

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 443

HILAIRE DE POITIERS

LA TRINITÉ

TOME I
(LIVRES I-III)

TEXTE CRITIQUE PAR P. SMULDERS (CCL)

INTRODUCTION

PAR

M. Figura et J. Doignon (†)

TRADUCTION

PAR

G. M. de Durand (†), Ch. Morel et G. Pelland

NOTES

PAR

G. Pelland

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National du Livre*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29 Bd Latour-Maubourg, Paris 7^e
1999

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UPRES A 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique)*

AVANT-PROPOS

Œuvre monumentale et d'une grande difficulté pour la langue et le pensée, *La Trinité* d'Hilaire de Poitiers a nécessité pour son édition la collaboration – internationale – de plusieurs spécialistes.

Le texte latin est celui de l'édition critique du Père Pieter SMULDERS paru dans les volumes LXII-LXII A du *CCL*. Nous remercions les responsables de cette collection de nous avoir autorisés à reproduire cette édition. Quelques modifications de détail ont été introduites ; M. Jean DOIGNON (†) les a justifiées dans le second des deux chapitres philologiques VI et VII, de l'Introduction dont il a pris la responsabilité.

L'Introduction historique, littéraire et théologique (chapitres I à V) est due à M. l'Abbé Michael FIGURA, du diocèse de Mayence, auteur d'une thèse sur le *Kirchenverständnis* d'Hilaire. Madame Annie COURBON-KOESTERS a assuré la traduction du texte allemand de M. Figura.

La traduction est fondamentalement l'œuvre du Père G. M. DE DURAND (†), mais elle a été revue entièrement par le Père Charles MOREL et le Père Gilles PELLAND. Les notes de la traduction sont dues à G. Pelland. Ce dernier s'est également chargé de l'annotation biblique. Et c'est enfin le Père Aimé SOLIGNAC qui a effectué une révision de l'ensemble du volume.

Il est clair que la mise en français n'a pas fait disparaître les aspérités du latin d'Hilaire. Ce qui a été recherché, c'est de rendre au plus près l'austère beauté d'une pensée assez sûre d'elle-même pour affronter par le fond les thèses subtiles de Sabellius (Paul de Samosate), Arius et Hébion (Photin). Appuyée sur le latin, qui reste indispensable pour tout travail sérieux, la traduction ici proposée permettra à beaucoup, nous l'espérons, la découverte d'un grand théologien, trop peu connu, original, puissant, dans son œuvre maîtresse.

Sources Chrétiennes

INTRODUCTION

I. HILAIRE DE POITIERS, SON ŒUVRE ET SON TEMPS

1. Remarques sur l'importance de *La Trinité*

Hilaire de Poitiers est le premier théologien d'Occident à avoir écrit un gros ouvrage, capital pour l'avenir, sur la Trinité. Ce traité, qui se compose de douze livres, est son principal ouvrage dogmatique et a fondé sa réputation d'« Athanase de l'Occident ». Les années 356 à 360, période de composition de l'œuvre, sont de la plus haute importance pour l'histoire des dogmes au IV^e siècle. L'arianisme y atteint son apogée et triomphe en 360. Dans ces temps de troubles théologiques et religieux où une profession de foi chasse l'autre, Hilaire tient à défendre la foi professée par le concile de Nicée (325) en la consubstantialité du Père et du Fils. A Nicée, on avait condamné l'arianisme, certes, mais il était loin d'avoir disparu. L'arianisme, le néosabellianisme et l'adoptianisme constituent, il ne faut pas l'oublier, la sinistre toile de fond sur laquelle se détache le traité de l'évêque de Poitiers, le plus important peut-être de ses écrits. Les controverses christologiques, et par là même trinitaires, du IV^e siècle font que *La Trinité* est centrée sur les efforts d'Hilaire pour mettre en évidence et justifier la foi de l'Église en l'homoousie du Père et du Fils, tant d'un point de vue biblique que d'un point de vue théologique. Le fait qu'il axe son travail sur la réfutation de l'arianisme et d'autres hérésies christologiques, mais aussi sa pneumatologie non encore pleinement développée expliquent que ce qu'il dit de

l'être et de l'action du Saint-Esprit, la troisième personne divine, reste imparfait et soit entaché d'incertitudes.

Il n'est donc pas étonnant que, par la suite, l'ouvrage dogmatique de l'évêque de Poitiers ait été délaissé au profit de la doctrine trinitaire d'Augustin, et n'ait ainsi jamais été apprécié à sa juste valeur. Même si la doctrine trinitaire de l'Eglise, et particulièrement sa profession de foi dans le Dieu en trois personnes, ne peuvent être assimilées purement et simplement à la doctrine trinitaire augustinienne (les professions de foi déterminantes sur ce point étant antérieures à Augustin), il n'en reste pas moins que la théologie occidentale est, en la matière, particulièrement redevable à Augustin.

Cependant, un retour à Hilaire peut, aujourd'hui encore, nous aider à pénétrer plus avant dans le mystère de Jésus-Christ. Mais qui était Hilaire de Poitiers, ce défenseur acharné de la foi professée par le concile de Nicée ?

2. La vie et l'œuvre d'Hilaire

On sait très peu de chose de la vie d'Hilaire. Né sans doute à Poitiers entre 310 et 320, il y est mort vraisemblablement le 1^{er} novembre 367¹. La seule période de sa vie sur laquelle on dispose d'informations relativement sûres est celle qui va de 355 à 367.

Étant donné qu'il existe plusieurs biographies détaillées², nous nous contenterons de rappeler les données essentielles

1. Cf. A.J. GOEMANS, « La date de la mort de S. Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, p. 107-111.

2. Par exemple C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, La Haye 1966 ; KANNENGIESSER, *DSp* 7-1, col. 466-499 ; M. MESLIN, « Hilaire et la crise arienne » dans *Hilaire et son temps*, p. 19-42 ; BRENNCKE, *Bischofsopposition*, surtout p. 223-247 ; p. 335-367 ; BRENNCKE, *TRE* 15, p. 315-322 ; SMULDERS, « Hilarius », p. 250-265 ; A. ROCHER, *SC* 334, p. 9-67 ; DOIGNON 1991a, col. 139-167.

de la vie de l'évêque de Poitiers. Pour ce faire, nous partirons des deux indications biographiques qui se trouvent dans *La Trinité*. De fait, l'itinéraire spirituel qui a conduit Hilaire à la foi, tel qu'il est décrit au début du livre I (chapitres 1 à 14), n'est pas une autobiographie, c'est un récit stylisé s'inspirant du modèle rhétorique des « confessions ».

Les deux indications biographiques fournies par Hilaire dans son traité concernent sa charge d'évêque¹ et son bannissement². A cela s'ajoute sa remarque du livre VI³ : il écrit, dit-il, en des temps très difficiles, contre la folle hérésie d'impies. Dans le *Livre des Synodes*, ouvrage présentant des liens étroits avec *La Trinité*, Hilaire rassemble ces deux indications biographiques en une phrase : « Baptisé depuis longtemps, ayant la charge d'évêque depuis quelque temps, je n'ai jamais entendu parler de la foi de Nicée sauf à la veille de mon exil⁴. »

Avant son entrée sur la scène de l'histoire, on ne sait pratiquement rien d'Hilaire. Certes, on admet généralement qu'il est issu d'une famille païenne, mais les rares allusions⁵ ne permettent pas de l'affirmer avec certitude. Quant à sa jeunesse, la seule chose dont on puisse faire état est sa formation rhétorique à l'école des auteurs latins (surtout Virgile, Cicéron, Salluste, Quintilien), qui transparaît dans ses ouvrages⁶.

1. *Trin.* I, 14 ; VI, 2.

2. *Trin.* X, 4.

3. *Trin.* VI, 1.

4. Chap. 11 (*PL* 10, 545 A ; trad. A. Rocher, à paraître dans *SC* dans l'édition de M. Durst).

5. *Trin.* VI, 19.21 ; *Tr. Ps.* 146, 12.

6. Cf. H. KLING, *De Hilario Pictauensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur, Institutionis oratoriae Quintilianaee studioso*, Heidelberg / Freiburg 1909 ; MEIJERING, *Trinity*, p. 5-9.

A. Baptême

Il semble qu'il n'ait reçu le baptême qu'à l'âge adulte (vers 345), après s'être ardemment interrogé sur le sens de la vie. Même si, dans les quatorze premiers chapitres du livre I, il décrit l'itinéraire qui l'a conduit à la foi et au baptême en s'inspirant du modèle littéraire des confessions, on peut néanmoins affirmer avec certitude que cette quête du sens de la vie l'amena au christianisme après qu'il eut découvert la Bible. La révélation du nom de Dieu (« Je suis celui qui suis », *Ex. 3, 14*) et plus encore le prologue de l'*Évangile selon S. Jean* (1, 1-14) sont les passages qui ont joué un rôle déterminant dans l'acquisition d'Hilaire à la foi alors que, déçu par les propositions de la philosophie, il étudiait les Ecritures¹.

B. Épiscopat et exil

C'est vers 350 qu'Hilaire fut élu évêque de Poitiers. Il fut peut-être même le premier évêque de ce diocèse². Il exerça son ministère dans sa ville natale pendant cinq ou six ans, jusqu'à son bannissement. C'est à cette époque que se rapporte la première indication biographique qu'on puisse situer avec quelque certitude : vers la fin de 355, Hilaire se sépara de la communion des évêques ariens qu'étaient Saturnin, Ursace et Valens³. Ensuite, il convient de retenir la date du synode de Béziers (356). Ce synode arien, auquel Hilaire assista, mais sans pouvoir y exposer ses conceptions, le priva de sa charge et, par le biais d'un décret impérial, l'exila en Asie mineure, sans doute en Phrygie (356-360). Pendant son bannissement, Hilaire entra en contact avec la théologie orientale. C'est également à cette époque que

1. *Trin.* I, 13.

2. Cf. DOIGNON 1971, p. 30-33.

3. Cf. *In Const.* 2.

débuta son combat contre les diverses formes de l'arianisme, qui ébranlaient et allaient finir par mettre à mal l'unité de l'Église. Hilaire ne pouvant, en exil, accomplir la mission la plus noble d'un évêque, l'annonce de la Parole de Dieu, il se livra à une activité féconde d'auteur. C'est alors qu'il écrivit ses principaux ouvrages dogmatiques, *La Trinité*⁴ et le *Livre des Synodes*, qui du reste forment un tout⁵. Par ailleurs, il continua à collecter des documents sur la controverse arienne ; il ne subsiste de cet ouvrage que des fragments, publiés par A. Feder sous le titre de *Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta historica)*⁶. Jérôme, quant à lui, qualifie cette collection de « livre contre Valens et Ursace, contenant l'histoire des conciles de Rimini et de Séleucie ».

C. Synode de Séleucie

Dans sa quatrième année d'exil, Hilaire participa au synode des évêques d'Orient à Séleucie de Cilicie⁵. Le synode commença le 27 septembre 359, suivant de quelques mois le synode des évêques d'Occident à Rimini (juillet-août 359). Dans son *Livre contre l'empereur Constance*, il confirme sa participation au synode de Séleucie et fait état de certains événements importants qui s'y produisirent⁶. Les conclusions du synode déçurent profondément Hilaire. Certes, la majorité des évêques

1. Sur le lieu et l'époque de composition du traité, cf. ci-dessous II, 1, p. 46-49.

2. A la suite de Cassiodore, le *Livre des Synodes* a parfois été désigné comme le « treizième livre de la Trinité ». Cf. CASSIEN, *Instit.* 1, 16 (*PL* 70, 1132 C) ; P. SMULDERS, *CCL* 62, 19*.

3. Cf. en particulier BRENNECKE, *Bischofsopposition*, p. 248-334.

4. *De viris illustribus* 100 : *PL* 23, 699.

5. Cf. BRENNECKE, *Bischofsopposition*, p. 352-355 (Bibl. p. 352, n. 89) ; A. ROCHER, *SC* 334, p. 22-23.

6. Cf. récapitulation dans FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 304-308.

avait défendu la similitude de substance (*homoiousios*) entre le Père et le Fils, mais la minorité acacienne des homéens s'était obstinée à n'admettre qu'une similitude de volonté entre le Père et le Fils. C'est précisément dans la similitude de volonté que les acaciens voyaient le contenu véritable de leur point de vue homéen. Pour les homéens, la notion de substance (*ousia*) est à éviter, car le Père et le Fils ne sont pas semblables en substance (*anhomoioi*). Les homéens s'écartent de la position extrême des anoméens dans la seule mesure où ils admettent une harmonie de volonté entre le Père et le Fils, harmonie qui peut être rendue par la notion de *homoios*¹.

Les deux synodes envoyèrent une délégation à Constantinople, chez l'empereur. Hilaire se joignit à la délégation du synode de Séleucie². A Constantinople, fin 359 début 360, Hilaire fit une dernière tentative pour faire changer d'avis l'empereur, favorable au parti homéen. Dans une lettre à Constance³, il sollicita une audience, en vue de disputer en sa présence avec Saturnin d'Arles, à cause duquel il était en exil, et d'exposer la vraie foi. Mais ni la rencontre avec l'empereur ni la dispute avec Saturnin n'eurent lieu.

D. Retour à Poitiers

Les circonstances du retour d'Hilaire à Poitiers en 360 n'ont jamais été vraiment éclaircies. Sulpice Sévère, admirateur déclaré de l'évêque de Poitiers, donne deux versions différentes de son retour⁴. C'est après le retour d'Hilaire

1. Cf. *In Const.* 14.

2. Cf. SULPICE SÉVÈRE, *Chron.* II, 45, 3 (CSEL 1, p. 98).

3. *Liber ad Constantium Imperatorem* (CSEL 65, p. 197-205).

4. *Chron.* II, 45, 4 (CSEL 1, p. 98) : « En tant que germe de discorde et perturbateur de l'Orient, il reçoit l'ordre de rentrer en Gaule, sans que l'exil soit levé » ; *Vie de S. Martin* 6, 7 (SC 133, p. 266) : « Le souverain pris de repentir avait accordé à S. Hilaire l'autorisation de revenir d'exil » ; cf. A. ROCHER, SC 334, p. 26-29.

qu'eut lieu le synode de Paris (360-361)¹. Mais il n'est pas sûr qu'il y ait participé. Les évêques de Gaule désavouèrent le soutien qu'ils avaient exprimé au concile de Rimini (359) et renouvelèrent leur adhésion à l'homoousie professée par le concile de Nicée. Saturnin d'Arles, chef de file des ariens en Gaule, fut excommunié. Le synode de Paris consacra la fin de l'arianisme dans cette partie de l'Empire. Sulpice Sévère prétend que la Gaule n'a été délivrée de l'hérésie arienne que grâce à l'action d'Hilaire². Mais il convient de tempérer cette admiration en rappelant que l'Occident n'a jamais été vraiment arien³.

Le succès remporté en Gaule, et célébré par Sulpice Sévère, ne se renouvela pas en Italie du nord, où Hilaire et Eusèbe de Vercceil ne parvinrent pas, en 364, à obtenir la déposition de l'évêque homéen Auxence de Milan. On trouve un témoignage de cette vaine tentative dans le réquisitoire intitulé *Livre contre les ariens, ou contre Auxence de Milan*⁴.

La lutte contre l'arianisme contemporain, la défense résolue de la foi de Nicée et un rôle de médiateur entre les évêques d'Orient et les évêques d'Occident, qui apparaît tout particulièrement dans le *Livre des Synodes*, tels sont les principaux traits qui caractérisent la vie de Hilaire.

E. Autres ouvrages

Mais Hilaire est également un des grands exégètes du IV^e siècle en Occident. Le premier témoignage de son activité littéraire est un commentaire de l'*Évangile selon S.*

1. Cf. *Coll. antiar. Par. A I* (CSEL 65, p. 43-46) ; CCL 148, p. 32-33 ; SC 241, p. 89-99.

2. *Chron.* II, 45, 7 (CSEL 1, p. 99) : « Pour tous, il s'avéra qu'au seul Hilaire était dû pour nos Gaules d'avoir été délivrées du scandale de l'hérésie. »

3. Cf. SMULDERS, « Hilarius », p. 261.

4. PL 10, 609-618.

Matthieu, écrit entre 353 et 356¹. C'est le premier commentaire de S. Matthieu en Occident, et il nous est parvenu pratiquement dans son intégralité. Vers la fin de sa vie, entre 364 et 367, il rédigea des traités sur les *Psaumes*². C'est également à cette époque qu'il écrivit le *Traité des Mystères*, dans lequel il expose, à partir de certains personnages et événements de l'Ancien Testament, son exégèse typologique³.

Hilaire s'est aussi illustré comme auteur d'hymnes. Après son retour d'exil, il composa un recueil, dont seuls des fragments nous sont parvenus : un court prologue et trois hymnes proprement dites⁴.

Dans les dernières années de sa vie, la lutte contre l'arianisme n'apparut plus au premier plan des préoccupations d'Hilaire.

Les ouvrages dogmatiques d'Hilaire, surtout *La Trinité* et le *Livre des Synodes*, et ses ouvrages exégétiques sont, par-delà toutes les différences de méthode, intimement liés. Hilaire considère qu'il y a une unité de la théologie, qui se veut théologie scripturaire dans tous ses énoncés.

3. L'arianisme jusqu'à l'époque d'Hilaire

Les années 356 à 360, années pendant lesquelles Hilaire écrivit son principal ouvrage dogmatique, constituent une période décisive dans l'histoire de la controverse arienne au

1. SC 254 et SC 258, éd. J. Doignon. Cf. DOIGNON 1971.

2. CSEL 22, éd. A. Zingerle ; CCL 61, éd. J. Doignon. Cf. E. GOFFINET, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de S. Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965 ; N.J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers exegeta del Salterio*, Paris / Rosario 1969.

3. SC 19 bis (éd. J. Brisson) ; cf. aussi H. LINDEMANN, *Des hl. Hilarius von Poitiers « liber mysteriorum ». Eine patristisch-kritische Studie*, Münster 1905.

4. CSEL 65, p. 209-223 (éd. A. Feder) ; cf. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, p. 81-94.

IV^e siècle. Afin de mieux comprendre *La Trinité*, il est donc nécessaire de résumer brièvement l'histoire de l'arianisme¹.

A. Doctrine d'Arius

La doctrine d'Arius (vers 260-336) à propos de la théologie trinitaire contient, résumées de façon schématique, les affirmations suivantes, qui préfigurent l'histoire de la controverse sur l'arianisme. Il y a trois hypostases divines. L'acception du mot *hypostasis* oscille encore entre nature ou substance et personne. Seul le Père est Dieu au sens plein du terme, c'est-à-dire que lui seul est *agen(n)etos* (non soumis au devenir, inengendré), *aidios* (éternel), *anarchos* (sans principe), *atreptos* (immuable), *analloiōtōs* (invariable²). Tout ce qui n'est pas Dieu en ce sens accède par la volonté divine du néant à l'existence. Le Père seul étant *agen(n)etos* (non soumis au devenir), tout le reste est nécessairement *gen(n)eton* (soumis au devenir). Ainsi le Fils, deuxième hypostase divine, se retrouve sans équivoque dans le domaine de la réalité créée, puisqu'il a un commencement, tandis que le Père, de par sa nature, n'a pas de commencement. Le Fils a survécu du néant par un acte de la volonté de Dieu. La célèbre formulation d'Arius dans la *Thalie* est la suivante : ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, « il y eut un moment de la durée où il (le Fils) n'était pas ». Dieu n'a pas toujours été Père ; il ne l'est devenu qu'au moment où il a engendré, au sens où il a créé, le Fils. La génération ou création du Fils se situe, selon Arius, avant le temps et avant les siècles. Le Fils n'est pas de la substance du Père,

1. Cf. pour plus de détails SIMONETTI, *Crisi ariana* ; RITTER, *TRE* 3, col. 692-719 ; R. LORENZ, *Arius judaizans ? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1980 ; R. LORENZ, *Das vierte Jahrhundert (der Osten)*, Göttingen 1992 ; R.C. GREGG - D.E. GROH, *Early Arianism. A View of Salvation*, Philadelphie 1981 ; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edimbourg 1988.

2. Cf. *Athanasius-Werke* III, 1 (éd. H.G. Opitz), document 6, 2.

mais « étranger et dissemblable en tout à la substance et à la personnalité du Père ». Il a été créé comme intermédiaire, instrument de la création, car par lui tout a été créé. Contrairement au Père, il est *treptos* (soumis au changement) et doué d'une volonté libre, si bien qu'il peut choisir entre le bien et le mal ; mais de fait, il choisit le bien, uni par là à la volonté de Dieu. Pour Arius, l'incarnation du Logos signifie que celui-ci prend un corps sans âme. Quand l'Écriture parle de la souffrance de Jésus, de son angoisse mortelle, de ses pleurs, de sa faim et de sa soif, il faut imputer ces émotions au Logos lui-même, ce qui montre que, malgré sa position particulière, il n'est pas sur le même plan que Dieu, mais totalement différent du Père.

La doctrine d'Arius se répandit tout d'abord bien au-delà de l'Egypte. Toutefois son évêque, Alexandre d'Alexandrie, s'opposa à lui¹. Vers 319, un synode alexandrin bannit Arius. Un antiarien de poids était Marcel d'Ancyre, qu'Hilaire accuse fréquemment de sabellianisme.

B. Concile de Nicée

La première grande réplique à l'arianisme fut le concile de Nicée en 325, dont Hilaire cite la formule de foi dans le *Livre des Synodes*². Le concile ne se contente pas de recourir au terme, proposé par l'empereur, de *homoousios* (de la substance du Père, de même substance que le Père) pour réfuter Arius, il ajoute à cette notion, source possible de malentendus³, un certain nombre de précisions : le Fils est

1. Cf. *ibid.* document 14 ; SIMONETTI, *Crisi ariana*, p. 55-66.

2. Chap. 84 (*PL* 10, 536).

3. Cf. F. RICKEN, « Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus », dans B. WELTE (éd.), *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*, Fribourg-en-Brisgau 1970, p. 74-99 ; F. DINSEN, *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Thèse de théologie, Kiel 1976.

Fils unique engendré du Père, c'est-à-dire né de la substance du Père, et non créé ; il est de même nature que le Père. Dans l'anathématisation final se trouvent récusées les principales hérésies christologiques d'Arius :

Quant à ceux qui disent : « Il fut un temps où il n'était pas » et « Avant de naître, il n'était pas » et « Il a été fait à partir du néant », ou « D'une autre substance ou essence », affirmant qu'il est un Dieu sujet au changement et à l'altération, ceux-là, l'Église catholique les tient pour excommuniés¹.

C. Controverses après Nicée

L'espoir nourri par Constantin de rétablir, par ce premier concile œcuménique, l'unité de l'Église ne se réalisa pas. Les controverses qui suivirent le concile de Nicée sont marquées par une telle imbrication d'aspects doctrinaux et d'aspects touchant à la politique religieuse qu'il est extrêmement difficile de décrire cette situation confuse. L'arianisme regagna rapidement du terrain en Orient avec les origénistes qui subodoraien dans le *homoousios* du concile de Nicée le risque de sabellianisme. On suspecta Marcel d'Ancyre, défenseur du concile de Nicée. Un synode tenu à Constantinople en 330-331 ou en 334-335 le condamna pour sabellianisme mais aussi pour ses thèses controversées sur le commencement et la fin du règne du Christ, et le déposa.

Dans les années qui suivirent, les querelles à propos de la foi de Nicée se cristallisèrent, en Orient, autour de la personne d'Athanase, qui succéda en 328 à Alexandre comme évêque d'Alexandrie². A divers titres, que nous ne pouvons détailler ici³, Athanase faisait obstacle à la politique d'unité

1. *Syn. chap. 84* ; cf. *DS* 126.

2. Cf. KANNENGIESSER, « Athanasius », p. 266-283.

3. Cf. KANNENGIESSER, « Athanasius », p. 266-283 ; C. KANNENGIESSER (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974 ; C. KANNENGIESSER, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain*, Paris, 1983.

conduite par l'empereur. Les reproches adressés à Athanase et avivés surtout par Eusèbe de Nicomédie, ami d'Arius fort influent à la cour impériale, ne restèrent pas sans effet. Après quelques escarmouches qui finirent de prévenir l'empereur contre Athanase, le synode de Tyr (335), dominé par les euséiens, le déposa et l'exila une première fois à Trèves (335-337).

Avant de décrire l'évolution ultérieure de l'arianisme, il nous faut maintenant considérer l'état de l'Église d'Occident. Elle resta manifestement pendant de longues années dans l'ignorance des documents de la controverse arienne. La formule du concile de Nicée elle-même n'a sans doute été connue qu'en 355, dans une traduction latine. En Occident, on avait bien une vague notion de l'arianisme et de la réponse apportée par le concile de Nicée, mais c'est Hilaire qui, dans son *Livre des Synodes* rédigé en exil, fit le premier connaître aux évêques de Gaule les textes décisifs de la controverse sur l'arianisme en Orient. Certes, il ne tient pas sa promesse de présenter « tous les symboles de foi, publiés en divers lieux et temps, depuis le saint synode de Nicée¹ », mais effectue un choix délibéré. Et en même temps, il dit lui-même n'avoir entendu parler de la profession de foi de Nicée que lorsqu'il dut s'exiler².

D. Controverses après 337

Les querelles sur l'arianisme à partir de 337, dans la période qui suivit le règne de Constantin, sont marquées par une succession précipitée de professions de foi synodales.

Si on considère les choses sous l'angle des enjeux de pouvoir, on ne peut qualifier les querelles sur l'arianisme de l'époque post-constantinienne que d'*historia calamitatum* de la politique religieuse de l'Empire, dans la mesure où cette politique s'était enga-

1. *Syn.* chap. 7 (*PL* 10, 484).

2. *Syn.* chap. 91 (*PL* 10, 545).

gée sur un programme théologique donné et l'avait érigé en maxime pour régler d'une façon uniforme dans l'Empire entier les questions religieuses¹.

La conception qu'on avait de ce programme théologique destiné à régler les choses d'une manière uniforme dans l'Empire entier apparut lors du synode de Constantinople, en 360 : les termes de *ousia* et *hypostasis* furent supprimés et désormais proscrits. La seule profession de foi conforme aux Ecritures poserait que le Fils est semblable, *homoios*, au Père.

Les professions de foi synodales que nous allons examiner s'étendent sur la période de 341 à 360, date à laquelle fut achevée *La Trinité*. Nous nous limiterons aux étapes principales². Notre développement s'appuiera surtout sur le *Livre des Synodes* d'Hilaire.

a) Antioche (341)

Au départ il y a les quatre professions de foi du concile des Encénies tenu à Antioche en 341. De ces quatre symboles, seul le deuxième est considéré comme officiel, et c'est le seul auquel s'intéresse Hilaire³. Cette profession de foi condamne l'arianisme strict. Le Fils y est dit « incapable de changement et de mutation », « image immuable de la divinité » ; il était au commencement auprès de Dieu. Les anathématismes finaux condamnent la conception arienne d'une génération du Fils dans la durée. Mais il y a aussi des formulations acceptables par des ariens modérés. C'est ainsi qu'on se contente d'exclure que le Fils soit « une créature comme une quelconque des créatures ». Or l'arianisme voyait dans le Fils une créature parfaite, qui justement n'était pas « comme une des autres créatures ».

1. RITTER, *TRE* 3, p. 708.

2. Cf. pour plus de détails KELLY, *Creeds*, p. 263-295 ; SIMONETTI, *Crisi ariana*.

3. *Syn.* chap. 29-33.

La profession de foi est dirigée principalement contre les sabelliens et contre Marcel d'Ancyre. Cela apparaît nettement dans l'interprétation qui fait suite au commandement de baptiser (*Matth.* 28, 19). Les noms de Père, Fils et Saint-Esprit désignent « chacun exactement l'hypostase particulière, le rang et la gloire de chacun de ceux qui sont nommés, si bien qu'ils sont trois dans l'hypostase et un dans leur harmonie ». La profession de foi pose trois hypostases distinctes, chacune ayant sa propre subsistance, son propre rang et sa propre gloire, et situe l'unité du Père et du Fils dans l'unité de volonté. Cette Trinité hiérarchisée contredit le monarchianisme que les Pères du concile, aux termes de leur seconde profession de foi, soupçonnaient chez Marcel. Hilaire fournit une explication de l'expression « trois dans l'hypostase » dans le *Livre des Synodes* : « C'est pourquoi ils ont affirmé trois substances, désignant par 'substances' les personnes d'êtres subsistants, sans pour autant séparer la substance du Père et du Fils par la diversité d'une essence dissemblable¹. » Bien que le concile des Encénies évite, dans toutes les formules de foi, d'employer le mot *homoousios*, cela n'équivaut pas à un refus de la formule de Nicée. Même Athanase, nicéen ardent, trouvait opportun, à ce moment-là, d'utiliser d'autres termes pour exprimer son point de vue. L'objectif était de trouver un moyen terme entre homoussiens, ariens et sabelliens.

b) Sardique

La seconde date importante est celle du synode de Sardique en 342 ou 343. De ce synode des deux moitiés de l'Empire réuni à Sardique, l'actuelle Sofia, Hilaire ne mentionne que la profession de foi des Orientaux : c'est en fait la quatrième profession de foi d'Antioche, augmentée de

1. *Syn.* chap. 32.

quelques anathématismes¹. Dirigée surtout contre Marcel, elle renouvelait cependant aussi, sans nommer quiconque, la condamnation de l'arianisme. Hilaire voit dans ce texte, qui met en évidence l'origine éternelle du Fils et le fait qu'il est né de Dieu, une expression orthodoxe de la foi². La profession de foi occidentale, adoptée sous la présidence de Hosius de Cordoue et de Protogène de Sardique, est avant tout une réhabilitation d'Athanase et de Marcel, et en même temps une condamnation de l'arianisme. Les évêques Valens et Ursace sont présentés comme des ariens extrémistes. La profession de foi du synode occidental de Sardique affirme qu'il n'y a qu'une seule hypostase divine (en latin sans doute *una substantia*). La doctrine des trois hypostases est déclarée arienne.

c) Accalmie

La période de 342-343 à 351 est marquée par une relative accalmie dans la controverse opposant Orientaux et Occidentaux. Quand Constance se retrouva seul à la tête de l'Empire (351-353), la politique religieuse subit un changement radical d'orientation. Les principaux conseillers théologiques de l'empereur étaient Ursace de Singidunum et Valens de Mursa. Aux synodes d'Arles (353), de Milan (355) et de Béziers (356), l'empereur exigea l'acceptation des décisions synodales de Constantinople (330-331 ou 334-335) et de Tyr (335) contre Marcel d'Ancyre et Athanase. Ceux qui ne se plierent pas à cette injonction se virent exilés, tel Hilaire après le synode de Béziers.

d) Les quatre synodes de Sirmium

A propos des quatre synodes de Sirmium entre 347 et 358, Hilaire mentionne dans le *Livre des Synodes* la formule du

1. *Coll. antiar. Par.* A IV, 2 (CSEL 65, p. 69-73).

2. *Syn.* chap. 35-36.

second synode (351) et le blasphème de Sirmium (357). Les deux premiers synodes avaient consacré leurs travaux principalement à Photin de Sirmium, suspecté de néosabellianisme. Proscrit au premier synode en 347, Photin avait réussi à se maintenir à la tête de son évêché. Ce n'est qu'au deuxième synode, en 351, qu'on réussit à le chasser. La formule de ce synode de Sirmium reprenait encore une fois la quatrième formule d'Antioche, y ajoutant vingt-sept anathématismes dirigés contre Photin¹. Selon Hilaire, les anathématismes sont une réponse des Orientaux à l'hérésie de Photin. En même temps, il veut montrer que la première formule de Sirmium, qui évite intentionnellement le terme de *homoousios*, peut tout à fait être comprise en un sens orthodoxe.

Entre la première formule de Sirmium et le blasphème de Sirmium (357) eurent lieu, nous l'avons dit, les conciles d'Arles, de Milan et de Béziers. Ils ne réussirent pas à restaurer la communauté de foi et la paix entre la chrétienté d'Occident et la chrétienté d'Orient. On s'efforça donc, au troisième synode de Sirmium, de mettre un terme aux divergences doctrinales. Hilaire a appelé cette deuxième formule le blasphème de Sirmium². On en donne souvent pour auteur Potamius de Lisbonne. Les véritables inspirateurs en sont les conseillers religieux de l'empereur : Ursace, Valens et Germinius de Sirmium, qui avait succédé à Photin après sa déposition. Le blasphème de Sirmium était déjà connu des évêques d'Occident lorsque Hilaire le porta à nouveau à leur connaissance³. Cette formule se caractérise par une mise en relief insistante de l'unicité de Dieu le Père, et par l'interdiction expresse d'employer les termes de *homoousios* (à l'adresse des nicéens) et *homoiousios* (à celle des semi-

1. *Syn.* chap. 38-61.

2. *Syn.* chap. 10.

3. *Syn.* chap. 2.

ariens). Au dixième chapitre du *Livre des Synodes*, Hilaire précise pourquoi il qualifie cette formule de « blasphème de Sirmium » : la divinité pleine et entière du Fils n'est pas maintenue. Pour lui, l'interdiction des termes de *homoousios* et *homoiousios* a pour conséquence dernière que le Fils ou bien est créé *ex nihilo*, ou bien est engendré d'un autre être que de l'être du Père.

e) En Orient après le « blasphème de Sirmium »

Le blasphème de Sirmium suscita une grande agitation en Occident. Mais en Orient aussi, les semi-ariens ou homéoussiens reconnaissent les dangers de l'arianisme radical. Aèle et Eudoxe, les chefs du parti anoméen, se manifestèrent également. Pour éviter la crise, un synode se réunit vers Pâques 358 à Ancyre, sous la présidence de Basile, évêque de cette ville. Au moment où Hilaire écrivit son *Livre des Synodes*, il connaissait déjà le manifeste doctrinal homéousien d'Ancyre¹. Les semi-ariens rejetaient la doctrine des anoméens, et insistaient sur la ressemblance en substance du Fils avec le Père (*homoiousios*). Peu après, les semi-ariens réussirent à gagner Constance à leurs vues. C'est avec son assentiment que Basile, Eustathe et Éleusius rédigèrent ce qu'on appelle la troisième formule de Sirmium, lors du quatrième synode de Sirmium en 358. Elle comprenait la première formule de Sirmium (351), et douze des dix-neuf anathématismes du manifeste doctrinal d'Ancyre. Hilaire présente et commente ces douze anathématismes dans le *Livre des Synodes*².

Basile d'Ancyre considérait le mot *homoiousios* comme un moyen terme entre le terme nicéen gênant et prêtant à malentendu de *homoousios*, d'une part, et la doctrine anoméenne, d'autre part. Il s'efforçait désormais d'arriver à une

1. *Syn.* chap. 28.

2. *Syn.* chap. 12-26.

règle unique pour tout l'Empire. Constance finit par accepter cette proposition. Après quelques atermoiements, dus également à la destruction de Nicomédie par un séisme en août 358, il fut décidé de tenir un double concile : les évêques occidentaux se réuniraient à Rimini, les évêques orientaux à Séleucie en Cilicie.

f) *Sirmium et Rimini ; Séleucie*

Pour préparer ce double concile, un groupe se réunit à Sirmium en mai 359 et élabora une formule destinée à servir de base aux délibérations. C'est la quatrième formule de Sirmium, dite « *Credo daté* », du 22 mai 359. Marc d'Aréthuse en est sans doute l'auteur¹. Il s'agit d'un document de conciliation, destiné à rassembler le plus grand nombre de voix possible. Mais les homéousiens ne purent s'imposer ; c'est la formule homéenne de compromis proposée par Acace de Césarée et acceptée par l'empereur qui fut adoptée. Le Fils était dit « semblable, suivant les Écritures, au Père qui l'a engendré ». Mais dans les additions à ce projet, on disait en tout et pour tout que le Fils est semblable au Père en toutes choses². Le projet évitait tous les termes techniques, en particulier le mot *ousia*.

Les évêques occidentaux réunis en synode à Rimini en juin-juillet 359 rejetèrent le « *Credo daté* », réaffirmant leur adhésion à l'*homoousios* nicéen. Cependant, la délégation de Rimini ne put résister longtemps à la tactique de l'empereur, qui voulait imposer une formule homéenne, et elle finit par signer le 10 octobre 359 à Niké, en Thrace, une version révisée du « *Credo daté* » : le Fils est semblable au Père, mais non plus en toutes choses, ainsi que l'affirmait encore le « *Credo daté* ».

Cependant, entre la formule homoousienne sans équivoque de Rimini et la formule homéenne de Niké, débuta, le 27 septembre 359, le concile des évêques orientaux à Séleucie. Hilaire y fut invité¹. Dans le *Livre contre l'empereur Constance*, il rapporte quelques-uns des événements ayant marqué ce synode. La majorité homéousienne et la minorité homéenne ne purent trouver d'accord. De plus, les anoméens avaient changé de position et s'étaient joints au parti homéen des acaciens. C'est ainsi que le synode eut à se prononcer sur le texte suivant : « Nous rejetons donc *homoousios* et *homoiousios* comme étrangers aux Écritures, et nous jetons l'anathème sur *anomoios*² ». Par contre, il fallait approuver la doctrine selon laquelle le Fils est semblable au Père. Ensuite venait la profession de foi des anoméens passés dans les rangs du parti homéen. C'est pour l'essentiel le « *Credo daté* » de Sirmium. Mais le Fils n'y est plus dit semblable au Père en toutes choses, il est seulement dit semblable au Père. Hilaire voit dans ce texte l'œuvre de « faussaires de la foi » plutôt que celle d'évêques ; en effet, confesser la ressemblance entre le Fils et le Père inclut leur dissemblance. Pour décrire cette position, Hilaire reprend ce qu'il a entendu dire à Séleucie par un acacien :

Je dis qu'il (le Fils) n'est pas semblable à Dieu, mais qu'on peut le comprendre semblable au Père, le Père ayant voulu créer une créature telle qu'elle eût une volonté semblable à la sienne ; c'est pourquoi le Fils est semblable au Père, parce qu'il est le fils de sa volonté plutôt que de sa divinité ; mais il n'est pas semblable à Dieu, parce qu'il n'est ni Dieu ni né de Dieu, c'est-à-dire de la substance de Dieu³.

1. Cf. BRENNCKE, *Bischofsopposition*, p. 352-355 (Bibl. p. 352, n. 89) ; A. ROCHER, SC 334, p. 22-23.

2. ATHANASE, *De Synodis* 29 (*Athanasius-Werke* II, 1, éd. Opitz, p. 258).

3. *In Const.* 14 (trad. A. Rocher, SC 334, p. 196-198).

1. *Coll. antiar. Par.* B VI, 3 (CSEL 65, p. 63).

2. Texte dans KELLY, *Creeds*, p. 289-290 (trad. all., p. 286-287).

La majorité homéousienne et la minorité homéenne du concile de Séleucie envoyèrent des délégués à Constantinople auprès de l'empereur. Hilaire se joignit sans doute à la délégation homéousienne et arriva ainsi à Constantinople, où ses tentatives pour exposer la vraie foi dans une dispute avec Saturnin échouèrent¹.

g) Constantinople

En janvier 360, un concile se réunit à Constantinople. Il fut dominé par les homéens. On supprima les termes *ousia* et *hypostasis* et on en interdit l'emploi. Le Fils est semblable au Père, ainsi que le dit et l'enseigne l'Écriture. La profession de foi de l'Église était devenue arienne. C'est ce qui inspira plus tard à Jérôme sa célèbre phrase : « L'univers soupira et, étonné, se découvrit arien². »

h) Paris

Mais le triomphe des ariens fut de courte durée. Dès le synode tenu à Paris en 360-361, après le retour d'exil d'Hilaire, les évêques de Gaule désavouèrent leur attitude antérieure. L'arianisme perdit de son importance en Occident, qui, nous l'avons dit, n'avait jamais été vraiment arien³. Mais surtout la mort de Constance, le 3 novembre 361, priva les ariens, qui étaient en position de force, de leur soutien, si bien que les controverses théologiques reprirent. Nous n'avons pas besoin de présenter l'évolution ultérieure de l'arianisme, puisque Hilaire de Poitiers a achevé *La Trinité* dans les années 359-360.

