une action... ▼

Clavis	Date	Pôle	Auteur ancien	OEuvre	Liv.	Ch.	§ (p., l.) source
Colossiens 2, 15							
CPG1411 - s. n.0							
	201 (1 pôle(s))						
			Anonymes (1 auteur(s) ancien(s))				
			Anonyma (1 oeuvre(s))				
			Anonyma	Prologi monarchiani (1) Date: ca. 201 - ca. 400 Genre: Préface, Prologue Theme: Dogme Clavis: 0 Biblio: REGÜL J., Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6), Freiburg 1969, 40-50.			(p.40, l.16) BP2
	220 (2 pôle(s))						
			Lieu de vie inconnu (1 auteur(s) ancien(s))				
			Hippolytus Romanus (?) (1 oeuvre(s))				
			Hippolytus Romanus (?)	Refutatio omnium haeresium (1) Date: ca. 220 - ca. 250 Genre: Traité Theme: Hérésie Clavis: 1899 Biblio: WENDLAND P., GCS 26 (1916).	8	10	§ 7 (p.230, l.20 - *) BP2
			Occident hellénophone (1 auteur(s) ancien(s))				
			Hippolytus Romanus (1 oeuvre(s))				
			Hippolytus Romanus	De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis (georg. et am.) (1) Date: ca. 220 - ca. 250 Genre: A déterminer Theme: Exégèse, commentaires sur l'écriture Clavis: 1874 Biblio: BRIERE M., MARIÉS L., MERCIER B.-Ch., PO 27, 1-2 (1954).	1		(p.74, l.12) BP2
	222 (1 pôle(s))						
			Alexandrie (1 auteur(s) ancien(s))				

12/7/2020

Formulaire de recherche

▼ **Origenes** (4 oeuvre(s))

▼ **Commentarii in Matthaëum (fragmenta) (1)**

Date: ca.222 - ca.252 551 § 3 (p.226, l.14 - < /)  
 Genre: *Fragment* BP3  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*  
 Clavis: 1450  
Bibliio:  
 KLOSTERMANN E., BENZ E., GCS 41,1 (1941), passim 13-235.

▼ **De pascha (2)**

Date: ca.222 - ca.249 1 § 15 (p.182, l.31 - <)  
 Genre: *Traité* BP3  
 Theme: *Foi et réflexion chrétienne* 2 § 46 (p.244, l.27) BP3  
 Clavis: 1480  
Bibliio:  
 GUERAUD O., NAUTIN P., *Origène, 2, Sur la Pâque*, Paris 1979.

Origenes

▼ **Fragmenta e catenis in Ioannem (1)**

Date: ca.222 - ca.252 (p.553, l.1) BP3  
 Genre: *Fragment*  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*  
 Clavis: 1453  
Bibliio:  
 PREUSCHEN E., GCS 10 (1903), passim 483-574.

▼ **Fragmenta graeca in Leviticum homiliae XVI (1)**

Date: ca.222 - ca.252 (p.410, l.22 - <) BP3  
 Genre: *Fragment*  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*  
 Clavis: 1416  
Bibliio:  
 BAEHRENS W.A., GCS 29 (1920), 395 ; 402-407 ; 409-416.

▼ **229** (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))

▼ **Origenes** (1 oeuvre(s))

▼ **De principiis (cit.) (2)**

Date: ca.229 - ca.230 (p.344, l.27) BP3  
 Genre: - (p.345, l.2) BP3  
 Theme: -  
 Clavis: 1482  
Bibliio:  
 KOETSCHAU P., GCS 22 (1913), passim 7-360.

Origenes

▼ **231** (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))

▼ **Origenes** (1 oeuvre(s))

▼ **Commentarii in Iohannem (3)**

Date: ca.231 - ca.248 6 § 285 (p.164, l.12 - <)  
 Genre: *Commentaire* BP3  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture* 20 § 330 (p.376, l.16 - <)  
 Clavis: 1453 BP3  
Bibliio: 32 § 327 (p.470, l.28 - <)  
 PREUSCHEN E., GCS 10 BP3  
 (1903), 3-480 ; 562-563.

Origenes

▼ **235** (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))

▼ **Origenes** (1 oeuvre(s))

Origenes

▼ **Exhortatio ad martyrium (2)**

Date: ca.235 - ca.235 42 (p.39, l.23) BP3  
 Genre: *Traité*



12/7/2020

Formulaire de recherche

Theme: *Vie chrétienne* 48 (p.44, I.8) BP3

Clavis: 1475

Biblio:KOETSCHAU P., GCS 2  
(1899), 3-47.

## ▼ 239 (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Origenes** (6 oeuvre(s))▼ **Homiliae in Ieremiam (gr.) (1)**

Date: ca. 239 - ca. 242 9 1 (p.380, I.62) BP3

Genre: *Homélie*Theme: *Exégèse,*  
*commentaires sur l'Écriture*

Clavis: 1438

Biblio:

HUSSON P., NAUTIN P., SC

232 (1976) : *homélie* 1-11 ;SC 238 (1977) : *homélie*

12-20.39.

▼ **In Exodum homiliae XIII (latine Rufino interprete) 2nd éd. (3)**

Date: ca. 239 - ca. 242 1 5 (p.152, I.10) BP3

Genre: *Homélie*Theme: *Exégèse,* 4 6 (p.177, I.12) BP3*commentaires sur l'Écriture* 6 8 (p.199, I.4) BP3

Clavis: 1414

Biblio:

BAEHRENS W.A., GCS 29

(1920), 145-279.

▼ **In Genesim homiliae XVI (latine Rufino interprete) (1)**

Date: ca. 239 - ca. 242 9 3 (p.91, I.16) BP3

Genre: -

Theme: *Exégèse,*  
*commentaires sur l'Écriture*

Clavis: 1411

Biblio:

BAEHRENS W.A., GCS 29

(1920), 1-144.

Origenes

▼ **In Iesu Nave homiliae XXVI (latine Rufino interprete) (5)**

Date: ca. 239 - ca. 242 1 3 (p.290, I.9 - &lt;) BP3

Genre: *Homélie*Theme: *Exégèse,* 7 3 (p.330, I.16 - <) BP3*commentaires sur l'Écriture* 8 3 (p.338, I.12 - <) BP3

Clavis: 1420 9 10 (p.357, I.5) BP3

Biblio:

BAEHRENS W.A., GCS 30

(1921), 286-463.

▼ **In Leuiticum homiliae XVI (latine interprete Rufino) (3)**

Date: ca. 239 - ca. 242 8 10 (p.410, I.2 - &lt;) BP3

Genre: *Homélie*Theme: *Exégèse,* 9 5 (p.425, I.5 - <) BP3*commentaires sur l'Écriture* 9 5 (p.425, I.13 - <) BP3

Clavis: 1416

Biblio:

BAEHRENS W.A., GCS 29

(1920), 280-507 (*y compris le**fragment grec p. 332-334).*▼ **In Numeros homiliae XXVIII (2nd éd.) (4)**

Date: ca. 239 - ca. 242 3 4 (p.19, I.8) BP3

Genre: *Homélie*Theme: *Exégèse,* 14 2 (p.122, I.29) BP3*commentaires sur l'Écriture* 17 6 (p.166, I.9) BP3

Clavis: 1418 18 4 (p.174, I.13) BP3

Biblio:

BAEHRENS W.A., GCS 30

(1921), 1-285.

## ▼ 240 (1 pôle(s))

▼ **Italie** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Nouatianus presbyter Romanus** (1 oeuvre(s))

Nouatianus

presbyter

Romanus

▼ **De Trinitate (1)**

Date: ca. 240 - ca. 258

Genre: *Traité*

21 § 9 (p.54, I.50 - &lt;) BP2

12/7/2020

Formulaire de recherche

Theme: *Théologie*

Clavis: 71

Biblio:DIERCKS G.F., CCL 4 (1972),  
11-78.

## ▼ 248 (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Origenes** (3 oeuvre(s))▼ **Commentarii in Matthaeum, libri X-XVII** (5)

Date: ca.248 - ca.249 10 17 (p.22, l.30) BP3  
 Genre: *Commentaire* 12 18 (p.110, l.32 - < ) BP3  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture* 12 18 (p.111, l.11 - < ) BP3  
 Clavis: 1450 12 25 (p.126, l.31 - < ) BP3  
Biblio: 12 40 (p.157, l.32 - < ) BP3  
 KLOSTERMANN E., BENZ E.,  
 GCS 40 (1935).

▼ **Commentarii in Matthaeum, libri XII-XIII (lat.)** (2)

Date: ca.248 - ca.249 92 (p.209, l.12 - > ) BP3  
 Genre: *Commentaire* 125 (p.262, l.12) BP3  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*

Origenes

Clavis: 1450

Biblio:KLOSTERMANN E., BENZ E.,  
GCS 38 (1933).▼ **Contra Celsum** (2)

Date: ca.248 - ca.249 1 55 (p.226, l.27) BP3  
 Genre: *Polémique* 2 64 (p.436, l.36) BP3  
 Theme: *Foi et réflexion chrétienne*

Clavis: 1476

Biblio:BORRET M., SC 132 (1967) :  
 livres 1-2 ; SC 136 (1968) :  
 livres 3-4 ; SC 147 (1969) :  
 livres 5-6 ; SC 150 (1969) :  
 livres 7-8.

## ▼ 301 (1 pôle(s))

▼ **Lieu de vie inconnu** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Hippolytus Romanus (Ps.)** (1 oeuvre(s))▼ **In sanctum pascha** (1)

Date: ca.301 - ca.399 55 § 1 (p.183, l.1) BP2

Hippolytus  
Romanus  
(Ps.)Genre: *Homélie*  
 Theme: *Mystère chrétien*  
 Clavis: 1925Biblio:

NAUTIN P., SC 27 (1950).

## ▼ 328 (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Athanasius Alexandrinus** (1 oeuvre(s))▼ **Vita Antonii** (1)

Date: ca.328 - ca.373 35 § 3 (p.230, l.9) BPH

Athanasius  
AlexandrinusGenre: *Vie*  
 Theme: *Biographie*  
 Clavis: 2101Biblio:

## ▼ 335 (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Athanasius Alexandrinus** (1 oeuvre(s))▼ **Oratio de incarnatione Verbi (2nde éd.)** (1)

Date: ca.335 - ca.337 45 § 5 (p.432, l.28 - < )  
 BPH

Athanasius  
AlexandrinusGenre: *Traité*  
 Theme: *Christologie*  
 Clavis: 2091Biblio:KANNENGIESSER Ch., SC  
 199 (1973).

- ▼ 348 (1 pôle(s))
- ▼ Palestine, Chypre (2 auteur(s) ancien(s))
- ▼ Cyrilus Hierosolymitanus (1 oeuvre(s))
- ▼ Catecheses ad illuminandos 12-18 (1)
- Date: ca.348 - ca.350 13 § 36 (p.98, 1.3 - <) BP4
- Genre: *A déterminer*
- Theme: *Mystère chrétien*
- Clavis: 3585
- Cyrillus Hierosolymitanus
- Biblio:  
RUPP J., *S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, 2, Monaci 1860 (Hildesheim 1967), 2-342.
- ▼ Cyrilus Hierosolymitanus (?) (1 oeuvre(s))
- ▼ Mystagogiae 1-5 (1)
- Date: ca.348 - ca.399 2 § 2 (p.106, 1.5 - <) BP4
- Genre: *Catéchèse*
- Theme: *Pastorale*
- Clavis: 3586
- Cyrillus Hierosolymitanus (?)
- Biblio:  
PIEDAGNEL A., *PARIS P.*, SC 126 (1966).
- ▼ 350 (1 pôle(s))
- ▼ Alexandrie (2 auteur(s) ancien(s))
- ▼ Didymus Alexandrinus (1 oeuvre(s))
- ▼ Fragmenta in Psalmos (1) (1)
- Date: ca.350 - ca.398 § 177 (p.224, 1.20 - <) BP7
- Genre: *Chânes*
- Theme: *Exégèse, commentaires sur l'écriture*
- Clavis: 2551
- Didymus Alexandrinus
- Biblio:  
MUHLENBERG E., *Psalmenkommentare aus der Katechenüberlieferung, 1 (Patristische Texte und Studien 15)*, Berlin - New York 1975, 121-375.
- ▼ Didymus Alexandrinus (?) (1 oeuvre(s))
- ▼ De trinitate (PG) (3)
- Date: ca.350 - ca.450 3 10 (p.856 - <) BP7
- Genre: *Traité* 3 21 (p.904 -
- Theme: *Théologie* 3 21 (p.913 - <) BP7
- Clavis: 2570
- Didymus Alexandrinus (?)
- Biblio:  
PG 39 (1858), 600-992.
- ▼ 351 (1 pôle(s))
- ▼ Grèce, Asie mineure (1 auteur(s) ancien(s))
- ▼ Basilius Caesariensis (?) (1 oeuvre(s))
- ▼ Enarratio in prophetam Esaiam (1)
- Date: ca.351 - ca.400 (p.557) BP5
- Genre: *Commentaire*
- Theme: *Exégèse, commentaires sur l'écriture*
- Clavis: 2911
- Basilius Caesariensis (?)
- Biblio:  
PG 30, 117-668.
- ▼ 356 (1 pôle(s))
- ▼ Gaule (1 auteur(s) ancien(s))
- ▼ Hilarius Pictaviensis (1 oeuvre(s))
- Hilarius Pictaviensis
- ▼ De Trinitate (9)
- Date: ca.356 - ca.360 1 § 13 (p.13, 1.7 - <) BP6
- Genre: *Traité* 1 § 13 (p.14, 1.40) BP6
- Theme: *Théologie* 9 § 7 (p.378, 1.23) BP6
- Clavis: 433

12/7/2020

Formulaire de recherche

<u>Biblio:</u>	9	§ 10 (p.380, l.2 - <)
SMULDERS P., CCL 62 (1979)		BP6
: livres 1-7 ; CCL 62A (1980) :	9	§ 10 (p.380, l.11 - ))
livres 8-12.		BP6
	9	§ 10 (p.381, l.19 - ))
		BP6
	9	§ 11 (p.382, l.3) BP6
	10	§ 48 (p.502, l.3 - <)
		BP6
	10	§ 48 (p.503, l.25) BP6

▼ 360 (1 pôle(s))

▼ Gaule (1 auteur(s) ancien(s))

▼ Hilarius Pictaviensis (1 oeuvre(s))

	▼ Tractatus super psalmos I - XCI (9)	
	Date: ca.360 - ca.367	67 § 2 (p.277, l.12) BP6
	Genre: <i>Commentaire</i>	67 § 23 (p.298, l.4 - <)
	Theme: <i>Exégèse, commentaires sur l'Écriture</i>	BP6
	Clavis: 428	67 § 24 (p.299, l.9) BP6
Hilarius Pictaviensis	<u>Biblio:</u>	67 § 25 (p.301, l.9 - /) BP6
	ZINGERLE A., CSEL 22	68 § 14 (p.325, l.10) BP6
	(1891), 3-354 ; 544-870.	68 § 16 (p.327, l.9) BP6
		138 § 26 (p.761, l.28) BP6
		139 § 11 (p.784, l.4) BP6
		143 § 4 (p.816, l.6 - <) BP6

▼ 363 (2 pôle(s))

▼ Grèce, Asie mineure (1 auteur(s) ancien(s))

▼ Basilius Caesariensis (1 oeuvre(s))

	▼ Homiliae in Psalmos (1)	
	Date: ca.363 - ca.378	(p.421 - <) BP5
	Genre: <i>Homélie</i>	
	Theme: <i>Exégèse, commentaires sur l'Écriture</i>	
Basilius Caesariensis	Clavis: 2836	
	<u>Biblio:</u>	
	PG 29, 209-493.	

▼ Italie (1 auteur(s) ancien(s))

▼ Ambrosiaster (3 oeuvre(s))

	▼ Commentarius in epistulas Paulinas B (1)	
	Date: ca.363 - ca.384	(p.25, l.17) BP6
	Genre: <i>Commentaire</i>	
	Theme: <i>Exégèse, commentaires sur l'Écriture</i>	
	Clavis: 184	
	<u>Biblio:</u>	
	VOGELS H.I., CSEL 81,2	
	(1968).	
	▼ Commentarius in epistulas Paulinas C (3)	
	Date: ca.363 - ca.384	(p.184, l.12 - <)) BP6
	Genre: <i>Commentaire</i>	(p.186, l.8) BP6
	Theme: <i>Exégèse, commentaires sur l'Écriture</i>	(p.187, l.10) BP6
	Clavis: 184	
Ambrosiaster	<u>Biblio:</u>	
	VOGELS H.I., CSEL 81,3	
	(1969).	
	▼ Commentarius in xlii epistulas Paulinas A (1)	
	Date: ca.363 - ca.384	(p.256, l.10 - <) BP6
	Genre: <i>Commentaire</i>	
	Theme: <i>Exégèse, commentaires sur l'Écriture</i>	
	Clavis: 184	
	<u>Biblio:</u>	
	VOGELS H.I., CSEL 81,1	
	(1966).	

▼ 367 (1 pôle(s))

- ▼ **Palestine, Chypre** (1 auteur(s) ancien(s))
- ▼ **Epiphanius Constantiensis (Salamiensis, Cypriota)** (1 oeuvre(s))
- ▼ **Ancoratus** (2)
- Date: ca.367 - ca.381 37 § 6 (p.47, l.18) BP4  
 Genre: *Traité* 65 § 2 (p.77, l.23 - <) BP4  
 Theme: *Foi et réflexion chrétienne*  
 Clavis: 3744  
 Biblio:  
 HOLL K., GCS 25 (1915), 2-149 ; y compris les lettres de Matildius et Palladius.
- Epiphanius Constantiensis (Salamiensis, Cypriota)**
- ▼ 370 (1 pôle(s))
- ▼ **Italie** (1 auteur(s) ancien(s))
- ▼ **Hieronymus presbyter** (2 oeuvre(s))
- ▼ **Epistulae 1-22** (2)
- Date: ca.370 - ca.420 21 (p.86, l.12) BPH  
 Genre: *Lettre* 22 (p.155, l.14) BPH  
 Theme: *A déterminer*  
 Clavis: 620  
 Biblio:  
 LABOURT J., Saint Jérôme, Lettres, t. 1, (Collection des Universités de France), Paris 1949.
- Hieronymus presbyter**
- ▼ **Epistulae 121-130** (1)
- Date: ca.370 - ca.420 121 (p.21, l.7) BPH  
 Genre: *Lettre*  
 Theme: *A déterminer*  
 Clavis: 620  
 Biblio:  
 LABOURT J., Saint Jérôme, Lettres, t. 7, Collections des Universités de France, Paris 1961.
- ▼ 371 (1 pôle(s))
- ▼ **Antioche, Syrie** (1 auteur(s) ancien(s))
- ▼ **Iohannes Chrysostomus** (1 oeuvre(s))
- ▼ **Expositiones in Psalmos** (1)
- Date: ca.371 - ca.398 47 (p.214, l.32 - <) BPH  
 Genre: *Commentaire*  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*  
 Clavis: 4413  
 Biblio:  
 PG 55 (1862), 39-498.
- Iohannes Chrysostomus**
- ▼ 374 (1 pôle(s))
- ▼ **Italie** (1 auteur(s) ancien(s))
- ▼ **Ambrosius Mediolanensis** (1 oeuvre(s))
- ▼ **Epistulae I** (1)
- Date: ca.374 - ca.397 7 § 23 (p.55, l.250 - >) BP6  
 Genre: *Lettre*  
 Theme: *A déterminer*  
 Clavis: 160  
 Biblio:  
 FALLER O., CSEL 82,1 (1968).
- Ambrosius Mediolanensis**
- ▼ 377 (2 pôles(s))
- ▼ **Italie** (1 auteur(s) ancien(s))
- ▼ **Ambrosius Mediolanensis** (2 oeuvre(s))
- ▼ **De fide ad Gratianum** (4)
- Date: ca.377 - ca.380 3 2 § 12 (p.112, l.36 - <) BP6  
 Genre: *Traité* 3 2 § 13 (p.112, l.49 - <) BP6  
 Theme: *Vie chrétienne*  
 Clavis: 150  
 Biblio:  
 FALLER O., CSEL 78 (1962). 3 2 § 14 (p.113, l.60) BP6

12/7/2020

Formulaire de recherche

			5	15	§ 183 (p.284, l.3 - /) BP6
		▼ <b>Expositio Euangelii secundum Lucam</b> (7)			
		Date: ca. 377 - ca. 389	2		§ 69 (p.60, l.912 - ) BP6
		Genre: <i>Commentaire</i>			
		Theme: <i>Exégèse, commentaires sur l'Écriture</i>	3		§ 49 (p.104, l.895) BP6
		Clavis: 143	5		§ 107 (p.171, l.1161 - <) BP6
		Biblio:			
		ADRIAEN M., CCL 14 (1957), 1-400.	7		§ 5 (p.216, l.71 - >) BP6
			7		§ 12 (p.219, l.146) BP6
			10		§ 109 (p.377, l.1037) BP6
			10		§ 111 (p.377, l.1049) BP6
		▼ <b>Palestine, Chypre</b> (1 auteur(s) ancien(s))			
		▼ <b>Epiphanius Constantiensis (Salamiensis, Cypriota)</b> (1 oeuvre(s))			
		▼ <b>Panarion 65-80</b> (2)			
		Date: ca. 377 - ca. 377	69	62	§ 6 (p.211, l.17) BP4
		Genre: <i>Traité</i>	74	2	§ 2 (p.314, l.19 - <) BP4
		Theme: <i>Hérésie</i>			
		Clavis: 3745			
		Biblio:			
		HOLL K., GCS 37 (1933), 2-229 ; 232-414 ; 416-526.			
		Epiphanius Constantiensis (Salamiensis, Cypriota)			
		▼ <b>379</b> (1 pôle(s))			
		▼ <b>Grèce, Asie mineure</b> (1 auteur(s) ancien(s))			
		▼ <b>Gregorius Nazianzenus</b> (1 oeuvre(s))			
		▼ <b>Orationes 38-41</b> (1)			
		Date: ca. 379 - ca. 381	40		§ 27 (p.260, l.10) BP5
		Genre: <i>Discours</i>			
		Theme: <i>Catéchèse</i>			
		Clavis: 3010			
		Biblio:			
		MORESCHIN C., GALLAY P., SC 358 (1990).			
		Gregorius Nazianzenus			
		▼ <b>384</b> (1 pôle(s))			
		▼ <b>Italie</b> (1 auteur(s) ancien(s))			
		▼ <b>Ambrosius Mediolanensis</b> (1 oeuvre(s))			
		▼ <b>De paenitentia</b> (2)			
		Date: ca. 384 - ca. 394	2	2	§ 9 (p.167, l.48 - <) BP6
		Genre: <i>Traité</i>			
		Theme: <i>Pastorale</i>	2	2	§ 10 (p.168, l.55) BP6
		Clavis: 156			
		Biblio:			
		FALLER O., CSEL 73 (1955), 119-206.			
		Ambrosius Mediolanensis			
		▼ <b>386</b> (1 pôle(s))			
		▼ <b>Antioche, Syrie</b> (1 auteur(s) ancien(s))			
		▼ <b>Johannes Chrysostomus</b> (4 oeuvre(s))			
		▼ <b>De coemeterio et de cruce</b> (1)			
		Date: ca. 386 - ca. 403			(p.398, l.30 - <) BPH
		Genre: <i>Homélie</i>			
		Theme: <i>Foi et réflexion chrétienne</i>			
		Clavis: 4337			
		Biblio:			
		PG 49, 393-398.			
		Johannes Chrysostomus			
		▼ <b>In Epistulam ad Colossenses homiliae 1-12</b> (3)			
		Date: ca. 386 - ca. 403	6		(p.340, l.31 - <) BPH
		Genre: <i>Homélie</i>	6		(p.340, l.46 - <) BPH
		Theme: <i>Exégèse, commentaires sur l'Écriture</i>	6		(p.341, l.3 - <) BPH
		Clavis: 4433			
		Biblio:			
		MIGNE J.-P., PG 62 (1862).			

12/7/2020

Formulaire de recherche

- ▼ **In epistulam primam ad Corinthios homiliae 1-44** (2)  
 Date: ca.386 - ca.403 24 (p.203, l.57 - <) BPH  
 Genre: *Homélie* 38 (p.325, l.19 - <) BPH  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*  
 Clavis: 4428  
 Biblio:  
 MIGNE J.-P., *Sancti Joannis Chrysostomi in Primam ad Corinthios epistolam commentarius, PG 61 (1862).*
- ▼ **In Iohannem homiliae 1-88** (1)  
 Date: ca.386 - ca.403 27 (p.159, l.30 - <) BPH  
 Genre: *Homélie*  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*  
 Clavis: 4425  
 Biblio:  
 PG 59 (1862) 23-482.

▼ 387 (1 pôle(s))

▼ **Alexandrie** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Didymus Alexandrinus** (1 oeuvre(s))▼ **Commentarii in Zachariam** (1)

- Date: ca.387 - ca.393 1 49 (p.304, l.12 - <) BP7  
 Genre: *Commentaire*  
 Theme: *Exégèse, commentaires sur l'Écriture*  
 Clavis: 2549  
 Biblio:  
 DOUTRELEAU L., *SC 83 (1962) : livre 1 ; SC 84 (1962) : livres 2 et 3 ; SC 85 (1962) : livres 4 et 5.*

Didymus  
Alexandrinus

▼ 394 (1 pôle(s))

▼ **Palestine, Chypre** (1 auteur(s) ancien(s))▼ **Epiphanius Constantiensis (Salamiensis, Cypriota)** (1 oeuvre(s))▼ **Epistula ad Theodosium imperatorem** (1)

- Date: ca.394 - ca.394 (p.71, l.21) BP4  
 Genre: *Lettre*  
 Theme: *iconodasme*  
 Clavis: 3750  
 Biblio:  
 OSTROGORSKY G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (Historische Untersuchungen 5), Breslau 1929, 71-73.*

Epiphanius  
Constantiensis  
(Salamiensis,  
Cypriota)

## 7. Commentaire sur le *Tr. Ps. 68*

### 7.1. Structure

Malgré la longueur du psaume, le *tractatus* correspondant présente une structure très régulière. On n'observe pas d'interruptions ou d'excursus, il n'y a aucun verset auquel Hilaire dédie une spéciale attention. Il faut seulement remarquer une mention du titre du psaume juste à la fin du commentaire (§32) en aménageant une composition en anneau, une structure qui n'est pas inusitée chez Hilaire, quand bien même elle n'est pas très fréquente.

Texte biblique <sup>155</sup>	Explication
<i>1. In finem pro his qui immutabuntur, ipsi psalmus David.</i>	§1
<i>2. Salua me, Deus, quoniam intrauerunt aquae usque ad animam meam ; 3. infixus sum in limum profundi, et non est substantia.</i>	§2-4
<i>Veni in altitudinem maris, et tempestas demersit me.</i>	§5
<i>4. Laboraui clamans, raucae factae sunt fauces meae ; defecerunt oculi mei, dum spero ad Deum meum.</i>	§6
<i>5. Multiplicati sunt super capillos capitis mei, qui oderunt me gratis. Conualuerunt qui persequuntur me inimici mei iniuste ; quae non rapui, tunc exsoluere repetebam.</i>	§7
<i>6. Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita. 7. Non confundantur in me, qui expectant te, Domine uirtutum ; non uereantur super me, qui quaerunt te, Deus Israel.</i>	§8
<i>8. Quoniam propter te sustinui improperium, operuit reuerentia faciem meam. 9. Exter factus sum fratribus meis et hospes filiis matris meae, 10. quoniam zelus domus tuae comedit me.</i>	§9-10
<i>Et obprobria exprobrantium te ceciderunt super me.</i>	§11
<i>11. Et operui in ieiunio animam meam, et factum est mihi in obprobrium. 12. Et posui uestimentum meum saccum, et factus sum illis in parabolam. 13. Aduersum me detrahebant, qui sedebant in porta, et in me psallebant, qui bibebant uinum.</i>	§12
<i>14. Ego uero oratione mea ad te, Domine, tempus beneplaciti, Deus ! In multitudine misericordiae tuae exaudi me, in ueritate salutis meae, 15. eripe me de luto, uti non haeream, et libera ex odientibus me et de profundo aquarum. 16. Non me demergat tempestas aquae neque absorbeat me profundum neque contineat puteus super me os suum.</i>	§13-15
<i>17. Exaudi me, Domine, quoniam suavis est mihi misericordia tua ; secundum multitudinem misericordiae tuae conspice in me. 18. Ne auertas faciem tuam a puero tuo, quoniam tribulor. Velociter exaudi me. 19. Intende animae meae et libera eam, propter inimicos meos eripe me.</i>	§16
<i>20. Tu enim scis improperium et confusionem et uerecundiam meam ; 21. in conspectu tuo omnes tribulantes me. Improperium expectauit cor meum et miseriam.</i>	§17

<sup>155</sup> Nous prenons le texte de l'édition de Doignon CCSL 61, p. 292-317.