Ce tour d'horizon sur l'arianisme au temps d'Hilaire a montré que celui-ci s'est vu confronté à plusieurs tendances

de cette doctrine hétérodoxe qui menaçait l'unité de l'Église. Défenseur de l'*homoousios* nicéen, il a clairement opposé la foi du concile de Nicée à l'arianisme de son temps, certes, mais aussi à de nouvelles formes de sabellianisme (Marcel d'Ancyre). Cependant, comme il n'était pas homme à défendre envers et contre tous un terme quand il s'agissait de sauvegarder la doctrine de l'Église, il n'a pas ménagé ses efforts, dans le *Livre des Synodes*, pour donner au mot *homoiousios*, qui apparaît au premier abord comme semi-arian, un caractère orthodoxe.

Mais Hilaire a aussi connu les doctrines homéenne et anoméenne telles qu'elles étaient professées de son temps. Cela apparaît non seulement dans l'écrit *Contre l'empereur Constance*, mais aussi dans *La Trinité*. En effet, sans mentionner explicitement ces positions extrêmes de l'arianisme, il constate au chapitre 70 du livre IX : « Or ces affirmations lancées par le Seigneur en vue d'indiquer le mystère de sa génération, comme les hérétiques ne peuvent les nier, ils s'efforcent de les éluder en les faisant se rapporter à un accord de volontés : entre Dieu le Père et Dieu le Fils, il y aurait une unité non pas de divinité, mais de volonté. »

Pour les défenseurs de positions ariennes que sont les homéens et les anoméens, plus radicaux encore, la profession de foi du concile de Nicée proclamant la consubstantialité du Père et du Fils n'a plus aucune validité, puisqu'ils voient dans le Fils une créature, qui n'est pas sur le même plan que Dieu le Père.

C'est sur les bases de l'*homoousie* du Père et du Fils qu'il défend, de l'*homéousie* dont il donne une interprétation orthodoxe dans le septième livre de *La Trinité* et dans le *Livre des Synodes*, ainsi que de son refus des termes et des contenus ariens stricts de *homoios* et *an homoios* qu'il faut lire et interpréter le principal ouvrage dogmatique d'Hilaire de Poitiers.

1. Cf. *Ad Const.* (CSEL 65, p. 197-205) ; voir aussi ci-dessus p. 16, n. 2.

2. *Dial. c. Lucif.* 19 (PL 23, 172).

3. Cf. SMULDERS, « Hilarus », p. 261.

4. Les sources de *La Trinité*

Les spécialistes sont, de nos jours encore, à la recherche des sources auxquelles Hilaire a puisé pour écrire *La Trinité*. Ce n'est pas là chose facile quand on a affaire à un penseur aussi original que l'évêque de Poitiers. La remarque faite par P. Smulders en 1968 est toujours valable :

Pour sa théologie trinitaire, Hilaire est tributaire de Novatien, probablement aussi de Tertullien et d'Hippolyte, et il a sans doute utilisé les écrits d'Athanase. Mais on n'a pas encore réussi à préciser ces dépendances, car Hilaire ne se prête pas à des comparaisons faciles ; son style et sa pensée très personnels témoignent d'une grande liberté par rapport à ses sources¹.

P. Smulders conclut certes qu'Eusèbe d'Émèse, dont nous reparlerons, est une « source directe » de *La Trinité*, mais il avoue en même temps n'avoir trouvé chez Hilaire aucune citation littérale d'Eusèbe. Ce que montre l'exemple cité par P. Smulders (à propos du lien entre Hilaire et Eusèbe d'Émèse) vaut en général dès qu'on se demande de quels théologiens antérieurs Hilaire est tributaire. Certes, il existe des sources directes, qu'Hilaire avait sous les yeux, mais il n'y a pas de dépendance directe vis-à-vis des Pères de l'Église d'époques antérieures. Hilaire reprend des idées importantes véhiculées par la tradition, il les travaille ou les modifie de façon originale.

La question des sources de *La Trinité* ne saurait d'ailleurs se limiter aux théologiens antérieurs qui auraient pu influencer Hilaire. Sa formation rhétorique transparaît dans *La Trinité*. Il a sans doute pris les douze livres de l'*Institution oratoire* de Quintilien pour modèle formel des douze livres de *La Trinité*. Et la source déterminante à laquelle puise Hilaire, c'est l'Écriture Sainte.

Dans le cadre d'une introduction, il n'est pas possible d'étudier dans des passages précis les diverses influences

1. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 176.

assimilées par Hilaire. Nous ne montrerons que quelques lignes de recouplement plus générales.

A. Irénée

La Trinité est parfois proche d'Irénée de Lyon, dont la grande contribution à la théologie est l'exposé de l'histoire du salut. Irénée, adversaire déclaré du gnosticisme et du docétisme, insiste sur la réalité de l'humanité de Jésus-Christ. Il s'est vraiment fait homme en prenant chair (*adsumpsit carnem*) de Marie¹. Pour Hilaire également, les termes *adsumere* et *adsumptio* servent à exprimer l'Incarnation². En prenant un corps humain individuel, Jésus a pris la nature humaine tout entière. Par là, Hilaire se rapproche de l'idée irénéenne de récapitulation (*anakephalaiōsis*). Irénée associe à ce terme assez flou l'idée que le Christ a rassemblé en lui le genre humain tout entier. Par là quelque chose s'est modifié dans l'homme. Hilaire parle du paradoxe de l'échange entre Dieu et l'homme grâce à l'Incarnation : « Son abaissement est notre grandeur, son opprobre est notre honneur. Ce qu'il est, lui, Dieu résidant en une chair, nous le serons à notre tour, passant, renouvelés, de la chair en Dieu³. » L'incarnation de Dieu va de pair avec la déification de l'homme. Irénée a exercé une influence déterminante sur la christologie de l'« admirable échange ». Il y a chez lui des phrases dont on retrouve l'écho chez Hilaire. « Il a donné son âme pour notre âme et sa chair pour notre chair pour opérer l'union et la communion de Dieu et des hommes⁴. » « Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en se mêlant (com-

1. Cf. *Adu. haer.* III, 9, 3 ; 22, 1.

2. Cf. DOIGNON 1953, p. 123-135.

3. *Trin.* II, 25.

4. *Adu. haer.* V, 1, 1.

mixtus) au Verbe et en recevant ainsi l'adoption filiale, devienne fils de Dieu. Nous ne pouvions en effet avoir part à l'incorruptibilité et à l'immortalité que si nous étions unis à l'incorruptibilité et à l'immortalité. Mais comment aurions-nous pu être unis à l'incorruptibilité et à l'immortalité, si l'incorruptibilité et l'immortalité ne s'étaient préalablement faites cela même que nous sommes¹ ? »

J. Moingt remarque dans ce contexte que chez Hilaire le terme *natiuitas* est souvent lié au terme *regeneratio*. Quand Hilaire établit un lien entre l'assomption de la chair dans l'Incarnation et l'assomption de l'humanité entière, il indique d'abord par là la signification sotériologique de l'incarnation de Dieu. Pour qu'elle soit porteuse de salut pour l'individu, il faut que celui-ci soit régénéré par le baptême. Mais cette régénération n'est possible que si le Fils de Dieu s'est vraiment fait homme. Le lien établi entre la naissance, *natiuitas*, du Fils de Dieu et la régénération, *regeneratio*, par le baptême est aux yeux de J. Moingt un signe de l'influence d'Irénaée sur Hilaire².

B. Novatien

Les recouplements avec Novatien sont fréquents, ainsi que l'a montré M. Simonetti³. Dans son ouvrage *Sur la Trinité*, Novatien combat le docétisme, le modalisme et surtout l'adoptianisme. Il s'oppose à ces hérésies en mettant en évidence que le Christ n'est pas un « homme nu et démunie⁴ », mais qu'il est en même temps la Parole divine. Cette défense de la divinité du Christ permet déjà un rapprochement avec Hilaire. Mais plus important encore est de constater qu'Hilaire, pour ce qui est de son interprétation des ver-

1. *Adu. haer.* III, 19, 1.

2. Cf. MOINGT, « Théologie », p. 169.

3. SIMONETTI, « Novaziano », p. 1034-1047.

4. *Trin.* XI.

sets 1 et 26 du premier chapitre de la *Genèse* et de la présentation théologique des théophanies de l'Ancien Testament, dépend de Novatien, et aussi d'Hippolyte. Novatien attribue les théophanies de l'Ancien Testament au Fils. En cela, il se situe dans la tradition des apologistes (Justin) et d'Irénaée, qui voulaient ainsi mettre en relief l'unité des deux Testaments. J. Daniélou a brièvement exposé l'interprétation christologique des théophanies chez Novatien¹. La divergence entre Novatien et Hilaire quant au « mystère de l'Incarnation à venir² » a été soulignée par P. Smulders³. Il n'y a pas trace chez Hilaire d'un subordinationnisme qui conduit les apologistes, et peut-être aussi Novatien, à attribuer au Fils les théophanies de l'Ancien Testament.

C. Tertullien

L'influence de Tertullien sur Hilaire doit être considérée de façon nuancée. Dans son *Commentaire de S. Matthieu*, Hilaire prend ses distances à l'égard des écrits montanistes de Tertullien : « L'hérésie ultérieure de l'homme a ôté à ses ouvrages recommandables leur autorité⁴. » Toutefois, la christologie occidentale des premiers siècles ayant atteint un point culminant avec Tertullien, on en trouve aussi des échos chez Hilaire. P. Smulders a montré l'existence de quelques-uns de ces recouplements entre Tertullien et Hilaire dans le *Commentaire de S. Matthieu*⁵. J. Doignon a démontré avec une précision extrême l'influence de Tertullien dans le *Commentaire de S. Matthieu* d'Hilaire à

1. Cf. J. DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, p. 267-274.

2. *Trin.* IV, 27.

3. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 130.

4. *In Matth.* 5, 1.

5. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 79-81.

propos de la christologie, de l'anthropologie, de la sotériologie, et de l'éthique¹. E.P. Meijering voit chez Hilaire une combinaison d'Athanase et de Tertullien². Selon la remarque d'A. Grillmeier, la christologie d'Hilaire prolonge celle d'Athanase et de Tertullien³.

L'ouvrage de Tertullien intitulé *Contre Praxæas*, dans lequel il s'oppose à ce modaliste, constitue l'exposé le plus clair de la doctrine trinitaire de l'Église avant Nicée. Dans sa façon d'employer certains termes importants de la christologie ou de la doctrine trinitaire, Hilaire s'appuie sur Tertullien, qui a employé le premier le mot « trinité⁴ » et le terme *persona* dans son acception théologique⁵.

Nous mettrons en évidence deux lignes de recouplement entre Tertullien et Hilaire.

a) Tertullien distingue en Jésus une double réalité divine et humaine. Cette distinction peut aussi être formulée dans les termes « esprit », *spiritus*, et « chair », *caro* : « Jésus est fait de ces deux choses : l'homme de chair, le Dieu d'esprit⁶. » On retrouve cette christologie pneumatique chez Hilaire : le Christ est « esprit » et « homme dans son corps⁷ ». Mais, dans ce contexte, ni pour Tertullien ni pour Hilaire la « divinité du Christ » et le « Saint-Esprit » ne sont identiques. L'« esprit » signifie ici simplement « esprit divin » au sens d'une désignation de l'essence de Dieu (« Dieu est esprit »), il ne désigne pas la troisième personne divine⁸. L'esprit et la chair, ou l'esprit et l'homme dans son corps, telles sont pour Tertullien et Hilaire les deux sub-

1. Cf. DOIGNON, 1971, p. 360-390.

2. Cf. MEIJERING, *Trinity*, p. 183.

3. Cf. GRILLMEIER, *Jesus*, p. 588.

4. Par ex. *Adu. Prax.* 3, 1.

5. Cf. GRILLMEIER, *Jesus*, p. 249-257.

6. Cf. *Adu. Prax.* 27, 24.

7. *Trin.* IX, 14.

8. Cf. LADARIA, *Espíritu*, p. 105.

stances du Christ qu'il convient de distinguer, mais qui sont étroitement unies.

b) Plutôt que de considérer d'une manière statique les deux natures du Christ, Hilaire trouve plus important de considérer le mystère du Christ dans le cadre de l'histoire du salut : préexistence, kénose et glorification du Fils de Dieu¹. Il se rattache par là à la vision de Tertullien, qui lui-même approfondissait les positions de Justin et d'Irénée. Dans cette vue axée sur l'histoire du salut, il s'agit de la distinction entre le Père et le Fils et en même temps de la tentative d'expliquer l'unité du Père et du Fils. La lutte de Tertullien contre le monarchianisme et le combat d'Hilaire contre le néosabellianisme exigent une exégèse adéquate de l'*Évangile selon S. Jean* 10, 30 : « Le Père et moi, nous sommes un ». L'interprétation de ce passage fait apparaître des rapprochements entre Tertullien² et Hilaire³. Mais on ne peut affirmer avec certitude qu'Hilaire dépend ici de Tertullien, étant donné que la même interprétation du passage se retrouve chez Novatien⁴.

D. Eusèbe d'Émèse

Une source inconnue jusqu'ici a été découverte par P. Smulders en la personne d'Eusèbe d'Émèse, né à Édesse vers 300 et évêque d'Émèse en Syrie sans doute de 340 à 359⁵. Eusèbe fait partie des homéousiens, qui défendaient la véritable divinité du Fils. Pendant son exil, Hilaire a sans doute eu connaissance des sermons de l'évêque syrien.

Il existe des traits communs entre Eusèbe et Hilaire du simple fait que tous deux combattent les trois hérésies que

1. Cf. *Trin.* IX, 6.

2. Cf. par ex. *Adu. Prax.* 22, 10-13.

3. *Trin.* VII, 5.

4. NOVATIEN, *Trin.* XXVII.

5. Cf. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 175-212.

sont le sabellianisme, l'adoptianisme et l'arianisme. Tous deux considèrent le prologue de l'*Évangile selon S. Jean* comme le texte trinitaire fondamental. Quant à la doctrine de ces deux auteurs sur le Saint-Esprit, elle est encore à un stade d'évolution qui ne trouvera un certain achèvement qu'après la clarification apportée par les cappadociens au concile de Constantinople (381).

Outre ce point de départ commun, P. Smulders met en évidence, avec de nombreuses citations à l'appui, trois points sur lesquels il se peut qu'Eusèbe ait été une source directe pour Hilaire. Pour ce qui est de l'éclairement de la raison, on trouve des déclarations parallèles sur l'incompréhensibilité de Dieu, sur la manière de lire correctement les Écritures et sur la mission de la théologie (« l'ardeur de la foi », *fidei calor*¹). Sur tous ces points, Hilaire a approfondi les écrits dogmatiques d'Eusèbe. Cela apparaît également à propos de la doctrine trinitaire et de la christologie. Il est intéressant de constater les convergences et les divergences entre Eusèbe et Hilaire en ce qui concerne la passion du Christ².

A la fin de cette étude minutieuse qui pose de façon exemplaire la question de savoir comment dégager les influences qu'a subies Hilaire, P. Smulders avoue n'avoir pas trouvé de citations littérales. Peut-être est-ce lié à la façon de travailler d'Hilaire, déjà mentionnée, et à la date de la traduction latine des sermons d'Eusèbe. Les remarques de P. Smulders à la fin de son étude sur Eusèbe source directe d'Hilaire revêtent une grande importance sur le plan méthodologique si l'on cherche à mettre en évidence les influences subies par l'évêque de Poitiers :

Si cette découverte d'une source directe d'Hilaire est valable, elle a son importance pour mieux connaître sa physionomie de doc-

teur chrétien. On reconnaît d'abord le sérieux de son effort de connaître et de comprendre la pensée de ses interlocuteurs grecs, sérieux attesté encore par le *De Synodis*. De plus, la comparaison avec Eusèbe pourra peut-être jeter quelque lumière sur des passages obscurs d'Hilaire, où il parle selon une problématique qui nous restait parfois énigmatique. En comparant le détail des exposés parallèles de nos deux auteurs, on pourra étudier de plus près la méthode de travail de l'évêque des Gaules. Et surtout, on discernera plus clairement son génie personnel, qui sait utiliser les matériaux empruntés à ses maîtres en les corrigent et les orientant vers sa vigoureuse synthèse personnelle¹.

E. Athanase

Athanase et Hilaire sont considérés au IV^e siècle comme les grands défenseurs de la foi de Nicée. *La Trinité* présente des convergences tout particulièrement avec les *Sermons contre les ariens* d'Athanase. Les rapprochements les plus fréquents avec les trois premiers sermons se trouvent dans le livre VIII de *La Trinité*, où Hilaire traite de l'unité du Père et du Fils. Cette unité n'est pas seulement un accord de volonté, en vertu duquel le Fils veut ce que veut le Père, mais, bien plus profondément, elle est fondée dans l'unité de nature résultant de la génération à partir de la nature du Père. Même si Arius et ses partisans ne refusaient pas carrément de désigner le Christ comme le Fils du Père et de lui attribuer une position particulière, ils n'en excluaient généralement pas moins la « génération par la nature ». Hilaire donne un exemple frappant des malentendus que pouvait susciter la génération divine chez les ariens radicaux dans son écrit, déjà mentionné, *Contre Constance*², dans lequel il présente la position homéenne.

Athanase, Hilaire et d'autres nicéens consacrèrent tous leurs efforts à réfuter les objections ariennes contre la géné-

1. *Trin.* I, 18 ; cf. VII, 1 : *fidei aestus*.

2. Cf. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 204-212.

1. Cf. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 212.

2. In *Const.* 13 (SC 334, p. 194-196).

ration divine « en tant que quelque chose d'animal, d'indigne de Dieu, et par là à spiritualiser la notion d'*homoousios*, dans la mesure où ils l'acceptaient¹ ». Pour Hilaire comme pour Athanase, le Fils se distingue de toutes les autres créatures par sa génération à partir de la substance du Père. Outre le point de départ commun que constitue la défense de la foi de Nicée, que les deux Pères de l'Église ne ramènent pas au terme de *homoousios*, il existe d'autres rapprochements, relevés par P. Smulders, P. Löffler, M. Simonet, E.P. Meijering et B. Studer.

Tout d'abord, on relève des parallélismes dans le choix et l'explication des passages scripturaires faisant état de l'unité du Père et du Fils². Au centre de la théologie d'Athanase (voir en particulier le *De l'Incarnation* et les *Sermens contre les ariens*) se trouve la question du sens de l'action salvatrice du Fils de Dieu. La véritable divinité du Fils se révèle dans l'incarnation déifiante. Le Verbe s'est fait chair afin de déifier les hommes³. La déification de l'homme, fondée dans l'incarnation du Verbe, s'effectue par l'opération du Saint-Esprit. Selon B. Studer, la sotériologie athanasienne de la déification repose en dernière analyse sur deux assertions christologiques : « La foi en la véritable divinité du Verbe et la foi en sa véritable incarnation. Pour pouvoir sauver l'homme, le Christ devait être de même essence que le Père et aussi de même essence que les hommes⁴. » Il y a ici, entre Athanase et Hilaire, des convergences et des divergences que relève P. Smulders. Tous deux déduisent de la véritable divinité du Fils l'unicité de Dieu dans le Père et dans le Fils. Si le Père est appelé le seul Dieu et Seigneur, le Fils n'est pas exclu de cette dénomination : « Le Christ n'est pas en

1. STUDER, *Gott*, p. 137 (trad. franç., p. 146).
2. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 118-123 ; 182 ; 193-195 ; 293.
3. C. *Arian.* I, 38 ; II, 70.
4. STUDER, *Gott*, p. 149 (trad. franç., p. 161).

dehors du seul vrai Dieu¹. » L'incarnation du Fils est pour Hilaire entièrement intégrée dans sa doctrine trinitaire. La finalité primordiale de l'Incarnation n'est pas d'abord ordonnée à la déification de l'homme, mais elle est avant tout révélation de la Trinité divine, et en particulier de la filiation en Dieu. Ainsi Hilaire distingue-t-il la filiation du Christ et celle des croyants².

Toutefois, si Hilaire insiste sur la filiation véritable et divine du Christ, il n'oublie pas qu'il s'est placé dans la perspective de l'histoire du salut. Il définit fréquemment l'Incarnation comme « assomption de la chair », *adsumptio carnis*. En assumant la chair, le Christ a uni tous les hommes à lui de telle façon qu'ils sont en quelque sorte inclus en lui. L'assomption de la chair se réalise avant tout dans l'Église terrestre, qui a pour mission de rendre visible dès maintenant la communauté nouvelle de l'Église céleste. De plus, Hilaire développe dans *La Trinité* une sotériologie « centrée sur l'assomption de la chair en tant qu'exaltation glorieuse du Christ tout entier » (*exaltatio gloria totius Christi*³). P. Löffler relève également sur ce point des convergences avec la sotériologie d'Athanase⁴. Chacun à sa manière, Athanase et Hilaire placent l'incarnation de Dieu au centre de leur pensée.

La lutte contre les hérésies contemporaines, et surtout contre les conceptions ariennes les a toutefois conduits à approfondir sous des angles différents la sotériologie qu'ils avaient héritée d'Irénée, Tertullien et Origène. Athanase a réussi à montrer plus clairement pourquoi, sans l'incarnation du vrai Dieu, pas plus que sans l'envoi de l'Esprit du Christ, il ne saurait y avoir de salut, c'est-à-dire de connaissance pleine et entière de Dieu dans l'immortalité. De

1. *Trin.* IX, 42.

2. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 152, n. 59 ; P.T. WILD, *The Divinization of Man according to St Hilary*, Mundelein (Illinois) 1950, p. 50, n. 9 ; p. 57-58, n. 42.

3. STUDER, *Gott*, p. 152 (trad. franç., p. 164).

4. LÖFFLER, « *Trinitätslehre* », p. 26-36, en particulier 30-36.

son côté, Hilaire développe, certainement sous l'influence de la foi de Nicée, sa doctrine de l'incarnation glorificatrice de Dieu, selon laquelle il n'y a pas de participation à la gloire divine sans la kénose et sans l'exaltation du Fils éternel de Dieu¹.

Dans leur lutte contre les ariens, Athanase et Hilaire mettent cependant plus l'accent sur la justification théologique de la divinité véritable du Christ que sur l'exposé de son humanité véritable. « Même si Hilaire reconnaît d'emblée l'âme humaine de Jésus, il tend, tout comme Athanase, à donner trop de poids à l'influence de la divinité sur l'humanité². » Cela s'explique, d'une part, par le défi que représente l'arianisme, d'autre part, par le fait qu'il n'existe pas encore de formule christologique mettant en évidence l'unité des deux natures dans le Christ. Cette formule soulignant l'unité et la distinction des deux natures dans le Christ « non mêlées, non transformées, non séparées, non isolées³ » n'a été mise au point qu'au concile de Chalcédoine (451).

Mais il existe aussi d'importantes différences entre les deux défenseurs de la foi de Nicée. Athanase conçoit parfois la génération divine comme le rayonnement de l'éclat du soleil ou comme l'éclosion de la pensée issue de l'âme. Le Fils (le Verbe, la Sagesse) est donc éternel comme Dieu⁴. Hilaire repousse ces analogies comme étant peu aptes à exprimer l'homoousie du Père et du Fils. L'image du soleil et de son rayonnement pourrait de plus être interprétée dans un sens néosabellien, qu'il refuse catégoriquement. Le Père (le soleil) ne prolonge pas son être (l'éclat) dans la génération, il engendre une personne de même essence que lui. Hilaire résume ainsi son refus de ces images utilisées par Athanase (et par Tertullien) :

1. STUDER, *Gott*, p. 157 (trad. franç., p. 169).

2. STUDER, *Gott*, p. 157 (trad. franç., p. 169).

3. DS 302.

4. Cf. *C. Arian.* III, 62. 66 s.; Iw, 12-20.

D'ailleurs il n'y a pas de place, ainsi que nous l'avons déjà rappelé souvent, dans l'unité de Dieu le Père et de Dieu le Fils, pour des notions humaines défectueuses, comme seraient l'extension, ou l'enchaînement, ou l'écoulement. Ainsi d'une source qui ferait s'épancher un ruisseau à partir d'un point de jaissement, ou bien d'un arbre qui porte une branche attachée à son tronc, ou bien d'un feu qui diffuse sa chaleur dans l'espace. Ces choses-là restent attachées à ce qui est encore en elles comme des prolongements inséparables, plutôt qu'elles n'existent pour elles-mêmes : la chaleur est dans le feu, la branche est sur l'arbre et le ruisseau est dans la source. Et la réalité en question continue d'exister seule et pour soi, plutôt qu'une autre ne vient à l'existence à partir d'elle ; car il est impossible de faire de l'arbre un autre être par rapport à la branche, non plus que du feu par rapport à la chaleur ou de la source par rapport au ruisseau. Au contraire le Dieu Monogène est Dieu subsistant en vertu d'une génération parfaite et ineffable, il est vraie progéniture du Dieu inengendré, produit immatériel né d'une nature immatérielle, Dieu vivant et véritable issu du véritable Dieu vivant, Dieu que sa nature ne sépare pas de Dieu¹.

P. Smulders relève aussi que les deux auteurs ne soulignent pas les mêmes aspects sotériologiques². Finalement, il est sans doute impossible de prouver que le principal ouvrage dogmatique d'Hilaire dépend directement d'Athanase. On peut plutôt dire que tous deux ont puisé aux sources d'une tradition commune.

F. Homéousiens divers

Pendant son exil, Hilaire a découvert la théologie des homéousiens. Y a-t-il eu une influence de la théologie homéousienne dans *La Trinité*? Et quels théologiens homéousiens orientaux Hilaire a-t-il connus? Outre Eusèbe d'Émèse, dont nous avons déjà parlé, l'état actuel de la recherche ne permet pas de dégager de façon certaine les

1. *Trin.* IX, 37.

2. SMULDERS, *Doctrine*, p. 293-295.

sources homéousiennes qui auraient pu influencer Hilaire. Celui-ci connaissait Basile d'Ancyre, fondateur du parti homéousien. Parmi les évêques orientaux, il fait l'éloge d'Éleusius de Cyzique¹. Mais surtout, son séjour en Asie mineure a permis à Hilaire de constater que tous les Orientaux n'étaient pas ariens. P. Smulders indique que la pensée d'Hilaire s'est quelque peu modifiée durant son exil². Les références essentielles sur ce point sont le *Livre des Synodes*, et également le septième livre de *La Trinité*, écrit sans doute au même moment³. Dans le *Livre des Synodes*, Hilaire tente de concilier *homoousios* et *homoiousios*⁴. Le terme *similitudo*, appliqué au rapport entre le Fils et le Père, n'est employé que rarement dans *La Trinité*, mais il l'est précisément plusieurs fois dans le livre VII, sans doute sous l'influence de la théologie homéousienne⁵.

Bien qu'Hilaire, selon ses propres termes, n'ait découvert la foi de Nicée qu'après son bannissement, les traits fondamentaux lui en étaient déjà connus. Les contacts avec les homéousiens pendant l'exil l'ont conduit à admettre une acception orthodoxe de la similitude d'essence entre le Père et le Fils, même s'il a toujours accordé à l'*homoousios* de Nicée une nette préférence sur toutes les autres formulations, y compris l'*homoiousios*.

Il ne faut pas surestimer l'influence des contacts avec les homéousiens sur l'évolution théologique d'Hilaire. Dès le premier livre des *Fragments Historiques*, dont la date de composition (avant ou pendant l'exil ?) ne fait pas l'unani-

mité chez les spécialistes¹, Hilaire explique ainsi l'*homoousios* : « Seule l'éternité est semblable à elle-même². » Il importe donc de relativiser l'influence de la théologie homéousienne. P. Smulders est très net à cet égard : « Si donc il faut admettre une dépendance réciproque entre Hilaire et ses amis d'Asie, il semble bien plus plausible de voir en lui le maître et, dans ces derniers, les disciples. On ne nie pas par là que ceux-ci aient pu exercer une réelle influence sur la formation de la doctrine du maître³. »

A la fin de cette enquête sur les sources de *La Trinité*, on retiendra qu'Hilaire est proche des théologiens qui l'ont précédé. Mais les spécialistes auront à fournir des précisions sur ce point⁴. Voici comment P. Smulders résume la question des sources : « Hilaire a pour sources un théologien romain antérieur à son époque, un prédicateur syrien renommé et des idées issues du monde conservateur antinécén de l'Asie⁵. » Voilà nommées les principales sources : Novatien, Eusèbe d'Émèse et les homéousiens.

1. *Syn.* 63.

2. SMULDERS, *Doctrine*, p. 245-250.

3. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 42 ; p. 281, n. 11.

4. Cf. FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 294-304.

5. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 281, n. 11 ; cf. également l'*« Index theologicus »* de P. SMULDERS, CCL 62 A, 692, « *similitudo* ».

1. Selon BRENNCKE, *Bischofsopposition*, p. 301-312, en particulier p. 311, Hilaire n'aurait commencé l'ouvrage qu'en 357-358, pendant son bannissement ; Cf. BRENNCKE, TRE 15, 318 ; Cf. à l'opposé la brève remarque de SMULDERS, « *Hilarius* », p. 254.

2. *Coll. antiar. Par. B II*, 11, 5 (CSEL 65, p. 153).

3. SMULDERS, *Doctrine*, p. 294.

4. Cf. les suggestions de MOINGT, « *Théologie* », p. 170-173.

5. SMULDERS, « *Hilarius* », p. 256.

II. GENÈSE, PLAN ET CONTENU DE *LA TRINITÉ*

1. Genèse des douze livres

Le principal ouvrage dogmatique d'Hilaire soulève d'emblée, indépendamment de son contenu, un certain nombre de questions concernant sa chronologie, son unité et son titre.

A. Chronologie

En ce qui concerne la chronologie, les spécialistes admettent généralement que Hilaire composa cet ouvrage entre 356 et 360, donc essentiellement pendant son bannissement. Il subsiste toutefois une relative incertitude quant au début et à la fin du traité¹: Hilaire avait-il déjà écrit les trois premiers livres en Gaule, avant son éloignement forcé, ou l'ensemble de l'ouvrage a-t-il été rédigé pendant l'exil? De même, la fin a-t-elle été rédigée pendant l'exil, ou Hilaire a-t-il terminé son ouvrage après son retour à Poitiers? Les opinions divergent.

Pour les trois premiers livres, la question se pose dans la mesure où, à l'exception des chapitres 20 à 36 du livre I, qui contiennent un sommaire des douze livres, ceux-ci forment une unité littéraire qui se distingue des neuf livres suivants. Au fond, les trois premiers livres constituent une présenta-

1. Cf. KANNENGIESSER, *DSp* 7-1, col. 476-481; P. SMULDERS, *Praefatio c. I, § 1, CCL 62, 1*-3**; LADARIA, *BAC* 481, p. 6-21; 10 s.; DOIGNON 1989b, p. 463 (trad. franç., p. 521).

tion pratiquement exempte de polémique de la foi dans la Trinité divine, la place du Saint-Esprit dans la Trinité étant toutefois, nous l'avons dit, quelque peu incertaine.

Mais un indice plus important du statut particulier des trois premiers livres se trouve au chapitre 1 du livre IV: Hilaire y dit avoir écrit les livres précédents « il y a un certain temps déjà », indiquant un décalage dans la durée entre les livres I à III et les livres IV à XII.

Actuellement, de plus en plus de spécialistes considèrent qu'Hilaire a aussi écrit les trois premiers livres en exil. M. Simonetti a justifié ce point de vue de façon très détaillée². Il a en effet montré que les trois premiers livres sont influencés, certes, par la théologie occidentale, mais supposent aussi une connaissance des débats théologiques en Orient. Et il a apporté principalement deux arguments à l'appui de cette thèse. Tout d'abord, au chapitre 8 du livre III, Hilaire cite un point fondamental pour les ariens : « Rien n'a pu naître d'un seul être, car toute naissance provient de deux. » Cette phrase réapparaît au chapitre 3 du livre VIII. Elle renvoie à un sermon d'Eudoxe d'Antioche dont Hilaire a entendu parler en exil au plus tard lors du synode de Séleucie (359)³. Eudoxe était un partisan de l'anoméen Aèle.

D'autre part, Hilaire adopte une manière tout orientale d'évoquer Sabellius, qu'il oppose à Arius. Ce n'est qu'en exil qu'il a mieux connu leurs doctrines, se situant alors à égale distance de l'un et de l'autre⁴. Pour des raisons différentes, il récuse également leurs doctrines.

Tous ces éléments indiquent qu'Hilaire ne s'est vraiment mis aux trois premiers livres qu'au début de son exil. Avec ces trois livres, qui constituent un ouvrage autonome, on est pour ainsi dire en présence d'un traité sur la foi. C'est ce qui

1. Cf. SIMONETTI, « Struttura », p. 280-286.

2. Cf. *In Const. 13* (SC 324, p. 194-196).

3. Cf. *Trin. I, 16-17 ; II, 4 ; 23.*

est indiqué au chapitre 1 du livre IV : « Nos livres précédents, écrits il y a un certain temps déjà, font parfaitement connaître, estimons-nous, que nous recevons des enseignements évangéliques et apostoliques notre foi et notre confession de foi au sujet du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et qu'il ne peut rien y avoir de commun entre nous et les hérétiques ». M. Simonetti est même d'avis qu'Hilaire a selon toute vraisemblance publié les trois premiers livres de *La Trinité* indépendamment des autres. Mais ce point concernant l'unité interne du traité, nous ne le traitons pas ici, dans le cadre de l'étude de la chronologie.

Nous mentionnerons encore deux points fournissant des repères pour dater la rédaction de *La Trinité*. Au chapitre 4 du livre X, Hilaire écrit : « Nous parlons en effet du fond de l'exil grâce aux livres que voici ». Certes, ces lignes ne fournissent qu'un cadre très général, mais un passage du *Livre des Synodes*, écrit fin 358-début 359, permet de le préciser. Hilaire y écrit aux évêques de Gaule : « La Parole de Dieu a beau être en exil avec nos corps, elle n'a pu être enchaînée et retenue¹. » Outre l'allusion à l'exil (*exulans*), on retrouve dans les deux passages l'idée que la parole de Dieu ne saurait être enchaînée (cf. X, 4 : « Et la Parole de Dieu, qui ne peut être tenue captive, court librement... »). On peut donc supposer que les livres IV à X étaient déjà écrits au début de l'année 359.

Une dernière observation fournit un repère chronologique. Il est impossible de ne pas remarquer des similitudes pour le vocabulaire employé entre le *Livre des Synodes* et le livre VII de *La Trinité*. Les termes *similis* et *similitudo* apparaissent dans ce livre plus fréquemment que dans les autres. P. Smulders a recensé les occurrences de ces mots dans *La Trinité*, et il est frappant d'en constater la fréquence d'emploi dans le livre VII. S'ils ne sont pas liés quant à leur objec-

1. *Syn.* chap. 8.

tif, le livre VII de *La Trinité* et le *Livre des Synodes* le sont étroitement quant à leur sujet. Dans le *Livre des Synodes*, Hilaire a l'intention de faire comprendre aux évêques de Gaule que la conception homéousienne des évêques d'Orient (Le Fils est *similis essentiae* par rapport au Père, d'une essence semblable) est très proche de la doctrine du concile de Nicée et tout à fait compatible avec elle. Mais en même temps, Hilaire expose aux évêques d'Orient le véritable contenu de l'*homoousios*. C'est pourquoi, dans le *Livre des Synodes*, il emploie fréquemment *similis essentiae* pour traduire *homoousion*. Tandis que le mot *homoousion* apparaît sporadiquement dans *La Trinité*, *homoousion* ne figure pas dans cet ouvrage. Cependant, P. Smulders a recensé treize occurrences de *similis* et *similitudo* dans le livre VII de *La Trinité*¹. Étant donné qu'une des caractéristiques du style littéraire d'Hilaire est la reprise assez fréquente d'un terme une fois qu'il l'a employé, on peut supposer que le livre VII de *La Trinité* et le *Livre des Synodes* datent de la même époque.

En ce qui concerne la chronologie de *La Trinité*, nous reprenons à notre compte les indications fournies et abondamment justifiées par M. Simonetti. Livres I-III : après l'arrivée en exil en Phrygie (fin 356-début 357); quelque temps après (« il y a un certain temps déjà »), Hilaire commence les livres IV à XII (peut-être fin 357-début 358). Au début de l'année 359, il est sans doute arrivé jusqu'au livre X. Il n'est pas exclu qu'il n'ait terminé *La Trinité* qu'après être rentré à Poitiers. Mais rien ne prouve non plus que le synode de Paris (360-361) n'ait eu aucune influence sur le traité. Et on ne sait même pas avec certitude si Hilaire a pris part à ce synode. On peut donc, tout bien pesé, situer la rédaction de *La Trinité* entre fin 356 et 360.

1. Cf. l'*« Index theologicus »*, CCL 62 A : « *similis* », « *similitudo* » (692).

B. Unité de l'ouvrage

Outre la chronologie, un autre aspect déterminant dans l'étude de la genèse de *La Trinité* est la question de l'unité interne de l'ouvrage. Nous avons indiqué le statut particulier des trois premiers livres. Certains considèrent que les livres I à III d'une part et les livres IV à XII d'autre part sont deux ouvrages complètement distincts : le premier à caractère dogmato-catéchétique, le second à caractère dogmato-polémique¹. Par contre, P. Coustant et d'autres spécialistes ont pensé que *La Trinité* était un ouvrage uniquement homogène². Ils s'appuient surtout sur les chapitres 20 à 36 du premier livre, dans lesquels Hilaire donne un sommaire des douze livres. Mais M. Simonetti a démontré que les chapitres 20 à 36 ne faisaient pas à l'origine partie du livre I. Ils n'ont pas été écrits avant les livres II à XII. Cela infirme l'hypothèse selon laquelle Hilaire aurait voulu d'emblée écrire un ouvrage homogène. Quand il a commencé les livres IV à XII, l'évêque de Poitiers voulait composer un ouvrage distinct des livres I à III. C'est à un stade ultérieur de la rédaction qu'il a réuni les deux ouvrages. On trouve dans *La Trinité* quelques indications à ce sujet.

Au chapitre 4 du livre VI, Hilaire parle de l'actuel livre IV comme du premier livre : « Et puisque nous allons maintenant, à nouveaux frais, tenir le langage de l'Évangile contre la doctrine impie ainsi exposée, nous avons estimé logique que la formulation de cette hérésie, déjà citée en entier au premier livre, soit insérée également ici, au sixième. » Hilaire renvoie ici aux chapitres 12 et suivants du livre IV, où il cite pour la première fois la lettre d'Arius à l'évêque Alexandre d'Alexandrie, lettre qu'il citera à nouveau aux chapitres 5 et 6 du livre VI.