<i>Et sustinui commaerentem et non fuit ; et consolantes et non inueni. 22. Et dederunt in escam meam fel et in siti mea potauerunt me aceto.</i>	§18
<i>23. Fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum et in captionem et in retributionem et in scandalum. 24. Obscurentur oculi eorum, ne uideant, et dorsum eorum perpetuo incurua.</i>	§19
<i>25. Effunde super eos iram tuam, et animatio irae tuae comprehendat eos. 26. Fiat habitatio eorum deserta et in tabernaculis eorum non sit, qui inhabitet.</i>	§20
<i>27. Quoniam, quem tu percussisti, persecuti sunt et super dolorem uulnerum meorum addiderunt. 28. Adpone iniquitatem super iniquitatem ipsorum, et non intrent in iustitiam tuam. 29. Deleantur de libro uiuentium et cum iustis non scribantur,</i>	§21-24
<i>30. Pauper et dolens sum ego : et salus uultus tui, Deus, suscepit me.</i>	§25
<i>31. Laudabo nomen tuum cum cantico, magnificabo eum cum laude. 32. Et placebit deo super uitulum nouellum cornua producentem et ungulas.</i>	§26
<i>33. Videant pauperes et laetentur. Quaerite Deum, et uiuet anima uestra, 34. quoniam exaudiuit pauperem Dominus et uinctos suos non spreuit,</i>	§27
<i>35. Laudent eum caeli et terra, mare et omnia repentia in eo,</i>	§28
<i>36. Quoniam Dominus saluificauit Sion, et aedificabuntur ciuitates Iudae. Et inhabitabunt in ea et hereditabunt terram. 37. Et semen seruorum eius possidebunt eam. Et qui diligunt nomen eius inhabitabunt in ea.</i>	§29-33

## 7.2. Le titre du Ps 68

Comme dans la plupart des cas précédents, la citation du premier verset du psaume correspondant à son titre est problématique à cause des différences entre l'incipit et les citations internes de l'exégèse. En plus, celles-ci se trouvent dispersées dans les paragraphes 1 et 32 et dont aucun ne donne le titre intégralement. D'ailleurs, l'explication du titre est intéressante parce qu'elle concerne aussi celui des Psaumes 59 et 44 — l'ordre est bien à noter, car il ne suit pas l'ordre mathématique — :

Tertius hic *pro his qui immutabuntur* est psalmus, qui, etsi nihil sub historiae commemoratione complexus est, ut in quinquagesimo et nono inesse tractauimus, neque ut in quadragesimo quarto aliquid proprium in superscriptione praetulerit, ubi pro dilecto canticum praenotatur, in eo tamen, quod non illius Dauid, sed "*illi Dauid psalmus in fine*" praescribitur, in illum potius Dauid, qui et oriens et iustus et finis est legis, conuenire intellegenda prophetia est. Per id enim non ab illo, sed in illo psalmus docetur esse cantatus.<sup>156</sup>

Celui-ci est le troisième psaume « *en faveur de ceux qui changeront* », ce [psaume], même s'il n'est pas complété par une référence historique, comme nous l'avons indiqué dans le cinquante-neuvième [psaume], ni non plus précédé par aucune indication propre comme c'est le cas dans le quarante-quatrième [psaume] qui est annoté « *cantique en faveur du préféré* », dans [ce psaume], en revanche, est noté « *pour David psaume dans la fin* », et non : « de David ». Il faut comprendre la prophétie plutôt vers ce David qui est l'orient et le

<sup>156</sup> Tr. Ps. 68, 1. Texte : CCSL 61, p. 292. Traduction propre.

juste et la fin de la loi. Donc on enseigne que ce psaume est chanté à travers Lui : non par Lui, mais en Lui.

Et quia "in fine" *pro his qui immutabuntur* est psalmus, [...] <sup>157</sup>

Par rapport au titre psalmique de la version grecque : Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων· τῷ Δαυιδ. La partie centrale semble assez claire « *pro his qui immutabuntur* », car celle-ci est unanime dans toutes les citations, même dans l'incipit transmis par les ms. *V, L, R, T, r, S, D1, D2, F, H, U* :

In finem pro his qui <sup>158</sup> immutabuntur <sup>159</sup>, ipsi <sup>160</sup> psalmus David. [Saluum me fac, Deus, quoniam intrauerunt aquae usque ad animam meam.] <sup>161</sup>

Cependant, tout le reste — autant le début Εἰς τὸ τέλος que la fin τῷ Δαυιδ — semble amalgamé dans une unique citation : « *illi David psalmus in fine* ». Cet amalgame du reste du titre présente une inversion de l'ordre par rapport au titre grec où d'abord est l'indication de la fin et après vient la mention de David.

Finalement, en ce qui concerne la citation du v. 2 dans l'incipit il faut remarquer une autre dissemblance par rapport à la citation du même verset dans le commentaire : « *Salua me* » cf. « *Saluum me fac* », bien évidemment les deux correspondent à des traductions latines différentes du texte grec : Σῶσόν με.

### 7.3. Traces de l'âme humaine de Jésus chez Hilaire

Bien qu'accuser Hilaire de Poitiers d'apollinarisme serait un anachronisme historique, et en plus une inexactitude car notre auteur ne nie pas expressément une âme humaine chez Jésus, il y a des certains textes qui montrent une christologie Logos-sarx, selon laquelle le rôle de l'âme humaine de Jésus serait joué par la personne divine du Fils.

Un passage paradigmatique est l'explication des mots « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27, 46) dans l'*In Matth.* 33, 6. Selon cette exégèse, le corps de Jésus montre la séparation de la divinité un instant avant sa mort « *Clamor uero ad Deum corporis uox est recedentis a se Verbi Dei contestata discidium.* » Toutefois il est bien difficile à imaginer un corps parlant sans âme. L'acte de pouvoir parler implique qu'il y a une entité rationnelle en plus de sa personne divine qui vient de le laisser.

Cette séparation semble nécessaire pour que Jésus puisse mourir : « *Sed relinquitur, quia erat homo etiam morte peragendus* » (« mais il est abandonné parce qu'il était aussi [un] homme qui devait traverser la mort » trad. propre). Hilaire ne l'explique pas expressément, mais il semble que tant que la divinité du Fils demeurait dans le corps humain de Jésus, ce corps était « incapable » de mourir, donc sa divinité devait se retirer afin que son humanité puisse mourir. Pourtant Hilaire semble donner raison à ses

---

<sup>157</sup> *Tr. Ps.* 68, 32 (CCSL 61, p. 316).

<sup>158</sup> quae V

<sup>159</sup> commutabuntur V

<sup>160</sup> om. R S

<sup>161</sup> om. S

opposants ariens au moins dans ces très brefs instants avant la mort où Jésus crie, séparé de la divinité.

Le cri de Mt 27, 46 « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » est aussi longuement traité précisément dans la continuation de l'un des textes cités à propos du dépouillement de la chair dans un chapitre précédent<sup>162</sup>. En effet, dans *Trin.* 10, 49-53 Hilaire, après avoir témoigné de l'utilisation de ce verset par des hérétiques en affirmant des différentes formes de séparation entre la divinité et l'humanité (§50-51), souligne l'unité :

[*Resp. Ecclesiae fides*] Scit dispensationem, sed nescit diuisionem. [...] Neque tripartita Christum fide scindit, cuius desuper texta uestis incissa est : ut Iesum Christum et in uerbum et in animam et in corpus incidat, neque rursus Deum uerbum in animam et in corpus absumat. Totum ei Deus uerbum est, totum ei homo Christus est : retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, [...]

Elle sait l'économie, mais ignore tout d'une division. [...] Sa foi ne découpe pas non plus le Christ en trois parties, lui donc la robe, tissée de haut en bas, ne fut pas déchirée, de sorte qu'on disséquait Jésus-Christ en un Verbe, une âme et un corps. Elle n'absorbe pas non plus Dieu le Verbe dans l'âme et dans le corps. Pour l'Église, il est tout entier Dieu le Verbe, tout entier l'homme Christ. Elle maintient son unité dans le mystère qu'elle confesse par la foi. [...] <sup>163</sup>

Par rapport à l'*In Matth.*, le *Tr. Ps.* 68. reste dans la christologie (potentiellement problématique) Logos-sarx, cependant, avec *Trin.* 10, 52, il affirme l'unité entre l'homme et la Divinité en Jésus-Christ :

Verum ineuntium harum passionum non aliunde quam ex adsumptione carnis et uirtus est et potestas. [...] Cum enim se contra naturae caelestis terrenaque diuersitatem in hunc limum potestatis suae uirtute defixit, quia ea quae natura dissident ad quandam conexionis suae soliditatem non generis ipsius propinquitate conueniunt, sed potiore ui tamquam confixa sociantur, tunc et pati coepit et mori posse per occasum mortis in inferna descendens.<sup>164</sup>

Le pouvoir et la puissance de ces passions qui pénètrent [à propos du verset : « *intrauerunt aquae usque ad animam meam* »] ne le font qu'à partir de l'assomption de la chair. [...] Donc, une fois qu'Il\*, malgré la différence entre la nature céleste et terrestre, s'est enclavé par la puissance de son propre pouvoir dans cette fange — car elles deux en étant de nature différente ne peuvent arriver à aucune fusion de leur union à cause de l'absence de toute ressemblance du genre, mais celles-ci peuvent être associées comme unies par une force supérieure —, dans ce moment, Il\* a commencé à souffrir et à pouvoir mourir à travers l'expérience de la mort en descendant aux enfers.

<sup>162</sup> 6.3. L'exégèse du v. 21 : « *Deus noster Deus saluos faciendi, et Domini exitus mortis* ».

<sup>163</sup> *Trin.* 10, 52. Texte et traduction : SC 462, p. 256-257.

<sup>164</sup> *Tr. Ps.* 68, 4. Texte : CCSL 61, p. 294-295. Traduction propre.

Malheureusement, nous ne savons pas à qui se réfère exactement Hilaire avec le sujet des verbes marqués en caractères gras ; c'est-à-dire, le pronom « Il » que nous avons signalé avec une étoile dans notre traduction correspond-t-il au Fils, au Christ, à Jésus ? En tout cas, le schème Logos-sarx dans l'image du Fils 'enclavé' dans la chair semble clair, comme dans *l'In Matth.*, mais en même temps, notre auteur affirme que la possibilité de mourir vient par l'association avec la nature humaine, représentée dans la chair. Donc c'est la première<sup>165</sup> assomption de la chair par le Fils, l'incarnation, le moment où « Il » devient mortel.

Le grand problème du texte de *l'In Matth.* était que l'union entre divinité et humanité était sacrifiée afin de sauvegarder l'attribut divin de l'immortalité du Fils, donc ladite union devient si faible que celle-ci peut disparaître même momentanément, comme en fait cela arrive finalement dans la croix : ce qui meurt sur la croix n'est qu'un homme — qui n'est pas très distinct du Jésus arien —.

Dans ce texte du *Tr. Ps. 68*, « Il » — soit l'âme humaine unie à la personne divine du Fils, soit seulement le Fils à la place de l'âme humaine — passe vraiment par la mort, et comme les autres âmes descend aux enfers. Sa chair ne descend pas aux enfers mais « Il » le fait, donc « Il » — même en s'agissant exclusivement du Fils — a quelque chose d'humain (de charnel) en plus de la propre chair, qu'Hilaire ne mentionne pas explicitement. Mais cet élément a tout l'air d'être une âme humaine, ou une autre entité assez similaire comme le « sujet rationnel » qui cria dans l'exégèse de *l'In Matth. 33, 6*.

D'ailleurs la lecture du texte du *Tr. Ps. 68, 4* montre deux éléments, l'un céleste et l'autre terrestre, impossibles de fusionner, ces deux éléments ne sont pas exclusifs de Jésus, car tout homme a un élément céleste en plus de son corps terrestre<sup>166</sup>, c'est en effet le reflet de la doctrine de l'« *homo interior* » et l'« *homo exterior* »<sup>167</sup>. Cependant, dans notre texte il y a un troisième élément plus fort (*potior uis*) qui maintient unis les autres deux (et terrestre et céleste) : « *potiore ui tamquam confixa sociantur* ». Ce troisième élément n'appartient pas (au moins expressément) ni à l'élément céleste, ni à l'élément terrestre. Il peut consister en une caractéristique exclusive de l'élément céleste, il est clair que ces deux (la « *uis* » et l'élément céleste) ne sont pas interchangeables quand même.

Nous n'avons pas signalé de grandes avances ou évolutions entre la théologie des *Tractatus super Psalmos* commentés dans ce travail et *l'In Matthaëum*, cependant dans

---

<sup>165</sup> Il faut distinguer deux emplois fondamentaux du terme « technique » *assumptio* et ses dérivés chez Hilaire : Un premier moment c'est l'incarnation. Cf. Doignon J., « Adsumo et adsumptio comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers », *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), p. 123-135 ; et le deuxième correspond à la glorification dans l'ascension et session à la droite du Père. Cf. A. Fierro, *Sobre la Gloria en san Hilario*, p. 77-90. Pour ces deux emplois, cf. A. Orazio, « Ilario di Poitiers e la "uniuersa caro" assunta del Verbo nei Tractatus super Psalmos », *Augustinianum* 23 (1983), p. 399-419.

<sup>166</sup> « *Genesis docet longe postea, quam ad imaginem Dei homo erat factus, puluerem sumptus formamque corpus, dehinc rursum in animam uiuentem per inspirationem dei factum, naturam hanc terrenam scilicet atque celestem quodam inspirationis foedere copulatam.* » *Tr. Ps.* 129, 1.

<sup>167</sup> Cf. A. Fierro, *Sobre la Gloria en san Hilario*, p. 40-69.

ce chapitre nous venons d'exposer que, si bien le schéma Logos-sarx est maintenu, on observe une considérable évolution concernant ce que la théologie postérieure appellera '*communicatio idiomatum*'<sup>168</sup>.

La pensée de notre auteur est antérieure à la polémique apollinariste sur l'existence de l'âme humaine de Jésus, donc il serait absurde et anachronique de prévoir un développement constantinopolitain sur l'âme humaine de Jésus chez Hilaire de Poitiers ; cependant, le silence de cet aspect si intrinsèque à la christologie d'Origène<sup>169</sup> comme l'âme de Jésus nous semble remarquable. Il est intéressant de remarquer la prévoyance de notre auteur pour détecter les potentiels aspects problématiques de la théologie alexandrine<sup>170</sup>. L'existence de l'âme humaine de Jésus n'est pas niée, en plus les petites traces sur cette question semblent envisager plutôt le contraire.

#### 7.4. Conclusion

Ladaria avait déjà noté, précisément à propos du récit de la mort de Jésus, la tendance de l'*In Matth.* à identifier l'âme humaine de Jésus avec sa divinité<sup>171</sup>. Cette tendance est issue du schéma christologique Logos-sarx typiquement alexandrin. Cependant le cri de Jésus séparé de sa divinité semble envisager une sorte d'âme, car on ne peut pas comprendre un corps parlant sans un élément rationnel. Donc la séparation opérée dans la mort de Jésus selon l'*In Mathh.* devinait une séparation entre la divinité de Jésus et son humanité (et le corps et l'élément rationnel parlant).

Le *Tr. Ps.* 68 même en restant dans le même schéma Logos-sarx, présente une pensée plus évoluée en ligne avec *Trin.* 10 : il n'affirme aucune séparation entre la divinité et l'humanité de Jésus après l'incarnation. Hilaire n'exprime pas explicitement l'âme humaine de Jésus mais ce qui abandonne son corps au moment de la mort réalise le même parcours que toutes les âmes des autres hommes justes décédés avant depuis Adam en descendant aux enfers.

Le fait de ne pas approfondir sur les rapports entre le Fils et l'âme de Jésus semble une attitude absolument délibérée compte tenu de la conclusion de *Trin.* 10, 53 ; où après d'avoir exposé les opinions hérétiques en affirmant l'unité insécable du Fils-Verbe et de l'homme Jésus, il écrit :

Non ignoro autem in quantum humanae intelligentiae infirmitatem magnificentia mysterii caelestis inpediat, ut haec non facile aut uerbis enuntiare, aut diiudicare sensu, aut etiam conplecti mente possimus.

---

<sup>168</sup> Pour approfondir dans ce sujet, voir : R. Favre, « La communication des idiomes dans les oeuvres de saint Hilaire de Poitiers », *Gregorianum* 17 (1936) p. 481-514 ; et 18 (1937) p. 318-336.

<sup>169</sup> Cf. M. Fédou, *La sagesse et le monde. Le Christ d'Origène. Essai sur la christologie d'Origène*, Clamecy 1995, p. 153-163. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris 1958, p. 116-117.

<sup>170</sup> Nous rappelons à propos de ce sujet, comment notre auteur avait modifié consciemment l'exégèse d'Origène sur l'arbre (= âme de Jésus) dans notre commentaire sur le *Tr. Ps.* 1 : 4.4. La comparaison avec l'arbre.

<sup>171</sup> « Nos hemos referido ya a la tendencia presente en el *In Matthaem* a poner entre paréntesis el alma humana de Cristo e identificarla con la divinidad. » p. 360, n. 400.

Je n'ignore pas cependant à quel point la magnificence du mystère céleste embarrasse la faiblesse de l'intelligence humaine, si bien qu'il ne nous est pas facile soit d'expliquer ces choses avec des mots, soit de les discerner avec notre jugement, soit même de les étreindre avec notre esprit.<sup>172</sup>

## 8. Commentaire sur le *Tr. Ps. 69*

### 8.1. Structure

Le *Tr. Ps. 69* contraste avec les précédents concernant son extension, laquelle est d'accord avec celle du texte biblique à commenter. On découvre une structure très simple, avec une exégèse systématique et basée uniquement sur les citations des péripopes du psaume à commenter :

Texte biblique <sup>173</sup>	Explication
<i>In finem 1. in rememoratione, quod saluum me fecit Dominus.</i>	§1
<i>2. Domine Deus, in adiutorium meum intende.</i>	§2
<i>3. Confundantur et reuereantur, qui quaerunt animam meam ; 4. auertantur retrorsum et erubescant, qui cogitant mihi mala. Auertantur statim erubescences, qui dicunt mihi: euge euge.</i>	§3
<i>5. Exultent et laetentur in te omnes qui quaerunt te, et dicant semper : magnificetur Deus, qui diligunt salutare tuum.</i>	§4
<i>6. Ego autem egenus et pauper sum ; Dominus adiuuat me. Adiutor meus et liberator meus, tu Domine, ne tardaueris.</i>	§5

### 8.2. Considérations sur le titre

Comme d'habitude la citation de l'incipit ne coïncide pas avec celle du commentaire, mais dans ce cas, il faut remarquer une particularité de la première : celle-là omet le nom de David, sauf dans la leçon d'un unique manuscrit (*S*). En effet, les ms. *V, L, r, S, D1, D2, F, H, U* présentent l'incipit :

*In finem*<sup>174</sup> *in rememoratione*<sup>175</sup>, *quod*<sup>176</sup> *saluum me*<sup>177</sup> *fecit Dominus.*

Le titre en grec présente clairement le nom du roi-prophète : Εἰς τὸ τέλος· τῷ Δαυιδ εἰς ἀνάμνησιν, εἰς τὸ σῶσαί με κύριον. Du même toutes les traductions latines examinées par Sabatier ont maintenu ladite mention<sup>178</sup>.

Concernant les renvois au titre dans le commentaire, il faut prévenir qu'il n'y a aucune citation expresse dans le *tractatus*. Cependant on peut reconstruire des mentions au

<sup>172</sup> *Trin.* 10, 53. Texte et traduction : SC 462, p. 256-257.

<sup>173</sup> Nous prenons le texte de l'édition de Doignon CCSL 61, p. 318-321.

<sup>174</sup> *add. psalmus L, add. psalmus Dauid S*

<sup>175</sup> *rememorationem r, edd., commemorationem L, V*

<sup>176</sup> *eo quod S*

<sup>177</sup> *eum S*

<sup>178</sup> Sabatier II, p. 139.

rappel 'rememoratio' : « *in rememoratione* »<sup>179</sup> ; à la fin « *in fine* »<sup>180</sup> et ce qui le plus intéressant, aussi à David :

Et quia non illi Daud, sed in illum Daud psalmus "in fine" est, secundum editam in anterioribus ex nominis proprietate rationem ex persona Domini tractabitur, ut ipso psalmi fine noscetur.<sup>181</sup>

Et comme il n'est pas pour David mais vers David dans la fin, selon la raison déjà exposée avant à partir de la propriété des nombres, [le psaume] sera expliqué à partir de la personne du Seigneur, comme le montre la même fin du psaume.

On peut déjà souligner une différence avec la citation de l'incipit : « *in finem* » vs. « *in fine* », mais la plus frappante est la mention du roi-prophète. Cependant Hilaire écarte le cas datif, ce fait contraste avec le texte grec (τῷ Δαυιδ). Nous remarquons la tendance très fréquente chez Hilaire de noter le cas du nom indéclinable de David avec l'article *ille*, plutôt qu'avec *ipse* comme le font des autres traductions latines — parmi lesquelles se trouve d'habitude les citations des incipit des *Tr. Ps.* —

À nos yeux, Hilaire introduit ce renseignement pour comparer le titre du Ps 69 avec celui du Ps précédent qu'il vient de citer immédiatement avant<sup>182</sup>. Donc il faut comprendre que : 'ce psaume 69 n'est pas intitulé « *illi Daud* » — comme le précédent (Ps 68) —, mais « *in illum Daud* »'. Pourtant, cette remarque n'explique pas pourquoi il a changé le titre du Ps 69 par « *in illum Daud* ».

Très vraisemblablement, la source grecque de notre auteur, en expliquant le titre des psaumes 68 et 69, les compare avec ceux d'autres titres similaires ; comme en fait nous le trouvons aussi chez Eusèbe de Césarée, qui compare le titre du Ps 69 avec celui du Ps 37<sup>183</sup>, renseignement reproduit par notre auteur au début du *tractatus*. L'erreur du *Tr. Ps.* 69, 1 sur le titre du psaume 69 pourrait s'expliquer comme un problème d'interprétation du texte grec.

Cependant, nous proposons que l'erreur d'Hilaire puisse s'expliquer aussi à partir d'une mauvaise compréhension de sa propre explication sur le titre dans le *tractatus* précédent :

Tertius hic *pro his qui immutabuntur* est psalmus, qui, etsi nihil sub historiae commemoratione complexus est, ut in quinquagesimo et nono inesse tractauimus, neque ut in quadragesimo quarto aliquid proprium in superscriptione praetulerit, ubi pro dilecto canticum praenotatur, in eo tamen, quod non illius Daud, sed "*illi Daud psalmus in fine*" praescribitur, in illum potius Daud, qui et oriens et iustus et finis est legis, conuenire

<sup>179</sup> Deux fois dans le §1.

<sup>180</sup> Une fois dans le §1 et l'autre dans le §5. La transmission manuscrite est très majoritaire mais pas unanime. Cf. CCSL 61, p. 318 et 321 respectivement.

<sup>181</sup> *Tr. Ps.* 69, 1. Texte CCSL 61, p. 318-319.

<sup>182</sup> « *In hoc uero necessitas poscendae ueniae non relicta est, quia iam superior et contiguus huic psalmus in saluificatae Sion aedificatarumque ciuitatum Iudaeae laude conclusus est. Sed est in eo rememoratio in impios ultionis et retributionis in sanctos.* » *Tr. Ps.* 69, 1 (CCSL 61, p. 318).

<sup>183</sup> PG 23, 768 B 5-C.

intellegenda prophetia est. Per id enim non ab illo, sed in illo psalmus docetur esse cantatus.<sup>184</sup>

Celui-ci est le troisième psaume « *en faveur de ceux qui changeront* », ce [psaume] n'est pas complété avec une référence historique, comme nous avons indiqué dans le cinquante-neuf, et non plus il n'est précédé par aucune indication exclusive à lui comme il arrive dans le quarante-quatre qui est annoté « *cantique en faveur du préféré* », cependant dans ce [psaume] qui est noté « **pour David psaume dans la fin** », et non : « de David ». Il faut comprendre la prophétie plutôt vers ce David qui est l'orient et le juste et la fin de la loi. Donc on enseigne que ce psaume est chanté à travers de Lui : non par Lui, mais en Lui.

En effet, une lecture partielle et rapide de la phrase soulignée « [...] *"illi David psalmus in fine" praescribitur, in illum potius David [...]* » peut induire à tort que le vrai titre du psaume est « *in illum David* » plutôt (« *potius* ») qu'« *illi David* », comme nous le lisons dans le *Tr. Ps.* 69, 1. Il semble que notre auteur en voulant repérer l'information sur le titre précédent, a confondu — à partir d'une mauvaise lecture — ses propres renseignements sur le titre du Ps. 68 avec la nouvelle explication sur le titre du Ps. 69.

### 8.3. Conclusion

Nous sommes déjà habitués à observer des dissemblances entre les citations des incipit et celles de l'intérieur des *tractatus*, cependant, dans le cas du *Tr. Ps.* 69 nous avons trouvé une citation du titre du psaume correspondant très particulière. Nous expliquons cet étonnant titre psalmique à partir d'une mauvaise lecture de ses propres renseignements dans le *tractatus* précédent.

En conséquence, il faut supposer deux erreurs différentes : a) une lecture rapide et fragmentée et b) confondre les psaumes 68 et 69. Le premier nous semble assez possible compte tenu de la comparaison des deux textes. Cependant, il n'est pas vraisemblable confondre les renseignements que lui-même venait d'exposer dans le *tractatus* précédant (*Tr. Ps.* 68, 1) avec ceux du psaume que dans ce moment-là était en train de rédiger (Ps 69). Donc nous supposons un texte commun d'où Hilaire aurait tiré les informations sur le titre du Ps 68 — dans ce cas, correctement — et postérieurement, — à tort — sur le titre du Ps 69.

### 9. Conclusion sur la section des *Tr. Ps.* 63-69

Le caractère inachevé de cette œuvre d'Hilaire de Poitiers rend impossible à deviner la structure générale des *Tractatus super Psalmos*. Cependant, il faut remarquer l'existence de certaines collections des *tractatus* regroupés selon d'autres critères éditoriaux, bien différents de la division tripartite du psautier<sup>185</sup>. En effet nous trouvons au moins deux collections clairement identifiées à cause de leurs exordes : les *Tr. Ps.* 118 et les quinze psaumes sur les montées (*Tr. Ps.* 119-133).

<sup>184</sup> *Tr. Ps.* 68, 1 (CCSL 61, p. 292). Traduction propre.

<sup>185</sup> *Instr.* 11. Traduction : M. Milhau, « Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, *Tr. Ps. instr.* 11) », dans AA.VV. *Le Psautier chez les Peres*, Strasbourg 1993, p. 56-57.



Ces deux exordes sont similaires à l'*Instructio Psalmorum* mais moins généraux et d'importance mineure. Cependant le fait d'y trouver des renseignements sur des principes exégétiques de caractère général ou bien concernant tout le psautier nous poussent à les considérer comme des prologues des différentes parties d'une œuvre initialement fasciculaire.

En effet, il nous semble qu'Hilaire publia ses commentaires sur les psaumes en unités qui ne correspondaient pas avec les trois cinquantaines de l'*Instr.* 11. Il y a dans ces deux cas des *Tr. Ps.* 118 et des quinze psaumes des montées une justification biblique, mais il ne faut pas exclure aussi une convenance éditoriale. Bien évidemment une œuvre si ambitieuse que celle de commenter systématiquement tout le psautier — en fait, la première tentative en latin — devait se faire en parties plus maniables et pratiques pour le commentaire et l'édition que trois séries de cinquante psaumes.

Cette tranche des *tractatus* que Jérôme ne semble pas avoir connu<sup>186</sup> présente une introduction assez particulière dans le début du *Tr. Ps.* 63 par rapport aux autres introductions des *tractatus* précédents et postérieurs. Celle-ci ne concerne pas seulement l'explication du titre du psaume à commenter, mais on y trouve aussi des renseignements de caractère plus général sur l'exégèse des psaumes. Ce fait nous pousse à le considérer comme un prologue d'une nature similaire à celle des *Tr. Ps.* 118 et des quinze psaumes des montées déjà exposés.

D'ailleurs, contrairement aux autres autoréférences, où Hilaire a l'habitude d'être imprécis, le *Tr. Ps.* 65 présente un renvoi à la partie connue comme *Instructio Psalmorum*, ce fait nous semble une possible indication de l'auteur pour lier cette deuxième série à une œuvre qui commençait à prendre forme — dans la mesure où celle-ci est douée de début (« l'*Instr.*») et de fin (*Tr. Ps.* 150) —. L'*ordo dispositionis* ne correspond pas avec l'*ordo inuentionis*, c'est pourquoi les *Tr. Ps.* d'Hilaire nous sont parvenus inachevés mais dotés et de principe et de fin.

---

<sup>186</sup> *De Viris illustribus* 100.

## Commentaire sur le *Tr. Ps. 91*

### 1. Particularités textuelles du *Tr. Ps. 91*

Comme la tranche des *Tr. Ps. 9, 13 et 14*, ce *tractatus* ne se trouve pas dans le catalogue de Jérôme<sup>1</sup>, et peu nombreux sont les manuscrits qui le transmettent : les ms. *V, L et r*. Il faut rappeler que les ms. *V et L* sont les plus anciens qui transmettent cette œuvre (du 5<sup>e</sup> siècle). Donc comme il est arrivé avec la tranche des *Tr. Ps. 9, 13 et 14*, malgré le silence d'un auteur contemporain d'Hilaire, l'inclusion du *Tr. Ps. 91* dans le recueil dont Jérôme témoigne a dû avoir eu lieu très tôt (au moins dans le 5<sup>e</sup> siècle).

### 2. Particularités dans la structure du *Tr. Ps. 91*

La structure de ce *tractatus* vient donnée par la phrase : « *Sabbato et quies Dei est et hominum otium* » (Au jour de Sabbat, c'est le repos de Dieu et le répit des hommes)<sup>2</sup> car après la part introductive sur la loi (§1), tous les renseignements sur le Sabbat sont disposés comme informations sur le repos de Dieu ou sur celui de l'homme, en appuyant ces deux aspects avec les citations de Gn 2, 2 et de Ex 20, 8-10. Cependant, l'objectif d'Hilaire est de montrer que ce repos (soit de Dieu soit des hommes) n'a jamais existé, et en conséquence, il faut rechercher des interprétations différentes. Voici le schème de la structure que nous proposons :

1. Introduction sur la loi en général (§1)

2. Les deux aspects du Sabbat : concernant Dieu et les hommes (§2, alin. 1-9).

3. Le Sabbat comme repos des hommes n'a pas encore eu d'accomplissement :

— Le Sabbat dans les psaumes : « *Sicut iuravi in ira mea, si intrabunt in requiem meam* »<sup>3</sup> (§2, alin. 10-26).

— Les prêtres ne reposaient pas le Sabbat (§3, alin. 1-6).

[Lacune]

4. Le Sabbat comme repos de Dieu n'a pas encore eu d'accomplissement :

— Dieu est constamment en train de créer ([lacune] §3, alin. 8-19 ; §4).

---

<sup>1</sup> *De Viris Illustribus* 100.