1. Cf. GALTIER, *S. Hilaire*, p. 36-42.

2. Cf. P. COUSTANT, « In libros de Trinitate Praefatio », XXI-XXV (*PL* 10, 18 B-19 D) ; MEIJERING, *Trinity*, p. 2-4.

Au chapitre 3 du livre V, Hilaire parle du livre V comme du deuxième livre : « Comme une séduisante impiété a posé l'affirmation suivante : 'Nous reconnaissions un seul vrai Dieu', tout le développement de ce second livre concerne la question : Le Fils de Dieu est-il vrai Dieu ? »

Ces deux textes permettent, en ce qui concerne l'homogénéité de *La Trinité*, des déductions que nous ne pouvons ici que résumer. Pour l'argumentation, nous renvoyons à M. Simonetti¹. C'est au plus tard au livre VI² qu'Hilaire a décidé d'abandonner son projet initial de deux ouvrages et de réunir les livres I à III et les livres IV à XII. On peut supposer qu'il a pris cette décision parce qu'il s'est rendu compte que la lettre d'Arius ne constituait pas une base suffisante pour structurer le second ouvrage qu'il projetait. Il se voyait confronté à une abondance de matière insurmontable si, comme il en avait d'abord eu l'intention, il voulait réfuter point par point le document d'Arius. On peut en effet lire, après la première citation de la lettre d'Arius à Alexandre en traduction latine : « C'est le vrai que nous poursuivrons en mettant au jour tant le contexte que la portée des mots. En conséquence, nous allons revenir sur chacun des points dans l'ordre où ils nous ont été proposés³. » Mais ce n'est pas seulement l'abondance de la matière qui a conduit l'évêque de Poitiers à modifier ses intentions : il a également reconnu qu'une réfutation précise et exhaustive de l'hérésie arienne et d'autres hérésies ne pouvait se fonder sur la seule lettre d'Arius.

Désormais, Hilaire projettait donc un ouvrage doté d'une unité interne, intégrant les livres I à III. On trouve quelques inconséquences de mise en forme⁴. Mais au chapitre 1 du

1. Cf. SIMONETTI, « Struttura », p. 286-300.

2. *Trin.* VI, 4.

3. *Trin.* IV, 14.

4. Cf. *Trin.* VI, 4 ; V, 3.

livre VII, il est déjà correctement fait mention du « septième livre ». Au chapitre 10 du livre IX se trouve un renvoi au chapitre 13 du livre I, assorti de la mention : « Nous (en) avons traité plus haut. »

Selon l'argumentation détaillée de M. Simonetti, le regroupement des livres I à III et des livres IV à XII a été effectué concrètement au moment de la rédaction des livres VI à IX (sans doute avant le chapitre 10 du livre IX). En même temps, Hilaire a donné un plan à l'ouvrage (I, 20-36).

En résumé, nous retiendrons avec M. Simonetti les points suivants :

1) Les livres I à III (sauf les chapitres 20 à 36 du livre I) étaient à l'origine un ouvrage indépendant traitant de la foi.

2) Dans les actuels livres IV à XII, Hilaire voulait écrire un nouvel ouvrage contenant une ample et systématique réfutation de la lettre d'Arius à l'évêque Alexandre d'Alexandrie.

3) Entre la fin de l'actuel livre V et le début du livre VI, il a remarqué les difficultés dont nous avons traité, et il a modifié son projet initial. Il a détaché la réfutation de l'arianisme et d'autres hérésies christologiques de l'étude et de la critique de la lettre d'Arius envisagées au départ. Néanmoins, les livres IV à XII constituent une réfutation polémique de l'arianisme et du néosabellianisme.

4) Entre le livre VI et le livre IX, Hilaire a effectué la mise en forme de l'ouvrage unique constitué du traité sur la foi et de la réfutation d'hérésies christologiques. L'étude de cette mise en forme montre que quelques incohérences ont échappé à l'évêque de Poitiers.

Hilaire présente, avec les douze livres de *La Trinité*, un ouvrage pourvu d'une unité interne, ainsi qu'en témoigne la prière finale (XII, 52-57), qui fait pendant au prologue (I, 14).

C. Le titre de l'ouvrage

L'objectif de cet ouvrage homogène, comme d'ailleurs de toute l'œuvre d'Hilaire de Poitiers, est de défendre avec vigueur la divinité de Jésus contre les attaques des ariens, ainsi que l'orthodoxie de la confession de foi de Nicée. Mais qu'en est-il du titre de l'ouvrage ? Le titre *De Trinitate*, attesté depuis le VI^e siècle, n'est pas le titre initial. P. Smulders signale que la tradition connaît le principal ouvrage dogmatique d'Hilaire sous plusieurs titres¹. Son énumération fait apparaître deux titres dominants : *De Fide et Aduersus / Aduersum Arianos* ou *Contra Arianos*. Selon M. Simonetti, les trois premiers livres correspondraient à un écrit catéchétique *De Fide*, et les livres IV à XII à un écrit polémique *Aduersus Arrianos*². Mais Hilaire n'emploie jamais dans son ouvrage dogmatique le mot *ar(r)ianos*. Au chapitre 7 du livre VII, il parle des « ariomanes » (*Arriomanitis*).

P. Smulders et G. Tezzo citent les divers titres donnés à ce texte au cours de l'histoire : *Contra Arianos*, *De Fide*, *De Trinitate*, *De Trinitate aduersus Arianos* (*uel contra haereticos*), *De Trinitate contra omnes haereses*.

D'après l'*enumeratio uerborum* présentée par P. Smulders à la fin de CCL 62 A, le mot *trinitas* n'apparaît que deux fois dans le traité d'Hilaire de Poitiers (I, 22, 2 ; I, 36, 8). On est donc sans doute en droit d'exclure que celui-ci ait lui-même choisi le titre *De Trinitate*.

P. Smulders, qui, dans son édition critique de *La Trinité*, met entre parenthèses le titre *De Trinitate sive De Fide*, reprenant ainsi à son compte les différentes désignations de l'ouvrage dans la tradition, indique qu'Hilaire n'a sans doute pas donné de titre du tout à son grand ouvrage sur la foi et l'unité du Père et du Fils. *La Trinité* serait ainsi à rappro-

1. Cf. CCL 62, 6*-8* ; DOIGNON 1971.

2. Cf. SIMONETTI, « Struttura », p. 278 ; p. 286-294.

cher du *Livre des Synodes*. Le titre *De Synodis*, lui non plus, n'est pas d'origine : Hilaire parle de « lettres », *litteras*¹.

Si l'étude des termes employés amène à exclure les titres *De Trinitate et Aduersus/Aduersum Ar(r)ianos*, il ne resterait que *De Fide* comme titre initial. Mais faute de témoignages suffisants, la seule hypothèse vraisemblable est qu'Hilaire n'a pas donné de titre du tout à son principal ouvrage dogmatique.

2. Plan et contenu de *La Trinité*

Selon Jérôme², Hilaire se serait inspiré tant pour le style que pour le nombre des livres de l'*Institution oratoire* de Quintilien.

Le traité, tout en possédant une unité interne, se divise en deux parties qui suivent des méthodes différentes.

1) Les livres I à III constituent une présentation positive de la foi. L'arianisme n'y joue pas un rôle important. Il n'est mentionné qu'occasionnellement et en termes très généraux³.

2) Les livres IV à XII se présentent comme une réfutation de la christologie arienne et un exposé de la doctrine orthodoxe en opposition polémique à l'arianisme.

Dans cette deuxième partie, on distingue deux blocs :

a) Livres IV à VI : réfutation de la lettre d'Arius à l'évêque Alexandre d'Alexandrie.

b) Livres VII à XII : riposte à des contre-arguments ariens. Hilaire expose ici surtout l'interprétation orthodoxe des passages de l'Écriture sur lesquels les ariens se fondent pour prouver l'infériorité du Fils par rapport au Père.

Si on constate bien une unité interne dans *La Trinité*, comme nous l'avons dit, on peut tout de même se demander s'il obéit également à une logique interne, une progression d'un livre à l'autre. Dans le plan général de l'ouvrage intégré après coup dans le livre I, Hilaire veut montrer au lecteur la cohérence interne des livres : « Et d'abord nous disposerons le plan de tout l'ouvrage de façon telle que les livres s'y succèdent selon une ordonnance favorisant au mieux une lecture progressive. Nous n'avons voulu publier rien qui soit inorganique et mal digéré » (20). Le sommaire détaillé qui va suivre montrera que la logique interne et la progression consistent plutôt en une succession de problèmes apparaissant en particulier dans les livres IV à XII. Au début d'un nouveau livre, Hilaire rappelle fréquemment ce qu'il a traité dans le ou les livres précédents.

L'étude des passages scripturaires, elle aussi, suit une « ordonnance », une progression. Nous mentionnerons à titre d'exemple l'herméneutique scripturaire de l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11). Il s'agit ici des notions de « forme de Dieu », *forma Dei*, et de « forme de serviteur », *forma serui*, qui occupent une place déterminante dans la christologie d'Hilaire. Au livre VIII, Hilaire en traite dans le contexte suivant : partant de Jésus marqué du sceau du Père selon Jean 6, 27 (44), il analyse l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11) pour aboutir à l'*Épître aux Colossiens* (1, 15) : le Christ est l'image du Dieu invisible (48-49). Ainsi, Hilaire emmène son lecteur sur le chemin qui va du « sceau », *signaculum* à la « forme », *forma*, pour aboutir à l'« image », *imago*. Ces

1. *Syn.* 1 ; 6. Cf. P. SMULDERS, « Two Passages of Hilary's *Apologetica Responsa rediscovered* », *Bijdragen* 39 (1978), p. 234-243, ici p. 240.

2. *Ep.* 70, 5. (CSEL 54, p. 707) : « Hilaire, mon contemporain, confesseur et évêque, a imité les douze livres de Quintilien dans leur style et dans leur nombre. » A propos de l'influence très probable, mais non absolument certaine, de Quintilien sur Hilaire, cf. H. KLING, *De Hilario Pictauensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur, Institutionis oratoriae Quintilianaes studiо*, Heidelberg / Fribourg-en-Brisgau 1909 ; MEIJERING, *Trinity*, p. 5-9 ; DOIGNON 1991a, col. 164.

3. Cf. *Trin.* I, 16 ; II, 4 ; III, 23.

trois termes s'interpénètrent, tout en constituant une progression.

Dans le résumé des douze livres qui va suivre, et pour lequel nous nous référons à des récapitulations déjà existantes¹, nous indiquerons au début de chaque livre, dans la mesure du possible, les liens qui le rattachent au livre précédent et la progression dans laquelle il s'inscrit.

A) Livre I

Le livre I constitue le prologue de l'ouvrage. On y distingue quatre parties :

1) Le prologue (1-14), dans lequel Hilaire s'inspire de modèles classiques pour exposer son autobiographie, sa quête et sa découverte de la Foi. Les « loisirs » et l'« opulence » ne peuvent satisfaire l'esprit avide de connaître Dieu (1-3). Hilaire énumère les erreurs du polythéisme et souligne en même temps de quelle manière on peut correctement penser Dieu : il faut vénérer l'éternité et la toute-puissance de Dieu (4). Après ces considérations plutôt philosophiques, Hilaire passe à sa fréquentation de l'Écriture. Il trouve dans l'Ancien Testament la révélation du nom de Dieu : « Je suis celui qui est » (*Ex. 3, 14*). Il découvre combien ce que la Bible dit des qualités de Dieu est adapté à l'intelligence humaine (5-7). Il a désormais trouvé un lieu de repos au milieu de l'agitation de la vie, dans l'espoir de l'immortalité (8-9). Or il découvre par hasard le prologue de l'*Évangile selon S. Jean*, qui lui révèle Dieu comme créateur et Père du Verbe, qui est Dieu comme le Père et qui s'est incarné (10-11). A ce propos, Hilaire parle du baptême, de son baptême. Il s'agit pour

1. Nous nous sommes principalement servi du sommaire établi par LADARIA, *BAC* 481, p. 12-21. Pour les trois premiers livres, voir le plan détaillé dans MEIJERING, *Trinity*, p. 13 ; 63 s ; 125 s ; G. TEZZO, *La Trinità di sant'Ilario di Poitiers*, Turin 1971, p. 20-28 ; A. MARTIN – L. BRÉSARD, *Hilaire de Poitiers. La Trinité*, vol. I, Paris 1981, p. 10-18 ; DOIGNON 1991a, col. 145-148.

lui de préserver de la fausse philosophie la foi reçue dans le baptême (cf. *Col. 2, 8-15*) : « Une foi ferme dédaigne les questions captieuses et inutiles de la philosophie, et la vérité ne succombe pas aux charmes trompeurs des sottises humaines, elle ne se laisse point traîner en captivité par l'erreur. Elle ne limite pas Dieu d'après le sentiment qu'en a l'intelligence vulgaire et ne juge pas du Christ selon les éléments du monde –, du Christ « en qui la plénitude de la divinité habite corporellement » (13). Dans la foi du baptême, Hilaire a acquis une sécurité et une tranquillité d'âme qu'il veut transmettre dans son ministère (12-14).

2) Dans les chapitres 15 à 19, Hilaire parle des attaques des hérétiques contre la vraie foi. Au chapitre 16, il mentionne à ce propos le sabellianisme et les ariens.

3) Les chapitres 20 à 36 proposent le plan de l'ouvrage. Selon M. Simonetti, nous l'avons vu, cette partie a été rajoutée ultérieurement. D'autres spécialistes, tel E.P. Meijering, considèrent qu'elle a fait dès l'origine partie de l'ouvrage.

4) Les chapitres 37 et 38 contiennent la première prière de *La Trinité* ; Hilaire demande l'aide divine pour mener à bien son entreprise.

B) Livre II

Dans le livre II, Hilaire expose un premier résumé de la doctrine de la Trinité, qui se fonde sur la foi du baptême et la formule baptismale de l'*Évangile selon S. Matthieu* (28, 19-20). Les attaques des hérétiques contraignent Hilaire à se servir du langage humain malgré ses limites pour parler du mystère de la Trinité. La doctrine des hérétiques n'a pas l'Écriture pour fondement, mais repose sur une fausse idée du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Hilaire mentionne brièvement certaines hérésies apparues au début du christianisme : valentiniens, marcionites, manichéens (4). Mais il tient surtout à réfuter les « doctrines nouvelles » de Sabellius (c'est-

à-dire Marcel d'Ancyre), d'Hébion (Photin de Sirmium) et des ariens, désignés comme « certains prédicants d'aujourd'hui ». Il y ajoute une brève allusion aux pneumato-maques : « Ils méconnaissent l'Esprit Saint en ignorant et ses largesses et sa source ».

Même si ses attaques sont principalement dirigées contre les ariens, Hilaire ne peut pas pour autant négliger les positions de Sabellius et d'Hébion. En effet, il s'oppose à tous les deux en professant non la « fusion de la personne », *unio personae*, mais l'« unité de substance », *unitas substantiae*. Sabellius, en dernière analyse, ne distingue pas le Père et le Fils ; le Fils est le Père lui-même qui s'« étend » (*extendit*) pour ainsi dire jusqu'à la Vierge Marie, devenant ainsi son propre Fils. Avant l'incarnation de Jésus-Christ, il n'y avait pas de Fils, et après l'incarnation, Père et Fils ne sont que deux noms du même sujet, le Dieu unique. Bien que la doctrine de Sabellius ne recouvre pas en tous points la conception de Marcel, qui fut à Nicée (325) et plus tard un vigoureux partisan d'Athanase contre les ariens, Hilaire assimile Sabellius et Marcel d'Ancyre. Cet exemple montre déjà combien on doit être prudent si on veut se servir de ses écrits pour connaître les hérésies de son temps. Après tout, il ne s'agit pas pour lui d'établir une distinction exacte entre le sabellianisme du III^e siècle et le néosabellianisme de Marcel, qui, tout en affirmant l'unité de Dieu, a admis l'éternité du Verbe et une certaine distinction entre le Père et le Fils.

Photin, disciple de Marcel, et qu'Hilaire appelle Hébion, du nom du fondateur du mouvement hétérodoxe des ébionites apparu au début du christianisme, reprend les tentatives de son maître et va plus loin, tant pour la doctrine trinitaire que pour la christologie : selon lui, Jésus ne tire son origine que de Marie, car Jésus n'était qu'un homme, bien que né de manière miraculeuse par l'intervention du Père,

doté d'une puissance particulière et finalement accepté comme Fils.

Voilà les hérésies nouvelles qui contraignent Hilaire à parler du mystère divin (1-5).

Les chapitres 6 à 35 sont consacrés au Père (6-7), au Fils (8-28) et à l'Esprit Saint (29-35). Le Père est à l'origine de tout et inaccessible au langage humain. Hilaire renvoie à l'*Évangile selon S. Matthieu* (11, 28). Il résume ainsi ses développements sur le Père : « La science parfaite, la voici : connaître Dieu de manière à connaître qu'on ne peut l'ignorer et qu'il est néanmoins ineffable. Il faut pratiquer à son égard la foi, un effort d'intelligence, l'adoration, et moyennant cela parler de lui » (7).

La partie la plus importante (8-28) est consacrée au Fils. Hilaire commence par la génération éternelle du Fils. Elle reste un mystère ineffable (8-12). La question de savoir quand le Fils a été engendré ou est né (*natus*) trouve, selon Hilaire, sa réponse dans le prologue de l'*Évangile selon S. Jean* : « Au commencement était le Verbe. » Dans les chapitres 13 à 21, il interprète ce prologue, où se livre, à ses yeux, le mystère de la génération divine du Fils. La foi catholique (universelle) dans la génération éternelle du Fils réfute les différentes hérésies en se fondant sur l'Écriture Sainte (22-23). De la génération éternelle du Fils, Hilaire passe au mystère de l'Incarnation et de la naissance du Fils dans le temps (24-28). Le Fils de Dieu, en se faisant homme enfanté par la vierge Marie, assume la nature humaine dans son intégralité (24).

Dans les chapitres 29 à 35, il est question du Saint-Esprit, dont l'existence est affirmée avec force : « Il existe en effet, puisque aussi bien il est donné, reçu, possédé » (29). Le Père et le Fils étant souvent (*frequenter*) désignés comme « Esprit » et « saints », on ne trouve pas encore chez Hilaire de confession de l'homooúsie de l'Esprit vis-à-vis du Père et du Fils. Quand Jean dit : « Car Dieu est Esprit » (*In 4, 24*), il fait, selon Hilaire, référence à l'omniprésence de Dieu.

Hilaire fait une distinction entre la nature divine comme « Esprit » et l’Esprit comme don. Le livre se termine par des développements sur le don de l’Esprit en nous (33-34) et par une exhortation à faire usage de ce don (35).

C) Livre III

Le livre III est centré sur le mystère de l’unité et de la distinction entre le Père et le Fils. Hilaire part de l’*Évangile selon S. Jean* (14, 10) : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. » L’intelligence humaine ne saisit pas le sens de cette phrase. C’est pourquoi Hilaire cherche à la comprendre en consultant l’enseignement des saintes Écritures, qui parlent de l’éternité du Père et de la génération du Fils. C’est ainsi que le Fils parfait vient du Père parfait et le Monogène du Dieu inengendré. Donc le Fils est de même nature que le Père (1-4). Si nous ne pouvons pas comprendre la toute-puissance de Dieu et la génération divine, elles se manifestent cependant dans les miracles de Jésus (5-8 ; 18-21) : l’eau changée en vin à Cana, les cinq pains permettant de nourrir cinq mille personnes, l’apparition de Jésus ressuscité à ses disciples, les portes étant fermées. Ces miracles, au nombre desquels Hilaire compte aussi la naissance virginale (19), conduisent à croire à la divinité de Jésus. Dans les chapitres 9 à 17, Hilaire aborde le mystère de l’unité du Père et du Fils à la lumière de l’*Évangile selon S. Jean* (17, 1-6) : la glorification du Fils par le Père et la glorification du Père par le Fils. Le Père glorifie son Fils lors de la crucifixion (10). Le centurion païen proclame : « Vraiment, celui-ci était le Fils de Dieu » (11). La glorification mutuelle du Père et du Fils témoigne de la même puissance divine en eux deux (12). Le Père est glorifié en ce que le Fils a reçu de lui « pouvoir sur toute chair » (*Jn* 17, 2) et donne la vie éternelle à tous ceux qui croient en lui (13-15). La glorification du Fils par le Père est maintenant celle de son corps humain, revêtu

de la gloire que le Fils possédait auprès du Père avant que le monde fût (16). Le chapitre 17 résume brièvement les étapes de la révélation du nom de Dieu.

La dernière partie constitue une exhortation à la foi. Le Christ fait connaître Dieu (cf. *Jn* 17, 6) comme son Père éternel, non comme son créateur (22). S’il importe de distinguer le Père et le Fils, il est impossible de les séparer (23). Une mise en opposition de la sagesse divine et de la sagesse humaine clôt ce livre par lequel s’achève le traité de la foi exposé par Hilaire (24-26). La sagesse humaine doit être consciente de ses limites et se fier à la Parole de Dieu.

D) Livre IV

Avec le livre IV commence la deuxième partie de *La Trinité*. Hilaire veut démasquer les hérésies ariennes (1). D’emblée, il répète le principe méthodologique selon lequel les images humaines ne sauraient que partiellement être appliquées à Dieu (cf. I, 19) : « Lorsque nous avancerons quelque comparaison empruntée aux réalités humaines, on se gardera de croire que nous nous représentons Dieu à la façon des êtres matériels » (2).

Dans la première partie (3-13), Hilaire oppose à la doctrine arienne l’enseignement de l’Église. Les ariens nient la divinité et l’éternité du Fils (3-5). À cela s’oppose la foi de l’Église (6-7). Des passages scripturaires cités par les ariens à l’appui de leurs thèses (8), Hilaire propose une interprétation orthodoxe (9-10). Les ariens voient dans le Fils une créature parfaite : « Il est plutôt issu du non-être, c'est-à-dire créature de Dieu parfaite, différente cependant des autres créatures » (11). Hilaire donne dans les chapitres 12 et 13 une traduction latine de la lettre d’Arius à l’évêque Alexandre d’Alexandrie (cf. VI, 5-6) et qualifie ce texte d’« exemplaire du blasphème proféré par ceux pour qui le Fils est une créature de Dieu » (11).

La deuxième partie (14-42) est consacrée à la démonstration de la nature divine du Fils, démonstration pour laquelle Hilaire s'appuie surtout sur des textes de l'Ancien Testament. Il y a là un bel exemple de la façon dont, au IV^e siècle, on lisait l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau. Après une réflexion méthodologique (14), Hilaire va, dans les chapitres 15 à 34, réfuter l'arianisme à partir du Pentateuque. Commençant par le récit de la Création, il y distingue « celui qui dit pour signifier l'ordre », *dicentis significatio* (le Père) de « celui qui agit pour l'exécuter », *efficientis operatio* (le Fils). La même idée se retrouve dans « la distinction du Dieu qui ordonne et du Dieu qui fait », *distinctio iubentis et facientis Dei* (16). Cette distinction apparaît en particulier dans le récit de la création de l'homme, où le pluriel (*faciamus*) et le singulier (*fecit Deus*) sont employés conjointement (17-20). Le *Livre des Proverbes* va dans le même sens (21). Les chapitres 23 et 24 traitent de théophanies vétérotentamentaires, qu'Hilaire, suivant en cela une tradition remontant au deuxième siècle, interprète comme autant de christophanies. On découvre ici également la reprise d'une christologie angéologique répandue aux premiers temps de l'Église : « Celui qui a été appelé Ange de Dieu est aussi Seigneur et Dieu » (23). Pour démontrer la nature divine du Fils, Hilaire se réfère encore aux *Psaumes* (35), à *Isaïe* (36 ; 38-41), *Osée* (37) et *Jérémie* (42). On trouve à la fin du chapitre 42 une prise de position doctrinale dirigée contre Sabellius et les néosabelliens : « Dieu le Père et Dieu le Fils sont absolument un, non par une fusion monadique de la personne, mais par l'unité de substance. »

E) Livre V

Le livre V constitue une suite et un approfondissement du précédent. Le sujet en est la vraie divinité du Fils (3). Il est

vrai Dieu parce qu'il a été engendré par le Père et non pas créé *ex nihilo* (4). Il n'y a ni deux dieux, ni un « Dieu solitaire ».

L'introduction présente le dilemme dans lequel se trouve Hilaire : répondre aux attaques des hérétiques ou garder le silence (1-3).

Les chapitres 4 à 24 constituent la première partie. Moïse met en lumière la divinité du Fils dans le récit de la création de l'univers (4-5) et de l'homme (7-10). Hilaire intercale au chapitre 6 une courte réflexion : il a conscience que toutes ces affirmations sont placées sous le signe de la phrase citée par Jean (*Jn* 14, 28) : « Le Père est plus grand que moi. » La divinité du Fils est également évoquée dans les théophanies du reste du Pentateuque (11-24). Ici aussi, on retrouve la christologie angéologique déjà mentionnée ci-dessus.

Dans la deuxième partie (25-39), Hilaire met en évidence la divinité du Fils principalement à partir de textes prophétiques. Il part du *Deutéronome* (6, 4) et d'*Isaïe* (65, 16) et rapporte ces deux textes au Christ ; l'interprétation christologique du passage du *Deutéronome*, la confession fondamentale d'Israël, en particulier, a de quoi surprendre. L'interprétation christologique du verset d'*Isaïe* « Ils te béniront, toi, le vrai Dieu » est développée dans les chapitres 25 à 31. Hilaire la voit confirmée par les écrits de Paul (*Rom.* 10, 13-21 ; *II Cor.* 12, 2-4 ; *Gal.* 1, 12) et de Jean (*Jn* 12, 41 ; 1, 18). Et il résume ainsi cette démarche interprétagtive (32-34) : « La prophétie le dit, l'Évangile l'atteste, l'Apôtre l'explique, l'Église le confesse : c'est un Dieu véritable qui a été vu, alors cependant que personne ne professe avoir vu Dieu le Père » (34). Dans les chapitres 35 à 39, Hilaire s'attache, en partant de passages du *Deutéronome* et des prophètes Isaïe et Jérémie, à administrer la preuve théologique que le Fils n'est pas un deuxième dieu à côté du Père : « Mais si tu en viens, ignorant du mystère, à réduire l'unicité de Dieu à signifier la solitude, tu es exclu de la

connaissance de Dieu, ne confessant pas que Dieu est en Dieu » (39).

F) Livre VI

Au début du livre VI, Hilaire rappelle que « c'est en des temps difficiles et très durs » qu'il écrit « contre la folle hérésie d'impies ». L'hérésie se répand et représente un danger pour de nombreuses populations. Pour Hilaire, il est du devoir d'un évêque de combattre les hérésies (1-3). Il réfute l'arianisme dans les chapitres 4 à 21. Encore une fois, il cite la lettre d'Arius à Alexandre d'Alexandrie (5-6 ; cf. IV, 12-13 ; les deux citations diffèrent très légèrement). Les chapitres 7 à 15 placent la réfutation d'Arius dans un autre contexte, celui des hérésies manichéenne et néosabellienne. Dans sa réfutation, Hilaire s'appuie également sur la « règle de la foi » : « Il ignore les mystères enseignés par les Évangiles et les Apôtres, Sabellius, en croyant cela » (11). Les hérésies mentionnées nient la divinité du Fils. Dans les chapitres 16 et 17, Hilaire les récuse en interprétant les Écritures ; il allègue aussi des observations tirées de la nature, mais il n'y insiste pas pour respecter le mystère. A une courte récapitulation de l'arianisme (18) succède la seconde prière de *La Trinité*, dans laquelle Hilaire demande de garder la foi au Père et au Fils (19-21).

Dans les chapitres 22 à 52, Hilaire s'attache à démontrer la divinité de Jésus-Christ à partir des Écritures. La nature divine du Fils est attestée par le Père lors du baptême et de la transfiguration de Jésus (23-24). Les chapitres 25 à 31 insistent sur les propres déclarations du Fils se disant Fils de Dieu et se réfèrent en particulier à Jean 5, 36-38.59 (27), Jean 7, 28-29 (28), Jean 16, 26-28 (31). Hilaire fait ensuite état du témoignage des Apôtres sur la divinité de Jésus (32-46), renvoyant en particulier à la confession de Pierre (*Matth.* 16, 16) et à la réponse de Jésus (*Matth.* 16, 17).

L'Évangile selon S. Jean (39-42) et des textes de Paul (44-45) viennent confirmer la divinité du Fils. Le chapitre 46 récapitule les témoignages du Père, de Pierre, de Jean et de Paul. Les chapitres 47 à 52 citent de nouveaux témoins : Marthe (47), l'aveugle de naissance (48), les démons (49), les juifs (50), les païens (52).

G) Livre VII

Le livre VII traite de l'unité de nature du Père et du Fils. Les chapitres d'introduction (1-8) exposent la foi de l'Église dans la divinité du Fils, tandis que les hérétiques se contredisent mutuellement sur ce point. L'Église sort victorieuse de cet affrontement des partis, elle qui enseigne l'unité de nature du Père et du Fils : « Tel est en effet le propre de l'Église : quand elle est meurtrie, c'est alors qu'elle est victorieuse, quand on argumente contre elle, c'est alors qu'elle se fait comprendre, quand on l'abandonne, c'est alors qu'elle s'affirme » (4). Au chapitre 9, Hilaire aborde le thème central de ce livre : la divinité du Fils. Jésus-Christ est vrai Dieu par son nom, sa naissance, sa nature, sa puissance et ses propres affirmations. Les chapitres 9 à 13 partent de Jean 1, 1 pour traiter du nom (le Verbe qui est Dieu) et aboutissent à la conclusion que le Fils de Dieu est Dieu (13). De là, Hilaire passe à la naissance du Fils, issu de Dieu. A une introduction (14) fait suite l'analyse de Jean 5, 18-23. Hilaire résume ainsi son long développement : « Il est Fils, car il ne peut rien par lui-même ; il est Dieu, car tout ce que fait le Père, il le fait lui aussi ; ils sont un, car dans l'égalité d'honneur, il fait les mêmes œuvres et non pas d'autres ; il n'est pas lui-même le Père, car il a été envoyé » (21). Ensuite, Hilaire commente Jean 10, 27-30 et 34-38, en insistant sur le verset 30 (22-32), et enfin (33-34) un troisième texte, Jean 14, 6-12. Ces trois passages de l'Évangile, dans lesquels Jésus lui-même affirme et prouve sa divinité, amènent à recon-

naître que le Fils est vrai Dieu et un avec le Père. Le Fils est la voie qui mène vers le Père et la manifestation du Père. Ce n'est possible que parce que le Fils est Dieu et possède la nature divine en raison de sa génération par le Père.

H) Livre VIII

Le livre VIII traite encore de l'unité du Père et du Fils, en soulignant qu'elle n'est pas simplement une unité de volonté, mais une unité de nature. Dans l'introduction, Hilaire décrit les qualités indispensables à un évêque : être pieux et être savant. Ce sont des qualités qui importent à la défense la vraie foi contre les ariens (1-3). Le chapitre 4 expose l'unité du Père et du Fils de par la nature divine. Le chapitre 5 cite les passages des Écritures (*Act. 4, 32 ; I Cor. 3, 8 ; Jn 17, 20-21*) sur lesquels les ariens se fondent pour poser une simple unité morale du Père et du Fils.

Hilaire réfute la doctrine arienne en trois étapes :

1) Dans les chapitres 7 à 9, il s'attache à interpréter dans la fidélité aux Écritures les extraits des *Actes des Apôtres* (4, 32) et de la *1^{re} Épître aux Corinthiens* (3, 8). L'unité affirmée ici est, selon lui, fondée dans le sacrement du Baptême, qui confère une unité précédant l'unité morale. Quant à l'extrait de l'*Évangile selon S. Jean* (17, 20-21), il met en relief l'unité du Père et du Fils et l'unité de tous (les croyants), qui ne saurait se réduire à une unité morale (10-12).

2) Les chapitres 13 à 18 opposent à l'unité morale affirmée par les ariens l'unité fondée dans l'Eucharistie. L'union avec le Christ dans l'Eucharistie n'est pas seulement une unité selon la volonté, elle est union parfaite en vertu de l'unité réelle instituée par le sacrement. Hilaire s'appuie sur l'*Évangile de Jean* (6, 57-58).

3) Les chapitres 19 à 41 traitent du Saint-Esprit, manifestation de l'unité du Père et du Fils. Les textes cités en référence proviennent de Jean et de Paul. Les chapitres 19 et

20 partent de *Jean 15, 26* et *Jean 16, 12-15* : le Saint-Esprit est un don commun du Père et du Fils. Hilaire étudie ensuite des textes de Paul. Les chapitres 21 à 27 sont consacrés à l'*Épître aux Romains* (8, 9-10). Dans les chapitres 22 à 25, Hilaire dégage les différentes significations du mot « Esprit de Dieu » et montre qu'on ne peut pas identifier le Saint-Esprit avec l'entité divine. Les chapitres 28 à 33 contiennent une analyse de passages de la *1^{re} Épître aux Corinthiens* (12, 3-12.27-28). Puis Hilaire met en évidence les liens unissant les déclarations sur l'Esprit et d'autres passages scripturaires (34-40), à partir de la *1^{re} Épître aux Corinthiens* 8, 6, avant de récapituler son exposé sur l'unité du Père et du Fils (41). Les formulations qu'il emploie anticipent déjà la définition qui sera donnée au concile de Chalcédoine (451). Il décrit l'unité de nature du Père et du Fils en ces termes : « sans confusion, mais sans séparation, sans mélange, mais sans différence et non par coalescence, mais par surgissement original, de manière non pas inachevée, mais parfaite » (41). Dans les chapitres 42 à 56, Hilaire cite d'autres textes johanniques et pauliniens destinés à démontrer l'unité de nature entre le Père et le Fils (*Jn 6, 27-29 [42-44] ; Phil. 2, 6-7.8.10-11 [45-47] ; Col. 1, 15-20 [48-50] ; II Cor. 5, 18-19 [51] ; Jn 10, 30 ; 14, 11 ; 16, 15 [52] ; Col. 2, 8-9 [53-56]*). L'étude des passages cités amène Hilaire à conclure que, puisque le Fils est né du Père, il y a unité de nature entre eux.

I) Livre IX

Dans le livre IX, Hilaire réfute la thèse arienne de l'infériorité du Fils par rapport au Père. Le Fils possède le même honneur que le Père, qui se glorifie en lui. La chapitre 1 reprend les conclusions du livre précédent sur l'unité de nature du Père et du Fils. Le chapitre 2 cite les passages des Écritures que les ariens interprètent de façon abusive pour étayer leur thèse. La vraie foi consiste à confesser le Christ

Dieu et homme (3). Dans les chapitres 3 à 14, Hilaire développe les critères d'après lesquels il réfute les arguments des ariens : le Christ est tout ensemble Dieu et homme (3), l'incarnation n'exclut pas sa divinité (4), il se révèle en paroles et en actes Fils de Dieu et Fils de l'homme (5). La vie du Christ comporte plusieurs phases : avant l'incarnation, pendant la vie terrestre, depuis la résurrection et l'ascension (6-7). Paul rappelle que les croyants reçoivent dans le Christ la plénitude de la divinité (8-10), et rappelle également la présence des deux natures dans le Christ (11-14). De cette réflexion méthodologique, Hilaire conclut que le Christ est « un représentant de l'une et l'autre nature » (14).

Dans les chapitres 15 à 75, Hilaire répond aux hérétiques en commentant les cinq passages des Écritures auxquels ils se réfèrent et qu'il a déjà mentionnés au chapitre 2. Et il revient constamment sur l'assomption de la nature humaine par le Christ.

1) *Marc 10, 18* est l'objet des chapitres 15 à 27. Hilaire demande tout d'abord pourquoi Jésus ne veut pas qu'on l'appelle « bon maître » (15-17), puis il cite divers témoignages de la divinité du Christ (18-23). Finalement, pour éclairer ce passage de *Marc*, il cite un passage analogue, *Marc 12, 29-37*. Jésus n'est pas étranger au « Dieu unique » (24-26). Le chapitre 27 reprend la démonstration.

2) *Jean 17, 3* est analysé dans les chapitres 28 à 42. Les chapitres 29 à 31 sont consacrés au contexte, les chapitres 32 à 34 au passage proprement dit. Puis Hilaire confesse sa foi dans la génération divine (35-37), ainsi que dans l'Incarnation et la glorification du Fils par le Père (38-42).

3) C'est à *Jean 5, 19* que s'attache Hilaire dans les chapitres 43 à 50. Ici aussi, le passage est d'abord replacé dans son contexte (44). Il en résulte une interprétation totalement différente de celle des ariens (45-48) : l'unité de nature entre le Père et le Fils dans la distinction des personnes. Dans sa

démonstration, Hilaire recourt à d'autres textes de *Jean* (49-50).

4) Quant à *Jean 14, 28*, « le Père est plus grand que moi », c'est un passage d'exégèse délicate dans le cadre de la controverse avec les ariens. Hilaire y consacre les chapitres 51 à 57. Pour comprendre la phrase citée, il ne faut pas perdre de vue que, en vertu de sa génération, le Fils est de même nature que le Père (51) ; et cela se manifeste dans les œuvres du Fils (52). Le Père ayant donné au Fils, par la génération, d'être Dieu, il est plus grand (53-55). Mais le Fils n'est pas plus petit parce qu'il reçoit tout du Père. Il n'y a pas en Dieu de différence de nature entre « inengendré » (le Père) et « engendré » (le Fils), soulignent les chapitres 56 et 57.

5) *Marc 13, 32* constitue pour les ariens une objection majeure à la divinité du Christ. L'ignorance où se trouve le Fils du moment du Jugement dernier est l'objet des chapitres 58 à 75. Hilaire commence par donner plusieurs raisons de l'ignorance du Fils (59-62). Viennent ensuite des exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testaments : il y a certes une ignorance chez Dieu et chez le Christ, mais il ne s'agit pas d'une faiblesse, il s'agit bien plutôt d'une décision entrant dans l'économie du salut de ne pas parler ou de ne pas agir (63-66). Hilaire explique l'ignorance du jour et de l'heure par la sollicitude du Christ envers nous : il veut que nous restions vigilants dans la foi et que nous nous tenions prêts pour le jour de son retour (67). Le Fils sait tout ce que sait le Père et peut faire tout ce que fait le Père (68-74). Hilaire termine son étude par une interprétation de *Marc 13, 32* à partir des *Actes des Apôtres* (1, 7) (75).

J) Livre X

Le livre X a une importance particulière pour l'histoire de la théologie : en effet, Hilaire y traite d'une manière originale le problème des souffrances du Christ. Les ariens nient

l'unité de nature entre le Père et le Fils puisque, selon le témoignage de l'Évangile, le Fils a, pendant sa Passion, éprouvé angoisse et souffrance. Hilaire réplique que, en vertu de sa divinité, Jésus ne peut souffrir.

Dans l'introduction (1-8), Hilaire présente les motifs des controverses religieuses de son temps. Il les voit dans l'entêtement et le parti pris des hérétiques, qui s'attachent non pas à la vérité, mais à leurs conceptions personnelles à propos du Christ. Se référant à la *1^e Épître à Timothée* (4, 3-4), l'évêque de Poitiers constate que pour beaucoup la saine doctrine est en exil et que lui-même s'exprime dans ces livres en tant qu'exilé. Mais la Parole de Dieu ne peut être tenue captive (cf. *II Tim.* 2, 9). Hilaire ne veut pas se plaindre des circonstances, au contraire, il se réjouit de pouvoir, dans son exil, proclamer la vraie foi (4). Les chapitres 5 à 8 reprennent des développements antérieurs sur la génération éternelle du Fils, sa naissance dans le temps et l'ignorance de l'heure du Jugement. Au chapitre 9, Hilaire indique les passages de l'Écriture sur lesquels les ariens se fondent pournier la divinité de Jésus « à cause de sa crainte de la souffrance et à cause de la faiblesse qu'est cette souffrance » (*Matth.* 26, 38-39 ; *Matth.* 27, 46 ; *Lc* 23, 46). Hilaire répond aux attaques des ariens en trois étapes.