<sup>2</sup> *Tr. Ps. 91*, 2.

<sup>3</sup> Ps 94, 11.

— Jésus travaillait le Sabbat : « *Pater meus usque modo operatur, et ego operor* »<sup>4</sup> (§5-7).

5. L'accomplissement du repos de Dieu : le vrai repos de Dieu est le Fils « *uerum et requies Dei Deus Christus est* » (§8).

6. L'accomplissement du repos des hommes : l'eschatologie (§9-10).

Si on regarde cette structure avec les deux clés interprétatives exposées au début du chapitre, on verra que les points 3, 4, 5 et 6 présentent une disposition en chiasme (ABBA) :

3. Le Sabbat comme repos des hommes ..... (A)

4. Le Sabbat comme repos de Dieu ..... (B)

5. L'accomplissement du repos de Dieu ..... (B)

6. L'accomplissement du repos des hommes ... (A)

Ce fait semble illustrer la comparaison de la loi avec le miroir : « *Ergo quotienscumque aliquid ex lege relegitur, in opere praesentium mandatorum speculum futurorum est contuendum* » (« Donc, chaque fois qu'un fragment de la loi est relu, dans la réalisation de ces prescriptions-là, il doit être considéré comme un miroir des événements futurs »)<sup>5</sup>.

Comme on a pu le voir, ce *tractatus* ne présente pas une exégèse systématique comme dans les précédents, mais il y a une trace d'une exégèse subséquente verset par verset :

Hoc ex persona eius in fine cantatur, hoc, sicuti singulorum uersuum interpretatione noscemus, adquisita hominum immortalitate, celebratur.<sup>6</sup>

C'est ce qui est chanté à partir de sa personne à la fin, c'est cela qui, selon ce que nous en connaissons par l'interprétation de chaque verset, une fois l'immortalité des hommes acquise, est célébré.

Malheureusement nous n'avons pas le commentaire systématique annoncé, soit à cause des hasards de la transmission textuelle, soit parce que l'auteur n'a pas eu le temps de l'achever. En tout cas, cette indication envisage que ce *tractatus* devait introduire un commentaire systématique subséquent, donc sa structure si particulière s'explique par le fait qu'il ne s'agit pas d'un *tractatus* complet mais seulement de l'exorde ou l'introduction du *Tr. Ps. 91*, ou plutôt, de l'introduction générale aux *Tr. Ps. 91-93* —

---

<sup>4</sup> Jn 5, 17.

<sup>5</sup> *Tr. Ps. 91*, 1. Texte : CCSL 61, p. 322. Traduction propre.

<sup>6</sup> *Tr. Ps. 91*, 10. Texte : CCSL 61, p. 330. Traduction propre.

leurs trois intitulés concernent le jour du Sabbat —<sup>7</sup>, compte tenu de la magnitude du texte.

### 3. Aspects rhétoriques et traces incertaines d'oralité

Nous avons déjà montré que le *Tr. Ps. 91* est vraisemblablement plutôt un exorde qu'un *tractatus* complet, ce fait explique toutes les caractéristiques singulières de ce commentaire déjà exposées. Il reste un aspect intéressant et apparemment indépendant du caractère introductif du *tractatus* conservé. Le *Tr. Ps. 91* commence avec une mention trop générale de la loi :

Post legis tempora et cognitionem ueritatis conuenit corpus ipsum potius quam umbram corporis contueri. Lex enim eorum quae in Domino nostro Iesu Christo implenda erant speciem complectitur, non ipsa ueritas, sed in ea meditatio ueritatis utilis fide potius quam effectu, imitatione quam genere. Ea enim quae obseruari praecepta sunt non uirtute efficientiae ipsius utilia erant, sed obseruantium fide salutaria, ut sacrificiorum diuersitates et holocaustatum religiones et circumcisionis cura et sabbati otium.<sup>8</sup>

Après les temps de la loi, il convient de comprendre aussi la vérité, regarder le corps en lui-même plutôt que l'ombre qu'il projette. Car la loi concerne l'aspect des réalités qui devaient s'accomplir en notre Seigneur Jésus Christ, celle-là n'est point la vérité mais grâce à elle la méditation de la vérité est utile plutôt par la foi que par une puissance propre, plutôt par imitation que par nature. En effet, les préceptes à respecter n'étaient pas utiles en vertu de leur propre puissance, mais ceux-ci étaient salutaires grâce à la foi de ceux qui les respectaient, à savoir : les divers sacrifices, la tradition religieuse des holocaustes, la pratique de la circoncision et le repos du Sabbat.

Ce début si général, nous l'expliquons comme un artifice rhétorique : notre auteur commence apparemment en « divaguant » sur la loi mais il sait très bien le sujet dont il va traiter, en fait à la fin du texte on le trouve déjà. Donc on aperçoit une structure 'en entonnoir' selon laquelle on commence avec l'immensité d'un sujet énorme « *Post legis tempora* » jusqu'à introduire le point concret à traiter « *sabbati otium* ».

Cependant, la loi ne concerne pas seulement le repos du Sabbat, celle-ci inclut aussi trois sujets : les divers sacrifices, la pratique des holocaustes et la circoncision. Il conviendrait de traiter les quatre thèmes pour mener une explication complète de la loi, mais il ne développera qu'un des quatre, pour éviter une explication trop longue pour les auditeurs et parce que c'est le titre du psaume à traiter :

Ergo quotienscumque aliquid ex lege relegitur, in opere praesentium mandatorum speculum futurorum est contuendum. Et erat quidem congruum de singulis superius comprehensis

<sup>7</sup> Ps 91, 1 Ψαλμός ὡδῆς, εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου ; Ps 92, 1 Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατώκισται ἡ γῆ· αἶνος ὡδῆς τῷ Δαυιδ ; Ps 93, 1 Ψαλμός τῷ Δαυιδ, τετράδι σαββάτων.

<sup>8</sup> *Tr. Ps. 91*, 1. Texte : CCSL 61, p. 322-323. Traduction propre.

adferre rationem, ut secundum apostoli doctrinam uniuersa intellegentur fide futurorum potius quam uirtute ipsius efficientiae profuisse ; tamen ne in unum congesta omnia **audientibus** non tam cognitionem potius quam onus adferant, unam ex superioribus partem retractemus et eam scilicet quae tempori necessaria est, id est sabbati diei, quia ita psalmus inscribitur: Psalmus cantici in die sabbati, ut, cum per scripturarum caelestium auctoritatem, quae ratio in sabbati requie contineatur, cognouerimus, parem ceterarum quoque rerum, quae in lege sunt, efficientiam sentiamus.<sup>9</sup>

Donc, chaque fois qu'un fragment de la loi est relu, dans la réalisation de ces prescriptions-là, il doit être considéré comme un miroir des événements futurs. Et il serait vraiment convenable de montrer la raison qui a motivé chaque sujet susmentionné, de sorte que selon l'enseignement de l'apôtre on comprît que tout profitait plus en vertu de la foi des événements futurs que de son propre pouvoir intrinsèque. Cependant, pour éviter que toutes ces matières accumulées dans un même endroit ne deviennent une charge plutôt qu'une source de connaissance pour ceux qui nous écoutent, nous ne traiterons qu'un des sujets mentionnés ci-avant, et spécialement, ce sujet qui est nécessaire pour le temps, c'est-à-dire, le jour du Sabbat, car le psaume est intitulé ainsi : « Psaume du cantique au jour du Sabbat », de sorte que, lorsque nous aurons compris à travers l'autorité des Divines Écritures, quelle est la raison (contenue dans le) repos du Sabbat, nous puissions apercevoir la même puissance des autres sujets qui sont dans la loi.

Les deux raisons alludées (et l'auditoire et le titre du psaume) représentent deux aspects intéressants. D'abord, la mention des auditeurs n'implique pas forcément une trace d'oralité compte tenu le caractère « légèrement oral » de la littérature antique et tard-antique ; en effet, nous avons déjà traité la possibilité que ce mot (littéralement « *audientibus* » « ceux qui écoutent ») peut signifier aussi le groupe des assistants qui écoute une lecture à haute voix<sup>10</sup> ; une habitude qui subsiste toujours dans certaines communautés religieuses à partir de la Règle de Saint Benoît<sup>11</sup>.

G. Coppa propose que notre auteur dans *Tr. Ps. 91, 3* « *Nescitis, quia sacerdotes in templo sabbatum uiolant et sine crimine sunt ?* » aurait reproduit une interrogation d'une homélie d'Origène sur le Ps 91<sup>12</sup>. Cependant, ces deux textes n'ont en commun que la même allusion à Mt 12, 5 laquelle est en soi-même une question : « n'avez-vous pas lu dans la Loi que, le jour du sabbat, les prêtres dans le Temple violent le sabbat sans être en faute ? ». Donc le rapport envisagé par G. Coppa n'est pas valable. L'unique trace d'oralité dans ce *tractatus* est la mention des auditeurs et, comme nous venons de le

---

<sup>9</sup> *Tr. Ps. 91, 1*. Texte : CCSL 61, p. 322-323. Traduction propre.

<sup>10</sup> Voir notre Commentaire sur le *Tr. Ps. 2 : 4.6.1*. L'exposition d'Hilaire.

<sup>11</sup> Chapitre 38.

<sup>12</sup> G. Coppa, *Origene-Gerolamo, 74 omelie sul libro dei Salmi*, Torino 1993, p. 273 à propos de sa traduction : « *Volete sapere perché nel tempio del Signore i sacerdoti lavorano di sabato ?* » G. Coppa introduit la note suivante (p. 273, n. 2) : « *Ilario, Tratt. salmo 91, 3 (CSEL 22, p. 347), ha lo stesso interrogativo, e sviluppa ampiamente il concetto del riposo sabbatico.* »

montrer, ce fait ne représente pas un signe inéquivoque du caractère oral ou homilétique du *Tr. Ps.* 91.

En ce qui concerne le titre, il est remarquable qu'Hilaire ne le cite qu'à la fin du premier paragraphe et tout le texte que nous conservons actuellement ne concerne que ce petit fragment initial du psaume 91 « *Psalmus cantici in die Sabbati* ». Ce fait représente en même temps une différence et une continuité par rapport aux autres *tractatus*. En effet, la plupart des précédents introduisaient l'exégèse systématique du psaume à commenter avec un commentaire sur le titre psalmique. Cependant cette explication normalement n'occupait que le premier paragraphe, comme il arrive effectivement dans toutes les *Tr. Ps.* précédents depuis le *Tr. Ps.* 60, exception faite du *Tr. Ps.* 63<sup>13</sup>.

#### 4. Conclusions

- Les particularités de sa structure et surtout l'annonce d'un commentaire systématique subséquent nous penchent à considérer le *Tr. Ps.* 91 comme l'introduction du *tractatus* ou section de *tractatus*.
- Il faut inclure le *Tr. Ps.* 91 dans les introductions ou exordes « internes » disséminés dans cette grande œuvre, avec l'exorde sur le Ps 118, avec celui sur les chants des montées et, dans le cas d'admettre notre hypothèse sur la tranche des *Tr. Ps.* 63-69, avec le *Tr. Ps.* 63, 1-5.
- La tradition manuscrite et le témoignage de Jérôme montrent que l'inclusion de ce *tractatus* à l'ensemble n'a pas été majoritaire.
- Très vraisemblablement le commentaire systématique annoncé à la fin du texte transmis n'a jamais été composé : il n'y a absolument aucune trace de son existence matérielle. Les deux manuscrits les plus anciens (ms. V et L du v<sup>e</sup> siècle) qui transmettent le *Tr. Ps.* 91 finissent avec un explicit très clair. Même si les deux préviennent d'une lacune dans le §3.
- Ce caractère inachevé du *Tr. Ps.* 91 peut envisager qu'il s'agit hypothétiquement du dernier *tractatus* composé par Hilaire de Poitiers.

---

<sup>13</sup> Son introduction visiblement longue (5 paragraphes) ainsi que le caractère général de ces cinq paragraphes nous avaient penché précisément à considérer le *Tr. Ps.* 63 comme le premier d'une série finissant par le *Tr. Ps.* 69. (Voir le Commentaire sur les *Tr. Ps.* 63-69 : 1. La section des *Tr. Ps.* 63-69 et 9. Conclusions sur les *Tr. Ps.* 63-69).

## Conclusion générale

Cette thèse représente la première recherche scientifique dédiée exclusivement au commentaire, surtout textuel et littéraire, des *Tractatus super Psalmos* 1-2, 9, 13-14, 51-69 et 91, contenus dans le premier volume de l'édition de J. Doignon (CCSL 61). Cette œuvre d'Hilaire de Poitiers avait déjà attiré l'attention des chercheurs, quoique l'intérêt dont elle ait bénéficié soit considérablement moindre que pour d'autres œuvres de notre auteur, comme pour le *De Trinitate*. En effet, les *Tr. Ps.* ne sont pas passés inaperçus des théologiens, intéressés par les aspects concrets de la théologie de l'évêque de Poitiers<sup>1</sup>. En revanche, les aspects littéraires de cette œuvre ont été relégués au second plan, sauf pour ce qui concerne les sources grecques.

Cependant, les *Tr. Ps.* et spécialement la première partie de cette œuvre examinée dans notre commentaire, posent la question de la sélection très particulière des psaumes commentés, à laquelle aucune réponse suffisante n'a jamais été apportée. En effet, comme nous l'avons vu, le catalogue des *tractatus* transmis par Jérôme<sup>2</sup> ne s'accorde que partiellement avec la liste des psaumes commentés présente dans les manuscrits les plus anciens.

À partir des indications textuelles et des éléments littéraires de chaque *tractatus*, notamment de leur structure, notre commentaire a proposé une hypothèse détaillant le processus de composition des *Tr. Ps.* ainsi que celle de leur édition postérieure.

Quant à l'étude des sources grecques dans les *Tr. Ps.* d'Hilaire, elle représente une ligne de recherche initiée depuis longtemps<sup>3</sup>. À partir de Jérôme<sup>4</sup>, la présence d'Origène dans les *Tr. Ps.* a été traditionnellement admise et étudiée. En revanche, l'influence dans les

---

<sup>1</sup> Parmi les monographies dédiées exclusivement aux aspects doctrinaux des *Tr. Ps.* — nous excluons pour des raisons de concision les nombreux articles —, nous remarquons un intérêt notable dans les domaines de la christologie et la sotériologie : A. G. S. Anyanwu, *The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers Tractates on the Psalms*, Roma 1983. A. Orazio, *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei "Tractatus super Psalmos"*, Napoli 1986.

<sup>2</sup> Jérôme, *Vir. ill.* 100.

<sup>3</sup> Les comparaisons des textes d'Hilaire (notamment *l'Instr.*) avec des fragments d'Origène remontent au XIX<sup>e</sup> siècle (PG 12, 1073-1080). Cependant, l'œuvre de référence consacrée à ce sujet est plus tardive : É. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965.

<sup>4</sup> Notamment : *Apologie contre Rufin* 1, 2 et 2, 14 (SC 303, p. 10-11 et 134-137).

*Tr. Ps.* d'autres traditions en dehors de l'école alexandrine est passée inaperçue, conduisant à interpréter la pensée de notre auteur à la seule lumière d'Origène, et, *in fine*, entraînant des conclusions qui pouvaient être partielles. Cependant, certaines études, relativement récentes et souvent dédiées aux aspects concrets de la pensée d'Hilaire, prennent en considération à la fois le poids d'Origène, mais aussi celui de la tradition asiatique (*via Tertullien*)<sup>5</sup>.

Notre commentaire a présenté quelques traces de la pensée d'Hilaire de Poitiers plus proches des conceptions asiatiques que de celles d'Origène et de son école, notamment en ce qui concerne l'anthropologie théologique de l'homme, plutôt définie à partir de l'élément corporel-charnel qu'à partir de l'élément spirituel.

De plus quelques thèmes extraits des *Tr. Ps.* ont été collectés permettant de mieux comprendre le contexte politique, social ou philosophique, bien que ne constituant pas de lignes de recherche autonomes comme l'origénisme d'Hilaire.

Par ailleurs, nous développerons les principaux apports de notre commentaire aux deux lignes de recherche mentionnées ci-dessus : 1) la composition des *Tr. Ps.* et 2) la présence d'Origène dans cette œuvre d'Hilaire. Nous achèverons pour finir notre étude par un paragraphe dédié à la contribution de notre travail à la recherche sur les *Veteres Latinae* (3).

## **1- La sélection des Psaumes commentés et les processus de composition et d'édition**

Les *Tr. Ps.* sont une œuvre énigmatique parce que celle-ci est dotée d'une introduction et qu'apparemment, le commentaire commence au Ps 1 et s'achève à la fin du Psautier. Pourtant entre les *Tr. Ps.* 2 et 118, il y a des lacunes. L'explication la plus simple est de supposer une perte des *tractatus*. Cependant cette perte est elle aussi très étrange : Jérôme (345-419), un auteur presque contemporain à Hilaire (315-367), connaît moins de *tractatus* que les premiers manuscrits (ms. V et L du <sup>v</sup>e siècle). Nous expliquons ces hypothétiques perte et réapparition postérieure de certains *tractatus* à partir du processus d'édition d'un ouvrage fasciculaire inachevé : les *tractatus* inconnus par Jérôme et présents dans les manuscrits les plus anciens doivent correspondre à une « réédition posthume » postérieure à la notice du Stridonien.

D'ailleurs, l'analyse des *Tr. Ps.* inconnus par Jérôme montre le caractère absolument particulier des *Tr. Ps.* 9, 13-14 et 91, ainsi que la présence d'un exorde au début de la section des *Tr. Ps.* 63-69. Les nombreux exordes « internes » dans cette œuvre nous semblent des traces de débuts de fascicules : à l'exorde du *Tr. Ps.* 118 et à celui des psaumes des montées (*Tr. Ps.* 119, 1-7), il faut ajouter le *Tr. Ps.* 63, 1-5 et le *Tr. Ps.* 91. En effet, les 10 paragraphes de ce *tractatus* représentent un autre exorde mais il n'y a aucune trace du commentaire sur le(s) Psaume(s) introduit(s).

---

<sup>5</sup> Nous citons le plus récent dont nous ayons eu connaissance : J. A. Cánovas Sánchez, « Claves de la soteriología en San Hilario de Poitiers », *Scripta Fulgentina* 14 (2004), p. 21-32.



En ce qui concerne l'ordre de la composition, l'unique explication possible pour soutenir l'hypothèse de Doignon qui nie la perte des *tractatus* manquants, et en même temps le caractère indubitable de l'*Instr.* comme introduction aux 150 psaumes, est celle d'admettre un ordre de rédaction différent par rapport à l'ordre numéral des psaumes.

La combinaison de ces trois caractéristiques, à savoir : a) œuvre fasciculaire b) inachevée et c) qui n'a pas suivi l'ordre numéral des psaumes (du premier jusqu'au 150), peut vraisemblablement expliquer la sélection si étrange des Psaumes commentés et la non-correspondance entre la notice de Jérôme et les premiers témoins manuscrits.

De sorte que les *tractatus* mentionnés par Jérôme : 1-2, 51-62 et 118-150 correspondent à une première édition des fascicules publiés jusqu'à la mort d'Hilaire. Une édition postérieure ajouta un fascicule inédit (*Tr. Ps.* 63-69) à joindre après le *Tr. Ps.* 62, ainsi que des « matériaux différents » (*Tr. Ps.* 9, 13-14 et 91), ceux-ci n'étant pas faciles à identifier.

Notre commentaire montre des particularités assez importantes par rapport au reste dans la section (*Tr. Ps.* 9, 13-14), mais nous ne sommes pas capables d'identifier à quoi elle correspond exactement. Bien que, compte tenu des traces d'oralité observées dans le *Tr. Ps.* 13, il soit tout à fait possible que celui-ci soit une homélie, on ne saurait être aussi affirmatif à propos des *Tr. Ps.* 9 et 14. En ce qui concerne le *Tr. Ps.* 91, notre analyse nous invite à le considérer comme l'exorde d'un fascicule inachevé.

## 2- Les *Tr. Ps.* et la tradition alexandrine

L'influence d'Origène concerne surtout les ressources exégétiques : il est par exemple assez fréquent qu'un terme ou qu'une scène décrite dans un psaume soit mis en rapport avec ce même terme ou une situation similaire décrite dans autre péricope soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament. Ce fait explique le grand nombre de citations bibliques communes entre Hilaire et Origène, ainsi que la proximité de leurs exégèses. Néanmoins, l'analyse en détail des dissemblances entre Origène et Hilaire signalent deux conceptions différentes de l'homme.

L'anthropologie représente un élément fondamental de la pensée théologique, car chaque conception de l'homme a ses propres répercussions sur la christologie, l'ecclésiologie, la sotériologie et l'eschatologie. A. Orbe en avait distinguées trois dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle :

La segunda mitad del siglo II denuncia tres teologías paralelas: a) la "espiritual" en torno a la Salud del hombre espiritual, por medio del Cristo espiritual; b) la "psíquica", en función de la *Salus animae*, por medio del Alma de Cristo (resp. Cristo psíquico); c) la "corpórea" o carnal, atenta a la *Salus carnis* mediante el Verbo hecho carne. Los herejes enseñaban la primera. Los alegorizantes de tendencia platónica / filoniana, la segunda. Los exegetas literales (Justino, Ireneo, Tertuliano...), la tercera.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> A. Orbe, « Sobre los inicios de la teología », *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981), p. 697.

Chacune de ces conceptions définit l'homme respectivement selon son esprit, son âme ou sa chair à la suite de l'anthropologie tripartite de saint Paul<sup>7</sup> et découle d'une exégèse propre des récits de la création de l'homme de la Genèse ; de sorte que les auteurs les plus détachés du platonisme n'ont pas besoin d'interpréter spirituellement ou moralement le fait que Dieu façonne Adam. Orbe mentionne Tertullien (160-220), mais pour éviter de tomber dans un possible anachronisme, il évite de citer expressément Origène (dont l'acmé se situe au III<sup>e</sup> siècle) ; cependant il est évident que la théologie d'Origène s'insère dans « *los alegorizantes de tendencia platoniana / filoniana* » (tradition alexandrine) dont l'anthropologie « *psíquica* », basée sur l'âme, est bien différente de « *la corpórea o carnal* » de laquelle Tertullien participe (tradition asiatique).

Pour revenir à notre auteur, nous avons montré certains passages où Hilaire — malgré les éléments communs avec Origène — manifeste une anthropologie de type « charnel » plutôt que « psychologique ». L'évêque de Poitiers semble donc rester fidèle au modèle anthropologique hérité de Tertullien et de sa primitive tradition latine. Le salut de l'homme est donc fondamentalement « *salus carnis* » car la chair est l'unique élément en commun entre les deux Adam et tous les hommes jusqu'à l'avènement de l'*homo novus* eschatologique, en créant l'idée d'une chair unique, d'un 'homme unique' qui est sauvé dans le Christ.

D'ailleurs, la prise de distance avec Origène et son école concerne aussi sa méthode exégétique. Malgré la tendance trop simpliste d'inclure l'exégèse de notre auteur parmi les spirituelles, lui-même ne se considère pas comme un littéraliste, ni même comme un spirituel (*Tr. Ps.* 54, 9). Il nous semble donc plus juste de qualifier l'exégèse d'Hilaire de « prosopologique », si on l'entend non seulement comme synonyme de « spirituelle », mais dans la perspective d'Hilaire même. Aux yeux d'Hilaire, les autres interprétations non-littérales (comme l'interprétation spirituelle et l'interprétation morale) ne sont pas à suivre à tout prix, mais seulement dans la mesure où celles-ci aident à interpréter correctement la « personne »<sup>8</sup> d'une péricope de la Bible.

La méthode exégétique, quelle qu'elle soit (littérale, spirituelle ou morale), ne garantit pas *per se* une exégèse correcte, mais c'est plutôt une foi juste qui garantit et atteste une exégèse valable. En effet, à la fin de l'*Instr.*, Hilaire identifie le Christ avec la clé qui ouvre le livre scellé des Écritures. Il faut comprendre qu'il s'agit du Christ affirmé par la foi nicéenne, et non par les conceptions erronées sur Lui (celles des juifs, païens et ariens). Dans ce sens, l'exégèse d'Hilaire est christologique. Tous les mystères des Écritures correspondent aux mystères du Fils avant ou après l'incarnation : sa naissance,

---

<sup>7</sup> « et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'Avènement de notre Seigneur Jésus-Christ » 1 Thes 5, 23.

<sup>8</sup> Il s'agit d'une catégorie fondamentale de l'exégèse d'Hilaire : qui parle ? à quoi ? dans la bouche de qui ?... Cf. M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985, p. 8.

sa vie humaine, sa mort, sa résurrection et les « étapes » de son règne dans la chair après l'Ascension.

Comme on a pu le voir, l'abondance des éléments concordant indéniablement avec ceux d'Origène témoignent d'une certaine dépendance littéraire — au point même que l'évêque de Poitiers traduit littéralement quelques citations bibliques provenant d'Origène<sup>9</sup> —, cependant les différences, même infimes, révèlent deux conceptions théologiques bien distinctes. Quand l'évêque de Poitiers a connu de première main l'exégèse d'Origène lors de son exil en Orient, il était un évêque solidement ancré dans sa propre tradition théologique latine dont le représentant le plus distingué était Tertullien. Donc, à nos yeux, Hilaire a tiré tous les arguments et renseignements exégétiques d'Origène en gardant pour fondement les principes de sa propre tradition théologique héritière de Tertullien.

L'image employée par Jérôme en parlant du style littéraire d'Hilaire de Poitiers, qui nous présente — sous un jour plaisant — notre auteur déguisé à la mode grecque<sup>10</sup>, nous est utile pour illustrer son emploi des ressources exégétiques alexandrines : Hilaire est un latin doté des conceptions théologiques de son premier maître, Tertullien. Sa primitive conception asiatique se trouve cachée sous les riches et abondants renseignements exégétiques d'Origène. Pourtant celle-ci est encore bien présente sous le déguisement ; certains textes nous laissent apercevoir les traits de sa pensée primitive asiatique, comme nous l'avons montré dans différents points de notre commentaire. Cependant ce déguisement de notre auteur est si réel et effectif qu'il a trompé jusqu'à de grands chercheurs en incluant Hilaire de Poitiers parmi les origéniens<sup>11</sup>.

### 3- Les *Tr. Ps.* et les traductions latines avant la Vulgate

Les œuvres d'Hilaire de Poitiers et spécialement son abondante production exégétique sont d'une importance remarquable pour les études sur la *Vetus Latina*. Pour ce qui est des citations du texte psalmique commenté dans cette œuvre, la méthode exégétique de notre auteur nous invite à en distinguer deux types : les citations initiales et les citations reprises dans le commentaire. En effet, à l'exception des deux *tractatus* exclusivement dédiés au commentaire d'un seul aspect (*Tr. Ps.* 9 et 91), Hilaire cite le verset ou les versets à traiter immédiatement avant le commentaire qui lui (leur) correspond. Ces citations témoignent nettement d'un souci de littéralité ; nous les rangeons sous le qualificatif d'« initiales ».

---

<sup>9</sup> Comme nous l'avons montré dans certains cas de l'*Instr.* : G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? », *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.

<sup>10</sup> Jérôme, Épître 58, 10 : « *Sanctus Hilarius gallicano coturno adtollitur et, cum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis inuoluitur et a lectione simpliciorum fratrum procul est.* »

<sup>11</sup> A. Orbe, « La Patrística y el progreso de la teología » *Gregorianum* 50 (1969) p. 545 : « *Entre los origenianos, que son legión, se salvan bien pocos por su originalidad: san Ambrosio en puntos de Cristología, y san Hilario, en todo.* ». En revanche, à nos yeux, c'est précisément cette fidélité à sa première tradition, héritière de Tertullien et, en même temps, l'emploi fréquent des renseignements exégétiques d'Origène qui expliquent la grande originalité d'Hilaire reconnue par Orbe.

Parfois, le texte est partiellement répété dans l'explication ; dans ce cas, le souci de littéralisme n'est pas assuré — nous avons repéré des endroits où l'auteur modifie expressément la formulation de la phrase citée (en exerçant l'artifice rhétorique de la *variatio*). C'est pourquoi ce deuxième type de citation nécessite une analyse plus précise avant qu'elles ne soient acceptées comme des témoignages valables. Cependant, à moins d'éventuelles erreurs de copiste, on peut admettre que les deux types de citation appartiennent à Hilaire de Poitiers.

Les citations des incipit doivent être reléguées dans une catégorie bien spécifique : la plupart des manuscrits citent en effet le(s) premier(s) verset(s) du psaume à commenter. Compte tenu de leur emplacement dans l'incipit, le souci de littéralisme est assuré, et ces citations sont parfois l'unique citation complète du titre psalmique ; en revanche, le fait que certains manuscrits présentent des incipit dépourvus de citation, ajouté au fait que la comparaison des citations de l'incipit avec celles que nous avons appelées « initiales » montre une absence de correspondance presque systématique, nous incite à exclure les citations des incipit de la paternité d'Hilaire.

Ce troisième type de citation relève très vraisemblablement d'un travail d'édition postérieur qui concerne la plupart des manuscrits, mais pas tous. La différence entre les psautiers employés par Hilaire et ceux employés par cet éditeur n'indique pas seulement un changement de personne, mais aussi un changement de public, car cet éditeur postérieur avait décidé d'introduire chaque *tractatus* par le texte du psautier le plus connu de lui et du public du moment.

Cependant, bien que les citations des incipit n'appartiennent pas à Hilaire, elles constituent une source d'informations pour la recherche sur les anciennes versions latines de la Bible, parce que ce psautier est antérieur aux versions de la Vulgate et indépendant d'elles.

Pour finir, nous abordons l'étude des autres citations bibliques qui, utilisées dans le commentaire d'Hilaire, n'appartiennent pas aux psaumes. Dans la plupart des cas, lorsque nous avons la possibilité de les comparer avec d'autres citations de la même péricope dans les autres œuvres d'Hilaire, nous avons observé que — sauf rares exceptions — le texte n'est pas exactement le même.