1) Dans les chapitres 10 à 35, il examine la souffrance du Christ et sa crainte de la mort d'un point de vue théologique. Il voit jusque dans la vie mortelle du Fils de Dieu fait homme la « nature impassible de Dieu » (9). Jésus donne volontairement sa vie (10-12). Hilaire fait référence à la différence entre le corps que le Fils de Dieu a pris, par l'action du Saint-Esprit, de la Vierge Marie, et notre corps (13-20) : « C'est déclarer que ce corps est céleste » (18), dit-il à propos du corps du Christ, à la lumière de *Jean* 6, 51-52. Bien qu'il parle du corps céleste de Jésus, Jésus est vrai homme, doté d'une âme et d'un corps humain (21-26). Dans sa Passion, le Christ n'a connu ni crainte ni douleur. Hilaire

introduit ici pour la première fois la distinction entre *pati*, « souffrir », et *dolere*, « ressentir la douleur », comme l'a montré L. Ladaria¹. Au chapitre 35, Hilaire récapitule la première partie de sa réponse aux ariens en rappelant la nature du corps du Christ : son corps n'était pas comme notre corps ; la Passion ne lui a pas causé de douleur véritable.

2) Les chapitres 36 à 43 sont une exégèse de *Matthieu* 26, 38-46, et les chapitres 49 à 51 de *Matthieu* 27, 46. Il convient de les lire en liaison avec un des premiers ouvrages d'Hilaire, le *Commentaire de S. Matthieu*². On retrouve ici l'idée que la tristesse de Jésus n'est pas causée par sa mort prochaine, mais par le péril auquel sont exposés les apôtres : « Ce n'est donc pas pour lui-même qu'il est triste ni pour lui-même qu'il prie ; c'est pour ceux qu'il exhorte à prier vigilamment pour que le calice de la Passion ne leur soit point trop lourd, ce calice qu'il demande de voir s'éloigner de lui évidemment pour qu'il ne reste pas près d'eux » (37). Dans une digression (44 à 48) qui fait suite à l'exégèse du premier passage de *Matthieu* cité plus haut, Hilaire explique comment il se fait que Jésus dans sa Passion, n'a pas ressenti de douleur : « Ayant en lui un corps de douleur, il n'a pas la nature pour souffrir » (47).

3) Les chapitres 52 à 71 traitent de l'unité du Christ dans sa nature divine et humaine. Le mystère de l'Incarnation dépasse l'entendement humain (52-54). Outre cette limitation fondamentale de l'intelligence humaine face au mystère de l'incarnation de Dieu, il y a d'autres problèmes que nous ne pouvons élucider : le mystère des larmes du Christ, celui de sa mort (55-61). On peut tenter d'expliquer tout cela en reconnaissant que Jésus-Christ est homme et Dieu et par là non divisé (62-63), ainsi que l'indique d'ailleurs S. Paul (64-

1. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 165-177, en particulier p. 176-177.

2. Cf. *In Matth.* 31, 5 ; 7-8 ; 10 ; 33, 6 (SC 258, p. 230-239 ; 254-257).

70). Du fait que Jésus est mort pour nous on ne saurait déduire une négation de sa divinité (71).

K) Livre XI

Dans le livre XI, Hilaire continue sa réfutation des ariens, à propos de l'interprétation de *Jean 20, 17* et de la *1^{re} Épître aux Corinthiens* (15, 21-28). Ces deux textes, dont les ariens prennent prétexte pour nier la divinité de Jésus, ont trait au Seigneur ressuscité. Les chapitres 1 à 9 reprennent en introduction des thèmes déjà développés : il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ (cf. *Éphés. 4, 5*) ; Jésus est Dieu comme le Père, l'image parfaite du Père et en même temps vrai homme (1-6). Les passages cités par les ariens ne présentent pas, pour Hilaire, la moindre difficulté ; simplement, les ariens en ont donné une interprétation fausse (7-9).

1) Les chapitres 10 à 20 proposent une exégèse de *Jean 20, 17*. Les ariens en déduisent que le Christ est créature et serviteur (10). Dans son interprétation, Hilaire fait une distinction entre la divinité et l'humanité de Jésus : le Père est, en vertu de la divinité de Jésus, d'une manière unique le Dieu et Père de Jésus ressuscité et en même temps, en vertu de l'incarnation de Jésus, notre Dieu et Père. Ainsi Jésus est-il, de par son humanité, notre frère (11-17). Hilaire cite le *Psaume 44 (45), 8* : l'homme Jésus a été oint, afin que son humanité fût sanctifiée (18-19). Le chapitre 20 met en évidence ce que nous avons en commun avec le Christ. En tant qu'homme, Jésus à la même relation au Père que nous.

2) Plus développée et théologiquement plus significative est l'exégèse de la *1^{re} Épître aux Corinthiens* 15, 21-28 (21-49). Les chapitres 21 et 22 font référence à l'interprétation qui en est donnée par les ariens et contiennent la citation littérale du passage en question. Les chapitres 23 et 24 constituent une digression dans laquelle Hilaire montre à l'aide de

textes pauliniens la possibilité de parvenir grâce à la révélation de Dieu à une compréhension parfaite. Les chapitres 25 à 27 présentent les trois thèmes abordés dans le passage de l'épître et qui feront l'objet de la suite de l'analyse : la fin, la remise du royaume par le Christ au Père, l'assujettissement du Christ au Père. Hilaire traite ces thèmes dans l'ordre indiqué, tout en signalant que l'enseignement de S. Paul suit un ordre différent, puisque chez lui « vient en premier, en effet, la remise du royaume, puis l'assujettissement, et en dernier la fin » (26). La signification de la fin est analysée dans le chapitre 28, la remise du royaume dans le chapitre 29, l'assujettissement du Christ au Père dans les chapitres 30 à 49. L'assujettissement du Christ est en relation avec son incarnation et sa résurrection (30-31). Hilaire fait ensuite remarquer la différence entre l'anéantissement des puissances adverses et l'assujettissement. Ce dernier est un acte commun du Père et du Fils. S'appuyant sur l'*Épître aux Romains* 11, 25-28, Hilaire considère, à partir du Nouveau Testament, Israël incrédule également comme objet de l'assujettissement. Cependant, il s'empresse d'ajouter que les juifs sont « chéris à cause de leurs pères » (32-34). Les chapitres 35 à 49 répondent à la question suivante : en quoi consiste donc l'assujettissement du Christ au Père ? dans la glorification de l'humanité de Jésus et dans notre communauté avec sa gloire, car c'est nous qui sommes le royaume remis au Père (35-40). Hilaire voit l'enseignement de l'apôtre Paul confirmé par les évangiles (41-42). Le livre se termine sur d'autres explications : Hilaire récuse de fausses conceptions de l'assujettissement (43), insiste sur la grandeur de Dieu (44), rappelle que Dieu reste pour nous un mystère insoudable et cite à cet effet l'*Épître aux Romains* 11, 33-36 (45-47). L'assujettissement et la glorification de Jésus font partie du plan divin du salut. Hilaire lie la glorification de l'humanité de Jésus et notre glorification en lui à la fin des temps (49).

L) Livre XII

Le livre XII, qui conclut *La Trinité*, s'ouvre sur l'espoir qu'exprime Hilaire de parvenir bientôt, sous la conduite du Saint-Esprit, au port assuré et paisible d'une foi sereine. Mais avant d'entrer au port, il faut affronter l'énorme vague qu'est l'interprétation arienne du *Livre des Proverbes* 8, 22 : « Le Seigneur m'a créée comme le commencement de ses voies » (1). Hilaire lui oppose la profession de foi suivante : « Notre foi, en somme, se résume à ceci : confesser un Fils non pas adoptif, mais de naissance, non pas par élection, mais par génération » (2). Les chapitres 3 à 34 constituent une introduction circonstanciée à l'analyse critique de l'interprétation que les ariens donnent du *Livre des Proverbes* 8, 22-30. Le Fils n'est pas une créature, il est, selon le témoignage des prophètes et des Évangiles, le Créateur, ce qui exclut une nature créée (3-5), car si le Christ, qui est dans la forme de Dieu et possède la nature de Dieu, était une créature, alors le Père aussi serait une créature (6). La divinité du Fils se manifeste en ceci qu'on lui doit le même honneur qu'au Père (7). Quand l'Écriture parle d'une génération du Fils « du sein du Père » (cf. *Ps.* 109 [110], 3), il s'agit d'une métaphore destinée à souligner la réalité de la naissance du Fils issu du Père (8-10). Hilaire met en relief (11-16) la distinction entre le Fils Monogène de Dieu, l'élévation, par la grâce, des chrétiens au rang de fils de Dieu, et Israël, « fils premier-né » (*Ex.* 4, 22). Viennent ensuite des considérations sur l'éternité du Fils, niée par les ariens (17-34). Ceux-ci prétendent que le Fils n'est pas éternel, parce qu'il est né (18-19). Pour réfuter ce point de vue, Hilaire se sert de l'*Épître aux Colossiens* 2, 8-9 et de la 1^{re} *Épître aux Corinthiens* 1, 24 (20). La réfutation systématique part du principe que le Fils, malgré sa naissance, peut être éternel, si celui dont il est né est éternel. Or Dieu est éternel, c'est pourquoi le Fils existe de toute éternité. Parce que sa génération est éternelle, il est éternel (21-

28). Suit une nouvelle objection des ariens : Comment celui qui a toujours été peut-il naître (29) ? Hilaire répond que le Fils est toujours Fils, tout comme le Père est toujours Père (30-32). Les ariens nient que Dieu soit toujours Père, alors que l'Écriture atteste la paternité éternelle de Dieu (33-34).

Après ces déclarations fondamentales, qui se trouvaient déjà, quant à leur contenu, dans les livres précédents, Hilaire se livre à une analyse approfondie du *Livre des Proverbes* 8, 22-30 (35-51). Les ariens déduisent du terme *creauit*, « il a créé », que le Fils est une créature (35). Pour repousser cet argument, Hilaire examine d'abord les versets 23 à 25. La Sagesse précède le début des âges, car « avant qu'il fit la terre, avant qu'il affermit les montagnes, avant toutes les collines, il m'a engendrée » (37). Le Fils, qu'Hilaire identifie à la Sagesse, est éternel (36-41). Suivent des explications à propos du mot *creauit*. Ce terme ne se réfère pas à la génération éternelle, mais à l'économie du salut, et à l'apparence visible prise par le Fils dans l'assomption de la nature humaine. Une nouvelle fois, Hilaire revient à ce propos sur les théophanies de l'Ancien Testament (46). Il apparaît à nouveau nettement que ce qui importe à Hilaire dans le dernier livre de *La Trinité*, c'est une économie des « siècles éternels » (42-47). La Sagesse a été créée en vue des voies et des œuvres de Dieu. Hilaire replace cette déclaration de l'Ancien Testament dans des textes pauliniens sur la façon de vivre des chrétiens (48-50). Vient ensuite une confession de l'éternelle génération du Fils : « Car, au niveau de Dieu, nous ne confessons rien de né qui ne soit éternel » (51).

Hilaire conclut ce livre et l'ensemble de son traité par une prière, la troisième et la plus longue de *La Trinité* (52-57). Le Père est tout aussi éternel que le Fils qu'il a engendré (52-54). L'Esprit vient du Père à travers le Fils et est ineffable (55-56). Hilaire prie pour obtenir de conserver intacte jusqu'à la mort sa foi baptismale au Père, au Fils et au Saint-Esprit (57).

III. LA TRINITÉ : ASPECTS DOCTRINAUX

Pour Hilaire, le mystère du Christ est à tel point partie intégrante du mystère de la Trinité divine que la doctrine trinitaire en devient par excellence une doctrine de l'Incarnation. En cela, Hilaire témoigne du lien que les Pères de l'Église établissent entre la théologie trinitaire et la théologie de l'Incarnation. L'Incarnation est révélation de la Trinité, tout particulièrement de la filiation unique de Jésus-Christ en Dieu, mais aussi, dans l'« homme assumé », de notre adoption comme fils de Dieu par la grâce divine¹.

S'opposant à la réduction arienne de l'événement Jésus-Christ, Hilaire se conforme à la position ecclésiale qui confesse la vraie divinité et la vraie humanité de Jésus-Christ, même s'il tend parfois, comme Athanase, à surestimer l'influence de la divinité sur l'humanité de Jésus ; on le voit par exemple dans sa doctrine sur la capacité du Christ à souffrir. Bien qu'Hilaire ne parvienne pas encore à une solution tout à fait satisfaisante du problème christologique, solution qui ne sera formulée qu'au concile de Chalcédoine en 451, on trouve déjà dans *La Trinité* des passages annonçant la confession ecclésiale de Chalcédoine :

Celui qui est Fils de l'homme n'est pas autre que celui qui est Fils de Dieu et celui qui était dans la forme de Dieu n'est pas autre que celui qui est né homme parfait dans la forme de serviteur. Ainsi, de même que l'homme naît avec une âme et un corps en vertu de la nature que nous a assignée Dieu, le maître absolu de nos origines, de même Jésus-Christ a été, de par sa propre vertu,

1. Cf. GRILLMEIER, *Jesus*, p. 580-588 ; STUDER, *Gott*, p. 150-158 (trad. franç., p. 162-170).

homme avec une chair et une âme et Dieu, possédant en lui vraiment et complètement ce qu'est l'homme, vraiment et complètement ce qu'est Dieu¹.

Cette profession de foi de l'Église, Hilaire, en sa qualité d'évêque, la prêche en un temps où de nombreuses provinces de l'Empire romain sont contaminées par l'arianisme². Mais Hilaire ne veut pas seulement réfuter les hérésies, il veut aussi, et c'est particulièrement net dans les deuxième et troisième livres de *La Trinité*, présenter un exposé positif de la foi baptismale au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Le défi que représentaient les hérésies, l'arianisme et le néosabellianisme en particulier, a contraint Hilaire à user de sa culture juridique et philosophique pour clarifier certaines notions importantes qui jouaient un rôle déterminant dans la controverse trinitaire de son temps et dont le contenu théologique était loin de faire l'unanimité. Voici quelques-unes de ces notions : *natiuitas, unitas, imago, usus, subiectio, forma Dei, forma serui, adsumptio / adsumere, pati, dolere*. En retenant sans cesse l'analyse, Hilaire est parvenu à distinguer les deux natures du Christ mieux que cela ne se faisait d'ordinaire de son temps. Il voit dans certains de ces termes une expression de l'unité de nature entre le Père et le Fils et donc de la nature divine du Fils : *natiuitas, unitas, forma Dei*, mais aussi *imago*. D'autres renvoient plutôt au dépouillement de sa nature divine par le Fils dans l'assomption de la, ou d'une, nature humaine concrète : *forma serui, subiectio, adsumptio / adsumere, pati, dolere*. Ces analyses permettent à Hilaire d'exposer la véritable humanité du Christ de façon plus concrète qu'il n'était encore, à bien des égards, possible de le faire avant Chalcédoine³.

1. *Trin.* X, 19.

2. Cf. *Trin.* VI, 1.

3. Cf. J. LIEBART, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, (HDG III, Ia), Fribourg-en-Brisgau 1965.

Les principaux aspects théologiques qui seront traités ici concernent la théologie de la Trinité ainsi que la christologie et la sotériologie, qui aux yeux d'Hilaire sont, pour l'essentiel, indissociables¹. Ils seront précédés par une étude de la question herméneutique – comment connaître Dieu et ce qui fonde la foi – dans *La Trinité*.

1. La connaissance de Dieu et la foi, voies d'accès au mystère trinitaire et christologique²

Dans *La Trinité*, Hilaire part d'une connaissance naturelle de Dieu : « Ce Dieu..., le comprendre ou du moins le connaître, voilà donc ce qu'elle (mon âme) désirait avec une brûlante ardeur³. » La connaissance naturelle de Dieu atteint à la certitude de l'existence de Dieu, de son unicité, de sa toute-puissance et de son éternité⁴.

Certes, on peut aussi s'approcher de Dieu par la philosophie, mais Hilaire souligne aussitôt les limites de cette démarche : en effet, Dieu est « invisible, incompréhensible, immense⁵ ». Contre l'arianisme qui voulait sonder Dieu et ses mystères, Hilaire insiste sur le caractère insaisissable et ineffable de Dieu, s'approchant par là de la théologie négative : « La science parfaite, la voici : connaître Dieu de manière à connaître qu'on ne peut l'ignorer et qu'il est néan-

1. Cf. GALTIER, *S. Hilaire*, p. 74-158 ; LADARIA, *Cristología*.

2. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 140-146 ; GALTIER, *S. Hilaire*, p. 79-86 ; MOINGT, « Théologie », p. 168-173 ; MORESHCHINI, « Linguaggio », *Scuola Cattolica* 103 (1975), p. 339-375 ; G.M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers : A Study in Theological Method* (EHS T, 108), Berne / Francfort / Las Vegas 1978, p. 100-132 ; A. PEÑAMARIA DE LLANO, *La Salvación por la fe : La noción « Fides » en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*, Burgos 1981 ; COURTH, *Trinität*, p. 147-150 ; DOIGNON 1990, p. 246-254.

3. *Trin.* I, 3.

4. Cf. *Trin.* I, 4.

5. *Trin.* II, 31.

moins ineffable. Il faut pratiquer à son égard la foi, un effort d'intelligence, l'adoration, et moyennant cela parler de lui¹. » Le caractère insaisissable de Dieu impose ses limites au langage humain lorsqu'il s'agit de parler de lui. C'est pourquoi

la raison, avec ses notions courantes, incapable de saisir les desseins d'en haut, s'imagine que cela seul est dans le domaine du réel qui est intérieur aux limites de sa propre compréhension ou qu'elle peut exécuter par ses propres moyens. Mais les hauts faits de Dieu dans la magnificence de sa puissance éternelle, l'esprit les mesurait non à son sens à lui, mais à l'infini de la foi. Si bien que l'existence dès le principe d'un Dieu auprès de Dieu, le séjour au milieu de nous du Verbe fait chair, il ne refusait pas d'y croire parce qu'il ne les comprenait pas, mais il se rappelait qu'il pourrait les comprendre s'il y croyait².

Ce n'est pas l'intelligence qui donne de croire, c'est la foi qui donne de comprendre, bien qu'Hilaire soit loin de déprécier l'usage de l'intelligence³. Certes, l'homme ne peut appréhender Dieu ni le plan divin du salut, toutefois, il peut en acquérir une certaine connaissance, surtout s'il se soumet humblement à Dieu.

Quant à l'intelligence de la foi, Hilaire recourt à des analogies tirées du domaine du réel, en expliquant qu'elles sont nécessaires pour connaître Dieu, étant donné la faiblesse de l'intelligence humaine lorsqu'il s'agit de Dieu et de ses mystères. Bien qu'il n'utilise pas encore le terme d'analogie, sa théorie théologique de la connaissance s'approche déjà de la pensée analogique :

De plus, si en traitant de la nature et de la naissance divines, nous apportons des exemples pour comparaison, que personne ne pense trouver là une proportion parfaite. En effet, il n'y a pas de comparaison entre Dieu et les choses terrestres ; mais la faiblesse de notre intelligence oblige à chercher certaines images dans les réalités infé-

1. *Trin.* II, 7.

2. *Trin.* I, 12.

3. Cf. *Trin.* IV, 2.

rieures pour servir d'indication sur les supérieures ; de cette façon, instruits par les objets que l'habitude nous rend familiers, nous ironis de perceptions à notre niveau de pensée à des jugements qui relèvent d'une pensée hors cadre. Ainsi donc toute comparaison doit être tenue plutôt pour utile à l'homme qu'adaptée à Dieu, vu qu'elle suggère, plus qu'elle ne la réalise, une pleine intelligence¹.

A la fin du troisième livre, Hilaire s'appuie sur la 1^{re} Épître aux Corinthiens 1, 17-25 pour opposer la sagesse humaine et la sagesse divine². La connaissance humaine est celle d'« êtres imparfaits », qui ne peuvent concevoir « ce qui est parfait », « et celui dont l'existence dépend d'un autre ne peut acquérir une compréhension totale soit de son auteur soit de lui-même³ ».

Dieu ne peut être appréhendé que par l'intermédiaire de Dieu⁴. C'est pourquoi Hilaire, tout en reconnaissant l'aide que fournissent les analogies tirées du domaine réel, affirme avec force

qu'on ne doit pas se former une idée de Dieu d'après les normes humaines : aussi bien n'avons-nous pas une nature capable de s'élever de ses propres forces à la connaissance d'en haut. C'est de Dieu même qu'il faut apprendre ce qu'on doit penser de Dieu : pas de connaissance de lui dont il ne soit l'origine⁵.

Le mystère divin ou céleste dépasse, et de loin, la faiblesse de l'entendement humain⁶. Mais, d'une façon unique, Dieu peut être connu en Jésus-Christ. Pour Hilaire, il y a une médiation christologique dans la connaissance de Dieu. Dans le mystère de Jésus-Christ, c'est Dieu qui resplendit. L'unité entre le Père et le Fils est donc posée

du fait qu'en le connaissant (le Fils) on a connu le Père, du fait qu'en le voyant on a vu le Père, du fait que ce qu'il dit, c'est le

Père demeurant en lui qui le dit, du fait que lui est dans le Père et le Père en lui¹.

La connaissance de Dieu et la foi sont étroitement liées à la compréhension et à l'interprétation de l'Écriture. Les arguments décisifs donnés dans *La Trinité* contre la façon erronée dont l'arianisme et d'autres hérésies conçoivent Dieu et Jésus-Christ s'appuient sur l'Écriture. Au-delà de son sens littéral, celle-ci renferme une « intelligence céleste », ainsi qu'Hilaire le souligne à maintes reprises dans ses ouvrages exégétiques.

Hilaire ne se lasse pas de faire référence à « la foi évangélique et apostolique de l'Église² ». Cette foi, qu'il rencontre dans l'Écriture, permet d'accéder au mystère de l'unité du Père et du Fils. Pour Hilaire, défenseur de la foi de l'Église, la doctrine ecclésiale à propos du Père et du Fils, située dans la ligne du concile de Nicée, est déterminante pour l'intelligence de la foi. C'est pourquoi, pour pouvoir confesser véritablement le Christ, il faut suivre l'Église³.

Une des conditions indispensables à l'intelligence de la foi est, selon l'évêque de Poitiers, la prière, expression vivante de la foi. Les trois prières de *La Trinité* en témoignent⁴.

La connaissance de Dieu et l'intelligence de la foi sont une recherche progressive qui ne peut parvenir à son achèvement dans ce monde. Hilaire exhorte donc son lecteur :

Immisce-toi dans ce secret et entre l'unique Dieu inengendré et l'unique Dieu engendré plonge-toi dans les arcanes de l'inconcevable naissance ! Commence, continue, persiste ; je sais bien que tu n'y parviendras pas, néanmoins je te félicite des progrès que tu feras. Celui en effet qui avec piété poursuit l'infini a beau ne l'atteindre jamais, il tire tout de même profit de sa marche en avant⁵.

1. *Trin.* I, 19. Cf. aussi IV, 2.

2. *Trin.* III, 24-26. Cf. V, I.

3. *Trin.* III, 24.

4. *Trin.* V, 20.

5. *Trin.* V, 21. Cf. IV, 14.

6. Cf. *Trin.* X, 53.

1. *Trin.* VIII, 18.

2. *Trin.* VI, 9 entre autres.

3. Cf. *Trin.* IV, 6.

4. *Trin.* I, 37-38 ; VI, 19-21 ; XII, 52-57.

5. *Trin.* II, 10.

Il y a pour Hilaire une « montée vers Dieu » qui renferme en même temps un processus de maturation spirituelle des chrétiens. De ce fait, la connaissance de Dieu et l'intelligence de la foi s'enrichissent d'une composante mystique dont l'analyse n'a été qu'esquissée jusqu'ici. La connaissance rationnelle et la connaissance mystique de Dieu fusionnent fréquemment chez Hilaire. Pour éclaircir ce point, il faudrait préciser le rapport déjà évoqué entre la sagesse humaine et la sagesse divine. Disons brièvement que la sagesse humaine qui se ferme à l'avancée mystique vers Dieu est, aux yeux d'Hilaire, source d'hérésies, tandis que la sagesse divine se manifeste dans la pénétration spirituelle et mystique du sens de l'Écriture.

2. Les positions trinitaires et christologiques de *La Trinité*

A la base de la foi chrétienne se trouve la parole de Dieu à Moïse dans le *Deutéronome* (6, 4) : « Écoute, Israël ! Yahvé, notre Dieu, Yahvé est unique. » Hilaire entend donner une interprétation chrétienne de cette parole divine, qui sert également de référence aux hérétiques, à Arius en particulier, quand ils veulent attaquer ou gauchir la confession de la Trinité divine. C'est pourquoi il distingue, au sein de la foi dans le Dieu unique, entre le « Dieu de qui viennent toutes choses » et le « Dieu par qui sont toutes choses¹ ».

Le Dieu unique n'est pas un « Dieu solitaire », ce qu'indiquaient déjà les théophanies de l'Ancien Testament, qu'Hilaire comprend à la fois comme manifestations du Fils et préfigurations de l'Incarnation. Voilà pourquoi il affirme :

Le Père est Dieu, le Fils aussi est Dieu : Dieu est en Dieu ; à part lui il n'y a pas de Dieu, on n'en compte pas à côté de lui un second, pour qu'il soit Dieu. Si tu sais voir en ces deux-là un Dieu unique plutôt que solitaire, tu professeras la religion de l'Église, qui confesse le Père dans le Fils. Mais si dans ton ignorance du mystère céleste, tu en viens à réduire l'unicité de Dieu à signifier la solitude, tu es exclu de la connaissance de Dieu, toi qui ne confesses pas que Dieu est en Dieu¹.

Quand l'Écriture parle du Dieu unique et Père, le Fils est, selon Hilaire, toujours inclus dans cette dénomination.

A. Le Père, origine de toutes choses

Hilaire traite du Père surtout dans les livres II (chapitres 6 et 7) et XII (chapitres 52 et 53). En accord avec la tradition, avec Tertullien et Novatien par exemple, Hilaire rappelle que les qualités divines sont absolument le propre du Père, car « son être est en lui-même ; il ne tire pas d'ailleurs ce qu'il est, il tient de lui et en lui ce qu'il est² ». Dieu le Père est éternel, insaisissable, infini, invisible, parfait. Il est, par rapport au Fils, inengendré et innascible. Le Père est l'origine de tout être, il est le créateur dont tout ce qui est tient son existence. Cependant Hilaire envisage l'activité créatrice du Père en étroite liaison avec le Christ, médiateur de la création : « C'est lui (le Père) qui dans le Christ et par le Christ est l'origine de toutes choses³. » Dans le mystère du Christ, le Père révèle son dessein de salut pour l'humanité : l'« économie voulue par le Père » se manifeste ainsi pour notre salut : « la Vierge, l'enfantement, le corps et plus tard la croix, la mort, la descente aux enfers, c'est notre salut⁴. »

1. *Trin.* V, 39.

2. *Trin.* II, 6.

3. *Trin.* II, 6.

4. *Trin.* II, 24.

1. *Trin.* IV, 15.

Le Père, qui est Dieu au sens absolu du terme, créateur et raison dernière de notre salut, est et reste un mystère ineffable. C'est pourquoi la réponse adéquate à ce caractère insaisissable de Dieu est la foi, la reconnaissance de la grandeur de Dieu, l'adoration. Rappelons les trois prières de *La Trinité*, dans lesquelles Hilaire se tourne vers le Père¹.

Mais ce Dieu insaisissable, loin d'être un « Dieu solitaire », est un Dieu vivant en communion, ce qui, selon Hilaire, se manifeste tout particulièrement dans la génération divine du Fils. Car c'est là que se révèle d'une manière unique la paternité de Dieu, Dieu étant non seulement Dieu et créateur, mais, de par sa nature, Père : « En Père, il a cependant un nom pour sa nature ; mais ce Père n'est que Père. Car être père ne lui vient pas d'ailleurs comme pour les hommes. Inengendré, éternel, ayant toujours en lui d'être toujours » (II, 6).

Malgré l'accent mis sur le caractère insaisissable et ineffable de Dieu², avec lequel ses études philosophiques et la tradition ont familiarisé Hilaire, le Christ n'en reste pas moins le « témoin fidèle » qui nous a fait connaître le Père. En ayant part à la « connaissance mutuelle », à la « science parfaite réciproque » du Père et du Fils en vertu de notre assomption par la grâce au rang d'enfants de Dieu, nous avons également accès au Père insaisissable : « Et puisque personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ayons au sujet du Père un même sentiment avec le Fils qui le révèle et qui seul est de lui témoin fidèle³. » Hilaire parle toujours de Dieu comme du Père de Jésus-Christ, qui est de même nature que lui en vertu de sa génération divine⁴.

1. Cf. p. 81, n. 4.

2. Cf. *Trin.* II, 7.

3. *Trin.* II, 6.

4. Pour plus de détails, cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 205-212 ; DOIGNON 1979b, p. 226-233 ; MEIJERING, *Trinity*, p. 78-83.

B. La génération divine du Fils

A l'arianisme¹ et au néosabellianisme², Hilaire oppose, en se fondant sur l'Écriture et la foi de l'Église, la véritable divinité et la génération divine de Jésus-Christ. Après avoir découvert la foi du concile de Nicée, il se pénètre de la nécessité de défendre l'identité de nature entre le Père et le Fils : engendré de Dieu, le Fils est de même nature que le Père. Hilaire fait très souvent référence à Jean 10, 30 : « Moi et le Père, nous sommes un. » Si le Père et le Fils sont un, *unum*, mais pas une seule personne, *unus*, il en découle leur unité de nature et en même temps leur distinction personnelle : « Ils sont l'un dans l'autre dès lors qu'il n'y a pas de naissance sans le Père, dès lors qu'aucune nature venue de l'extérieur ou différente ne vient à l'existence pour être un second Dieu, dès lors qu'existant comme Dieu issu de Dieu, il ne tire de nulle part ailleurs ce qui le fait Dieu³. »

Cet argument selon lequel le Père et le Fils sont « un », *unum*, et non pas « une seule personne », *unus*, permet à Hilaire, sans doute à la suite de Tertullien dans son écrit *Contre Praxeas* (25), de contrer également le modalisme ou monarchianisme de Sabellius (Marcel d'Ancyre) : « Dieu le Père et Dieu le Fils sont absolument un, non par une fusion monadique de la personne, mais de par l'unité de substance⁴. »

Face aux ariens, Hilaire insiste sur l'unité de substance divine entre le Père et le Fils ; face aux sabelliens, il met l'accent sur la distinction des personnes.

Le Fils est engendré de toute éternité. Il n'y a donc pas de temps où il n'était pas⁵. Le Fils étant engendré consub-

1. Cf. *Trin.* IV, 12-14 ; VI, 5-7.

2. *Trin.* VII, 5.

3. *Trin.* VII, 31.

4. *Trin.* IV, 42 ; Cf. V, 10.

5. Cf. par exemple *Trin.* XII, 27.

stantiellement au Père, il est l'image consubstantielle du Père, puisqu'il possède tous les attributs caractérisant la substance du Père, à l'exception de la paternité¹. Sur ce point, Hilaire renvoie fréquemment le lecteur à l'*Épître aux Colossiens* 1, 15 : « Forme de Dieu et image de sa substance² », le Fils est manifestation du Père. Il importera d'approfondir ce point dans l'étude de la doctrine d'Hilaire sur l'Incarnation, car le Fils, image du Père, accomplit aussi dans son humanité les œuvres du Père³.

Hilaire voit un lien entre la génération divine du Fils et la désignation du Fils comme image du Père, d'une part, et l'inhabitation mutuelle du Père et du Fils (« Ils sont par rapport mutuel »), d'autre part. Il cite l'*Épître aux Colossiens* 2, 9, où il est dit que dans le Christ habite corporellement toute la plénitude de la divinité⁴. L'inhabitation mutuelle en vertu de la naissance du Fils issu du Père, cela signifie que le Père et le Fils ne possèdent qu'une seule nature divine et que cette nature est absolument identique en eux deux, car le Père, qui a tout remis au Fils, ne perd rien de la plénitude de sa divinité⁵. La circumcession du Père et du Fils est l'expression la plus adéquate de cette unité qu'Hilaire a en vue dans tous ses développements sur la génération divine du Fils. S'il n'emploie pas encore le terme de *circumcessio* ou de *circumsession*, il en reprend la teneur dans sa formulation « ils sont par rapport mutuel » (*in unicem sunt*). Rappelons un passage essentiel dans ce contexte :

Un Dieu véritablement issu de Dieu, cela n'aboutit pas à faire deux dieux ; la naissance d'un Dieu, d'autre part, n'est pas compatible avec un Dieu tout seul ; enfin cela ne l'empêche pas d'être un quelque chose que d'être par rapport mutuel. Or on est par rap-

port mutuel dès lors qu'un unique est issu d'un unique, car l'unique n'a pu donner à l'unique, en vertu de la génération, que ce qui est à lui, et l'unique n'obtient de l'unique, en vertu de la naissance, que ce qui appartient à l'unique. La foi apostolique, par conséquent, si elle proclame le Père, le proclamera comme le Dieu unique, si elle confesse le Fils, le confessera comme le Dieu unique. Car une nature divine identique et sans dissemblances existe dans l'un et dans l'autre ; et comme le Père est Dieu et le Fils est Dieu et que la nature de l'un et de l'autre porte un nom unique, unique les désigne l'un et l'autre. En effet, un Dieu issu de Dieu ou un Dieu présent dans un autre Dieu, cela n'aboutit pas à faire deux dieux, puisque l'unique issu de l'unique conserve la nature et le nom d'unique ; mais cela ne se réduit pas non plus à faire un Dieu solitaire, vu qu'unique plus unique, cela n'indique pas un tout seul¹.

En vertu de la génération divine, il y a entre le Père et le Fils « unité de substance – en grec *homousion*² ». Il n'est pas aisément de déterminer le sens exact du mot *homousion* chez Hilaire. P. Smulders relève une évolution dans ses ouvrages :

Avant son exil, Hilaire estime que *homousion* signifie directement l'égalité. Dans le *Livre des Synodes*, il emploie *homousion* pour indiquer l'égalité parfaite résultant de la naissance véritable. Dans le *De Trinitate* enfin, souvent ce mot ne paraît indiquer que la seule égalité parfaite provenant de la génération, parfois pourtant aussi la circumcession et l'immultiplicabilité de la substance divine, insinuant, par le fait, l'identité de la substance... La question qui intéresse avant tout Hilaire est celle de la parfaite égalité du Fils avec le Père, d'où dérive nécessairement l'identité de la substance. Pourvu donc que l'on reconnaisse une égalité véritable, il n'est pas nécessaire de professer expressément l'identité de la substance, laquelle est comprise assurément dans *homousion*, sans cependant être directement exprimée et pas davantage proposée comme un dogme catholique à croire explicitement³.

1. Cf. *Trin.* II, 8 ; II, 11 ; III, 23.

2. *Trin.* III, 23.

3. Cf. *Jn* 10, 37 dans *Trin.* VII, 26 ; VIII, 49.

4. Cf. *Trin.* VIII, 53.

5. Cf. *Trin.* VIII, 24.

1. *Trin.* VII, 32.

2. *Trin.* IV, 4 ; Cf. IV, 6 ; VI, 10.12. Cf. note suivante, et *index theologicus*, CCL 62 A, p. 666 : *homousios* ; c'est la forme qu'emploie toujours Hilaire.

3. SMULDERS, *Doctrine*, p. 245 (pour l'argumentation, voir p. 225-250).

Hilaire est très clair quant à l'unité de la substance divine dans le Père et le Fils. Tout en privilégiant la notion nicéenne de l'*homousion*, il tolère dans une certaine mesure l'*homoiousion* des semi-ariens : si l'on entend par là une similitude parfaite, ce terme exprime lui aussi l'unité de substance, *una substantia*, dans le Père et le Fils¹. Le terme d'*homoiousion* a un autre avantage : il se concilie, dans l'égalité parfaite de la substance, plus aisément avec la distinction des personnes du Père et du Fils que ne le fait le terme d'*homousion*. Hilaire voit toutefois aussi le risque de subordination du Fils au Père que peut comporter l'emploi du mot *homoiousion*².

Hilaire revient avec insistance sur la génération divine du Fils au cours de son analyse critique de l'interprétation arienne du *Livre des Proverbes* 8, 22-30, dans les chapitres 36 à 43 du livre XII de *La Trinité*³. A la suite de Tertullien⁴, ainsi que le démontre J. Doignon, il distingue deux phases de la Sagesse : sa « fondation avant les âges » et sa « création comme commencement des voies⁵ ». Et J. Doignon résume ainsi le commentaire d'Hilaire à propos du passage concerné du *Livre des Proverbes* (8, 26-30) :

Hilaire dans son commentaire de la cosmogonie de *Proverbes* 8, 26-30 a voulu parer à deux écueils que soulevait la christologie arienne. Le premier consiste dans l'interprétation de l'antériorité du Fils par rapport à la création. Arius y a achoppé, refusant l'éternité à celui qui a été « créé avant les siècles ». Hilaire, sur les traces d'Origène, repousse l'idée que les divisions du temps aient pu marquer le déroulement de l'action divine. Il situe la génération du Fils « avant l'infini du temps », reprenant aux Stoïciens une formule qui exprime l'éternité. Le second écueil est constitué par la tentation

1. Sur ces différents aspects, qui dépassent le cadre du *Traité sur la Trinité*, cf. FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 294-304.
 2. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 235-250.
 3. Cf. DOIGNON 1992b, p. 201-207.
 4. *Adu. Hermog.* 18, 2-3.
 5. *Trin.* XII, 36.

d'introduire entre le Père et le Fils une union dans la disparité. Hilaire l'évite en jouant de la distinction, d'origine rhétorique, sur laquelle Tertullien fondait l'unité de Dieu dans la dualité, distinction entre le Père qui « prépare » les choses « en pensée » et le Fils qui les réalise « en acte¹ ».

C. Le Père et le Fils : l'unique nature divine

De par la génération, il existe entre le Père et le Fils un rapport tel que le Père comme le Fils sont le seul vrai Dieu. Mais ce ne sont pas deux dieux, car le Fils ne possède pas d'autre nature divine que celle du Père². C'est ainsi que la plénitude de la divinité est dans le Christ : « Ce qui le fait être lui (le Père) est né pour être Dieu par une naissance de Dieu³. » Sans se lasser, Hilaire tente d'exprimer l'unité de la nature divine, la divinité véritable du Père et du Fils, se heurtant à l'insuffisance du langage humain dès lors qu'il s'agit de donner une formulation adéquate à cette unité unique en son genre. Avec le concile de Nicée, il pose comme profession de la vraie foi que « Dieu est né de Dieu comme une lumière d'une lumière⁴ ». « Lumière issue de la lumière », voilà la seule image qu'Hilaire admette comme étant relativement propre à exprimer la réalité divine⁵. Encore faut-il d'abord la débarrasser de fausses interprétations toujours possibles. Hilaire exprime l'unité de la nature divine du Père et du Fils également par la formule « un unique est issu d'un unique, *unus ex uno est*⁶ ». Le Père possède en lui la vie divine tout entière. Par la génération, le Fils reçoit cette vie divine tout entière, de sorte qu'il est lui aussi le seul Dieu et possède l'unique substance divine.

1. DOIGNON 1992b, p. 207.
 2. Cf. par exemple *Trin.* VII, 39.
 3. *Trin.* VIII, 54.
 4. *Trin.* VI, 12.
 5. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 225-226.
 6. *Trin.* VII, 32.

L'égalité parfaite du Père et du Fils a pour corollaire leur unité dans la substance divine.

P. Smulders montre qu'il n'est pas aisément de saisir correctement les propos d'Hilaire sur la nature divine unique du Père et du Fils. Il ne s'agit pas de savoir si le Père et le Fils sont numériquement ou spécifiquement une seule substance, mais bien de savoir si le Fils est parfaitement égal au Père, ainsi que le montre la discussion sur l'*homousion* et l'*homoiosion*. P. Smulders résume :

La pensée d'Hilaire doit donc être présentée comme ayant professé une véritable identité de substance, sans avoir toutefois une terminologie fixe et sans équivoque... Ce n'est pas dans la doctrine, c'est dans la terminologie que gît la vraie difficulté. Hilaire, en effet, ne distingue pas l'unité numérique de l'unité purement spécifique ; il parle indistinctement de la substance, de la nature, de l'essence ou de l'égalité du genre. Cette distinction des auteurs modernes ne l'intéresse pas. La question principale pour lui est de savoir si le Fils, que tous reconnaissent comme Dieu, est tellement égal au Père qu'il pénètre sa substance même¹.

Dans ce contexte, Hilaire ne peut esquerir une réflexion sur des passages de l'Écriture à première vue gênants, tels cette phrase essentielle : « Le Père est plus grand que moi » (*Jn* 14, 28)². C'est le passage auquel les ariens renvoient inlassablement pour nier la divinité du Fils. Hilaire apporte plusieurs réponses à cette objection : le Père est plus grand parce qu'il donne la même divinité au Fils. Mais le Fils n'est pas diminué en ce qu'il reçoit l'existence divine et la gloire divine³.

Le Père est plus grand, parce qu'il engendre le Fils comme son image. Il est plus grand, parce que le Fils, dans l'Incarnation, se dépouille de la « forme de Dieu » et prend

1. SMULDERS, *Doctrine*, p. 234-235 ; Cf. MOINGT, « Théologie », p. 164-165.

2. A propos de la fréquence des références à *Jn* 14, 28 dans la *Trinité*, cf. l'« Index locorum s. scripturae » dans *CCL* 62 A, 638.

3. Cf. *Trin.* IX, 54.

la « forme de serviteur ». Mais quand Hilaire parle, avec S. Jean, du « Père plus grand », il souligne en même temps que « le Fils n'est pas plus petit¹ ».

D. L'Esprit Saint dans *La Trinité*

On a déjà souvent fait état de la pneumatologie encore hésitante et incomplète d'Hilaire². Cela tient aussi au fait qu'à son époque, la place du Saint-Esprit au sein de la Trinité n'avait pas encore été suffisamment déterminée.

Le mot *spiritus (sanctus)* revêt sous la plume d'Hilaire des significations diverses. On peut le mettre en relation avec la substance sainte et spirituelle du Père et du Fils, ce qui pourrait faire voir en Hilaire un adepte du binitarisme. Hilaire désignant également la divinité de Jésus-Christ comme « esprit », on pourrait le prendre pour un représentant de la christologie pneumatique, car le Christ est « esprit » et « chair ». Avant l'Incarnation, il n'était qu'esprit, après celle-ci il est esprit et chair, car l'entrée dans le monde sous la « forme du serviteur » ne signifie pas la perte de sa divinité, qui est désignée par le terme *spiritus* :

Ainsi le dépouillement est-il un progrès, pour que progresse la forme de serviteur, non pour que le Christ, qui était en la forme de Dieu, cesse d'être Christ. De fait, nul autre que le Christ n'a pris la forme de serviteur. Or, quand ce Christ, tout en restant Christ-Esprit, s'est vidé de façon à être identiquement Christ-homme, le changement de contenance entraîné par le corps, l'assomption d'une nature, n'ont pas supprimé la nature de la divinité qui demeure. Car un seul et même Christ change de contenance et assume une nature³.

1. *Trin.* IX, 56. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 156-160 ; GALTIER, S. *Hilaire*, p. 101-107.

2. Cf. LADARIA, *Espíritu* ; SMULDERS, *Doctrine*, p. 263-269 ; LÖFFLER, « *Trinitätslehre* », p. 26-36 ; FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 97-115 ; STUDER, *Gott*, p. 156-158 (trad. franç., p. 168-170) ; COURTH, *Trinität*, p. 152-157.

3. *Trin.* IX, 14.

A l'arrière-plan de ces propos sur l'Esprit, il y a la citation de Jean, « Dieu est Esprit » (*Jn* 4, 24), et la distinction entre le divin (l'esprit) et l'humain (la chair) dans le Christ.

Mais on trouve aussi dans *La Trinité* des passages dans lesquels Hilaire considère le Saint-Esprit comme un mode de subsistance distinct du Père et du Fils, sans toutefois désigner ce mode explicitement comme « personne ».

Le Saint-Esprit est partie constitutive de la confession baptismale chrétienne¹ : « Ordre a été donné de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire en professant la foi à la Source, au Monogène et au Don », rappelle Hilaire au premier chapitre du livre II. Le Dieu unique est « Dieu le Père de qui sont toutes choses », « notre Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses », et « un seul Esprit, Don en toutes choses ». Hilaire dit également de l'Esprit qu'il est « l'unique Bienfait comblant l'espérance », ou « la jouissance dans le Bienfait² ». Dans les trois premiers livres de *La Trinité*, Hilaire définit le Saint-Esprit en partant du « Don en toutes choses ». En se plaçant ainsi avant tout au plan de l'économie du salut, il considère le Saint-Esprit comme un don fait par le Père et le Fils aux croyants³. Dans les trois premiers livres, il n'est pas encore question de l'« être » du Saint-Esprit, mais de son existence comme don, ainsi que l'exprime surtout le passage suivant :

Sur l'Esprit Saint, il ne convient pas de se taire, il n'est pas indispensable non plus de parler. Faire silence sur lui ne nous est pas possible à cause de ceux qui l'ignorent ; mais il n'est pas indispensable de parler de celui que son origine à partir du Père et du Fils

fait un devoir de confesser. De son existence, à vrai dire, j'estime qu'il n'y a pas à traiter : il existe, en effet, puisque aussi bien il est donné, reçu, possédé¹.

Dans les livres IV à XII, la pneumatologie d'Hilaire atteint un nouveau stade, qui, sans que le terme de « personne » soit employé, laisse entrevoir le caractère personnel du Saint-Esprit au sein de la Trinité immanente². Particulièrement éclairants sur ce point sont les développements consacrés à l'Esprit Saint dans les livres VIII (19-41) et XII (55-57).

Le livre VIII propose, en rapport avec la problématique du Saint-Esprit, une exégèse de textes de Jean et de Paul. L'*Évangile selon S. Jean* (15, 26 ; 16, 12-15) inspire à Hilaire cette formulation : « Le Paraclet viendra, et il sera envoyé par le Fils d'auprès du Père, et il est l'Esprit de vérité qui procède du Père³. » L'Esprit procède du Père, il est envoyé par le Fils et reçoit de lui le message qu'il annoncera aux croyants. Dans les chapitres 28 à 33 du livre VIII, Hilaire étudie les charismes liés à la manifestation de l'Esprit à partir de la 1^{re} *Épître aux Corinthiens* 12, 3-12. Son intention est de démontrer que le Père et le Fils sont certes des modes de subsistance différents, mais qu'ils sont un seul Esprit saint et une seule divinité. La puissance et la nature de cette divinité commune au Père et au Fils se manifestent dans les charismes du Saint-Esprit. On peut résumer ainsi les passages de *La Trinité* consacrés aux charismes de l'Esprit : le Saint-Esprit, dans lequel sont reçus les dons, est en même temps la manifestation de ces dons, l'Esprit étant le don commun que nous font le Père et le Fils.

1. Cf. *Trin.* I, 21 et 36-37 ; II, 1.4.5.29.

2. Cf. DOIGNON 1981a, p. 235-240 ; MEIJERING, *Trinity*, p. 66 s. ; MOINGT, « Théologie », p. 171-173.

3. Cf. *Trin.* II, 29.

1. Cf. *Trin.* II, 29.

2. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 281-292 (à propos de *Trin.* I-III) ; p. 293-308 (à propos de *Trin.* IV-XII) ; p. 325-335 (récapitulation des déclarations sur le Saint-Esprit chez Hilaire).

3. *Trin.* VIII, 19.

C'est dans la prière qui clôt *La Trinité*¹ que se trouvent les déclarations décisives d'Hilaire quant à une conception de l'Esprit Saint comme personne ; il y emploie le terme d'« intercesseur », *interpellator* :

Ton Esprit Saint, d'après l'Apôtre, scrute et connaît tes profondeurs, intercède pour moi et me fait t'adresser des paroles ineffables... Rien ne te pénètre, si ce n'est ce qui est de toi, et le porteur d'une force extérieure et étrangère à toi ne mesure pas la profondeur de ta majesté immense. Tout ce qui entre en toi est tien et rien de ce qui est en toi avec pouvoir de te scruter n'est étranger à toi².

Certes, la nature divine du Saint-Esprit tient à son origine intradivine, mais Hilaire reste très prudent dans ses propos. Le Fils est né de toute éternité. Quant au Saint-Esprit, Hilaire se borne à constater qu'il a son existence du Père à travers le Fils. Il n'est ni engendré ni créé : « Mais pour moi est ineffable celui dont les paroles en ma faveur me sont ineffables... Je ne dirai au sujet de ton Fils Monogène rien au-delà de ce que perçoit mon intelligence, sinon qu'il est né ; ... je n'exposerai au sujet de ton Saint-Esprit rien au-delà des idées d'un intellect humain, si ce n'est qu'il est ton Esprit³. » Hilaire termine *La Trinité* en demandant de garder la foi dans la Trinité divine. Du Saint-Esprit, il est dit encore une fois qu'il vient du Père à travers le Fils Monogène⁴.

Bien qu'aux yeux d'Hilaire la divinité du Saint-Esprit tienne à ses effets et à son origine intradivine, il n'approche cette dernière qu'avec une grande hésitation, l'Esprit étant *inenarrabilis*, « inénarrable ». Étant *res naturae* de Dieu, il entretient une relation unique à la nature divine unique.

1. *Trin.* XII, 52-57.

2. *Trin.* XII, 55.

3. *Trin.* XII, 56.

4. *Trin.* XII, 57.

Les considérations encore imparfaites de l'évêque de Poitiers font apparaître, en particulier à propos du caractère personnel et de la consubstantialité du Saint-Esprit au Père et au Fils, la nécessité d'une évolution théologique, qui sera amorcée grâce à l'homotimie de l'Esprit par rapport au Père énoncée au concile de Constantinople (381).

E. Le mystère du Christ dans *La Trinité*

a) La préparation dans l'Ancien Testament

Hilaire adopte une perspective dynamique dans sa façon d'insister sur la distinction entre la nature humaine et la nature divine du Christ. Dans le drame de l'histoire du salut, il distingue trois « périodes » christologiques¹ : la préexistence (« Dieu avant l'homme »), l'Incarnation (« à la fois homme et Dieu ») et la glorification dans l'exaltation (« tout entier homme tout entier Dieu après avoir été homme et Dieu »). On ne peut donc exclure que cette vision dynamique recoure à la christologie pneumatique pour désigner ce qu'il y a de divin et d'humain dans le Christ avant l'Incarnation, lors de celle-ci et dans la glorification². Étant donné que nous avons déjà traité de la préexistence du Fils dans la perspective de la Trinité immanente (cf. *supra* A-C), nous nous attacherons ici à la christologie économique ou au « mystère de l'économie³ ».

L'histoire du salut ne culmine pas seulement dans l'Incarnation, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, elle trouve également dans ces événements la clé qui permet de la comprendre, ainsi que son sens ultime. L'Ancien Testament est préparation de l'événement Jésus-Christ dans

1. Cf. *Trin.* IX, 6.

2. Cf. LADARIA, *Espíritu*, p. 105-111.

3. *Trin.* IX, 6. Cf. étude détaillée chez LADARIA, *Cristología* ; GALTIER, S. Hilaire, p. 108-158.

son incarnation et dans la vie humaine du Fils de Dieu. Hilaire considère que la vie intradivine dans le « mystère de l'économie » s'ouvre en notre direction, *ad extra*. A preuve ce qu'il dit du Fils dans l'histoire du salut de l'Ancien Testament : le Christ est médiateur de la Création et se trouve identifié à la Sagesse. Hilaire renvoie surtout à l'*Évangile selon S. Jean* (1, 3), où il est dit : « Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait¹ », ainsi qu'à la *1^e Épître aux Corinthiens* (8, 6)² et à l'*Épître aux Colossiens* (1, 15-16)³.

Le Père et le Fils sont un seul principe créateur, et par là s'exprime l'unité de la nature divine. Mais au sein de cette unité il y a une distinction de « personnes », entre le seul Dieu « de qui viennent toutes choses » et le seul Seigneur Jésus-Christ « par qui sont toutes choses⁴ ». Si le Père est l'« origine de toutes choses », par le Fils se produit la « création de tous les êtres ». Hilaire décèle cette distinction dès le récit de la Création, au premier chapitre de la *Genèse* (1, 6-7), où il est question de la parole créatrice de Dieu et de l'accomplissement du plan créateur divin. Le Père dit « Que soit fait », le Fils l'exécute : « Et il en fut ainsi⁵. » Hilaire trouve également dans l'hymne à la Sagesse du *Livre des Proverbes* (8, 22-31) des échos de la médiation du Fils dans la Création. Cette dernière apparaît de façon particulièrement nette lors de la création de l'homme : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance⁶. » En accord avec une interprétation très répandue dans la Tradition⁷, Hilaire voit dans le pluriel non un « Dieu solitaire » qui soliloque-

rait, mais Dieu (Père) parlant à Dieu (Fils¹). Voici comment il résume sa position : « Et de fait, d'après les mots : 'Faisons l'homme', ce dernier a pour origine celui-là même 'de qui' vient aussi ce discours, tandis que la phrase : 'Dieu fit l'homme à l'image de Dieu' indique de plus celui par qui l'œuvre est menée à son terme². »

Pour Hilaire, la médiation créatrice du Christ représente le début de sa médiation salvatrice universelle³, la Création étant le point de départ de l'histoire du salut, qui culmine dans l'incarnation du Fils de Dieu⁴. La fin du livre IV présente une synthèse de l'histoire du salut et de son point central, le mystère du Christ :

« Unique est en effet le Médiateur entre Dieu et les hommes », Dieu et homme, médiateur et dans la promulgation de la Loi et par l'assomption d'un corps... Unique est en effet celui qui est né de Dieu comme Dieu, par qui tout a été créé au ciel et sur terre, par qui ont été faits les temps et les siècles. En effet tout ce qui est vient à l'existence du fait de son action⁵.

L'apparition du mystère du Christ est aussi, selon Hilaire, préparée par les théophanies de l'Ancien Testament, qu'il interprète de bout en bout dans une perspective christologique⁶. Elles annoncent le « mystère de l'Incarnation à venir⁷ ». Hilaire reprend dans tous ses écrits l'idée que l'Ancien Testament parle déjà de façon typologique de Jésus-Christ⁸. Dans *La Trinité*, il ne recourt qu'avec parci-

1. Cf. *Trin.* IV, 18.

2. *Trin.* IV, 20.

3. Cf. *I Tim.* 2, 5.

4. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 9-11.

5. *Trin.* IV, 42.

6. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 11-22. Mais Ladaria fait également remarquer qu'Hilaire n'est pas toujours fidèle à son principe d'interprétation des théophanies de l'Ancien Testament dans un sens christologique (cf. *ibid.* p. 20-22).

7. *Trin.* IV, 27.

8. Cf. récapitulation chez FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 29-50.

1. *Trin.* II, 17-19.

2. *Trin.* IV, 6.

3. *Trin.* III, 7.

4. Cf. *I Cor.* 8, 6.

5. *Trin.* IV, 16.

6. *Gen.* 1, 26 dans *Trin.* IV, 17-20.

7. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 8, n. 28.

monie à l'exégèse typologique ou allégorique, mais il affirme la présence et l'efficace du Christ dans les deux Testaments. Le livre IV est consacré à la réfutation de l'arianisme à partir de l'Écriture (le Pentateuque dans les chapitres 15 à 34, les prophètes dans les chapitres 35 à 38, l'Évangile dans les chapitres 39 à 42). Hilaire termine ainsi sa réfutation :

C'est donc lui, l'Unique qui établit une dispensation à propos d'Abraham, parle à Moïse, porte témoignage en faveur d'Israël, demeure dans les prophètes, naît par la Vierge de l'Esprit, cloué au bois de la Passion les puissances ennemis qui nous font la guerre, détruit la mort aux enfers, affermit par sa résurrection la confiance de notre espérance, abolit par la gloire de son corps la corruption de la chair de l'homme¹.

Tous ces développements indiquent que le mystère du Christ est préparé dans l'Ancien Testament. Toutefois, il existe une différence de qualité entre les théophanies de l'Ancien Testament, les préfigurations de l'événement Jésus-Christ dans l'Ancien Testament, et l'Incarnation du Fils de Dieu dans la plénitude des temps. Cette différence, Hilaire la décrit en couples de termes opposés, comme ombre et corps, image et réalité, apparence extérieure et substance².

b) L'incarnation du Fils de Dieu et l'assomption de l'humanité

Le motif de l'Incarnation est la volonté de Dieu de sauver le genre humain et le monde :

La Vierge, l'enfantement, le corps et plus tard la croix, la mort, la descente aux enfers, c'est notre salut. A cause du genre humain, en effet, le Fils de Dieu est né de la Vierge et de l'Esprit Saint, ce dernier s'étant mis à son service dans cette opération ; et à l'ombre de sa propre puissance, c'est-à-dire celle de Dieu, il a semé pour lui-même les premiers éléments d'un corps, ménagé les premiers développements d'une chair. Ainsi, s'étant fait homme, il recevrait

1. *Trin.* IV, 42.

2. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 23.

de la Vierge Marie la nature de la chair et, grâce à la communauté créée par ce mélange, le corps du genre humain tout entier se trouverait sanctifié en lui¹.

En référence à la 1^{re} Épître à Timothée 3, 16, Hilaire parle de l'assomption de la chair par le Fils de Dieu comme d'*« un grand mystère de piété² »*. Ce mystère de la miséricorde de Dieu se manifeste dans l'incarnation de Jésus-Christ.

Parler du Fils de Dieu fait homme, c'est confesser la divinité et l'humanité de Jésus-Christ. Hilaire, pour combattre les ariens, revient sans relâche sur la divinité pleine et entière de Jésus-Christ, mais il insiste également sur son entière humanité. Par rapport à ses premiers écrits (cf. le *Commentaire sur S. Matthieu*³), ce qu'Hilaire expose dans *La Trinité* sur l'incarnation du Verbe a gagné en précision tant du point de vue de la terminologie que de celui du contenu. Ses adversaires, et surtout les ariens, le pressent de parler de la nature corporelle et de l'âme de Jésus. Il reformule avec netteté leur argumentation, opposée à la foi de l'Église :

Et ils nous reprochent fréquemment de dire que le Christ n'est pas né un homme, avec notre corps et notre âme, alors que nous prêchons, nous, un Verbe fait chair et un Christ se dépouillant de la forme de Dieu pour s'assumer la forme de serviteur, parfait en sa conformité d'allure avec les hommes et né homme à notre ressemblance⁴.

Dès avant la controverse apollinarienne, Hilaire s'élève contre « ceux qui coupent le Christ en trois », distinguant en lui le Verbe, l'âme et le corps, mais aussi contre les hébionites (Photin), qui veulent réduire le Christ tout entier simplement à un homme⁵. La phrase centrale aux yeux

1. *Trin.* II, 24.

2. *Trin.* XI, 9.

3. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 40-47.

4. *Trin.* X, 21.

5. *Trin.* X, 61.

d'Hilaire est cette parole de l'*Évangile selon S. Jean* (1, 14) : « Le Verbe s'est fait chair. » Dans sa double nature de Dieu et d'homme, Jésus-Christ est « un seul et le même¹ ». Hilaire insiste sur l'identité du Verbe préexistant et du Christ fait homme. L'Incarnation est la naissance dans le temps, en raison de l'enfantement par la Vierge Marie². L'homme Jésus-Christ a assumé « de sa propre initiative » une chair tirée de la Vierge, et « il s'est uni à lui l'âme de ce corps conçu par son initiative³ ». La naissance corporelle de Jésus-Christ tire son origine de la Vierge Marie et de l'Esprit Saint qui est descendu sur elle. Hilaire cite la 1^{re} Épître aux Corinthiens 15, 47 : « Le premier homme était du limon de la terre, le second homme est du ciel⁴. »

L'Incarnation ne signifie pas la perte de la nature divine, mais bien plutôt l'assomption de l'humanité en vue de la rédemption de notre âme et de notre corps⁵. Hilaire indique que Jésus lui-même a, dans l'*Évangile selon S. Jean* révélé le mystère de sa naissance dans le temps : « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel ; si quelqu'un a mangé de mon pain, il vivra éternellement... Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (*Jn* 6, 51-53). Le Christ étant le pain vivant descendu du ciel, son corps ne vient pas d'une conception humaine, il est corps céleste⁶, qui, par l'effet de l'Incarnation, devient corps et sang du Fils de l'homme.

Le Christ est Dieu parfait et homme parfait⁷. Hilaire récapitule cette assertion christologique fondamentale en mentionnant à nouveau l'âme humaine du Christ :

1. *Trin.* X, 62.
2. *Trin.* X, 7.
3. *Trin.* X, 15.
4. *Trin.* X, 17.
5. *Trin.* X, 15.
6. *Trin.* X, 18.
7. *Trin.* X, 19.

Mais, comme il a pris pour lui de la Vierge par lui-même un corps, ainsi a-t-il pris pour soi de lui-même une âme ; aussi bien n'est-ce jamais l'homme qui fournit initialement celle-ci dans la génération. Si la Vierge, en effet, n'a dû qu'à Dieu de concevoir la chair, il est encore bien plus nécessaire que l'âme de ce corps ne soit venue de nulle part ailleurs que de Dieu. Et ce Fils de l'homme est celui-là même qui est également Fils de Dieu, vu que tout entier Fils de l'homme, il est tout entier Fils de Dieu¹.

Distinguant avec précision les deux natures du Christ, Hilaire connaît en même temps la communication des idiomes, selon laquelle des caractéristiques humaines sont attribuées au Fils de Dieu, et des caractéristiques divines à l'homme Jésus né de la Vierge Marie².

La Trinité conclut à la divinité et à l'humanité de Jésus-Christ dans l'unité du Fils de Dieu. Divinité et humanité sont certes distinctes, mais ontologiquement et sotériologiquement liées. Dans une perspective ontologique, Hilaire parle de « personne de l'une et l'autre nature³ », pour décrire le problème de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ. Selon toute vraisemblance, le terme de *persona* employé ici par Hilaire n'est pas pris dans le sens de la théologie trinitaire, mais dans un sens christologique : ce mot regroupe les deux natures présentes dans le Christ plutôt qu'il n'exprime l'unité des natures dans une seule et même personne⁴.

Sur le plan sotériologique, l'unité de la divinité et de l'humanité dans Jésus-Christ se manifeste dans l'assomption de l'humanité. Dans toute l'œuvre d'Hilaire se retrouve cette idée que le Christ, en prenant un corps individuel, a assumé la nature humaine tout entière⁵. De par l'assomption de la

1. *Trin.* X, 22.
2. Cf. *Trin.* II, 25.27 ; V, 18.
3. *Trin.* IX, 14.
4. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 55-58.
5. Cf. *Trin.* II, 24.

chair du genre humain tout entier, il s'est produit une modification fondamentale en l'homme. Hilaire parle du mystère de l'échange (de l'« admirable échange ») entre Dieu et les hommes du fait de l'Incarnation : « Son abaissement est notre grandeur, son opprobre est notre honneur. Ce qu'il est, lui, Dieu résidant en une chair, nous le serons à notre tour, passant, renouvelés, de la chair en Dieu¹. » L'assomption de la chair va de pair avec la divinisation, d'abord la divinisation de la nature humaine de Jésus-Christ, mais aussi, ensuite, celle de l'homme².

De façon plus nette que dans le *Commentaire sur S. Matthieu*, l'assomption de la chair se trouve placée, dans *La Trinité*, dans un contexte eschatologique³. En se faisant homme, le Christ prend la « chair pécheresse, pour pardonner nos manquements en assumant notre chair, vu qu'il participait d'elle par cette assomption, mais non par le péché⁴ ». Grâce à l'assomption de la chair, notre corps sera remodelé pour participer à la gloire du corps du Christ ressuscité : « Ressuscitant des morts, il nous a pris avec lui⁵. » Cette gloire est certes déjà mystérieusement à l'œuvre en nous, mais elle porte en elle un mouvement vers sa propre révélation.

Assomption de la chair et Eucharistie sont intimement liées, ainsi que le démontre Hilaire dans les chapitres 13 à 17 du livre VIII. Dans ce livre, Hilaire s'attache à démontrer l'unité d'essence entre le Père et le Fils, tout comme l'unité « de nature » des chrétiens entre eux⁶ et avec le Christ par la foi, le Baptême et l'Eucharistie. Celle-ci, tout particulièrement, fonde une immanence du Christ et des

croyants. Hilaire part des deux prémisses suivantes : le Verbe s'est fait chair ; et c'est ce Verbe incarné que nous recevons réellement dans le repas du Seigneur :

Si en effet « le Verbe est vraiment devenu chair » et si nous consommons vraiment le Verbe fait chair en l'aliment du Seigneur, comment penser qu'il ne demeure pas en nous selon la nature, celui qui, né homme, assuma de manière désormais inséparable notre nature de chair et mêla sa nature de chair à la nature éternelle dans le mystère de la chair à laquelle nous devions communier ? ... Si donc le Christ a vraiment assumé la chair de notre corps, si cet homme qui naquit de Marie est vraiment le Christ et si nous recevons vraiment en mystère la chair de son corps, et par là serons un¹...

L'assomption de la chair effectuée lors de l'Incarnation nous est présente dans l'Eucharistie surtout, mais aussi dans la foi et le Baptême. Elle se condense cependant dans l'Eucharistie, qui nous fait participer en vérité et en réalité à la divinisation déjà donnée dans l'incarnation de Jésus. Dans l'Eucharistie, nous vivons dès maintenant de cette divinisation que le Christ nous a apportée en se faisant homme.

L'idée de l'assomption de l'humanité tout entière a des liens avec l'écclésiologie, en particulier avec l'idée de l'Église corps du Christ. Cependant ces aspects ecclésiologiques sont moins approfondis dans *La Trinité* que dans les ouvrages exégétiques d'Hilaire².

L'incarnation de Jésus-Christ est l'assomption d'une nature humaine individuelle prise de la Vierge Marie, et en même temps l'assomption de l'humanité entière, de la chair pécheresse, sans que le Christ ait lui-même péché. Son incarnation sanctifie la nature humaine, surtout dans sa résurrection d'entre les morts, elle donne aux hommes un nouvel accès à Dieu, une nouvelle connaissance de Dieu, elle inaugure la divinisation de l'homme dans le « saint échange » et, ainsi, entraîne la défaite de la mort.

1. *Trin.* II, 25.

2. Cf. *Trin.* I, 13 ; IX, 4.

3. Cf. DOIGNON 1953, p. 123-135 ; LADARIA, *Cristología*, p. 87-103.

4. *Trin.* I, 13.

5. *Trin.* VI, 43.

6. *Trin.* VIII, 7.

1. *Trin.* VIII, 13 ; cf. VIII, 16.

2. Cf. FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 59-77.

Les croyants ont dès maintenant part à ces effets de l'Incarnation dans la foi, le Baptême et surtout dans l'Eucharistie.

c) *Le mystère du Christ dans la tension entre la « forme de Dieu » et la « forme de serviteur »*

Hilaire retrouve dans l'hymne au Christ de l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11) l'esquisse des trois « périodes » qu'il distingue dans le mystère du Christ : la préexistence (« dans la forme de Dieu »), la vie terrestre jusqu'à la mort (« prenant la forme du serviteur » dans l'abaissement ou l'anéantissement) et la glorification de Jésus (« le Seigneur Jésus dans la gloire de Dieu le Père »). Nous nous attacherons uniquement, dans le contexte de l'Incarnation qui nous occupe, à l'interprétation des versets 6 et 7 du chapitre 2 de l'*Épître aux Philippiens*, dans cette tension entre la forme de Dieu et la forme du serviteur (*forma Dei, forma serui*¹). La théologie de l'Incarnation s'enrichit d'un nouvel aspect, celui de la kénose du Fils de Dieu dans son incarnation, décrite par les termes d'abaissement, *exinanitio*, ou d'anéantissement, *euacuatio*.

Dans *La Trinité*, Hilaire se penche à plusieurs reprises sur le passage en question de l'*Épître aux Philippiens*²; mais un point de départ important est fourni par les chapitres 45 et 46 du livre VIII. Hilaire y traite de la nature divine de Jésus-Christ. Le Christ est « l'image du Dieu invisible » (cf. *Col. 1, 15*), Dieu le Père l'a marqué de son sceau (*In 6, 25*). L'*Épître aux Philippiens* apporte l'explication de ces termes. Voici comment Hilaire l'interprète :

Celui en effet que Dieu avait marqué de son sceau ne pouvait être autre chose qu'une forme de Dieu, et ce qui est marqué au sceau de la forme de Dieu doit nécessairement avoir modelé en soi tout ce qui appartient à Dieu. Et voilà pourquoi l'Apôtre a prêché comme un Dieu existant en la forme de Dieu celui que Dieu a marqué de son sceau ... Mais comme il devait prendre la forme du serviteur et qu'il devait être obéissant jusqu'à la mort, sans retenir comme un vol son égalité avec Dieu, il s'est anéanti par l'obéissance pour prendre la forme du serviteur. Cet anéantissement a été de sortir de la forme de Dieu, c'est-à-dire de son égalité avec Dieu – sans pour cela considérer comme un vol son égalité avec Dieu et quoique, en forme de Dieu et égal à Dieu, il demeurât un Dieu marqué du sceau de Dieu¹.

L'Incarnation est saisie comme anéantissement, *euacuatio*, sortie de la forme de Dieu. Hilaire est confronté au problème de la tension entre la « gloire », *gloria*, qui relève de la « forme de Dieu », et l'anéantissement, *euacuatio / exinanitio*, lié à la « forme de serviteur ». La forme de Dieu et la forme de serviteur ne peuvent coexister simultanément dans le Christ fait homme. Cependant, elles ne portent pas atteinte à la nature divine du Fils de Dieu. C'est pourquoi Hilaire pose pour principe fondamental que « le dépouillement de la forme n'est donc pas l'abolition de la nature, car celui qui se vide ne manque pas de lui-même et celui qui prend demeure². » Hilaire fait ici une distinction entre « forme de Dieu » et nature divine. Par l'« anéantissement de la forme de Dieu », le Christ, en se faisant homme (« une nature nouvelle ») a perdu l'unité avec la nature de Dieu, car la « forme du serviteur » ne signifie pas une nouvelle substance, mais une « transformation de son allure », *habitus demutatio* :

L'économie par laquelle il assumait la chair, pourtant, et l'obéissance qui lui faisait quitter la forme de Dieu pour se dépouiller ont fait porter au Christ qui naissait homme une nature nouvelle. Mais sans dommage pour sa puissance et sa nature, rien que par la trans-

1. Cf. GALTIER, « *Forma* »; GALTIER, *S. Hilaire*, p. 121-131; P. GRELOT, « La traduction et l'interprétation de *Ph. 2, 6-7*. Quelques éléments d'enquête patristique », *NRT* 93 (1971), p. 908-914; LADARIA, *Cristología*, p. 70-80; CAVALCANTI, « *Filip. 2* », p. 421-441.

2. Ou *Phil. 2, 6-11*. Cf. « *Index locorum s. Scripturae* », *CCL* 62 A, 641.

1. *Trin. VIII, 45*.

2. *Trin. IX, 14*.

formation de sa manière d'être. Sorti par suite de la forme de Dieu par dépouillement, il avait reçu, avec sa naissance, la forme de serviteur ; mais cette assumption de la chair, la nature du Père avec qui il possédait une unité de nature n'en avait pas été affectée, et cette nouveauté temporelle, tout en lui laissant la puissance de la nature, lui avait fait perdre néanmoins, avec la forme de Dieu, l'unité avec la nature de Dieu, quant à ce qui est de l'humanité assumée¹.

La distinction entre forme de Dieu et nature divine ne prend sa signification que dans l'Incarnation, car le Christ, tout en restant dans la nature divine, assume, en sortant de la nature de Dieu par anéantissement, une « transformation de sa manière d'être² ».

Cependant, on trouve aussi chez Hilaire des passages dans lesquels il est dit que la forme de Dieu et la forme de serviteur coexistent simultanément en Jésus-Christ³. Toutefois, il n'assimile pas purement et simplement nature, *natura*, substance, *substancia*, et « forme », *forma*⁴.

d) Les souffrances de Jésus-Christ

Les quatre évangiles attestent les souffrances et la mort de Jésus. Hilaire traite des souffrances de Jésus dans le cadre de la controverse sur la christologie arienne⁵. Pour prouver que Jésus est inférieur à Dieu, les ariens se réfèrent à *Matthieu* (26, 38 ; 26, 39 ; 27, 46) et à *Luc* (23, 46), argumentant de la façon suivante : « Celui qui a craint et souffert aurait été dépourvu soit de cette assurance exempte de crainte qu'a le pouvoir, soit de l'incorruptibilité de l'Esprit, laquelle ne souffre pas ; d'une nature inférieure à celle de Dieu le Père, il aurait tremblé de peur devant la souffrance

humaine¹. » Le corps humain est sensible à la douleur². La question christologique qui occupe Hilaire dans le livre X est de savoir si le corps et l'âme du Christ peuvent souffrir et ressentir la douleur.

Hilaire distingue les verbes *pati*, « souffrir », et *dolere*, « ressentir la douleur ». La souffrance consiste en une blessure physique, la douleur dans le fait qu'on sent cette blessure. Hilaire tient à éloigner toute faiblesse de l'humanité de Jésus, puisque son humanité est unique en son genre. Son corps n'a pas la même origine que le nôtre. La nature divine de Jésus-Christ et le caractère unique de son humanité, qui est cependant humanité véritable, voilà le point de départ d'Hilaire quand il parle de la douleur ressentie par le Christ :

Par conséquent Jésus Christ Dieu Monogène est homme ; par la chair et le Verbe, aussi bien Fils de Dieu que Fils de l'homme, il fait sien un homme véritable à la ressemblance de l'homme que nous sommes sans cesser d'être le Dieu qu'il était. Cet homme, on pouvait bien le frapper de coups, lui infliger une blessure, l'enserrez de noeuds, l'élever par pendaison, tout cela lui apportait à la vérité le choc d'une souffrance, mais n'induisait pas en lui la sensation douloureuse d'une souffrance ... A la vérité, il a bien un corps pour subir des passions, et il les a subies, mais tout en n'ayant pas une nature faite pour la douleur³.

Comme Jésus vit toujours en unité avec Dieu et que son corps est d'origine céleste, nous ne devons pas juger de son corps et de son âme en fonction des caractéristiques d'un corps purement humain et d'une âme purement humaine.

Cette différence qu'Hilaire établit entre « souffrir », *pati*, et « ressentir de la douleur », *dolere*⁴, est fondamentale. En

1. *Trin.* IX, 38.

2. *Trin.* IX, 38.

3. Cf. *Trin.* X, 22 ; XII, 6.

4. Cf. LADARIA, *Cristología*, p. 75-80.

5. Cf. GALTIER, « *Forma* », p. 131-141 ; LADARIA, *Cristología*, p. 161-218.

1. *Trin.* X, 9.
2. Cf. *Trin.* X, 14.
3. *Trin.* X, 23 ; cf. X, 47.
4. Cette différence remonte probablement au stoïcisme (Sénèque). Cf. P.C. BURNS, *The Christology of Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Rome 1981, p. 89-90 ; LADARIA, *Cristología*, p. 168, n. 27 ; DOIGNON 1991a, col. 158.

vertu de son humanité, le Christ peut souffrir, et il a souffert. Mais en vertu de sa divinité, et de son humanité emplie de Dieu, il ne ressent pas la douleur. C'est ainsi qu'en dernière analyse, il n'éprouve pas la crainte de la mort, et ne ressent pas la douleur de la crucifixion. Dieu, étant immuable, ne saurait souffrir. Cela vaut aussi pour le Christ. La puissance, immuable et non accessible à la souffrance, de Dieu pénètre son corps d'homme au point d'exclure dans le Christ une « nature faite pour la souffrance », *natura ad dolendum*. L'absence de souffrance au sens d'insensibilité à la douleur s'applique, selon *La Trinité*, non seulement au Logos préexistant, mais aussi au corps et à l'âme de Jésus-Christ.

C'est à partir de ces données fondamentales qu'Hilaire interprète également les passages de l'Évangile mentionnés plus haut, et sur lesquels les ariens se fondent pour prouver l'inferiorité de Jésus-Christ par rapport au Dieu unique¹. Il y a ici de nombreux rapprochements avec le *Commentaire sur S. Matthieu*. Le motif de la tristesse de Jésus (*Matth.* 26, 38) n'est pas sa propre mort, mais le scandale auquel les apôtres risquent de se trouver confrontés². Et quand Jésus demande : « que ce calice s'éloigne de moi » (*Matth.* 26, 39), c'est à ses apôtres qu'il pense³.

La distinction théologique que fait Hilaire entre « souffrir » et « ressentir la douleur » est importante si on veut comprendre sa christologie. Et en même temps, elle sert à exposer la signification sotériologique des souffrances et de la mort de Jésus-Christ⁴. Pour dégager celle-ci, Hilaire

analyse, dans *La Trinité*, deux passages de l'Écriture, l'*Épître aux Colossiens* 2, 12-15 et *Isaïe* 53, 4-5⁵. Les souffrances et la mort du Christ « pour nous » signifient la destruction du péché et donc pour l'homme un nouveau début, qui s'exprime par le sacrement du Baptême.

Dans ce contexte de la signification sotériologique des souffrances et de la mort du Christ, Hilaire ne développe pas encore une *theologia crucis*, parce qu'il considère le mystère du Christ plutôt dans la perspective d'une théologie de la gloire fondée sur l'Incarnation⁶.

e) *La résurrection et l'exaltation de Jésus-Christ*

La tendance d'Hilaire à affirmer avec force la divinisation de la nature humaine⁷ a pour conséquence qu'il insiste sur l'exaltation de Jésus-Christ⁸. L'Incarnation n'est pas une « déchéance de Dieu à la qualité d'homme », c'est une « montée de l'homme jusqu'à celle de Dieu⁹ ». Le Verbe s'est fait chair, pour que la chair soit élevée jusqu'à Dieu, « pour que, par le Dieu fait chair, la chair montât jusqu'à Dieu le Verbe¹⁰ ».

L'exaltation de Jésus-Christ suppose sa résurrection. On peut se demander qui est le sujet actif de la résurrection de Jésus. Hilaire, se référant à des textes néotestamentaires, par exemple l'*Épître aux Romains* 8, 11, dit que c'est le Père. Mais c'est également Jésus lui-même qui, en vertu de sa puissance divine, accomplit sa résurrection¹¹. De par son unité d'être avec le Père, il vainc la mort :

1. *Trin.* X, 47-48.