Nous avons exposé certains cas intéressants où malgré les particularités, le texte cité par Hilaire peut être classé dans une « tradition » ou « famille », en vertu de certains traits communs aux citations d'autres écrivains anciens. D'après nos observations, notre auteur tend à suivre le texte biblique selon Origène, même en traduisant directement un certain nombre de ses citations<sup>12</sup>.

En revanche, nous avons trouvé une citation (Col 2, 13-15) très importante, citée ou mentionnée dans chaque œuvre conservée d'Hilaire, qui ne partage jamais chez lui

---

<sup>12</sup> Cf. G. J. Cano Gómez, « Les citations bibliques de l'*Instructio Psalmorum* d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? », *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.

aucune des caractéristiques des citations d'Origène ou de ses disciples ; dans ce cas, Hilaire est resté fidèle au texte transmis par une autre tradition, découlant de Tertullien<sup>13</sup>. Nous observons donc, à propos des citations bibliques, un fait similaire à ce que nous avons signalé dans le point précédent : la coexistence dans les *Tr. Ps.* de deux traditions bien différentes, celle de Tertullien et celle d'Origène.

---

<sup>13</sup> Cf. Commentaire sur le *Tr. Ps.* 67 : 6.3.1. Considérations textuelles sur la citation de Col 2, 13-15 et 6.3.2. Répercussions doctrinales du texte d'Hilaire (Col 2, 15).

## Bibliographie

### 1. Sources

#### Accius

*Accius, Œuvres (Fragments)*, J. Dangel (Belles Lettres), Paris 1995.

#### Ambroise

*Sancti Ambrosii Opera. Pars VIII, De fide (ad Gratianum Augustum)*, O. Faller (CSEL 78), Vindobonae 1962.

#### Ambrosiaster

*Ambrosius Mediolanensis, Expositio evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*, M. Adriaen / P. A. Ballerini (CCSL 14), Turnhout 1957.

*Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, H. J. Vogels (CSEL 81,3), Vindobonae 1969.

#### Athanase

*S.P.N. Athanasii archiepiscopi Alexandrini Opera Omnia que exstant*, t. 2, J-P. Migne (PG 26), Paris 1887.

*Athanase d'Alexandrie, Sur l'incarnation du Verbe*, C. Kannengiesser (SC 199), Paris 2000.

#### Augustin

*Augustinus, Enarrationes in Psalmos CI-CL*, E. Dekkers / J. Fraipont (CCSL 40), Turnhout 1956.

#### Basile

*S.P.N. Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, Opera omnia quae exstant*, t. 1, S. Mauri (PG 29), Paris 1857.

*S.P.N. Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, Opera omnia quae exstant*, t. 2, S. Mauri (PG 30), Paris 1888.

#### Calcidius

Bakhouché, B., *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, tome 1, Paris 2011.

## Cassiodore

*Cassiodorus, Expositio Psalmorum I-LXX*, M. Adriaen (CCSL 97), Turnhout 1958.

## Chaîne palestinienne sur le Psaume 118

*La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118, introduction, texte critique et traduction, tome I*, M. Harl (SC 189), Paris 1972.

## Cicéron

*Cicéron, Des Termes extrêmes des biens et des maux. Tome I : Livres I-II*, J. Martha (Belles Lettres), Paris 1928.

*Cicéron, Discours. Tome VI : Seconde action contre Verrès*, Henri Bornecque (éd.), Gaston Rabaud (trad.) (Belles Lettres), Paris 1929.

*Cicéron, Des Termes extrêmes des biens et des maux. Tome II : Livres III-V*, J. Martha (Belles Lettres), Paris 1955.

*Cicéron, Traité de Lois*, G. de Plinval (Belles Lettres), Paris 1959.

*M. Tullius Cicero, Timaeus*, Teubneri, C.F.W. Mueller, Lipsiae 1900.

Appuhn, Ch., *Cicéron. De la nature des dieux* (Classiques Garnier), Paris 1935.

## Columelle

*Columelle, Les Arbres*, R. Goujard (Belles Lettres), Paris 1986.

## Cyprien de Carthage

*Cyprianus, Opera I. Ad Quirinum. Ad Fortunatum. De lapsis. De ecclesiae catholicae unitate*, R. Weber / M. Bévenot (CCSL 3), Turnhout 1972.

## Cyrille de Jérusalem

*S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, G. Hartel (CSEL 3,3), Vindobonae 1871.

*Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques*, A. Piédagnel / P. Paris (SC 126 bis), Paris 2009.

## Didyme L'Aveugle

*Didyme L'Aveugle, Sur Zacharie, Livre I, tome I*, L. Doutreleau (SC 83), Paris 1962.

## Eusèbe de Césarée

*Eusebii Pamphili, Caesareae Palaestinae Episcopi, Opera omnia quae exstant*, t. 5, A. Mai (PG 23), Paris 1857.

*Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, Livres VII, tome II*, G. Bardy (SC 41), Paris 1984.

## Hilaire de Poitiers

*Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Opera Omnia*, t. 1, S. Mauri (PL 9), Paris 1844.

*Tractatus Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis super psalmos*, A. Zingerle (CSEL 22), Vindobonae 1891.

*S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera. Pars IV, Tractatus mysteriorum. Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium). Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium). Hymni. Fragmenta minora. Spuria*, A. Feder (CSEL 65), Vindobonae 1916.

*Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu, Chap. 1-13, introduction, tome I*, J. Doignon (SC 254), Paris 1978.

*Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu, Chap. 14-33, appendice et index, tome II*. J. Doignon (SC 258), Paris 1979.

Ladaria, L. F., *San Hilario de Poitiers. La Trinidad* (BAC), Madrid 1986.

*Hilaire de Poitiers, Commentaire sur le Psaume 118, tome I*, M. Milhau (SC 344), Paris 1988.

*Hilaire de Poitiers, Commentaire sur le Psaume 118, tome II*, M. Milhau (SC 347), Paris 1988.

*Hilarius Pictaviensis, Tractatus super Psalmos I. Instructio Psalmorum. In Psalmos I-XCI*, J. Doignon (CCSL 61), Turnhout 1997.

*Hilaire de Poitiers, La Trinité, tome II*, J. Doignon / G. M. de Durand / M. Figura / C. Morel / G. Pelland (SC 448), Paris 2000.

*Hilaire de Poitiers, La Trinité, tome III*, G. M. de Durand / C. Morel / G. Pelland (SC 462), Paris 2001.

*Hilarius Pictaviensis, Tractatus super Psalmos II. In Psalmum CXVIII*, J. Doignon / R. Demeulenaere (CCSL 61A), Turnhout 2002.

*Hilaire de Poitiers, Traité des mystères*, P. Brisson (SC 19 bis), Paris 2005.

Orazio, A., *Ilario di Poitiers Commento ai salmi*, vol. 1 (Testi Patristici 185), Roma 2005.

*Hilaire de Poitiers, Commentaires sur les Psaumes, tome I*, P. Descourtieux (SC 515), Paris 2008.

*Hilarius Pictaviensis, Tractatus super Psalmos III. In Psalmos CXIX-CL*, J. Doignon / R. Demeulenaere (CCSL 61B), Turnhout 2009.

Ladaria, L. F., *San Hilario de Poitiers, Comentario al evangelio de Mateo* (BAC), Madrid 2010.

*Hilaire de Poitiers, Commentaire sur les Psaumes, tome II*, P. Descourtieux (SC 565), Paris 2014.



*Hilaire de Poitiers, Commentaires sur les Psaumes. Tome III*, P. Descourtieux (SC 603), Paris 2019.

López Kindler, A., *Hilario de Poitiers, tratado sobre los salmos 1-100* (Ciudad Nueva 112), Madrid 2019.

## **Irénée de Lyon**

*Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique*, A. Rousseau (SC 406), Paris 1995.

## **Jérôme**

*Jérôme (Saint), Correspondance. Tome II : Lettres XXIII-LII*, J. Labourt (Belles Lettres), Paris 1951.

*Jérôme (Saint), Correspondance. Tome V : Lettres XCVI-CIX*, J. Labourt (Belles Lettres), Paris 1955.

*Hieronymus, Tractatus sive homiliae in psalmos. In Marci evangelium. Alia varia argumenta*, G. Morin / B. Capelle / J. Fraipont (CCSL 78), Turnhout 1958.

*Hieronymus, Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis hebraicorum nominum. Commentarioli in psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, P. de Lagarde / G. Morin / M. Adriaen (CCSL 72), Turnhout 1959.

*Hieronymus, Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, M. Adriaen (CCSL 73), Turnhout 1963.

*Jérôme, Apologie contre Rufin*, P. Lardet (SC 303), Paris 1983.

Ceresa-Gastaldo, A., *Gerolamo, Gli uomini illustri*, Firenze 1988.

Coppa, G., *Origene-Gerolamo, 74 omelie sul libro dei Salmi*, Torino 1993.

## **Lactance**

*L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia : Accedunt carmina eius qua feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est De mortibus persecutorum liber. Pars I, Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum*, S. Brandt / G. Laubmann (CSEL 19), Vindobonae 1890.

*Lactance, La Colère de Dieu*, C. Ingremeau (SC 289), Paris 1982.

## **Novatien**

*Novatianus, Opera quae supersunt*, G. F. Diercks (CCSL 4), Turnhout 1972.

## **Optat de Milève**

*Optat de Milève, Traité contre les donatistes, Livres III-VII, tome II*, M. Labrousse (SC 413), Paris 1996.

## Origène

*Origenis Opera omnia*, t. 7, Ch. de La Rue (PG 17), Paris 1857.

*Origenis Opera omnia*, t. 2, Ch. de La Rue (PG 12), Paris 1862.

J.-B. Pitra (éd.), *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata. Tom. III, Patres antenicaeni*, Parisiis 1883.

J.-B. Pitra (éd.), *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata. Tom. II, Patres antenicaeni*, Parisiis 1884.

*Hippolytus Werke*, A. Hans (GCS 1,2), Leipzig 1897.

*Origenes Werke Band 12/1. Origenes Matthäuserklärung III: Fragmente und Indices*, E. Klostermann / E. Benz (GCS 41,1), Leipzig 1841.

*De Origenis prologis in psalterium quaestiones selectae*, G. Rietz, Iena 1914.

*Origenes Werke Band 6. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, W. A. Baehrens (GCS 29), Leipzig 1920.

*Origenes Werke Band 8. Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzung*, W. A. Baehrens (GCS 33), Leipzig 1925.

*Origenes Werke Band 9. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, M. Rauer (GCS 49), Leipzig 1959<sup>2</sup>.

*Origène, Commentaire sur saint Jean, Livres XIX-XX, tome IV*, C. Blanc (SC 290), Paris 1982.

*Origène, Homélie sur les Nombres XI-XIX, tome II*, L. Doutreleau (SC 442), Paris 1999.

*Origène, Homélie sur la Genèse*, H. de Lubac / L. Doutreleau (SC 7 bis), Paris 2003.

*Origène, Homélie sur Jérémie I-XI, tome I*, P. Nautin / P. Husson (SC 232), Paris 2006.

*Origène, Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre)*, É. Junod (SC 226), Paris 2006.

*Origène, Traité des principes, Livres I-II, introduction, texte critique et traduction. tome I*, H. Crouzel / M. Simonetti (SC 252), Paris 2006.

*Origène, Commentaire sur l'Épître aux Romains, Livres III-V, tome II*, L. Brésard / M. Fédou (SC 539), Paris 2010.

*Origène, Commentaire sur l'Épître aux Romains, Livres VI-VIII, tome III*, L. Brésard / M. Fédou (SC 543), Paris 2011.

*Origenes Werke. 13. Band, Die neuen Psalmenhomilien : eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, M. M. Pradel / E. Prinzivalli / A. Cacciari (GCS NF 19), Leipzig 2015.

## Platon

*Platon, Œuvres complètes. Tome X : Timée – Critias*, A. Rivaud (Belles Lettres), Paris 1963.

## Pline l' Ancien

*Pline l' Ancien, Histoire naturelle. Livre XXXI (Remèdes tirés des eaux)*, G. Serbat (Belles Lettres), Paris 1972.

## Tertullien

*Tertullianus, Opera I. Opera catholica. Adversus Marcionem*, E. Dekkers / J. G. P. Borleffs / R. Willems / R. F. Refoulé / G. F. Diercks / A. Kroymann (CCSL 1), Turnhout 1954.

*Tertullianus, Opera II. Opera montanistica*, A. Gerlo / E. Evans / A. Harnack / A. Kroymann / R. Willems / J. H. Waszink / J. G. P. Borleffs / A. Reifferscheid / G. Wissowa / E. Dekkers / J. J. Thierry (CCSL 2), Turnhout 1954.

*Tertullien, Apologétique*, J.-P. Waltzing (Belles Lettres), Paris 1998.

*Tertullien, Contre Hermogène*, F. Chapot (SC 439), Paris 1999.

*Tertullien, Traité du baptême*, R.-F. Refoulé / M. Drouzy (SC 35), Paris 2002.

## Théodore de Mopsueste

*Theodorus Mopsuestenus, Expositio in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete*, L. De Coninck (CCSL 88A), Turnhout 1977.

## Versions de la Bible

*Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, R. Weber / R. Gryson (Deutsche Bibelgesellschaft), Stuttgart 1969-2007.

*Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae*, 3 volumes, P. Sabatier, Turnhout-Belgium 1991 (1<sup>ère</sup> éd. 1743-1751).

*Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, H. J. Frede (Vetus Latina 24/2), Verlag / Herder / Freiburg 1966-1971.

*Hester*, J.-C. Haelewyck (Vetus Latina 7/3), Freiburg 2003-2008.

*Itala. Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung*, vol. 4 : *Johannesevangelium*, A. Jülicher, Berlin 1963.

*La Bible de Jérusalem* (Éditions du Cerf), Paris 2007.

*Septuaginta*, A. Rahlfs / R. Hanhart (Deutsche Bibelgesellschaft), Stuttgart 2006.

## 2. Études

Alba López, A., *Autoridad y poder en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers*, Madrid / Salamanca 2013.

Alexanderson, B., *Les textes de s. Hilaire de Poitiers. Remarques et interprétations avec un supplément sur les citations de l'Épître aux Philippiens*, Göteborg (Sweden) 2010.

Andresen, C., « Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961) p. 1-39.

Anyanwu, A. G. S., *The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers Tractates on the Psalms*, Roma 1983.

Aragione, G. / Junod, É / Norelli, E. (éd.), *Canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève 2005.

Bardi, G., « Tractare, tractatus », *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) p. 211-235.

Bardi, G., *La question des langues dans l'Église ancienne*, vol. I, Paris 1948.

Bassols de Climent, M., *Sintaxis Latina*, Barcelona 2015<sup>2</sup>.

Bernardin, J. B., « A Coptic Sermon attributed to St. Athanasius », *Journal of Theological Studies* 38 (1937) p. 113-129.

Bertrand, D. A., *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, (Betiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese 14), Tübingen 1973.

Bettini, M., *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.

Braude, W. G., *The Midrash on Psalms*, Yale 1959.

Briggs Ch. A. / Briggs, E. G., *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1-2, Edinburgh 1951-1952.

Burney, C. F., « Christ as the arché of creation », *The Journal of Theological Studies* 27 (1926) p. 175-176.