2. Cf. STUDER, *Gott*, p. 151-156 (trad. franç., p. 162-167).

3. Cf. *Trin.* X, 67.

4. Cf. GALTIER, « *Forma* », p. 141-158 ; LADARIA, *Cristología*, p. 219-264.

5. *Trin.* X, 7.

6. *Trin.* I, 11.

7. Cf. *Trin.* IX, 11 ; Cf. *Jn* 10, 17-18 ; 2, 19 dans *Trin.* IX, 12.

1. Cf. *Trin.* X, 36-41.

2. Cf. *Trin.* X, 36-41.

3. Cf. *Trin.* X, 42.

4. Cf. A. ORAZZO, *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei Tractatus super Psalmos*, Naples 1986 ; LADARIA, *Cristología*, p. 185-213.

De fait, en s'attribuant la faculté de reprendre sa vie et le pouvoir de relever le temple, il enseigne qu'il est lui-même le Dieu qui le ressuscite ; et pourtant il rapporte tout cela à l'autorité du commandement de son Père. Dès lors il n'y a pas de contradiction à percevoir quand l'Apôtre, tout en qualifiant le Christ de « Puissance de Dieu » et de « Sagesse de Dieu », rapporta toute la magnificence de l'œuvre du Christ à la gloire du Père, pour la bonne raison que tout ce que le Christ fait, c'est la Puissance et Sagesse de Dieu qui le fait et que tout ce que fait la Puissance et Sagesse de Dieu sans aucun doute Dieu le fait, lui de qui le Christ est la Sagesse et la Puissance. Dans le cas présent, finalement, le Christ a été éveillé d'entre les morts par l'opération de Dieu parce que lui-même opère les œuvres de Dieu le Père de par sa nature qui ne diffère pas de Dieu¹.

Pour Hilaire, le corps ressuscité de Jésus-Christ est identique au corps qu'il a pris en se faisant homme et dans lequel il a souffert².

D'une importance décisive est la théologie de la glorification qu'Hilaire relie à la résurrection et à l'exaltation de Jésus-Christ³. Une référence fondamentale est fournie par *Jean* 17, 1-5, où le Christ demande à son Père de le glorifier. Ici aussi, Hilaire s'oppose aux ariens, qui se servaient du verset 3 pour nier la divinité du Verbe : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ⁴. » Or si le Père est « le seul vrai Dieu », on ne peut continuer à affirmer la nature divine de Jésus-Christ. Hilaire réfute cette argumentation fréquente chez les ariens en rapportant la demande de glorification du Christ à son humanité : c'est « ce qu'implore la chair » :

Le Fils, qui maintenant s'était fait chair, priait pour que la chair commençât d'être au Père ce que lui était le Verbe ; pour que ce

qui était du temps reçut la gloire de ce qui est hors du temps ; pour que transformée en la force de Dieu et l'incorruptibilité de l'Esprit, la corruption de la chair soit engloutie. Voilà, par conséquent, ce pour quoi il prie Dieu, voilà ce que le Fils proclame face au Père, voilà ce qu'implore la chair¹.

La demande de glorification ne se rapporte ici qu'à l'humanité que Jésus a assumée dans l'Incarnation, et signifie que la nature humaine a pleinement part à la vie de Dieu : « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût². »

Dans les chapitres 28 à 42 du livre IX, Hilaire propose une interprétation approfondie de *Jean* 17, 1-5. Mais pour ce qui a trait à la glorification de Jésus dans la résurrection et l'exaltation, il fait appel à d'autres textes (*Jn* 13, 31-32 ; *Phil.* 2, 6-11 ; *I Cor.* 15, 28 ; *Col.* 1, 18 ; *Éphés.* 1, 19-22). De cette exégèse dogmatique, on peut conclure qu'Hilaire voit dans la glorification de l'humanité de Jésus par le Père en même temps l'unité de la nature divine du Père et du Fils et l'achèvement de l'Incarnation.

Dans la théologie de la glorification de Jésus-Christ, il importe de remarquer la distinction qu'Hilaire établit entre la glorification de Jésus en vertu de sa résurrection ou de son réveil d'entre les morts et sa glorification eschatologique en tant que « Dieu tout entier ». Le passage fondamental à cet égard se trouve dans le livre XI, où Hilaire traite de la glorification de Jésus (cf. *Jn* 13, 31-32) dans le contexte de son interprétation de la 1^{re} *Épître aux Corinthiens* 15, 20-28. Après avoir cité le passage de Jean en question, il écrit :

Voilà d'abord la gloire du Fils de l'homme, ensuite la gloire de Dieu dans le Fils de l'homme, en ce qu'il est dit : « A présent le Fils de l'homme a été honoré et Dieu a été honoré en lui. » Cette première phrase se rapporte à la gloire du corps, lequel emprunte sa gloire au fait d'être associé à la nature divine. Ensuite vient la

1. *Trin.* IX, 12.

2. Cf. *Trin.* III, 16. 20 : le corps du Seigneur ressuscité n'est pas créé à partir du néant.

3. Cf. *FIERRO, Gloria.*

4. *Trin.* IX, 28. 33.

1. *Trin.* III, 16.

2. *Jn* 17, 5, dans *Trin.* IX, 39.

promotion à une gloire plus complète, par accroissement de la gloire déjà octroyée au corps : « Si Dieu a été honoré en lui, Dieu l'honorera en lui-même et il l'honorera bientôt. » Car c'est par là que Dieu l'a glorifié en lui-même : en ce que Dieu a déjà été glorifié en lui. Et, que Dieu ait été glorifié en lui, cela se rapporte à la gloire du corps, grâce à laquelle la gloire de Dieu a été perçue par le truchement du corps, cette gloire de Dieu que la gloire du Fils de l'homme force à percevoir. Quant au fait que, glorifié en lui, Dieu l'a, pour cette raison, glorifié en lui-même, c'est par un accroissement de la gloire de Dieu en lui que Dieu l'a glorifié en lui-même : régnant déjà dans une gloire qui provient de la gloire de Dieu, il passe désormais lui-même en la gloire de Dieu ... La gloire de Dieu en lui s'est manifestée par la puissance de la résurrection, tandis que son entrée et sa permanence à lui dans la gloire de Dieu, c'est-à-dire en Dieu tout en toutes choses, il les tiendra de l'économie de la soumission¹.

Hilaire distingue ici deux étapes dans la glorification de Jésus-Christ. La « gloire qui provient de la gloire de Dieu » est le fruit de la résurrection. Elle est transition vers la « gloire de Dieu » dans l'accomplissement de la fin des temps, après la « remise du royaume », la *traditio regni*. Dans la résurrection et l'exaltation, la « forme servile assumée » est reprise dans la forme de Dieu². L'humanité assumée par Jésus-Christ accède désormais à une existence éternelle³. Elle devient incorruptible et spirituelle : « L'élément charnel en lui est englouti dans le spirituel⁴. »

La théologie de la glorification de Jésus-Christ trouve pour Hilaire sa signification sotériologique dans le fait que nous sommes destinés à être rendus conformes à la gloire du corps de Dieu. Cela est amorcé dans le Baptême⁵, qui nous renouvelle en vue de la connaissance de Dieu et nous

remodelle à l'image du Créateur. Le Baptême est la voie de la gloire éternelle :

L'homme, par conséquent, s'accomplit comme image de Dieu. Devenu conforme à la gloire du corps de Dieu, il se surpassé en étant image du Créateur, conformément à l'économie adoptée dans la formation du premier homme. Une fois dépassés le péché et le vieil homme, devenu homme nouveau en vue de la connaissance de Dieu, il obtient la perfection de son être, connaissant son Dieu et par là image de son Dieu, progressant par la piété jusqu'à l'éternité et destiné par l'éternité à être l'image permanente de son Créateur¹.

f) La parousie du Seigneur glorifié et l'accomplissement eschatologique

Les développements d'Hilaire sur ce point² sont centrés sur l'interprétation de la 1^{re} Épître aux Corinthiens 15, 20-28 dans les chapitres 21 à 49 du livre XI. Ici encore, il réfute les ariens qui nient la divinité de Jésus-Christ. L'assujettissement de Jésus à Dieu, tel qu'il est mentionné au verset 28, est pour les ariens prétexte à nier la divinité de Jésus, puisqu'il entraîne la faiblesse de celui qui est assujetti.

A partir du texte de Paul, cité au chapitre 22 du livre XI, Hilaire développe trois thèmes : d'abord la fin, puis la remise du royaume au Père, et ensuite l'assujettissement du Christ au Père³. Il sait, nous l'avons vu, que Paul a choisi un autre ordre : « Il faut tout d'abord savoir que ce n'est pas dans cet ordre que l'Apôtre a donné ses enseignements.

1. *Trin.* XI, 49.

2. Cf. en particulier M. DURST, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts (Hereditas 1)*, Bonn 1987, p. 224-237 ; PELLAND, « Règne », p. 639-674 ; PELLAND, « Subiectio », p. 423-451 ; LADARIA, *Cristología*, p. 270-278 ; E. SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (BGBE 12)*, Tübingen 1971, p. 159-166.

3. Cf. *Trin.* XI, 25.

1. *Trin.* XI, 42 ; cf. IX, 41.

2. Cf. *Trin.* IX, 41.

3. Cf. *Trin.* XI, 40.

4. *Trin.* XI, 49.

5. Cf. *Col.* 3, 9-11.

Vient en premier la remise du royaume, puis la soumission, et en dernier la fin¹. » Hilaire a des raisons objectives pour renverser l'ordre dans lequel l'Apôtre énonce ces étapes de l'histoire du salut. De « en dernier la fin », il fait « d'abord la fin », car la fin est le but vers lequel tout tend. « Dernière dans l'accomplissement », n'est-elle pas « première dans l'intention » ? Voilà pourquoi, compte tenu des affirmations des ariens et des néosabelliens, ce sont les questions suivantes qui se posent à l'évêque de Poitiers : « Il faut chercher maintenant avant tout si la fin est une disparition, si remettre le royaume, c'est le perdre, si la soumission est faiblesse². » La soumission et la fin ressortissent surtout à des questions christologiques et anthropologiques, tandis que la remise du royaume revêt une signification sotériologique autant qu'écclésiologique.

Hilaire décrit la fin, dont il est question au verset 24 du chapitre 15 de la *1^e Épître aux Corinthiens*, non comme une disparition, *defectio*, mais comme « perfection consummée », *consummata perfectio*. Elle consiste en ceci que Dieu est tout en tous (*I Cor. 15, 28*). La fin est perfection permanente : « Ainsi la fin est-elle la perfection durable d'un état qui n'est pas destiné à changer ; elle est gardée en réserve pour la bénédiction aussi bien que préparée à l'avance pour l'impiété³. » Plus généralement, en référence au stoïcisme sans doute, Hilaire désigne la fin comme « l'état de permanence immobile vers lequel on tend⁴ ».

Ce que l'évêque de Poitiers dit de la fin est indissociable de la remise du royaume et de l'assujettissement de Jésus-Christ au Père. Le problème vient de ce qu'il prend l'expression « Dieu tout en tous » dans un sens christologique.

1. *Trin. XI, 26.*

2. *Trin. XI, 27.*

3. *Trin. XI, 28.*

4. *Trin. XI, 28.*

Si la fin est le Christ lui-même, comment entendre alors la remise du royaume au Père et l'assujettissement du Christ au Père ? Les deux sont liés. Hilaire décrit les étapes de l'assujettissement, qui, loin de signifier la soumission d'un inférieur à un supérieur, indiquent l'existence d'un ordre du salut :

Finalement, pour que son exposé du mystère soit complet, après avoir parlé de l'ultime victoire sur la mort, l'Apôtre déclare : « Quand il aura dit : Tout est soumis, à l'exception de celui qui lui a tout soumis, alors lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin qu'il soit Dieu tout en toutes choses. » Le premier échelon du mystère, c'est que tout lui soit soumis et qu'alors lui-même se soumette à celui qui lui a tout soumis. De la sorte, de même que nous, nous sommes soumis à la gloire de son corps entré en possession du royaume, lui, toujours en vertu du même mystère, possédant le royaume et glorifié en son corps, se soumet à celui qui lui a tout soumis. Or nous sommes soumis à son corps glorifié afin d'être dans la même splendeur où il règne en son corps ; parce que nous serons conformés à son corps¹.

Le Seigneur ressuscité a étendu la gloire de son corps à tous ceux qu'il a assumés en se faisant homme et qui le confessent dans la foi. C'est pourquoi, en une première étape pour ainsi dire, le royaume du Christ existe déjà maintenant. Quand sera accompli le temps de rassembler l'humanité dans le royaume du Christ et que tout sera soumis au Christ, alors ce sera la seconde étape : le Christ remettra tout ce qui lui appartient au Père. Il remettra son royaume au Père sans le perdre, afin que nous les hommes soyons avec le Christ le royaume de Dieu et accédions au but ultime, la vision de Dieu :

Il remettra donc le royaume à Dieu le Père ; non pas comme si, en le remettant, il se démettait de la puissance ; mais parce que, devenus conformes à la gloire de son corps, nous serons royaume de Dieu. Car (l'Apôtre) n'a pas dit : « Il remettra son royaume », mais « Il remettra le royaume », vu qu'il nous remettra à Dieu,

1. *Trin. XI, 36.*

nous qui sommes devenus royaume par la glorification de son corps. C'est nous qu'il remettra pour être un royaume ... Car le Fils remettra en guise de royaume ceux qu'il a appelés en vue du royaume, à qui il a également promis ce mystère de bénédiction en déclarant : « Bienheureux les coeurs purs, car ils verront Dieu. » ... Il remettra, en outre, le royaume à Dieu le Père, et alors ceux qu'il aura remis à Dieu en guise de royaume verront Dieu !

Le royaume du Christ ne cesse pas d'être son royaume quand il le remet au Père, ainsi que l'avait prétendu Marcel d'Ancire. Au contraire, Hilaire met l'accent sur la royauté du Christ alors même qu'il remet le royaume au Père².

Tandis que Paul, dans la 1^{re} Épître aux Corinthiens 15, 28, applique l'expression « Dieu tout en tous » au Père, Hilaire, nous l'avons vu, la rapporte au Fils : il est tout entier Dieu. Mais alors, dans la remise du royaume au Père, le royaume du Fils subsiste. C'est en ce sens qu'Hilaire interprète aussi Jean 13, 31-32³.

Voici la formulation fondamentale d'Hilaire quant à l'eschatologie, la sotériologie et l'écclésiologie :

Il remettra donc le Royaume à Dieu le Père... C'est nous qu'il remettra pour être un royaume, conformément à cette parole des Évangiles : « Venez, les bénis de mon Père, prendre possession du royaume qui vous a été préparé depuis la création du monde »⁴.

Ce qui doit être manifesté à la fin des temps, notre remise en tant que royaume de Dieu dans la conformité définitive avec le corps glorifié de Jésus-Christ, est déjà à l'œuvre maintenant. Par la foi dans l'incarnation de Jésus-Christ, nous sommes déjà assujettis à son royaume. Or son royaume est éternel, car le Christ régnera encore après avoir remis son royaume, c'est-à-dire nous, à son Père. Certes, notre appartenance à l'Église et au royaume de Dieu a encore un caractère provisoire, mais nous sommes déjà à la

fin des temps, puisque, selon le dessein salvifique de Dieu, le royaume actuel du Christ est aussi le royaume du Père, qui reste en même temps royaume du Christ. En fin de compte, il n'y a, entre « les deux royaumes », aucune séparation, mais bien plutôt, tant du point de vue sotériologique que du point de vue ecclésiologique, « promotion de ce qui est assumé » et « promotion à une gloire plus complète¹ ». L'essentiel, pour Hilaire, c'est la fin en tant que « perfection consommée », qui consiste en ce que Dieu (le Christ) est tout en tous.

C'est principalement à partir de l'Écriture, mais aussi à partir du stoïcisme qu'Hilaire a mené sa réflexion christologique. Il s'est « forgé une image propre du Christ », enrichie des impulsions qui lui sont venues de la controverse avec l'arianisme et d'autres hérésies contemporaines, aussi bien que de sa familiarité avec la tradition et de son séjour en Orient. « Athanase comme Tertullien se sont vus prolongés et approfondis². »

1. *Trin.* XI, 39.

2. Cf. *Trin.* XI, 39-42.

3. Cf. *Trin.* XI, 42.

4. *Trin.* XI, 39.

1. *Trin.* XI, 41-42.

2. GRILLMEIER, *Jesus*, p. 588.

IV. LA PLACE DE *LA TRINITÉ* DANS L'ŒUVRE D'HILAIRE

Nous l'avons maintes fois souligné, *La Trinité* est le principal ouvrage dogmatique de l'évêque de Poitiers. Nous allons exposer maintenant comment Hilaire traite les questions décisives de la doctrine trinitaire et de la christologie dans ses autres écrits qui ont un lien avec *La Trinité*: le *Livre des Synodes*, les *Fragments historiques*, le *Livre contre l'empereur Constance*, *Contre les ariens ou contre Auxence de Milan*.

Auparavant, nous allons toutefois nous arrêter brièvement sur deux écrits d'Hilaire dans lesquels sont également abordées des questions doctrinales, le *Commentaire sur S. Matthieu* et le *Traité des Psaumes*.

Le *Commentaire sur S. Matthieu* renferme déjà l'esquisse de la christologie et de la doctrine trinitaire de l'évêque de Poitiers¹. De plus, trois passages montrent qu'Hilaire avait eu connaissance de l'hérésie arienne dès avant son bannissement, bien qu'il n'évoque jamais nommément Arius². On trouve aussi des allusions à l'arianisme dans l'interprétation du péché contre l'Esprit³: en effet, dans ce blasphème, le Christ se voit dépourvu de sa communion avec Dieu, puisqu'il y a négation de l'unité du Christ avec la substance du

1. Cf. le bref résumé de SMULDERS, *Doctrine*, p. 289-290; l'étude détaillée de P.C. BURNS, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Rome 1981.

2. In Matth. 11, 9; 12, 18; 31, 3.

3. Cf. Matth. 12, 31.

Père⁴. Ce qu'Hilaire dit de la double Sagesse de Dieu⁵ semble également se rapporter à la doctrine arienne: Ce n'est pas seulement par ses œuvres que le Christ est la Sagesse de Dieu, ainsi que le prétendent les ariens, c'est également de par sa nature⁶.

Dans les *Traités des Psaumes* également, Hilaire présente constamment la vraie divinité de Jésus-Christ et le mystère du Christ comme motif de la rédemption⁷, mais il ne polémique plus contre les hérétiques. Sans nommer personne, il évoque les marcionites, qui détruisent l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et les hérésies christologiques de Photin, Sabellius et Arius. Mais il passe rapidement, renvoyant le lecteur à d'autres passages de son œuvre, dans lesquels il a déjà réfuté ces hérésies: à celles-ci, il l'espère, « il a été répondu ailleurs plus longuement et plus abondamment⁸ ».

1. La tentative de conciliation entre l'*homoousios* et l'*homoiousios* dans le *Livre des Synodes*

Le *Livre des Synodes*, écrit pendant l'exil en Asie mineure au cours de l'hiver 358-359⁹, est, de par son sujet, en étroite connexion avec *La Trinité*. Au VI^e siècle, Cassiodore en parla comme du « treizième livre¹⁰ », indiquant ainsi le rapport entre les deux ouvrages.

1. Cf. In Matth. 12, 18.

2. Cf. Matth. 11, 19.

3. Cf. In Matth. 11, 9.

4. Cf. A. ORAZZO, *La salvezza in Hilario di Poitiers. Cristo Salvatore dell'uomo nei Tractatus super Psalmos*, Naples 1986.

5. Tr. Ps. 67, 15.

6. Le titre est de Jérôme: « Hilaire... composa... et un autre livre des synodes » (*De viris illustr.* 100, PL 23, 699 B).

7. CASSIODORE, *Inst. I*, 16 (PL 10, 1132 C). Pour l'évolution ultérieure, cf. P. SMULDERS, « Praefatio », *CCL* 62, 19*-20*.

Le *Livre des Synodes* est cependant un ouvrage autonome et il occupe dans l'œuvre d'Hilaire une position particulière. C'est la réponse de l'évêque exilé à ses confrères d'Occident, dont la missive lui parvient en 358. Le contenu de cette dernière ne peut être reconstitué qu'à partir de la réponse d'Hilaire¹. Pour ce qui est du contenu, Hilaire veut, dans sa réponse, aussi bien informer² qu'exhorter³ les évêques d'Occident⁴. Cependant, il s'adresse aussi directement aux évêques d'Orient⁵.

Dans la partie dogmatique du *Livre des Synodes* qui nous intéresse en relation avec *La Trinité*, Hilaire s'efforce de réunir les évêques d'Occident qui refusent la notion semi-arienne d'*homoiousios*, lui préférant, comme d'ailleurs Hilaire lui-même, l'*homousios* nicéen, d'une part, et les évêques d'Orient plutôt partisans des homéousiens d'autre part⁶.

Entre l'information et l'exhortation faite à partir de considérations doctrinales se trouve la profession de foi d'Hilaire⁷, qui met l'accent sur l'unité de nature entre le Père et le Fils. Cette unité de nature permet à Hilaire d'éviter les écueils de l'identité du Père et du Fils telle que l'entend Sabellius⁸, et du modalisme ou monarchianisme de Photin⁹. C'est dans ce contexte que se situe la tentative d'Hilaire pour concilier *homousios* et *homoiousios*.

1. Cf. *Syn.* 1-9.

2. *Syn.* 10-63.

3. Cf. DOIGNON 1991a, col. 142-143 ; DOIGNON 1989b, p. 468-469 (trad. franç., p. 526) ; FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 287-304 ; BRENNCKE, *Bischofsopposition*, p. 346-352.

4. *Syn.* 66-77.

5. *Syn.* 78-91.

6. Cf. W.A. LÖHR, *Die Entstehung der homöischen und homöosianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn 1986.

7. *Syn.* 64.

8. Cf. *Syn.* 45.

9. Cf. *Syn.* 46.

Il traite d'abord de l'*homousios*¹. Le terme d'« identité de nature » pourrait prêter à confusion. Hilaire attire l'attention sur la possibilité d'un triple malentendu² : d'abord que l'expression « une seule substance », *una substantia*, aboutisse à la suppression de la distinction (de personnes) entre le Père et le Fils ; ensuite, qu'on admette une division de l'être divin, de sorte que l'identité de nature signifierait que le Père se serait « amputé » d'une part de lui-même, qui serait pour lui Fils ; enfin, qu'on entende, comme Sabellius et Paul de Samosate, une seule substance au sens d'une entité antérieure (*substantia prior*), dont le Père et le Fils prendraient possession, pour ainsi dire en héritiers égaux en droits.

Hilaire, pour sa part, trouve le terme d'*homousios* parfaitement adéquat à l'expression de la vraie foi³. Mais l'aspect nouveau qu'il introduit dans le *Livre des Synodes* consiste en son refus d'une foi dont un slogan (*homousios*) suffirait à rendre compte, car le caractère infini de Dieu ne saurait être rendu par un seul mot. Et il conclut ainsi à l'adresse de ses confrères de Gaule :

Frères très chers, on ne doit pas nier l'unique substance du Père et du Fils, mais on ne doit pas la proclamer d'une manière déraisonnable. Que l'unique substance provienne du caractère propre d'une nature engendrée, et non d'une partie ou de l'union ou de la participation. On peut parler avec piété de l'unique substance, on peut avec piété la passer sous silence⁴.

Comme les évêques occidentaux refusent la notion semi-arienne d'*homoiousios*, Hilaire porte une attention toute particulière à la similitude de nature⁵. Il souligne que la similitude (*similitudo*) et l'égalité (*aequalitas*) se confondent

1. *Syn.* 67-71.

2. *Syn.* 68

3. Cf. *Syn.* 67, 69, avec des échos de *Trin.*

4. *Syn.* 71.

5. *Syn.* 72-77.

dans le rapport du Père et du Fils. Si la similitude de nature vient compléter l'égalité de nature entre le Père et le Fils, Hilaire voit dans cette acception des termes une présentation tout à fait orthodoxe de la substance unique du Père et du Fils¹. Confesser la similitude sans confesser simultanément l'identité de l'être serait faux et blasphématoire. Voici comment il faut comprendre véritablement l'*homoiousios* : « Ainsi la ressemblance est la propre nature, la propre nature est l'égalité, et l'égalité ne diffère en rien. Or ce qui ne diffère en rien est un, non par unicité de personne, mais par égalité de nature². »

Hilaire conclut cette partie en proposant un moyen d'utiliser correctement le terme *homoiousios* : il assimile la similitude de nature, *similitudo naturae* homéousienne à l'égalité de nature, *aequalitas naturae* homoousienne et inclut les deux dans la nature divine unique du Père et du Fils³.

Puis il s'adresse aux orthodoxes d'Orient⁴. Ils ont éveillé en lui de grands espoirs quant à la restauration de la vraie foi, parce qu'ils avaient réussi, au concile de Sirmium en 358, à gagner l'empereur aux vues homéousiennes. En ce qui concerne la condamnation de l'arianisme, homoousiens et homéousiens ont des points de vue convergents⁵. Face aux homéousiens orientaux, Hilaire défend le terme d'*homousios* employé au concile de Nicée. Il a été introduit à bon droit en 325 parce qu'Arius et ses partisans niaient l'identité de nature du Père et du Fils et dényaient au Fils la nature divine⁶. Hilaire termine en recourant à l'argument d'autorité⁷ : Tandis que quatre-vingts évêques avaient refusé le

1. *Syn.* 72.

2. *Syn.* 74.

3. *Syn.* 76.

4. *Syn.* 77-78.

5. *Syn.* 82.

6. *Syn.* 83.

7. *Syn.* 86 : « L'autorité des anciens a du poids. »

mot *homoousios* dans l'acception erronée d'un Paul de Samosate à Antioche en 268, ce furent trois cent dix-huit évêques qui le posèrent à Nicée comme expression de la vraie foi¹. Hilaire demande aux Orientaux d'admettre le terme d'*homoiousios*. Il leur fait un peu la même proposition qu'aux Occidentaux : qu'ils dépassent les malentendus attachés aux deux termes pour accéder au véritable sens et s'accorder à dire que *homousios* et *homoiousios* peuvent signifier la même chose². Ainsi, Hilaire termine son appel en demandant aux Orientaux de s'associer à la confession de foi de Nicée et de considérer le « consubstantiel » nicéen comme une notion susceptible d'être précisée ultérieurement : « Après le synode de Nicée, nos pères ont donné de l'*homousion* une interprétation orthodoxe ; il existe des livres, il demeure une connaissance : si l'on doit ajouter quelque chose à l'interprétation, délibérons en commun³. »

Mais la main tendue par Hilaire ne fut pas saisie par les homéousiens. Sa proposition fut ignorée lors de la préparation du double concile de Rimini en juin-juillet 359 et de Séleucie, qui débuta le 29 septembre 359.

L'importance doctrinale du *Livre des Synodes* tient aux précisions qu'Hilaire apporte à propos de l'*homousios* et de l'*homoiousios* et à la souplesse dont il fait ici preuve à propos du « consubstantiel » nicéen. Si on n'élimine pas les causes de malentendu, celui-ci ne saurait expliquer suffisamment la richesse de la foi dans l'unité du Père et du Fils et la consubstantialité du Fils par rapport au Père. Or c'est précisément ce qui occupe Hilaire dans *La Trinité* et dans le *Livre des Synodes*. La nouveauté apportée par le *Livre des Synodes* à propos de l'unité du Père et du Fils résulte de ce qu'Hilaire insiste sur la notion de similitude, *similitudo*, et

1. *Syn.* 86-87.

2. *Syn.* 88.

3. *Syn.* 91.

l'entend comme identité de nature, *aequalitas*. Ainsi, le « consubstancial » nicéen s'ouvre à d'autres interprétations, qui, si elles doivent en tout état de cause sauvegarder le contenu essentiel du mot *homousios*, peuvent s'enrichir grâce à un rapprochement avec l'*homoiousion* dominant en Orient.

Le *Livre des Synodes*, malgré toutes les limites liées à sa diffusion bien étroite, représente tout de même une admirable première tentative d'Hilaire pour dégager les déclarations décisives sur l'identité de nature entre le Père et le Fils qu'on trouve déjà dans les six premiers livres de *La Trinité* de l'emploi d'un terme (*homousios*) et pour les placer dans un contexte plus large (*homoiousios*), qui peut également être saisi dans un sens orthodoxe.

2. Éléments doctrinaux contenus dans les *Fragments historiques*

Cette documentation déjà mentionnée sur la controverse arienne est un ouvrage historique et polémique d'Hilaire¹, dont A.L. Feder a présenté en 1916 une édition critique sous le titre de *Collectanea antiariana Parisina (fragmenta historicum) cum appendice (Liber I ad Constantium)*².

Ces documents, très importants pour l'histoire de l'Église au IV^e siècle, présentent le tableau d'une époque troublée pour la foi, « dont les protagonistes seraient l'empereur, les évêques animés d'un zèle apostolique et d'autres, au contraire, pétris de l'esprit de cour³ ». A partir de cette

1. Cf. Y.-M. DUVAL, « La ‘manœuvre frauduleuse’ de Rimini. A la recherche du *Liber aduersus Vrsacium et Valentem* », dans *Hilaire et son temps*, p. 51-103 ; DOIGNON 1989b, p. 470-473 (trad. franç., p. 527-530) ; DOIGNON 1991a, col. 141-142 ; BRENNCKE, *Bischofsopposition*, p. 248-334.

2. CSEL 65, p. 43-193.

3. DOIGNON 1989b, p. 471 (trad. franç., p. 529).

documentation, Hilaire développe ici aussi, dans ce qu'on appelle le *textus narratius*, commentaire reliant les documents entre eux, une christologie de l'unité de nature et de la similitude de nature (*homousios*), réfutant par là la position des ariens qui réduisent le Christ au rang de simple créature.

Dans ce qu'on appelle la *Praefatio*⁴, Hilaire explique comment il a été amené à rassembler cette documentation⁵. Outre l'information sur les tribulations de la foi, elle est consacrée à la défense d'Athanase⁶ et de la foi de Nicée⁷, qu'Hilaire donne dans une traduction latine⁸. Hilaire élève l'enjeu de la controverse arienne au plan des trois vertus divines ou théologales, la foi, l'espérance et l'amour⁹.

L'étude des documents rassemblés conduit Hilaire à un fervent plaidoyer pour Athanase et pour la foi au nom de laquelle ce dernier a plusieurs fois subi l'exil¹⁰.

Important sur le plan dogmatique est le *textus narratius* qui suit le symbole de Nicée, le *Symbolum Nicaenum*⁸. Hilaire voit dans la « foi de Nicée » une expression parfaite de la foi. Il oppose à la mauvaise foi, *perfidia*, des ariens ce que dit la profession de foi du concile de Nicée. Le Fils est engendré du Père (« Dieu de Dieu, lumière de la lumière »), non créé (« Dieu venant de Dieu, lumière venant de la lumière »). Hilaire élucide l'expression nicéenne « par qui tout a été fait, soit ce qui est dans le ciel soit ce qui est sur la terre » en se servant de l'*Épître aux Colossiens* 1, 15-17a : « ... que, en lui, commencement universel, ont été établis

1. CSEL 65, p. 98-102.

2. P. 102.

3. P. 101.

4. Cf. p. 149-150.

5. P. 150. Cf. *Syn. 84*

6. *I Cor. 13, 13* ; Cf. p. 98.

7. Cf. p. 140-143.

8. P. 151-154.

tous commencements de ce qui est venu à l'être, il n'est pas premier selon le nombre, mais lui-même, 'image du Dieu invisible', demeurant toujours en lui-même par sa puissance efficace, il se maintiendra comme premier-né de tout ce qui – visible et invisible – sera créé par lui dans les cieux et sur la terre¹. » La médiation créatrice universelle du Fils, image du Père invisible, permet à Hilaire, conformément à l'anathématisme de Nicée, de repousser la vision d'un Fils créé à partir du néant, *ex nihilo factum* : « Il y avait un temps où il n'était pas », « avant de naître, il n'était pas². » Le Père et le Fils ne possèdent que l'unique entité (*essentia*) de la substance. Hilaire cite la confession de Nicée : « Nous croyons en un seul Dieu le Père et en son Fils unique Jésus-Christ³. » Le Père et le Fils sont une seule réalité (*unum*). Le Fils est « d'une unique substance avec le Père, ce que les Grecs appellent *omousion*... : seule l'éternité est semblable à elle-même et ce qui est toujours est en Dieu⁴. » Hilaire tente dans ce contexte de distinguer les notions d'*« essence »* et de *« substance »* : « L'essence en effet tire son nom de ce qui est toujours ; celle-ci, parce qu'elle n'a jamais eu besoin de ressources de l'extérieur pour se soutenir, est dite aussi 'substance' : ce qui subsiste à l'intérieur de soi comme ce qui est toujours, et dans la puissance de son éternité⁵. »

Les hérétiques ne reconnaissent pas l'unité de la Trinité dans la distinction personnelle entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour eux, la « substance unique » du mystère de la Trinité n'existe pas, il y a des « substances diverses » pour le Père et le Fils, et « une troisième » substance pour

1. P. 152.

2. P. 154.

3. P. 153.

4. P. 153.

5. P. 153-154. Cf. PHÉBADE, *Liber contra Arianos VII*, 2 (CCL 64, 29-30) : « On appelle substance ce qui est toujours par soi-même, ce qui subsiste par sa propre vertu. Cela convient seulement au Dieu unique. »

l'Esprit Saint. Hilaire termine ce *textus narratiuus* d'une grande importance sur le plan dogmatique par un éloge d'Athanase, l'inébranlable défenseur de la foi de Nicée¹.

Hilaire reprend ces idées dans le *textus narratiuus* qui relie et ordonne les documents et fut rédigé vraisemblablement en décembre 359². Il élucide la lettre de la délégation de Séleucie aux délégués de Rimini. Il s'efforce de réconcilier encore une fois les deux délégations envoyées à l'empereur en ce qui concerne la véritable divinité du Christ, sans doute sur la base de la similitude de nature. Mais la similitude du Christ par rapport au Père diffère de toutes les autres formes de similitude entre Dieu et l'homme ainsi qu'entre le grain de blé et le Royaume des cieux³. Aux yeux d'Hilaire, le Christ est vrai Fils de Dieu et « Dieu Monogène⁴ ».

Le *textus narratiuus* montre qu'Hilaire reste fidèle à la doctrine de l'unité-similitude de nature, sur laquelle il a particulièrement insisté dans *La Trinité*, quand il compose d'autres écrits. Il la défend contre les énoncés d'une foi fausse sur laquelle il rassemble la documentation des *Collectanea antiariana Parisina*. Et il ne cesse pas de recueillir dans les documents de la controverse arienne tout ce qui y amorce une ouverture vers la foi de l'Église.

3. La controverse avec homéens et anoméens dans le *Livre contre l'empereur Constance*

Comme dans *La Trinité*, la cible d'Hilaire, dans cet écrit contre Constance II⁵, est avant tout l'arianisme. Mais il n'a

1. P. 154.

2. P. 175-177.

3. Cf. p. 176-177.

4. P. 177.

5. HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, SC 334, éd. A. Rocher, Paris 1987 ; cf. GALTIER, S. *Hilaire*, p. 66-71.

pas l'intention de se livrer ici à une réfutation circonstanciée de l'hérésie ; ce qu'il veut, c'est dénoncer l'arianisme dans les termes les plus vifs après le double concile de Rimini et de Séleucie et la ratification de la profession de foi homéenne par la cour impériale à Constantinople le 31 décembre 359.

Pour comprendre cet écrit, il importe de distinguer quatre notions qui ont servi entre 325 et 360 à exprimer le rapport du Père et du Fils : *homoousios*, *homoiousios*, *anomoios*, *homoios* (« en toutes choses »). Chacune avait ses partisans. Le parti des anoméens s'appuyait sur Aèce et Eunome, celui des homéens sur Acace et Eudoxe, et le porte-parole des homéousiens était Basile d'Ancyre¹.

Dans la partie doctrinale du *Livre contre Constance*, Hilaire réfute les positions anoméenne et homéenne, étant bien entendu que celle-ci n'est qu'une forme voilée d'anoméisme².

Dans les chapitres 12 à 15, Hilaire traite des positions anoméennes, se référant à ce qu'il a entendu dire à Séleucie par des anoméens. Hilaire est le seul évêque d'Occident à avoir, par ordre de l'empereur, pris part aux travaux du concile tenu en cette ville, parce qu'il se trouvait alors encore banni dans la partie orientale de l'Empire³. Au chapitre 12, il fournit la répartition suivante pour la première session du synode : cent cinq évêques proclamaient l'« *homoiousios*, à savoir la similitude de nature », dix-neuf l'« *anomoios*, à savoir la dissimilitude de nature », seuls les Égyptiens moins Georges d'Alexandrie « maintenaient très fermement l'*homoousios* » nicéen.

Hilaire commence par présenter la position des homéousiens : « Parmi ceux qui proclamaient l'*homoiousios*,

quelques-uns proposaient certaines formules orthodoxes : le Fils procédait de Dieu, c'est-à-dire de la substance de Dieu, et il avait toujours existé. » A cela s'oppose la conception des anoméens et des partisans d'Acace et d'Eudoxe :

En revanche, les défenseurs de l'*anomoios* n'affirmaient que les pires impiétés : rien ne pouvait ressembler à la substance de Dieu et il ne pouvait y avoir de génération à partir de Dieu, mais le Christ était une créature. Aussi le fait qu'il a été créé devait passer pour une naissance, mais il était tiré du néant et, en conséquence, il n'était ni Fils de Dieu ni semblable à Dieu¹.

A l'appui de cette position blasphématoire pour lui et pour bien des participants, Hilaire cite un extrait d'un sermon d'Eudoxe d'Antioche². Eudoxe dénie au Fils la connaissance du Père.

Finalement, les anoméens reviennent sur leur position. Condamnant *homoousios*, *homoiousios* et *anomoios*, ils rejoignent le parti des homéens. Voici l'explication donnée à Hilaire par un anoméen : « le Christ n'était pas semblable à Dieu, mais semblable au Père ». Et il précise :

Je dis qu'il n'est pas semblable à Dieu, mais qu'on peut le comprendre semblable au Père, le Père ayant voulu créer une créature telle qu'elle eût une volonté semblable à la sienne ; c'est pourquoi le Fils est semblable au Père, parce qu'il est le fils de sa volonté plutôt que de sa divinité ; mais il n'est pas semblable à Dieu, parce qu'il n'est ni Dieu ni né de Dieu, c'est-à-dire de la substance de Dieu³.

Donc le Fils est une créature issue de la volonté, non de la substance du Père. Entre le Père et le Fils, il n'y a pas unité de nature, il y a simple harmonie morale : le Père voulait produire une créature qui veuille quelque chose de semblable à ce que lui veut. Cette position, au fond anoméenne, mais qui se présente comme homéenne à Séleucie, Hilaire la connaît et l'expose également dans *La Trinité*. Dans le livre IX, qui reprend peut-être les expériences de Séleucie, il

1. Cf. A. ROCHER, « Introduction », SC 334, p. 68-84.

2. Cf. A. ROCHER, « Introduction », SC 334, p. 78.

3. Cf. Sulpice Sévère, *Chron. II*, 42, 2-3 (CSEL 1, 95, 19-24).

1. In Const. 12.

2. Cf. In Const. 13, en relation avec *Trin. III*, 8 et VIII, 3.

3. In Const. 14.

écrit que les hérétiques déforment les passages de l'Écriture traitant de l'unité de nature du Père et du Fils (*Jn* 10, 30 en particulier) pour les réduire à une simple unité de volonté : ils les font « se rapporter à un accord de volontés : entre Dieu le Père et Dieu le Fils, il y aurait une unité non pas de divinité, mais de volonté¹ ».