Burns, P., « 'Keys to the city' in Hilary of Poitiers' Commentary on the Psalms: a social metaphor ? », dans : *L'esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno*, Roma 2000, p. 715-727.

Cameron, A. *The later Roman Empire*, London 1993.

Cano Gómez, G. J., « Hilario de Poitiers, In Matth. 7, 3-5 y la angelología », *Augustinianum* 57 (2017) p. 57-79.

Cano Gómez, G. J., « Les citations bibliques de l'Instructio Psalmorum d'Hilaire de Poitiers : reflets d'un texte vieux-latin ou traductions de celles d'Origène ? », *Revue des sciences religieuses* 93/1-2 (2019) p. 91-109.

Cano Gómez, G. J., « *Centurio, tribunus, princeps* en Hilario de Poitiers, *In Matt. 7, 3-5: texto bíblico y exégesis a la luz de gnósticos y Orígenes* », *Augustinianum* 60/1 (2020) p. 49-70.

Cano Gómez, G. J., « Puertas y transiciones en el "*hymnum dicat*" atribuido a Hilario de Poitiers » dans : G. J. Cano Gómez (éd.) *Teopoética V: Ianua Coeli. Umbrales y transiciones en la poesía religiosa*, Madrid 2020, sous presse.

Cano Gómez, G. J., « Nature en bronze (*aeream*), aérienne (*aeriam*) ou éthérée (*aetheream*). Problèmes textuelles et répercussions interprétatives du *Tr. Ps. 138, 24* » en cours de préparation.

Cánovas Sánchez, J. A., « Claves de la soteriología en San Hilario de Poitiers », *Scripta Fulgentina* 14 (2004), p. 21-32.

Cavallo, G. (dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, (trad. J. Signes Codoñer), Madrid 1995.

Cavallo, G. / Chartier R. (dirs.) *Historia de la lectura en el mundo occidental* (trad. M. Barberán / M. P. Palomero / F. Borrajo / C. García Ohlrich), Madrid 2011.

Clark, A. C., *The Acts of the apostles. A critical edition with introduction and notes on selected passages*, Oxford 1933.

Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950.

Courcelle, P., « Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme », *Annuaire du Collège de France* 63 (1963) p. 373-388.

Daniélou, J., *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958.

De Lubac, H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris 1944.

De Lubac, H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938 = *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Œuvres Complètes 7), Paris 2003.

De Lubac, H., *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, (Œuvres Complètes 15) Paris 2009.

De Margerie, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse, vol. II. Les premiers grands exégètes latins*, Paris 1983.

Devreese, R., *Les anciens Commentateurs grecs des Psaumes*, (Studi e Testi 264), Rome 1970.

Díez Macho, A., *The recently discovered Palestinian Targum: its antiquity and relationship with the other targums*, Leiden 1960.

Díez Macho, A., « Targum y Nuevo Testamento » dans : *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 1 (Studi e Testi 231), Città del Vaticano 1964, p. 173-174.

Díez Macho, A., *Targum Neophiti*, Madrid / Barcelona 1968.

Doignon, J., « “Adsumo” et “adsumptio” comme expressions du mystère de l’Incarnation chez Hilaire de Poitiers », *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), p. 123-135.

Doignon, J., *Hilaire de Poitiers avant l’exil*, Paris 1971.

Doignon, J., « Être changé en “nature aérienne” (Hilaire de Poitiers, *In Psalmum* 138, 24) », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21 (1978) p. 119-124.

Doignon, J., « Les implications théologiques d’une variante du texte latin de I Corinthiens 15, 25 chez Hilaire de Poitiers », *Augustinianum* 19 (1979) p. 245-258.

Doignon, J., « *Erat in Iesu Christo homo totus* (Hilaire de Poitiers, *In Matthaeum* 2,5). Pour une saine interprétation de la formule », *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques* 28, 3-4 (1982) p. 201-207.

Doignon, J., « La comparaison de *Matth. 23,37 sicut gallina... sub alas suas* dans l’exégèse d’Hilaire de Poitiers », *Laval Théologique et Philosophique* 39 (1983) p. 21-26.

Doignon, J., « L’hapax ‘*sapientifico*’ chez Hilaire de Poitiers, *In psalm. 145, 8* : un vestige des ‘Vieilles-Latines’ du Psautier ou un calque de la Septante d’Origène », dans : *Lectures anciennes de la Bible* (Cahiers de Biblia Patristica 1), Strasbourg 1987, p. 253-260.

Doignon, J. « Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3, 21 ? », *Vigiliae Christianae* 43 (1989), p. 127-137.

Doignon, J., « Un témoignage inédit des *Tractatus super Psalmos* d’Hilaire de Poitiers contre l’hymnodie païenne », *Revue Bénédictine* 99 (1989) p. 35-40.

Doignon, J., « Apeuré par la condition humaine” (Hilaire de Poitiers, *In Psalmum* 118, 15, 5) : Fondements classiques et patristiques d’une topique », *Studia Patristica* 23 (1989) p. 119-126.

Doignon, J., « Un Proverbe de Salomon retouché par Hilaire de Poitiers pour les besoins de la connexion des deux Testaments », dans : J. Granarolo (éd.), *Hommage à R. Braun*, Paris 1990, p. 193-201.

Doignon, J., « Variations inspirées d’Origène sur le ‘prince de l’air’ (Eph 2,2) chez Hilaire de Poitiers », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 81 (1990) p. 143-148.

Doignon, J., « L’origine de l’hapax ‘*praedistinguo*’ dans la lecture de Rm 8,29 par Hilaire de Poitiers », dans : G. J. M. Batelink *et al.* (éd.), *Eulogia, Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen* (Instrumenta Patristica 24), Steenbruggis 1991, p. 69-93.

Doignon, J., « Hilaire de Poitiers témoin latin le plus ancien d’un texte rare du logion Matthieu 10,38 », *Revue Bénédictine* 101 (1991) p. 28-31.

Doignon, J., « La place ‘spéciale’ de l’Empire romain dans l’évangélisation selon Hilaire de Poitiers », dans : *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catane 1994, p. 235-240.

- Doignon, J., « Un terme difficile de Col. 2, 9 éclairé par Hilaire de Poitiers : corporaliter », *Revue Bénédictine* 105 (1995) p. 5-8.
- Dorival, G., « Origène, théologien de la chair » dans : P. G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et la chair*, La Rochelle 2012, p. 87-94.
- Dubois, J. D., « La figure de Pilate : Introduction aux textes relatifs à Pilate » dans : P. Geoltrain / J.-D. Kaestli (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol. II, Paris 2005, p. 243-248.
- Durst, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987.
- Favre, R., « La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers » *Gregorianum* 17 (1936) p. 481-514 ; 18 (1937) p. 318-336.
- Fédou, M., *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris 1995.
- Field, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, vol. 2, Oxford 1875.
- Fierro, A., *Sobre la Gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa»*, Roma 1964.
- Franco Martínez, C. A. / García Pérez, J. M., *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos*, Madrid 2007.
- Funes Díaz, P. M., *Cristo Rey de los siglos. Fuerza, Potestad y Reino de Cristo en San Hilario de Poitiers*, Roma 2008.
- Gasparo G. S., « L'anima di Cristo » S.V. « Anima » dans : A. M. Castagno (éd.), *Origene Dizionario*, Roma 2000.
- Gastaldi, N. J., *Hilario de Poitiers exégeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los Comentarios sobre los Salmos*, Paris / Rosario 1969.
- Ginzberg, L., *The legends of the Jews*, Philadelphia 1938.
- Goffinet, É., *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965.
- Gueraud, O. / Nautin, P., *Origène 2, Sur la Paque*, Paris 1979.
- Hamman, A., « La svolta de IV secolo. Quadro politico, geografico, sociale, ecclesiale e dottrinale del secolo » dans : A. Di Berardino / J. Quasten, *Patrologia III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*, Roma 1981, p. 2-28.
- Harl, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris 1958.
- Havet, L., *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris 1911.
- Henne, Ph., *Introduction à Origène*, Paris 2004.
- Kaestli, J. D. / Wermelinger, O., *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984.

Kannengiesser, Ch., « L'exégèse d'Hilaire », dans : *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 sept. - 3 oct. 1968, à l'occasion du xvi<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969, p. 127-142.

Klauser, T., « Bischöfe auf dem Richterstuhl », dans : *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1962, p. 172-174.

Ladaria, L. F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.

Ladaria, L. F., « El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers », *Gregorianum* 70 (1989) p. 277-290.

Ladaria, L. F., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.

Marouzeau, J., « Le style oral latin » *Revue des Études Latines* 10 (1932) p. 147-158.

Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948.

Marrou, H. I., *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949<sup>2</sup>.

Massart, G., « La funzione penale dello Stato nella concezione di Origene », *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 11 (1931) p. 1-17.

Massart, G., *Società e Stato nel cristianesimo primitivo : la concezione di Origene*, Arezzo (Zelli) 1932.

Mazhuga, V. I., « La notion de *qualitas* dans la doctrine grammaticale romaine », *Hyperboreus* 9 (2003) p. 140-157.

Mersch, E., *Le Corps mystique du Christ. Etudes de Théologie Historique*. Vol. I, Paris 1951.

Metzger, B. M., *A textual commentary on the greek New Testament*, Stuttgart 1994<sup>4</sup>.

Milhau, M., « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les autres 'traducteurs' (In psalm. 2,2-3) » *Augustinianum* 21 (1981) p. 365-372.

Milhau, M., « Différentes versions de titres ou de versets des Psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers 'Tractatus super Psalmos' », *Revue Bénédictine* 102 (1992) p. 24-43.

Milhau, M., « Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, Tr. Ps. instr. 11) », dans : AA.VV. *Le Psautier chez les Peres*, Strasbourg 1993, p. 55-72.

Mohrman, Ch., « Praedico — tractare — sermo », dans : *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 2, Rome 1961, p. 63-72.

Moingt, J., *Théologie Trinitaire de Tertullien. Tome 2 : substantialité et individualité*, Paris 1966.

Nautin, P., *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977.

Nigel Rowe, J., *Origen's Doctrine of Subordination. A Study in Origen's Christology*, Berne (Peter Lang) 1987.



Norden, E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, vol. II, Leipzig 1923.

Orazio, A., « Ilario di Poitiers e la "uniuersa caro" assunta del Verbo nei *Tractatus super Psalmos* », *Augustinianum* 23 (1983) p. 399-419.

Orazio, A., *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei "Tractatus super Psalmos"*, Napoli 1986.

Orbe, A., « La Patristica y el progreso de la teología » *Gregorianum* 50 (1969) p. 543-570.

Orbe, A., « Sobre los inicios de la teología » *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) p. 689-704.

Peri, V., *Omellie origeniane sui salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, (Studi e Testi 289), Città del Vaticano 1980.

Perrone, L., « *Origenes rediuuius* : la découverte des *Homélie sur les Psaumes* dans le *Cod. Gr. 314 de Munich* », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 59 (2013) p. 64-65.

Pizzolato, L. F., « L'omelia di Ambrogio e di Agostino come luogo privilegiato dell'interferenza dei generi e degli stili », dans : L. Calboli Montefusco (ed.) *Papers on rhetoric. 8, Declamation: proceedings of the seminars held at the Scuola Superiore di Studi Umanistici*, Roma 2007, p. 235-254.

Prinzivalli, E., « Rufino traduttore delle omelie origeniane sui Salmi alla luce della scoperta del Mon. Gr. 314 », *Auctores Nostris* 15 (2015) p. 47-65.

Prinzivalli, E., « Synopse der Griechischen und Latinischen Homiliae i-iv in Psalmum xxxvi » dans : *Origenes Werke* 13 (GCS NF 19) p. 525-588.

Quasten, J., *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. 2, Paris 1958.

Ratzinger, J., « Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche », *Lebendiges Zeugnis* 4 (1956) p. 19-34 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, p. 140-156).

Roig Lanzillotta, L., « Dios como padre y artífice en *Moralia* de Plutarco » dans : P. de Navacué Benlloch / M. Crespo Losada / A. Sáez Gutiérrez (éds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo*. Vol. 5, Madrid 2013, p. 139-156.

Rondeau, M. J., « Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire », *Studia Patristica* 6 (1962) p. 197-210.

Rondeau, M. J., *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. I, Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, Roma 1982.

Rondeau, M. J., *Les commentaires patristiques au Psautier, vol. II, exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985.

Ropes, J. H., *The beginnings of Christianity*. Vol. 3, *The text of Acts*, London 1926.

Rosen, K., « Ilario di Poitiers e la relazione tra la Chiesa e lo Stato » dans : *I cristiani e l'impero nel IV sec.*, Macerata 1988, p. 72-73.

Sáez Gutiérrez, A., « Filiación y resurrección de Jesús : Ps 2, 7 en los Hechos de los Apóstoles » dans : A. Sáez Gutiérrez / G. Cano Gómez / C. Sanvito (éds.) *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo. La filiación en Clemente de Alejandría*, Vol. 6, Madrid 2015, p. 149-179.

Saffrey, H. D., « Saint Hilaire et la philosophie » dans : *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 sept. - 3 oct. 1968, à l'occasion du xvi<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969, p. 247-265.

Salvatorelli, L., « Il pensiero del cristianesimo antico intorno allo Stato, degli Apologeti ad Origene » *Bilychnis* 9 (1920) p. 264-279.

Schwane, J., *Histoire des dogmes*, vol. 3, Paris 1903.

Simonetti, M., *La Crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975.

Simonetti, M. « Ilario di Poitiers e la crisi ariana in occidente, polemisti ed eretici » dans : A. Di Berardino / J. Quasten, *Patrologia III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*, Roma 1981, p. 32-35.

Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

Simonetti, M., « Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo », dans : M. H. Jullien (Coord.), *De Tertullien aux mozarabes I. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, (Études Augustiniennes 132), Paris 1992, p. 381-392.

Smulthers, P., « *Ambitio* in Hilary of Poitiers » dans : *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen*, Steenbrugis / La Haye 1991, p. 291-300.

Studer, B., « L'anima di Gesù » S.V. « Incarnazione » dans : A. M. Castagno (éd.), *Origene Dizionario*, Roma 2000.

Tate, M. E., *Psalms 51-100 (Word Biblical Commentary 20)*, Colombia 1990.

Tzamalikos, P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden / Boston 2007.

Walpole, A. S., *Early Latin Hymns*, Hildesheim 1966.

### 3. Dictionnaires et ouvrages de consultation

Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris 1966.

Ben Yehuda, E., *A complete dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, vol 2, New York / London 1960.

Blaise, A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954.

Blay, M. (éd.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris 2005.

Borgen, P. / Fuglseth, K. / Skarsten, R., *Index Philonis. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden / Boston / Köln 2000.

Buxtorf, J., *Lexicon chaldaicum talmudicum et rabbinicum*, New York 1977 (1<sup>ère</sup> éd. 1640).

Castagno A. M., (ed.) *Origene Dizionario*, Roma 2000.

Di Berardino, A. / Quasten, J., *Patrologia III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*, Roma 1981.

Gaffiot, F., *Dictionnaire latin-français*, Paris 2000.

Liddell, H. G. / Scott, R., *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxford 1940.