Ni dans *La Trinité*, ni dans *Contre Constance*, Hilaire ne peut admettre la formule minimaliste de compromis mise au point à Séleucie, selon laquelle le Fils est semblable (*homoios*) au Père, cette similitude n'étant finalement qu'une similitude de volonté. C'est pourquoi il se livre à partir du chapitre 16 à une analyse critique de la formule homéenne élevée par Constance au rang de profession de foi officielle de l'Église².

Dans l'accusation qu'il porte contre Constance, Hilaire rappelle que la formulation selon laquelle le Fils est semblable au Père est étrangère aux Évangiles³. Lui-même s'en tient à l'Écriture, qui dit que le Fils est égal, *aequalis*, au Père, et cite des textes johanniques⁴. Face à un empereur homéen, Hilaire ne veut plus admettre en aucune façon une ressemblance du Fils avec le Père, puisque Constance nie la véritable divinité du Fils précisément en se servant de cette notion de ressemblance :

Tu nies que le Christ soit Fils par la naissance, tu nies qu'il soit Dieu par sa nature, tu nies qu'il soit semblable par son égalité, tu nies qu'il soit véritable par son unité. Voilà pourquoi je te demande maintenant ce que tu laisses en fait de ressemblance à celui à qui tu ne donnes en partage rien de ce caractère propre selon lequel il est Fils⁵.

1. *Trin.* IX, 70. Il y a ici des échos d'EUNOME, *Apol.* 12, 24 (SC 305, p. 206, 382).

2. A. Rocher fait un exposé très clair de la réfutation de l'homéisme de Constance aux chapitres 16-22 dans SC 334, p. 82-84.

3. *In Const.* 16.

4. *In Const.* 17.

5. *In Const.* 22.

Bien que la similitude soit sacrée pour Hilaire, c'est sans équivoque qu'il oppose à l'empereur l'identité de nature du Père et du Fils¹. Dans son écrit contre Constance, il veut ouvrir les yeux des évêques et des chrétiens sur les tentatives de Constance pour remplacer la vraie foi par une profession de foi homéenne. C'est en cela que les liens doctrinaux entre *le Livre contre Constance* et *La Trinité* sont très étroits.

4. La lutte pour la vraie foi dans le *Livre contre les ariens*, ou *contre Auxence de Milan*

Cet écrit modeste, mais important d'un point de vue dogmatique et quant à l'histoire de l'Église, montre Hilaire poursuivant en Occident, après son retour d'exil, son combat pour la vraie foi, ce qui équivaut de plus en plus pour lui à un engagement pour défendre la foi de Nicée². Dans cet écrit au ton emphatique, il s'adresse vers 365 ou 366 à ses frères bien-aimés dans le ministère épiscopal, qui maintiennent l'héritage de la foi et abhorrent l'hérésie arienne, et aussi au peuple de Dieu tout entier. Il veut avant tout les mettre en garde contre l'arien Auxence, prédécesseur d'Ambroise à la tête du diocèse de Milan. C'est contre Auxence qu'Hilaire livre le dernier de ses combats contre l'arianisme qui nous soit connu.

« Le préambule³ nous place dans le climat des temps apostoliques, au temps des trahisons, de l'Antéchrist et des persécutions des chrétiens⁴. » Dans la partie centrale⁵ est retracé le débat entre Hilaire et Auxence, au cours

1. *In Const.* 22, 25.

2. Texte reproduit dans *PL* 10, 609 B-618 C ; cf. GALTIER, *S. Hilaire*, p. 163-167.

3. *C. Aux.* 1-5.

4. DOIGNON 1989b, p. 475 (trad. franç., p. 532).

5. *C. Aux.* 6-12.

duquel ce dernier eut le dessus. On y retrouve les déclarations bien connues d'Hilaire à propos du rapport entre le Père et le Fils.

Hilaire expose les positions d'Auxence, de Valens et d'autres évêques ariens en des termes qui rappellent *La Trinité* :

Car voici ce qu'ils veulent concernant leur Christ : il n'est pas de la divinité qui est celle du Père, mais il est une créature puissante et dépassant toutes les autres créatures ; elle a l'existence à partir de rien de par la volonté du Père ; et lui, il est, certes, avant tous les siècles et absolument avant tout le temps entièrement Dieu de Dieu ; mais il ne vient pas de la substance de Dieu et il n'y a pas à comprendre en lui la vérité d'une naissance divine ni de cette majesté qui est celle de Dieu, de peur que, comme est vrai Dieu celui qui est Père, ainsi soit vrai Dieu celui qui est Fils ; par suite ce qu'on a manifesté dans les évangiles concernant l'unité du Fils et du Père relève seulement d'une communion de volonté et de charité, non de la vérité de la divinité¹.

Cette attaque qu'Hilaire déploie contre les ariens dans les chapitres 7 à 12 est déjà bien connue. En fait, il se concentre sur l'interprétation arienne du *uerus filius*, « Fils véritable » et de la *ueritas diuinitatis*, « vérité de la divinité ». Les ariens reculent devant les conséquences d'une confession du Christ comme « Fils véritable » : « Il y a, selon les ariens, à qualifier comme vraie la filiation, non la divinité². » Pour eux, seul Dieu le Père est le vrai Dieu, la vérité de la filiation, fondée selon Hilaire dans l'identité de nature, s'atténue jusqu'à n'être plus qu'une unité de volonté entre le Père et le Fils. C'est sur le ton de la polémique qu'Hilaire examine et critique ce blasphème. A la fin, il introduit la profession de foi d'Auxence³, dont il a dénoncé les fausses apparences de vérité dans la partie centrale.

Dans les quatre ouvrages que nous avons examinés, il apparaît qu'Hilaire reste fidèle à sa conviction fondamentale, telle qu'elle est exprimée dans *La Trinité*. Il défend l'unité d'essence, *una substantia*, entre le Père et le Fils. Il reprend aussi des interprétations orthodoxes de l'*homoios*. Mais il prend de plus en plus résolument fait et cause pour le « consubstantiel », l'*homoousios*, nicéen.

1. C. Aux. 6.

2. Cf. C. Aux. 8.

3. C. Aux. 13-15.

V. LES RÉFÉRENCES SCRIPTURAIES D'HILAIRE DANS *LA TRINITÉ*

Pour les Pères de l'Église, la théologie est avant tout exégèse. Cela apparaît aussi dans la controverse christologique à laquelle Hilaire se trouve confronté dans *La Trinité*.

Les références scripturaires d'Hilaire soulèvent plusieurs questions : Quelles traductions latines de l'Écriture sainte (*Vetus Latina*) a-t-il utilisées ? Comment utilise-t-il l'Écriture dans son argumentation dogmatique et aussi polémique contre l'arianisme et d'autres hérésies (question d'herméneutique) ? A quels passages se réfère-t-il plus particulièrement ?

1. Le texte scripturaire d'Hilaire

Malgré un certain nombre de travaux déjà effectués, nous nous trouvons dans un domaine encore trop peu exploré par les spécialistes. C'est pourquoi nous devrons nous contenter d'indications assez générales. Lors du congrès qui eut lieu à Poitiers en 1966 pour le XVI^e centenaire de la mort d'Hilaire, C. Kannengiesser a fait état de cette lacune : « ... nous n'avons pas échangé un mot sur le texte scripturaire d'Hilaire, qui a été étudié il y a bien longtemps et, de fait, sur des points très limités. Cette question du texte scripturaire d'Hilaire, dans le cadre des études actuelles sur la *Septante* et après le travail accompli depuis le début du siècle sur la *Vetus Latina*, mériterait certes une étude renouve-

LES RÉFÉRENCES SCRIPTURAIES D'HILAIRE

lée¹. » C. Kannengiesser pense sans doute ici aux travaux de A. Zingerle², F.-J. Bonnassieux³, H. Lindemann⁴, A.L. Feder⁵, H. Jeannotte⁶ et J.-P. Brisson⁷. Entre temps, J. Doignon a travaillé sur le texte scripturaire d'Hilaire à partir de quelques exemples⁸. A.L. Feder était arrivé aux conclusions suivantes :

Les citations que fait Hilaire aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament sont très proches du texte grec, parfois même plus proches que les autres témoins scripturaires latins qui nous ont été conservés. Il est donc probable qu'Hilaire a parfois traduit lui-même du grec plusieurs citations ou extraits de celles-ci... Dans l'ensemble, cependant, il a tiré ses citations d'une traduction latine existante, qui concordait largement avec certaines de celles qu'ont utilisées des auteurs contemporains... Assez souvent, des formes différentes d'une seule et même citation dans les ouvrages d'Hilaire montrent qu'il disposait de plusieurs traductions. Nombreuses sont les citations qu'il a données de mémoire, si bien qu'il lui est arrivé de commettre des erreurs et des confusions avec d'autres citations⁹.

Certains pensent qu'on pourrait trouver chez Hilaire des variantes « vétérolatin », influencées par le *Diatessaron* de Tatien¹⁰. Vers la fin du deuxième siècle, il existait en

1. Dans *Hilaire et son temps*, p. 309-310.
2. « Die lateinischen Bibelcitate bei S. Hilarius von Poitiers », dans *Kleine philologische Abhandlungen*, 4, Innsbruck 1887, p. 75-89.
3. *Les Évangiles synoptiques de S. Hilaire de Poitiers*, Lyon-Paris, 1906.
4. *Des hl. Hilarius von Poitiers « liber mysteriorum ». Eine patristisch-kritische Studie*, Münster i. W. 1905.
5. FEDER, *Studien*, III, p. 110-141 ; A.L. FEDER, « Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis », *WSt* 41 (1919), p. 51-60 ; p. 167-181 (en particulier p. 173-178).
6. *Le Psautier de S. Hilaire de Poitiers*, Paris 1917.
7. *Traité des mystères*, SC 19 bis, Paris 1967, p. 68-70.
8. DOIGNON 1975 ; DOIGNON 1978 ; SC 254, p. 77-79 ; DOIGNON 1980b, p. 29-47 ; cf. également DOIGNON 1985, p. 509-521.
9. FEDER, *Studien*, III, p. 135-136.
10. J. VAN AMERSFOORT, « Some Influences of the Diatessaron of Tatian on the Gospel Text of Hilary of Poitiers », *StPatr* 15 (1984), p. 200-205.

Afrique des traductions, du moins partielles, du Nouveau Testament¹.

Dans l'état actuel de la question, on devra se limiter à dire qu'Hilaire a utilisé différentes traductions de l'Écriture. Dans le chapitre 45 du livre VI de *La Trinité*, il évoque, à propos de son interprétation de l'Épître aux Romains 8, 31-32, « beaucoup de manuscrits ». Et dans les *Traités sur les Psaumes*, il parle de « quelques-uns de nos traducteurs² » et de « traducteurs latins³ ». Il s'est servi très librement de ces traductions, les adaptant fréquemment à l'exégèse qu'il en donnait ensuite. C'est ce que fait remarquer J. Doignon dans un contexte plus large :

L'étude des variations introduites dans les citations de l'Épître aux Romains à l'initiative d'Hilaire lui-même nous montre qu'elles ne portent pas la marque de la négligence ; elles témoignent bien plutôt de préoccupations multiples qui vont du besoin d'adapter au contexte du *tractatus* le libellé de la citation au désir de calquer l'usage des grands auteurs de la latinité chrétienne, en passant par le souci de respecter l'usage de la langue latine, voire de restituer les tournures de l'original grec. A cet effort de « révision », qui annonce ceux de Jérôme et d'Augustin, Hilaire a dû se sentir autorisé par la coexistence de plusieurs traductions latines des Épîtres, traductions dont il use tour à tour⁴.

2. La démarche exégétique dans *La Trinité*

En tant qu'évêque, Hilaire se sait investi de la mission d'annoncer l'Évangile⁵. Sur le plan du contenu, la tâche

1. Cf. SIMONETTI, *Profilo*, p. 81 ; voir également l'article, qui reste instructif, de L. MÉCHINEAU, « Latines (versions) de la Bible antérieures à S. Jérôme », *Dictionnaire de la Bible* 4 (1908), col. 97-123 ; cet article est complété par celui de B. BOTTE (même titre), *Dictionnaire de la Bible Supplément* 5 (1947), col. 334-367, pour les études parues jusqu'en 1947.

2. *Tr. Ps.* 54, 1.

3. *Tr. Ps.* 118, XII 3.

4. DOIGNON 1978, p. 201-202.

5. Cf. *Trin.* I, 14 ; VI, 2.

qu'il entend poursuivre dans *La Trinité*, c'est professer sa foi en Jésus-Christ¹. Contre les nouveaux prédateurs de l'hérésie, il annoncera l'Évangile pour éveiller et conforter la foi des hommes.

L'enjeu christologique et trinitaire de la controverse avec les hérésies a pour conséquence que l'interprétation de l'Écriture dans *La Trinité* se distingue de celle qu'Hilaire pratique dans ses ouvrages exégétiques. Il existe cependant des parallèles entre le *Commentaire sur S. Matthieu* et *La Trinité*, par exemple dans la façon de présenter la Passion, la mort et la glorification de Jésus-Christ. Ainsi que l'a remarqué J. Doignon, « une étude du remploi des citations matthéennes du *De Trinitate* montrerait sans doute qu'Hilaire ne néglige pas, ou du moins ne renie pas, l'explication dont il a accompagné les mêmes passages dans l'*In Matthaicum*² ». L. Ladaria signale qu'à propos de la Passion de Jésus, Hilaire s'appuie dans les deux ouvrages sur les mêmes passages de l'Écriture (*Matth.* 26, 28 ; 26, 39 ; 27, 46 et *Lc* 23, 46), à cette différence près que, dans *La Trinité*, Hilaire attache plus d'importance à l'âme de Jésus que dans son œuvre de jeunesse³. Dans les livres IV à XII de *La Trinité* surtout, on a affaire à une exégèse dogmatique, dont l'objectif est d'approfondir l'intelligence dans la foi de la naissance éternelle du Fils et de sa naissance dans le temps, de l'immanence du Père et du Fils, de leur consubstantialité, de la passion, de la résurrection, de la glorification et de la parousie de Jésus-Christ, ainsi que de mettre en évidence la signification sotériologique du plan divin du salut dans l'ancienne et la nouvelle Alliances, et en particulier dans le mystère du Christ tout entier. Dès le début de *La Trinité*,

1. Cf. MARGERIE, *Introduction*, p. 82-88 ; DOIGNON 1985, p. 514-517 ; DOIGNON 1989b, p. 466-467 (trad. franç., p. 524).

2. SC 254, p. 23.

3. LADARIA, *Cristología*, p. 165.

Hilaire parle de cette exégèse dogmatique qu'il entend utiliser pour combattre les ariens :

Hâtons-nous donc le plus possible de confondre par les déclarations des prophètes et des évangélistes ces fous, ces ignorants, qui, sous prétexte de prêcher un Dieu unique, ce qui est bien en effet le seul parti utile et pieux, ou bien nient que le Christ soit un Dieu né, ou bien prétendent qu'il n'est pas un vrai Dieu... Pour nous, instruits que nous sommes d'en haut pour ne point prêcher deux dieux ni un Dieu solitaire, voici la présentation que nous donnerons du message évangélique et prophétique lorsqu'il s'agira de confesser un Dieu Père et un Dieu Fils : dans notre foi ils sont « un » quelque chose, mais pas un quelqu'un ; nous ne dirons pas qu'ils sont tous les deux le même, ni non plus autres comme un Dieu vrai et un Dieu illusoire ; car un Dieu est né de Dieu, et cette naissance ne lui permet d'être ni le même quelqu'un ni autre chose¹.

Pour ce qui a trait à l'interprétation de l'Écriture, il convient de distinguer, là encore, les trois premiers livres et les neuf suivants du grand ouvrage.

Dans les trois premiers livres, Hilaire s'intéresse moins à une interprétation de l'Écriture, même s'il en expose déjà les principes dogmatiques, qu'à une explication et à une paraphrase de la profession de foi baptismale en référence à la fin de l'*Évangile selon S. Matthieu* : « Allez maintenant enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, leur enseignant à garder tous les commandements que je vous donne ; et voici que moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde². »

Les trois premiers livres montrent également qu'Hilaire fait découler sa confession de la Trinité divine de sa découverte de l'Écriture. Dans ce qu'on appelle la description littéraire de son itinéraire spirituel, c'est-à-dire les 14 premiers chapitres du livre I, on trouve des déclarations qui condui-

1. *Trin.* I, 17.

2. *Trin.* II, 1.

sent au centre de l'exégèse spirituelle et théologique d'Hilaire. La réflexion philosophique l'avait amené à l'idée d'un Dieu éternel, tout-puissant et unique. Mais c'est alors qu'il découvre la Bible :

Comme je faisais en moi-même cette foule de raisonnements, ainsi que d'autres du même genre, je tombai sur ces livres que la tradition religieuse des Hébreux attribue à Moïse et aux prophètes. Ils contenaient ces témoignages que le Dieu créateur en personne rend à son propre sujet : « Je suis celui qui est » ; et encore : « Voici ce que tu diras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous¹. »

Hilaire fait une expérience décisive pour son approche de l'Écriture : « Je fus absolument émerveillé de ce signalement si parfait de Dieu, qui exprimait en mots très adaptés à l'intelligence humaine l'inaccessible connaissance de la nature divine². » Il accueille dans la joie la parole de l'Écriture et admire la définition parfaite donnée de Dieu, tout en s'émerveillant que, dans l'économie du salut, le Dieu insaisissable se rende compréhensible à l'homme en révélant le mystère de la nature divine.

La rencontre vivante avec Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testaments (cf. le chapitre 10 du premier livre) est pour Hilaire le point de départ de sa réfutation de l'arianisme dans les livres IV à XII.

Dans les livres IV à VII, il part de l'Écriture pour réfuter la « foi » d'Arius telle que celui-ci l'expose dans sa lettre à l'évêque Alexandre d'Alexandrie³. A cet effet, il choisit des *testimonia* marquants dans l'Ancien et le Nouveau Testaments ; les témoignages vétérotestamentaires se rapportent surtout aux théophanies du Pentateuque, aux prophètes et aux *Psaumes*, interprétés dans une perspective christologique : l'ange de Dieu qui adresse à Agar des paroles de

1. *Trin.* I, 5.

2. *Trin.* I, 5.

3. *Trin.* IV, 12-13 ; VI, 5-6.

consolation¹, les trois hommes qui apparaissent à Abraham près du chêne de Mambré², le combat nocturne de Jacob contre « l'homme³ », voilà pour Hilaire des préfigurations du « mystère de l'Incarnation à venir⁴ » de Jésus-Christ. Le verset du psaume « O Dieu, ton Dieu t'a oint⁵ » trouve lui aussi sa réalisation plénière en Jésus-Christ.

Hilaire choisit ses témoignages néotestamentaires principalement chez *Matthieu*, *Jean* et dans le corpus paulinien. La confession de Pierre « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant⁶ » prouve pour Hilaire la filiation unique de Jésus-Christ, qu'on ne saurait expliquer comme une adoption au rang de Fils de Dieu :

L'Église a été construite sur la pierre de cette confession. Mais le sens de la chair et du sang ne révèle rien de ce que veut dire une telle confession : c'est le mystère d'une révélation divine qui fait qu'on ne se contente pas d'appeler le Christ Fils de Dieu, mais qu'on le croit tel ... Voilà la foi qui est le fondement de l'Église⁷.

Son souci pastoral de sauvegarder la foi authentique face aux déviations ariennes amène Hilaire à examiner de plus près certains textes importants de l'*Évangile selon S. Jean* (10, 30 ; 14, 28) et du corpus paulinien : *Epître aux Philippiens* (2) et 1^{re} *Epître aux Corinthiens* (15).

L'*Évangile selon S. Jean*, étant donné son importance théologique et spirituelle, a très souvent été cité en référence dans les controverses trinitaires et christologiques de l'Église des premiers siècles. Les ariens et d'autres hérétiques, tout comme leurs adversaires, renvoient à des passages marquants de cet évangile sur l'unité du Père et du Fils ou le

1. *Trin.* IV, 23-24.

2. *Trin.* IV, 25.

3. *Trin.* IV, 31.

4. *Trin.* IV, 27.

5. *Ps.* 44 (45), 8, dans *Trin.* IV, 35.

6. *Matth.* 16, 16, dans *Trin.* VI, 36.

7. *Trin.* VI, 36-37.

fait que le Père est plus grand que le Fils¹. Hilaire considère Jean comme « le prédicateur par excellence des réalités spirituelles² ». C'est pourquoi c'est surtout à partir de l'*Évangile selon S. Jean* qu'il dévoile la filiation divine de Jésus, l'unité du Père et du Fils quant à la nature, la supériorité du Père, parce qu'il est celui qui engendre et celui qui glorifie le Fils, ce qui cependant ne diminue en rien le Fils³. Dans le quatrième évangile, le Fils, par son être, ses paroles et ses œuvres, révèle le Père. L'inhabitation mutuelle du Père et du Fils, leur venue parmi les croyants sont mises en relief.

Dans le livre VII, Hilaire donne une analyse approfondie des versets 17 à 23 du cinquième chapitre de l'*Évangile selon S. Jean*, dans lequel Jésus rapporte ses propres œuvres au Père :

Il ajouta enfin : « Car quoi que ce soit que fasse le Père, le Fils fait tout cela aussi pareillement. » Ce « pareillement », il l'a rajouté comme une indication sur sa naissance; quant à « tout » et « aussi », il a prononcé ces mots pour montrer la vérité de sa nature. Là en effet où il est question de « quoi que ce soit » et d'« aussi », il ne peut y avoir ni diversité ni reliquat. Et ainsi celle-là est en possession de la même nature qui a le pouvoir de faire aussi tous les actes de cette nature ... Voilà comment comprendre qu'il s'agit d'une vraie naissance et ce mystère très parfait de notre foi qui lui fait confesser, en raison de l'unité de la nature divine, la réalité d'une unique divinité, sans différences dans le Père comme dans le Fils. Si bien que le Fils, en faisant aussi les mêmes actes que le Père, les fait pareillement et en les faisant pareillement, fait aussi les mêmes actes. L'unique phrase que voilà porte en effet témoignage et sur la naissance (il le fait « pareillement ») et sur la nature (il fait « aussi » les mêmes actes)⁴.

Dans les livres IX et X, Hilaire veut réfuter la thèse arienne de l'infériorité du Fils par rapport au Père, ce qui

1. Cf. SIMONETTI, *Profilo*, p. 119-120.

2. *Trin.* X, 42.

3. *Trin.* IX, 54. 56.

4. *Trin.* VII, 18.

l'amène à étudier en particulier *Jean* 14, 28 et l'hymne de l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11). Étant donné que nous avons détaillé la réponse d'Hilaire au chapitre III de la présente introduction, nous nous contenterons de renvoyer au chapitre 51 du livre IX où l'on trouvera l'exégèse dogmatique des passages indiqués.

Dans le cadre de la controverse avec l'arianisme, Hilaire se penche également sur les passages de l'Évangile qui peuvent laisser croire à la faiblesse de Jésus-Christ : quand il prie que le calice s'éloigne de lui, quand il est triste à mourir, quand il se sent abandonné de Dieu. A maintes reprises dans son œuvre, l'évêque de Poitiers a répondu sur ce point. Nous renvoyons au chapitre 48 du livre X : ces signes apparents de faiblesse et de crainte de la mort, qui sont autant d'indices de la véritable humanité de Jésus-Christ, annoncent en fait le triomphe du Christ sur toutes les puissances, comme l'a dit S. Paul¹ :

Oui, c'est un triomphe que d'être recherché pour être crucifié et lorsqu'on s'offre, de ne pouvoir être affronté, de faire face à une sentence de mort, mais de devoir ensuite s'asseoir à la droite de la Puissance, d'être percé de clous, mais de prier pour ses persécuteurs, de boire du vinaigre, mais d'accomplir un mystère, d'être mis au nombre des criminels, mais de distribuer le paradis, d'être hissé sur le bois, mais de faire trembler la terre, d'être suspendu à la Croix, mais de mettre en fuite le soleil et le jour, de sortir de son corps, mais de rappeler les âmes en leur corps, d'être enseveli cadavre et de ressusciter Dieu, de subir pour nous en tant qu'homme toutes les faiblesses, mais en tant que Dieu, de triompher en elles toutes².

Dans les deux derniers livres (XI-XII), Hilaire interprète principalement la 1^{re} *Épître aux Corinthiens* 15, 24-28³ et le *Livre des Proverbes* 8, 22⁴.

1. *Col.* 2, 13-15.

2. *Trin.* X, 48.

3. Cf. chapitre III, Ef).

4. Cf. chapitre III, B.

Voici comment J. Doignon récapitule la démarche exégétique d'Hilaire dans *La Trinité* : « La succession des étapes de *La Trinité* nous fait assister à un resserrement progressif de la ‘lecture’ des textes scripturaires, au départ assez pointillistes, autour de versets capitaux, qui sont comme les pôles de la polémique antiarienne. Leur exégèse s’ordonne selon les grands axes d’une christologie qui dépasse les antinomies de la logique trop humaine où s’enferme l’hérésie¹. »

La démarche exégétique d'Hilaire varie selon l'objectif visé dans ses différents ouvrages. Dans les ouvrages exégétiques que sont le *Commentaire sur Matthieu*, les *Traités sur les Psaumes* et le *Livre des Mystères*, il s'agit avant tout d'accéder à une connaissance plus profonde de la Parole de Dieu transmise dans l'Écriture². Dans *La Trinité*, l'exégèse vise à soutenir et faire progresser la foi de l'Église, et surtout la foi de Nicée. Dans ses écrits polémiques contre Constance II et contre Auxence également, Hilaire se réfère à l'Écriture. Dans un des derniers ouvrages, les *Traités sur les Psaumes*, il récapitule ainsi les diverses possibilités de l'exégèse :

En effet, grâce à des genres de discours multiples et variés, le Saint-Esprit a enseigné l'homme, afin qu'il connaisse Dieu : tantôt il embrassait les secrets des mystères en des réalités et des comparaisons humaines, tantôt il signalait la simplicité de la foi par la clarté de l'expression, tantôt il fortifiait la rectitude de vie par la justesse des préceptes, tantôt il montrait ce qu'il faut espérer et craindre à travers la personne du prophète, auteur de ce psaume ; il veut que cette multiplicité et cette riche abondance de l'enseignement, faisant progresser l'apprentissage sur différents points, serve à procurer l'édification de l'intelligence tout entière³.

En pratiquant l'exégèse dogmatique, qui sert « la simplicité de la foi », Hilaire vise, dans *La Trinité*, à mieux pénétrer la Parole de Dieu, ce que l'homme ne peut accomplir

1. DOIGNON 1985, p. 517.

2. Cf. KANNENGIESSER, « Exégèse », p. 127-142 ; J. DOIGNON, SC 254, p. 29 s. ; MARGERIE, *Introduction*, p. 66-74.

3. *Tr. Ps.* 9, 1.

que s'il se laisse instruire par Dieu et son Esprit : « C'est de Dieu même qu'il faut apprendre ce qu'on doit penser de Dieu : pas de connaissance de lui dont il ne soit l'origine¹. » A cet effet, il propose une lecture de différents passages scripturaires, tirés principalement de l'*Évangile selon S. Jean* et des écrits de Paul, afin de réfuter l'arianisme et d'autres hérésies, certes, mais aussi afin de montrer la richesse et la plénitude de la foi. Et en dernier lieu, Hilaire veut également, par l'exégèse dogmatique, répondre aux questions qui se posent face à tel ou tel texte biblique : on le voit par exemple dans son interprétation de la 1^{re} *Épître aux Corinthiens* 15, 24-28².

L'Écriture, qu'Hilaire interprète de bien des manières tout au long de son œuvre, est pour lui source de prédication, de théologie, de prophétie et d'agir chrétien.

VI. ÉTUDE RHÉTORIQUE LE RISQUE ET L'ART DE LA PAROLE

Les deux sentiments se mêlent dans le cœur d'Hilaire, lorsqu'il prend conscience, au début du livre VI, en qualité d'« évêque de l'Église¹ », de l'« ampleur » que l'« ouvrage » (I, 20)² donne à son « ministère » et qui est irréductible à une simple obligation de fonction. Son « application à écrire » – la formule est un lieu commun de la critique littéraire³ – est d'autant plus ardente qu'il a conscience du péril que les mots font courir à la foi.

1. « Le discours portera sur les choses de Dieu » (I, 18)

Ce qu'Hilaire a perçu du sens de maints *dicta* « prophétiques et apostoliques », il aspire à le « réaliser » dans un langage. Des mots au départ, des mots à l'arrivée : leur jonction réside dans l'identité de leur signification (I, 38)⁴.

1. Cf. HIL., *Trin.* VI, 2 : *Ac mihi quidem praeter studii mei atque officii necessitatem, qua hoc ecclesiae episcopus praedicationis euangelicae debeo ministerium, tamen eo propensior cura ad scribendum fuit, quo magis plures periculo infidelis intellegentiae detinebantur.*

2. Le mot *opus* revient, à deux reprises en *Trin.* I, 20, pour désigner l'écrit que présente son auteur. Dans la suite du texte, les références simplement chiffrées renvoient au *De Trinitate*.

3. La formule *cura ad scribendum* s'enracine dans l'usage classique : cf. AULU-GELLE, *praef.* 10 : *quantum cessimus in cura et elegantia scriptioris.*

4. Cf. HIL. *Trin.* I, 38 : *Expectamus ergo ut dicta eorum non alio quam ipsi locuti sunt sensu adprehendamus uerborumque proprietates iisdem rerum significacionibus exsequamur.*

1. *Trin.* V, 21.

2. *Finis, traditio, subiectio* : cf. l'Introduction, chap. III, E., p. 113-117.

L'osmose entre le discours et sa compréhension, entre *oratio* et *ratio* est un lieu commun de la rhétorique classique¹.

Dans ces conditions, l'expression de Dieu ne peut être confiée qu'à un langage façonné par Dieu lui-même². Mais faut-il en déduire que ce langage doive être seulement négatif ? Des études récentes (C. Moreschini ; L. Longobardo³) ont montré l'étendue des épithètes à préfixe négatif pour caractériser Dieu : *imperscrutabilis* (XI, 47) ; *inuestigabilis* (XI, 45) ; leur floraison s'explique par un complexe d'antinomies philosophico-juridiques issues du « *topos* » stoïcien de l'apologétique⁴, selon lequel Dieu infini ne peut être saisi : l'incompatibilité de ce qui est parfait avec ce qui est imparfait (III, 24), l'inaptitude de ce qui est inférieur à comprendre ce qui est supérieur (X, 53), l'impossibilité pour Dieu qui contient tout d'être contenu par rien (II, 6 ; IX, 72).

Il existe pourtant un langage sur Dieu qui, autant qu'il est possible, a une portée absolue (I, 5)⁵ ; c'est celui des paroles même de Dieu qui ont en elle comme leur autorité (V, 21)⁶,

1. Cf. CICÉRON, *Inu.* 1, 2, 2 et K. BARWICK, « Das rednerische Bildungsideal Ciceros », dans *Abhandl. der sächsischen Akad. der Wissenschaften* 54, 3, Leipzig 1963, p. 23.

2. Cf. HIL. *Trin.* V, 21 : *A Deo discendum est quid de Deo intellegendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur ... Loquendum ergo non aliter de Deo est quam ut ipse ad intellegentiam nostram de se locutus est.* Sur cette thèse, cf. J. PÉPIN, « Allégorie et anti-herméneutique », dans *Philosophies non chrétiennes et christianisme*, Bruxelles 1984, p. 51-56.

3. MORESCHINI, « Linguaggio », p. 339-375 ; L. LONGOBARDO, *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Pars Dissertationis ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Naples 1982.

4. Cf. par ex. MINUCIUS FÉLIX, 18, 8 : *Visu clarior est (Deus) ..., sensibus maior est* ; NOVATIEN, *Trin.* II, 13 : *maior est mente ipsa.* C'est un *topos* orchestré par les stoïciens : cf. SÉNÈQUE, *Nat. Quaest.* 7, 30, 3.

5. Cf. HIL., I, 5 : *Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem.*

6. Cf. *Trin.* V, 21 : *A Deo discendum est quid de Deo intellegendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur.*

en sorte que, comme il n'est pas de meilleur témoin que celui qui se rend témoignage à lui-même (I, 18)¹, il n'est pas besoin, pour saisir ces paroles, de leur imposer une grille.

2. Réponses passionnées aux hérétiques (II, 5 ; VI, 32 ; VIII, 18)

Les hérétiques ne l'entendent pas ainsi, Hilaire est contraint, pour les affronter (V, 1), à mettre en place un style de combat², qui comporte quatre formes de discours propres à déstabiliser l'adversaire :

– Les sarcasmes : ils s'accumulent par exemple dans ce passage de VI, 13 :

Cette unité de nature dans le Père et le Fils et cet ineffable mystère d'une vivante naissance, la démence hérétique essaie de les exclure en disant : « Celui qui existait auparavant n'est pas né par la suite ou n'a pas été créé une seconde fois en qualité de Fils. » Qui serait en effet assez insensé pour penser que le Père a cessé d'être lui-même, de telle sorte que le même qui avait existé naîtrait ensuite ou serait créé une seconde fois en qualité de Fils ? ... Ou qui serait assez fou pour admettre qu'un Fils ait existé autrement que grâce à une naissance ? Qui, de plus, est assez forcené pour oser prêcher que ce n'est pas un Dieu qui s'est mis à exister dès lors que c'est un Dieu qui naît ?

Ou encore dans ces lignes indignées de IV, 9 :

Eh ! qui ne comprend pas que tout cela est plein de fraude et rempli d'artifice ? Et qu'en dépit de la subtilité des confusions et

1. Cf. *Trin.* I, 18 : *Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est.*

2. Ilona OPELT (« Hilarius von Poitiers als Polemiker », *VigChr* 27, 1973, p. 213-216) ne donne pas une véritable analyse de ce style. A propos des ouvrages dogmatiques, elle se contente d'une liste de mots infamants désignant l'hérésie.

amalgames, cela n'est pas un témoignage moins parfait de malice et de sottise, d'habileté astucieuse en même temps que d'ineptie ?

En quelques passages, l'irritation va jusqu'à l'injure :

Démence infortunée d'une intelligence dont on ne peut que désespérer, sorte témérité d'une aveugle impiété ! Tu entends dire « Dieu et Dieu » ; tu entends dire « notre image ». Que vas-tu ajouter « véritable » et « non véritable » ? Que vas-tu introduire du « naturel » et du « faux », détruire la foi sous couleur de foi ! (V, 10)

— L'ironie est une forme plus subtile de mise en cause. Elle affleure dans ces lignes de III, 20 :

Mais toi, qui que tu sois, qui t'attaques à l'inscrutable et fais l'important, le juge des secrets et des actions de la puissance divine, je viens te consulter : à mon ignorance satisfaite de croire sur tout sujet ce que Dieu en a dit, fournis du moins l'explication du fait que voici [suit la paraphrase de *Jn* 20, 24-29]... Puisque nous donnons le change au sujet de la naissance, mentons donc aussi à propos de l'entrée du Seigneur ! Disons que le fait n'a pas eu lieu, puisque nous n'arrivons pas à comprendre le fait et, dès lors que notre intelligence cesse de comprendre, le fait n'a qu'à cesser d'être réel.

— Le dilemme veut convaincre en défiant :

Vous avez dit, sots que vous êtes, et vous dites encore aujourd'hui, ne sachant pas être sages pour Dieu : « Si en effet les expressions 'de lui-même', 'de son sein' et 'je suis sorti du Père et je suis venu'... » Je te le demande, tout cela a-t-il été dit par Dieu, oui ou non ? (VI, 16)

— La diatribe, par une espèce de dialogue fictif avec l'adversaire, multiplie les occasions de mises en demeure, en IV, 40 par exemple :

Tu t'empares, hérétique, pour confesser un Dieu Père solitaire, de la phrase : « Il n'y a point de Dieu hormis moi » (*Deut.* 32, 39). Comment, partant de l'affirmation de Dieu le Père : « Il n'est point de Dieu hormis toi » (*Is.* 45, 14), vas-tu interpréter ses paroles, si, parce qu'il a été dit : « Il n'est point de Dieu hormis moi », tu prétends établir que le Fils de Dieu n'est pas Dieu ? Et à qui donc dès lors Dieu a-t-il pu dire : « Il n'est point de Dieu hormis toi » ? Pas moyen d'introduire là ton personnage de solitaire.

3. Le *sacramentum fidei* à l'épreuve du « métier » d'écrire

Hilaire est parfaitement conscient que son *ministerium* requiert un « zèle à écrire » proportionné aux dangers que courrent « les mystères d'une foi parfaite en Dieu » (VI, 2). « Laissant de côté les usages de l'impie sottise humaine¹ », les parties traditionnelles de l'art romain du discours concourent à donner corps à ce « zèle ».

A. *L'inuentio*

Des éléments caractéristiques du discours classique concourent à l'*inuentio* dans la rhétorique du *De Trinitate*.

1. Le *prooemium* est indispensable à l'exposé des motifs de chacun des livres de l'œuvre. Conformément à la tradition cicéronienne², ils se rangent sous trois chefs principaux :

a) Le plus commun est celui de la divergence des opinions sur des sujets capitaux : l'unité en Dieu, la divinité du Christ. Elle est dramatisée, dans le préambule du livre VII, par un rappel du déchaînement des hérétiques et de l'écarquilement du défenseur de la foi :

Nous n'ignorons pas combien difficultueux et ardu est le chemin que l'enseignement évangélique nous y fait gravir. Mais la conscience de notre faiblesse a beau nous rappeler tout tremblants en arrière, la ferveur de la foi nous stimule, la folie des hérétiques nous provoque, le péril couru par les ignorants nous bouleverse, et ce dont nous n'osons parler, nous ne pouvons le taire. La crainte d'un double danger nous subjugue : qu'ou bien notre silence ou

1. Cf. HIL., *Trin.* VI, 2 (suite du texte cité n. 1) : ... *uberius gaudium consecans ex salute multorum, si cognitis sacramentis perfectae in Deum fidei, inopia humanae stultitiae instituta desererent.*

2. Cf. M. RUCH, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue* (Publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg 138), Paris 1958, p. 341. 430-431.

bien notre prédication n'aille être responsable de la situation désespérée de la vérité. (VII, 1)

b) Une fresque d'*histoire orchestre*, dans deux *prooemia*, la gravité des problèmes exposés. La première, au livre VI, décrit le déferlement catastrophique de l'arianisme :

Tout récemment vient en effet de surgir une infection pestilentielle et fatale aux peuples : en se répandant parmi eux avec une violente contagion, elle leur a apporté la catastrophe d'une mort misérable. Ni la dévastation soudaine des villes plongées dans le chaos avec leur population, ni les deuils multipliés de morts à la guerre, ni les ravages d'épidémies mal soignées n'ont eu autant de cruauté que cette hérésie funeste a eu de diffusion pour la perte du genre humain. (VI, 3)

En ouvrant le livre X, c'est la toile de fond de l'exil des évêques nicéens qu'Hilaire déploie devant nous comme le décor type de son temps :

Notre saine doctrine, on ne supporte pas de l'écouter et elle est toute entière en exil avec ceux qui la prêchent. Mais elle peut bien, la saine doctrine, être en exil loin de la multitude qui s'amasse des maîtres au gré de ses désirs. La vérité de la prédication n'en sera pas pour cela en exil loin de l'un quelconque des saints. Nous parlons du fond de l'exil grâce aux livres que voici ; et la Parole de Dieu, qui ne peut être tenue captive, court librement, en donnant ses avertissements au sujet de ce temps prophétisé par l'Apôtre. Ainsi, une fois constatée l'incapacité d'écouter la vérité, une fois découverts ces maîtres amoncelés au gré de désirs humains, il ne subsistera plus de doute sur le temps où l'on est : on comprendra que la vérité est aussi en exil quand sont exilés les prédicateurs d'une foi saine. (X, 3-4)

c) L'autobiographie dans le préambule atteint son apogée au livre I, tandis que, dépassant la seule expérience personnelle, Hilaire dessine les lignes de force d'un progrès de la réflexion¹, qui cherche des points de repère de plus en plus dignes de l'homme : au-delà du ventre, au-delà des vertus,

1. Ce point de vue synthétique est celui qu'adopte fort justement É. BOULARAND (« La conversion de S. Hilaire de Poitiers », *BLE* 62, 1961, p. 81-104).

au-delà de dieux trop divers, au-delà de Dieu exclusivement Créateur :

A ce qu'il me semble, si la plupart des hommes répudient pour eux-mêmes ce genre de vie stupide et bestial et le critiquent chez les autres, c'est tout simplement que, sous l'impulsion même de la nature, ils ont jugé indigne de l'homme de se croire né pour le seul service de son ventre et de sa paresse, et non pas venu en cette vie pour y accomplir quelque action d'éclat ou s'y adonner à quelque occupation utile. Comme si cette vie n'était pas donnée pour y progresser vers l'éternité !...

Mon âme... voulait connaître ce Dieu auteur d'un tel bienfait, à qui elle se devait tout entière, dont le service, à son avis, l'ennoblirait... Beaucoup d'entre ces penseurs, en effet, mettaient en scène des familles nombreuses de dieux douteux... D'aucuns assuraient qu'il n'y avait pas de Dieu du tout... Devant tout cela, mon âme inquiète cherchait la voie utile, la voie nécessaire vers la connaissance de son Seigneur... Elle tenait pour certain que le principe divin ne pouvait qu'être unique et indivisible...

Comme je faisais en moi-même cette foule de raisonnements ainsi que d'autres du même genre, je tombai sur ces livres que la tradition religieuse des Hébreux attribue à Moïse et aux prophètes. Ils contenaient ces témoignages que Dieu le Créateur en personne rend à son propre sujet : « Je suis celui qui est » (*Ex.* 3, 11)... Tout en conservant avec une constance affirmée ses pieuses convictions au sujet de Dieu, (mon âme) éprouvait souci et inquiétude pour elle-même et pour son habitacle, destiné, croyait-elle, à succomber avec elle. Or voici qu'après avoir fait la connaissance de la Loi et des prophètes, elle vient à connaître aussi les leçons de l'enseignement évangélique et apostolique, telles celles-ci : « Au commencement était le Verbe... » (*Jn* 1, 1-14)... Dès ce moment, l'esprit troublé et inquiet découvre plus de raisons d'espérer qu'il ne s'y attendait... Dans ce calme assuré de son salut, l'esprit s'était donc reposé, tout joyeux de ses espérances. (I, 2-14)

2. La *propositio*. Le terme est plus d'une fois employé par Hilaire pour définir le sujet livré à la discussion : ainsi on lit en IV, 31 :

A vrai dire, je me souviens, pour ce passage (*Gen.* 35, 8), de certaines observations qui seraient nécessaires pour une explication

complète. Mais il faut maintenir dans ma réponse l'ordre conforme à l'ordre de la proposition¹.

Le propre d'une « proposition synthétique », selon l'enseignement des grammairiens, est de sérier des « questions² ». Hilaire rassemble ainsi, sous un chef, les « questions » que soulève la *subiectio Christi* :

Or trois choses font problème, qui sont, d'après l'ordre dans lequel on en parle, d'abord la fin, ensuite la remise du royaume, ensuite la soumission. De leur fait, ou bien le Christ cesserait d'exister à la fin, ou bien remettant le royaume, il ne le conserverait point, ou bien, s'étant soumis à Dieu, il se trouverait exclu de la nature divine. (XI, 25)

3. La *partitio* organise, d'après les théoriciens, le déploiement des *propositiones*, selon un programme qui donne le contenu de l'ouvrage, non sans avoir au préalable, à l'école de Quintilien, dont il emprunte les images³, justifié la démarche de la « division » :

D'abord nous disposerons le plan de tout l'ouvrage, de façon telle que les livres s'y succèdent selon une ordonnance favorisant au mieux une lecture progressive. Nous n'avons voulu publier rien qui soit inorganique (*inconpositum*) et mal digéré, de crainte que l'ouvrage ne soit qu'un ramassis désordonné (*inordinata congeries*), fruste et tumultueux de déclarations passionnées (*perturbata uociferatione*). Mais comme il n'est pas d'ascension possible à travers des escarpements si l'on n'y ménage des marches (*gradibus*) qui conduisent peu à peu les pas vers le sommet, nous avons de même ménagé des points de départ, et nous avons facilité ce chemin ardu de l'intelligence, non plus en taillant des marches, mais en offrant

1. HIL., *Trin.* IV, 31 : *Sed secundum propositionis ordinem responsonis quoque ordo retinendus est.*

2. Cf. QUINTILIEN, *Inst.* 7, 1, 9 : *Verum ex coniuncta propositione plures esse quaestiones ... possunt ... In quo genere est agenti discendiendum quid quoque loco diluat.*

3. Les mots et expressions donnés en latin dans la citation ci-après sont empruntés à divers passages de l'*Institution oratoire*, dont on trouvera la référence dans H. KLING, *De Hilario Pictauensi artis rhetoricae ipsiusque ut fertur Institutionis oratoriae Quintilianeae studio*, Diss. Heidelberg 1909, p. 19-31.

aux pas un plan d'une inclinaison telle (*clino molliore*) que les grimpeurs y montent progressivement sans presque s'en rendre compte. (I, 20)

Suivent des résumés de chaque livre, dont l'ensemble ressemble beaucoup moins à un plan de l'œuvre qu'à un *épitomè a posteriori*, comme Lactance en a écrit un pour ses *Institutiones*. Des extraits de ces sommaires donnent une idée du genre littéraire qui est le leur :

Après ce premier livre de mon exposé, le suivant enseigne le mystère de la génération divine... Après ces indications faciles et brèves sur la Trinité, le troisième livre marque une progression, lente, il est vrai, mais déjà effective. Grâce à toutes les manifestations possibles de sa puissance, le Seigneur rend accessible à une foi intelligente ce qu'il a déclaré sur lui-même... Le quatrième livre commence sous le signe des doctrines hérétiques... Le cinquième livre a suivi dans sa réponse l'ordre adopté par les hérétiques pour leur exposé. Effectivement, sous le prétexte mensonger de prêcher un Dieu unique conformément à la Loi, ils se sont égarés quand ils ont professé d'après cette même Loi un unique véritable Dieu... Le sixième livre, lui, dévoile dès lors tout ce qu'ont de malhonnête les assertions des hérétiques... Nous, nous avons exposé intégralement le saint message de l'Église, sans lui laisser rien de commun avec les hérétiques condamnés, afin que, une fois condamné ce qui doit l'être, nous nous rallions au seul parti qui mérite d'être religieusement suivi : enseigner que le Seigneur Jésus-Christ est Fils de Dieu...

Le septième livre ensuite élève la discussion entreprise à un ton qui corresponde au niveau de la foi en son état parfait... Mais, pour ne laisser à ceux qui contestent la réalité du Dieu Monogène aucune occasion d'errer et de tromper autrui, nous avons appuyé justement notre croyance en un véritable Fils sur la réalité de sa divinité... Le huitième livre est tout entier consacré à une démonstration de l'unité de Dieu... Le livre neuvième tout entier a pour but de réfuter les arguments invoqués par les impies pour rabaisser la divinité du Dieu Monogène... « Pourquoi m'appelles-tu bon ? » ... « Ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils », nous avons montré qu'on altérait et dénaturait le sens de ces paroles à les interpréter de manière parfaitemment impie... Le dixième livre suit la même méthode, celle de la

foi... Comme la nature de la Passion et certaines déclarations à son sujet, soitement comprises et interprétées, ont entraîné à faire injure à la nature et à la puissance divines, ... nous avons montré que la confiance du Christ ne tremblait pas... C'est à traiter de cela aussi (la soumission du Fils), en faisant preuve d'un profond respect, qu'est consacré le livre onzième. Il montre à partir des paroles mêmes de l'Apôtre, que la soumission ne profite en rien à la thèse d'une infériorité dans la divinité, mais manifeste qu'il s'agit d'un Dieu véritable... Puis [livre XI], nous avons introduit (les lecteurs) dans la palestre d'un grand et glorieux combat... Prêchant au moyen de témoignages apostoliques et évangéliques qu'il y a toujours eu un Père et toujours un Fils, nous enseignerons que le Dieu de toutes choses n'est pas postérieur à certaines d'entre elles, mais antérieur à toutes. (I, 21-34)

4. La *narratio* fait partie des pièces à conviction du dossier qu'au livre III, Hilaire rassemble pour prouver la puissance divine du Christ.

Un premier récit traite des Noces de Cana (*In* 2, 1-10). Hilaire en souligne d'abord l'enjeu :

Un jour de noces, en Galilée, du vin est fait avec de l'eau... Ce ne fut pas un mélange, mais une création, et une création qui ne partait pas d'elle-même, mais d'une chose pour en arriver à une autre. (III, 5)

Vient ensuite la succession des faits dans un style alerte et sans apprêt :

L'époux s'attriste, la famille est troublée, les festivités du banquet nuptial sont compromises. On prie Jésus. Il ne se lève pas, ni ne s'active, c'est un homme en repos qui œuvre. On verse de l'eau dans les urnes, on puise du vin avec les coupes. (*ibid.*)

La banalité de la forme joue le rôle d'un révélateur :

Le commun de l'acte échappe à la vue et à l'intelligence ; et pourtant la puissance de Dieu se laisse percevoir dans ce qui s'est accompli. (*ibid.*)

Une autre narration, la multiplication des pains (*Matth.* 14, 15-25), joue aussi de son caractère naïf et apparemment paradoxal pour faire ressortir la toute-puissance de Dieu :

Cinq pains sont offerts et ils sont rompus ; dans les mains de ceux qui les rompent se fait à leur insu on ne sait quelle proliféra-

tion de morceaux. Rompu, le pain ne diminue pas, et cependant les morceaux emplissent sans cesse la main qui les rompt... Ce qui n'existe pas existe, ce qu'on ne comprend pas se constate. Il ne reste qu'à croire à la toute-puissance de Dieu. (III, 6)

5. La *definitio* ou l'analyse de la portée de termes qui prêtent à discussion¹ est un élément important de la *confirmatio ueri* (V, 27)². Elle procède de diverses manières :

– refus de fausses assimilations : ainsi pour l'analyse de la notion de *natiuitas* irréductible à une infusion d'un agent extérieur ou d'un second être :

(Le Père et le Fils) sont l'un dans l'autre, dès lors qu'il n'y a pas de naissance sans le Père, dès lors qu'aucune nature venue de l'extérieur ou différente ne vient à l'existence pour être un second Dieu, dès lors qu'existant comme Dieu issu de Dieu, il ne tire de nulle part ailleurs ce qui le fait Dieu... Le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, non par épanchement et par reflux de l'un à l'autre, mais par la naissance (*natiuitas*) parfaite d'une nature vivante. (VII, 31)

– faisceau de similitudes et de dissimilarités sémantiques et grammaticales autour de l'affirmation de l'*unitas* du Père et du Fils :

Tout cela, ce n'est pas une création qui le confère, mais une naissance, ce n'est pas un vouloir qui l'opère, mais un pouvoir. Cela, ce n'est pas le langage de l'unité spirituelle, mais de la nature. Car être créé et naître, ce n'est pas tout un ; vouloir ne se confond pas avec pouvoir ; être d'accord n'est pas la même chose que subsister à demeure. (VIII, 18)... Dieu n'est pas fait de composantes à la manière humaine, de sorte qu'en lui autre chose serait ce qu'il a, autre chose lui qui l'a. (VIII, 43)

– projection, sur des notions communes comme *finis*, de concepts philosophiques³ :

1. Définition de CICÉRON, *Inu.* 2, 51, 153.

2. La locution est conforme au profil classique de la *confirmatio* : d'après CICÉRON, *Inu.* 1, 24, 34 : *Confirmatio est per quam argumentando nostrae causae fidem ... adiungit oratio.*

3. D'origine cicéronienne (*Fin.* 1, 12, 42 ; 2, 2, 5 ; 3, 7, 26), comme nous le faisons observer dans DOIGNON 1971, p. 537.

La fin n'est pas disparition, mais perfection consommée. Toutes choses tendent vers une fin, non pas pour ne plus être, mais pour exister à demeure en ce vers quoi elles tendent. Et toutes choses sont en vue de la fin, tandis que la fin, elle, n'a référence à rien d'autre. Mais, tout en étant toutes choses, la fin continue d'exister intégralement pour elle-même. Et, comme elle ne sort jamais d'elle-même pour progresser vers un autre temps ou une autre chose que soi, toute espérance est toujours tendue dans la direction de la fin elle-même... La fin est l'état de permanence immobile vers lequel on tend. (XI, 28)

B. La dispositio

L'organisation du débat avec les hérétiques en vue d'une mise en lumière, sans fausses apparences, de la vérité, objectif majeur de l'œuvre (VIII, 1)¹, est manifeste dans les deux bilans qu'en cours de rédaction offre le *De Trinitate*.

En ouvrant le livre IV d'abord :

Les livres précédents, que nous avons écrits il y a quelque temps déjà, rendent parfaitement clair, estimons-nous, que nous tenons des enseignements évangéliques et apostoliques notre foi et notre confession de foi au sujet du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et qu'il ne peut y avoir quoi que ce soit de commun entre nous et les hérétiques, vu que ces derniers nient sans mesure, ni retenue ni crainte la divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ. Néanmoins il a été nécessaire de rassembler encore dans ces livres-ci un certain nombre d'observations qui, en mettant au jour tous leurs sophismes et leurs impiétés, rendraient plus parfaite la connaissance de la vérité. (IV, 1)

L'autre bilan est, au début du livre VIII, un classement des vérités christologiques acquises :

Résistant à ces mensonges extravagants, nous avons déjà, au cours de notre réponse, traité des points suivants : après avoir

1. Cf. HIL., *Trin.* VIII, 1 : « C'est un devoir, donc, de porter la contradiction à l'impiété insolente, à l'insolence des vains discours, au discours vain, mais séducteur – une contradiction faite de saine doctrine, de foi sincère, de franches paroles, afin qu'il y ait franchise dans la sincérité, franchise aussi dans la santé. »

démontré à partir de la Loi qu'il y a un Dieu et un Dieu et un Dieu véritable dans le Dieu véritable, nous avons ensuite fait voir à partir des enseignements évangéliques et apostoliques la génération parfaite et véritable du Dieu Monogène, pour enseigner enfin, en poursuivant le cours de nos explications, que le Fils de Dieu est Dieu véritable, d'une nature qui ne diffère pas de celle du Père. (VIII, 2)

Une exigence particulière de l'organisation du débat avec l'hérétique réside dans la concormance entre la formulation de la thèse adverse et celle de la réplique orthodoxe :

Il faut maintenir dans la réponse l'ordre où les questions ont été posées. Aussi en terminerons-nous avec le reste en son lieu, dans le prochain livre. (IV, 31)

En fait, la résolution souffre quelques accommodements. Il y a d'abord les clivages qui nuancent un principe fondamental, sans pouvoir en être séparés : ainsi en va-t-il des aspects de la filiation divine du Christ – Origène les appelle *epinoiai*¹ –, aspects dont on ne peut renvoyer l'examen, lorsqu'on est au cœur du sujet :

Le plan que nous nous étions proposé exigeait, il est vrai, que nous traitions à fond et en détail de chaque type de motif pris un à un : ayant appris que Notre Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu était Dieu par le nom, la naissance, la nature, le pouvoir, les affirmations, nous devions dans notre exposé parcourir une à une les étapes du plan ainsi présenté. Mais cette réalité qu'est la naissance ne le souffre pas, étant donné qu'à elle seule elle embrasse et le nom et la nature et le pouvoir et l'affirmation. Sans tout cela, en effet, il n'y aura pas naissance, car naître contient en soi tout cela. En traitant d'elle, par conséquent, nous sommes tombés fatallement sous l'obligation de ne pas renvoyer les sujets énumérés ci-dessus jusqu'à leur propre rang d'exposition. (VII, 16)

1. Cf. H. CROUZEL, « Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d'Origène* », dans *Origeniana secunda (Quaderni di Vetera Christianorum 15)*, Bari 1980, p. 132-141 particulièrement.

Autre occasion de rompre avec la rigidité du plan arrêté : les *excursus* dont Hilaire fait l'aveu, sans ignorer que la « digression » entre dans le programme de la *dispositio* la plus classique¹ :

Effervescence impatiente de la foi, incapable de taire un exposé auquel va son désir ! Déjà en effet au livre précédent nous avions dépassé les limites que nous avions fixées à notre développement. Nous argumentions contre la manière impie dont les hérétiques énonçaient l'unité de Dieu et enseignions que Moïse avait prêché un Dieu plus un Dieu. Avec une hâte pieuse quoique inconsidérée, nous en sommes arrivés à la façon religieuse authentique de confesser l'unicité de Dieu (cf. IV, 33). Or à présent aussi, en nous attardant à nous occuper d'une autre question, nous n'avons pas suivi le plan fixé. Et pendant que nous parlions de la divinité véritable du Fils de Dieu, nous avons fait, avec l'ardeur d'un esprit fervent (cf. V, 10), une échappée vers une confession de la divinité véritable telle qu'elle est dans le Père et dans le Fils. (V, 12)

Une digression d'un caractère tout à fait particulier interrompt le cours du livre VI, puisqu'elle comporte une « confession de foi » adressée à Dieu suivie de sa *retractatio*. La première (VI, 19) reprend, de façon succincte, les thèmes de l'évolution intellectuelle et spirituelle décrite dans le prologue du *De Trinitate*. La seconde est un *sermo temerarius*, selon l'expression même d'Hilaire, où celui-ci feint de se plaindre à Dieu de lui avoir imposé la foi :

Dans quel abîme, je t'en prie, m'as-tu plongé sans espoir de retour ? Tout cela, en effet, je l'ai bien appris, je me suis bien mis à le croire, je le garde dans mon esprit avec une foi si inébranlable que je ne pourrais, ni ne voudrais, croire autrement. Pourquoi m'as-tu trompé, malheureux que je suis, et as-tu perdu une chair et une âme infortunées en m'enseignant des conceptions qui n'ont rien à voir avec toi ? (VI, 20)

1. Cf. par exemple QUINTILIEN, *Inst.* 4, 3, 14 : παρέκβασις ἐστι, ut mea quidem fert opinio, alicuius rei, sed ad utilitatem causae pertinentis extra ordinem excursus tractatio.

L'abondance des clichés littéraires¹ souligne la gratuité du défi, qu'interrompt un *casset sans appel* :

Mais trêve de propos témeraires où nous avait lancés l'obligation de manifester la sottise de l'hérésie. (VI, 22)

C. L'*elocutio*

« L'usage commun de la langue n'est pas adapté à la noblesse de Dieu », déclare Hilaire d'entrée de jeu au livre IV. Un style, où l'humain révèle le divin (IV, 2), est caractérisé, dans l'esthétique classique (CICÉRON, *De oratore* 3, 14, 53), par quatre traits : l'art de l'amplification, l'éclat des mots, la disposition « ornée » et l'harmonie de la phrase.

a) L'*amplification*²

L'amplification est destinée à « relever un sujet » en vue d'« allumer une flamme dans les esprits » (CICÉRON, *De oratore* 3, 26.27, 104). Elle donne du relief au *locus humilitatis* du préambule³, qui ouvre l'exposé de la génération du Fils :

Je m'enfievre, j'hésite, je reste stupide et ne sais par où commencer. Je ne sais pas en effet quand est né le Fils, mais ne pas savoir qu'il est né serait de ma part une impiété. Qui prier ? Qui implorer ? De quels livres tirer des mots pour exposer de si grands problèmes ? Faut-il passer en revue tous les systèmes philosophiques de la Grèce ? (II, 12)

1. Nous les avons étudiés dans notre article : « Un *sermo temerarius* d'Hilaire de Poitiers sur sa foi (*De Trinitate* 6, 20-22) », dans *Fides sacramenti sacramentum fidei, Studies in honour of Pieter Smulders*, Assen 1981, p. 211-218.

2. Hilaire connaît le verbe *amplifico* au sens de « donner de l'ampleur » par le discours ; cf. *Trin.* IV, 10 : ... cum quicquid inesse Filio maiestatis docebitur, id ad amplificandam potestatem eius qui istiusmodi genuerit redundabit.

3. Sur ce *topos*, cf. Tore JANSON, *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions (Studia Latina Stockholmensia)*, Stockholm 1934, p. 123.

L'amplificatio est principalement le nerf de la *peroratio* (CICÉRON, *Topica* 26, 98), qui est un motif et d'exorde (CICÉRON, *Brutus* 57, 209) et d'épilogue (CICÉRON, *Orator* 35, 122).

Ainsi l'exorde constitué par le livre I du *De Trinitate* s'achève par une « prière » hautement éloquente :

Cet usage de la parole que tu m'as accordé, ne peut apporter de récompense plus grande que d'être à ton service en te préchant et de démontrer au monde qui l'ignore et à l'hérétique qui le nie ce que tu es, à savoir le Père d'un Dieu Monogène. Et tel est à la vérité le seul propos avoué de ma volonté ; le reste est un présent de ton aide et de ta miséricorde à demander par la prière : que tu remplisses du souffle de ton Esprit les voiles, déployées pour moi, de notre confession de la foi et que tu nous fasses progresser dans la course où s'est lancée notre prédication... Accorde-nous donc la précision dans les mots, la lumière dans l'intelligence, la dignité dans les paroles, la loyauté envers le vrai. (I, 37-38)

Outre le souvenir de la prière finale aux dieux agrestes et à César du livre I des *Géorgiques* de Virgile, les échos littéraires abondent dans cette remise à Dieu de l'*officium* de la *praedicatio* : métaphore maritime des voiles au vent (CICÉRON, *De oratore* 2, 44, 187) ; motif de la croissance de l'œuvre obtenue grâce à la *veritatis fides* et à l'*intellegentiae lumen*, autant de formules qui sont des réminiscences de Quintilien¹.

L'épilogue du *De Trinitate* est constitué, à son tour, par une ardente *peroratio* :

Conserve-moi, je t'en prie, sans souillure, cette foi orthodoxe qui est en moi et, jusqu'à ce que s'exhale mon esprit, donne-moi pareille voix pour dire ce que je sais, afin que je tienne toujours ce que j'ai professé dans le Symbole de ma régénération, baptisé que je fus dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Que je t'adore, toi notre Père, et ton Fils conjointement avec toi, que je mérite ton Saint-Esprit qui vient de toi à travers ton Monogène. (XII, 57)

1. Cf. QUINTILIEN, *Inst.* 3, 8, 5 ; 9, 2, 19 (*veritatis fidem*) ; 8, 2, 23 (*intellegentiae lumen*).

Rien de plus classique dans une imploration finale – il suffit de songer à celle de la *Quatrième Catilinaire* de Cicéron – que d'exalter l'échange des fidélités.

b) *L'éclat des mots*

La rhétorique (CICÉRON, *De oratore* 3, 37, 149) le recherche dans les mots pris au sens propre et dans les mots qui sont des images.

A) Le brillant des termes pris au sens propre est surtout créé par le relief des néologismes, relief auquel concourt tout particulièrement la superposition des préfixes : ainsi dans ces *hapax* du *De Trinitate*, que nous détachons des relevés effectués par C. Paucker¹ et J.A. Quillacq² : *circumamburo* (X, 45) ; *coexulo* (X, 4) ; *coinnascibilis* (IX, 57) ; *connuncupo* (VI, 50) ; *consubsistens* (IV, 12) ; *imperscrutabilis* (XI, 47) ; *inconpraehensibiliter* (III, 3) ; *indemuto* (XI, 28) ; *indesecabilis* (X, 34) ; *inenarrabiliter* (III, 3) ; *inexcessus* (XI, 28) ; *supereminentia* (XI, 4). Par ailleurs, une espèce de magie entoure un mot qui n'est pas neuf : *sacramentum*, mais qu'Hilaire investit, en quelque sorte, du pouvoir de résoudre les apories³ : ainsi, sous le couvert du mot « mystère », les faiblesses du Christ ne sont pas senties comme un déficit de la divinité :

Habet quidem in eo sacramentum, quod se euacuat et accipit (IX, 14) ;

hanc ille diem ignorat, cuius et in se tempus est et per sacramentum eius est ? (IX, 59) ;

quamquam igitur non obscurum sit ignorationem Dei non ignorantem esse, sed sacramentum (IX, 68) ;

1. C. PAUCKER, *Meletemata lexicistorica altera*, II : *Vocum addendarum lexicis et testimoniorum uocibus acquisitorum spicilegium nouum A : ex Hilarii Pictauiensis potissimum scriptis collecta*, Dorpat 1875, p. 6-17.

2. J.A. QUILLACQ, *Quomodo latina lingua usus sit S. Hilarius Pictauiensis episcopus*, Tours 1908, p. 49-51. 53.

3. Comme le souligne MALUNOWICZ, *Sacramentum*, p. 202.

si itaque et diem Filius secundum sacramentum nescit ut taceat... (IX, 71) ;

sed sacramentum nesciendi dispensationem esse intellegentes tacendi... (IX, 75) ;

qui sacramentum fletus, sitis atque ignorationis ignorat... (X, 24) ; totum hoc ad contumeliam inbecillis rapere naturae, quod et uoluntas est et sacramentum (X, 48) ;

et quod hoc, rogo, flendi sacramentum est ? (X, 55) ;

et quia iam non est infirmitas, sed sacramentum (XI, 9)¹.

B) Les mots métaphoriques, « espèces d'emprunts, grâce auxquels nous prenons ailleurs ce qui nous manque » (CICÉRON, *De oratore* 3, 38, 156), sont utiles à une approche du mystère.

Ainsi l'exemple du feu donne lieu à une approbation nuancée du droit à l'image dans le discours sur l'unité des personnes en Dieu :

Ce qu'il y a d'incomparable en Dieu, des comparaisons nous en donnent tout de même une idée partielle, de sorte que cesse d'être incroyable en Dieu ce qui se découvre, au moins partiellement, dans des éléments terrestres. Or donc, je pose la question : y a-t-il division ou séparation quand un feu est tiré du feu ? Est-ce que, par hasard, la nature du feu est arrachée de façon à ne plus subsister, ou ne suit-elle pas, pour rester présente, alors qu'une lumière allumée à la première comme par une manière de naissance et de dérivation, l'est sans arrachement de la nature et qu'une lumière est tout de même issue de la lumière ? (VII, 29)

1. « Il y a un mystère dans le fait qu'il se vide et qu'il prend (la forme de serviteur) » (IX, 14) ; « ce jour-là lui l'ignore ; lui dont en dépend le moment, lui par qui ce mystère a lieu ? » (IX, 59) ; « il n'y a là aucune obscurité, par conséquent : l'ignorance du jour n'est pas de l'ignorance, elle est un mystère » (IX, 68) ; « si c'est également en vertu d'un mystère et pour qu'il s'en taise que le Fils ne sait pas le jour » (IX, 71) ; « ils ont reconnu que ce mystère d'ignorance était une économie de silence » (IX, 75) ; « qui ignore le mystère contenu dans ces pleurs, cette soif et cette faim » (X, 24) ; « en s'emparant, pour en faire l'opprobre d'un être débile, de tout ce qui est volontaire et mystérieux » (X, 48) ; « et qu'est-ce, s'il vous plaît, que le mystère de ces pleurs ? » (X, 55) ; « il n'y a pas là faiblesse, mais mystère » (XI, 9).

Le jaillissement de la lumière qui nous éblouit (métaphore filée imitée du *Songe de Scipion* de Cicéron¹) est aussi une manière de nous poser la question du sens à donner à la contemplation de Dieu :

Chez ceux qui contemplent en face son éclat, la puissance de l'œil dirigé vers le soleil est éblouie à tel point que, parfois, le regard curieux s'étant enquisi avec trop d'application de la cause qui fait rayonner la lumière, les yeux sont rappelés à l'ordre naturel même par la mort du sens de la vue ; et il arrive qu'en s'efforçant de voir davantage, on ne voie plus rien. A quoi, dès lors, nous faut-il nous attendre dans le cas des choses de Dieu et du soleil de justice ? (X, 53)

Plus régulièrement bâties sont les comparaisons en deux membres symétriques du travail des facultés de l'âme avec les réactions du corps (II, 35) ou des remèdes du corps avec la foi de l'âme (II, 22).

C) A l'éclat de l'allégorie Hilaire cède quand il approche d'échéances importantes :

– lorsque, au livre I, il va donner le plan de l'œuvre, comme nous l'avons indiqué plus haut (allégorie de la pente dans les escarpements²) ;

– lorsqu'au livre II, il défie l'hérétique en dessinant, par une hypotypose, le portrait de son adversaire, l'apôtre Jean³ ;

– lorsque au début du livre VII, après avoir exposé les thèses de l'hérésie, il aborde l'enseignement des évangiles et de l'Apôtre :

Présentement, pour ma part, je ne fais pas sortir mon navire du port sans avoir la pensée du naufrage, je ne me mets point en route sans savoir les défilés infestés de brigands, je ne traverse pas les sables de la Libye sans avoir la certitude qu'il s'y trouve partout scorpions, aspics et basilics. Il n'y a en moi ni insouciance ni

1. Cf. CICÉRON, *Rep.* 6, 18, 19.

2. Cf. HIL., *Trin.* I, 20.

3. Cf. *Trin.* II, 13 : « Mon pêcheur, lui, sans lettres ni culture, est libéré du temps, détaché des siècles, il a dominé tout commencement : ce qui est, en effet, était. »

inconscience. C'est guetté par tous les hérétiques, à l'affût de chaque mot tombant de ma bouche, que je parle en effet ; tout l'itinéraire de mon exposé est soit resserré entre des à pics, soit coupé de chausse-trapes, soit tendu de filets. (VII, 3)

c) *La disposition « ornée » de la phrase*

Des relevés effectués par M.F. BUTTELL, *The Rhetoric of St Hilary of Poitiers*, Washington 1933, nous retiendrons l'attrait de l'auteur du *De Trinitate* pour les phrases à anaphores (II, 10 ; III, 4 ; IV, 6. 42 ; V, 39 ; VI, 17. 43 ; IX, 51. 69 ; X, 32 ; XI, 3. 17 ; XII, 4) ; son goût pour les groupements de mots avec isocolon (I, 37 ; III, 5 ; V, 5 ; IX, 37), parison (I, 7 ; II, 8 ; III, 4 ; VI, 27 ; VIII, 51 ; IX, 37 ; X, 12. 23. 61), homoioteleton (II, 13 ; III, 7 ; V, 3 ; VI, 1 ; VIII, 37 ; X, 23. 53). La période, cet ornement qualifié d'*apta prooemii maiorum causarum* par QUINTILIEN (*Inst.* 9, 4, 128), atteint une perfection cicéronienne dans les préambules et spécialement dans celui du livre I :

Comme je cherchais autour de moi quelle est la tâche propre d'une vie humaine, tâche sacrée, celle qui, découlant de la nature ou procédant des études des sages, obtiendrait un bien digne de ce don divin de comprendre qui nous a été octroyé, une multitude d'avantages se présentaient, qui, au gré de l'opinion commune, paraissaient rendre une vie utile et souhaitable, et tout spécialement ce qui à présent comme toujours est tenu parmi les hommes comme le meilleur, à savoir le loisir joint à l'opulence, car l'un sans l'autre serait matière à mal plutôt qu'occasion de bien : le loisir dans l'indigence est presque à envisager comme un exil hors de la vie même et l'opulence dans les tracas rend d'autant plus malheureux que plus grande est l'anomalie qui la prive de ce dont l'usage est le plus souhaité et recherché.

Un morceau à effet de ce genre ne saurait faire oublier des recherches plus originales dans la disposition de la phrase : ici une *congeries* d'antithèses avec *isocola*,

Et si quaeras quae sit habitatio corporalis, intellege quid sit loqui in loquente et in uiso uideri et in operante operari, et in Deo Deum et ex toto totum et ex uno unum (VIII, 56) ;

là des anaphores avec variations dosées ou des parallélismes nuancés de restrictions comme dans ce commentaire de Jean 12, 31 : *Si Deus glorificatus est in eo, et Deus glorificauit eum in se*,

Aduero cum, glorificato filio hominis, glorificans Deum Deus glorificet in sese inuenio naturae gloriam in gloriam naturae natu-ram glorificantis adsumi. Non enim se Deus glorificat, sed glorifi-catum in homine Deum glorificat in sese. Quod autem glorificat in sese, licet non se glorificet, tamen in naturae suae gloriam naturam glorificantis adsumit. Et cum glorificans Deum Deus, quia glorificatus in homine sit, glorificet in sese, eum quem glorificauit Deum in se inesse demonstrat, cum eum glorificet in sese¹. (IX, 41)

là encore des apostrophes à l'hérétique (VIII, 40), au patriarche Jacob (V, 19) ou aux évangiles (V, 18), cette der-nière virant à la prosopopée, sont des prouesses dignes de la rhétorique classique.

Enfin, comme Cyprien ou Lactance, Hilaire soigne le rythme de la phrase en cultivant l'ornement des clausules. Les statistiques établies par M.E. MANN, *The Clausulae of St Hilary of Poitiers*, Washington 1936, confirment la pré-pondérance, dans le *De Trinitate*, selon l'usage de la prose oratoire classique, du crétaire – spondée, suivi, dans l'ordre d'importance, par le dichorée, puis le double crétaire, mieux représenté ici que dans les œuvres exégétiques. Le pourcen-tage des autres clausules est faible.

1. « Et d'un autre côté, le Dieu qui est glorifié en l'homme, bien qu'il reçoive la gloire, n'en est pas pour cela autre chose que Dieu en personne. Et cependant en glorifiant le Fils de l'homme, Dieu qui le glorifie glorifie Dieu en lui-même : je le constate donc, une nature glorieuse est assumée à la gloire d'une nature qui glorifie sa nature. Car Dieu ne se glorifie pas lui-même, il glorifie en lui-même un Dieu glorifié en l'homme. D'autre part, le fait de glorifier en soi-même, tout en ne se glorifiant pas soi-même, assume malgré tout en glorifiant sa nature à la gloire de sa propre nature. Puis Dieu, quand il glorifie Dieu (car Dieu a été glorifié en l'homme), le glorifie en lui-même ; c'est manifester dès lors que le Dieu qu'il a glorifié est intérieur à lui, étant donné qu'il le glorifie en lui-même. »

Tout cela prouve que le verbe d'Hilaire, qui, dans son lexique, ne recule pas devant les hardiesse du néologisme ou de la métonymie, demeure, au plan de la phrase, attaché à un goût classique.

J. DOIGNON

VII. LE TEXTE LATIN

1. Sommaire de la tradition manuscrite et imprimée

Le *De Trinitate* a été édité en 1979-1980 de façon critique, dans les conditions les plus satisfaisantes, par P. Smulders, qui a livré, dans le *Corpus Christianorum, series latina* 62 et 62 A (Brepols, Turnhout 1979-1980), un texte latin qui sert désormais de référence. D'après la *Praefatio* riche d'aperçus (p. 1*-78*), dont nous résumons ici les grandes lignes en ajoutant quelques précisions intervenues depuis sa publication, il a été établi d'après 22 manuscrits (sur 76 recensés et sans compter un papyrus de Vienne VI^e s.) divisés en plusieurs familles : α , la plus vénérable ; π issue également de l'archéotype et subdivisée en rameaux secondaires : σ et ρ ; δ d'époque carolingienne. Quatre manuscrits datent des V^e-VI^e siècles :

1) Descendant de l'hypoarchéotype de la famille α , *D* = Paris, BN, *lat. 2630*, V^e-VI^e s., écrit en Italie, peut-être à Vivarium, se trouvait au IX^e s. à l'abbaye de Saint-Denis, où Hincmar de Reims en fit faire une copie (Paris, BN, *lat. 12132*, X^e s.) : cf. J. VEZIN, « Hincmar de Reims et Saint-Denis. A propos de deux manuscrits de saint Hilaire », *Revue d'Histoire des Textes* 9 (1979), p. 289-298. Son « excellence » confère à *D*, en dépit de fautes de lecture, un poids incomparable.

2) De la même souche que *D*, *C* = Paris, BN, *lat. 8907*, écrit en Italie du Nord (?) au V^e s. et possédé par l'abbaye

Saint-Père de Chartres au XI^e s., n'offre le texte du *De Trinitate* qu'à partir de I, 33. Il est surtout connu par les « Scolies ariennes », qu'on y lit en marge du texte du *De fide d'Ambroise* et des *Acta* du concile d'Aquilée de 381. Description paléographique du codex dans R. GRYSON-L. GILISSEN, *Les scolies ariennes du Parisinus latinus 8907. Un échantillon d'écritures latines du V^e s.* (*Armarium codicum insignium* 1), Turnhout 1980, p. 6-7.

3) Issu de la famille π , *B* = Cité du Vatican, *Archivio di S. Pietro D 182*, « écrit », d'après une note marginale du fol. 288, à Cagliari en 509-510, a subi remaniements et quelques pertes. A. WILMART, « L'odyssée du manuscrit de San Pietro qui renferme les œuvres de saint Hilaire », dans *Classical and Mediaeval Studies in Honour of E.K. Rand*, New York 1938, p. 293-305, a fait prévaloir l'hypothèse que le manuscrit aurait appartenu à Fulgence, évêque de Ruspe exilé en Sardaigne et que les notes marginales seraient de sa main. Mais F. TRONCARELLI, « L'Odissea di un'Odissea : Note sull'Ilario Basilicano (Arch. S. Pietro D 182) », *Scriptorium* 45 (1991), p. 3-21, par une analyse paléographique de ces notes, considère qu'elles révèlent un « new style » de l'onciale d'origine italienne et place le manuscrit dans la mouvance du *scriptorium* de Cassiodore à Vivarium.

4) Représentant le plus ancien du rameau σ de la famille π , *V* = Vérone, Bibl. capitolare, XIV a été écrit en Italie à la fin du V^e s. et conservé déjà à Vérone au VIII^e s. Le texte commence à *Trin.* I, 10 et finit à XII, 51.

Sur la tradition indirecte, on consultera la liste de témoignages allant du IV^e s. au XVI^e s. dressée dans notre contribution, intitulée « Hilaire de Poitiers », à la *Nouvelle histoire de la littérature latine 5 : Restauration et renouveau 284-374*, éditée par R. Herzog, Paris 1993, p. 525. Mentionnons en outre ici l'existence d'une anthologie de « sentences » du *De Trinitate* élaborée à Clairvaux et conservée dans le manuscrit Troyes, Bibl. Mun., 215, XII^e s.,

fol. 29v-31 ; ces *deflorationes* (le mot de la Préface) sont extraites de *Trin.* I, 7 ; I, 12 ; I, 13 ; I, 14 ; I, 19 ; II, 27 ; II, 31 ; III, 1 ; III, 4 ; III, 6 ; III, 7 ; III, 13 ; III, 14 ; III, 18 ; III, 22 ; IV, 26 ; V, 7 ; V, 11 ; V, 19 ; V, 21 ; V, 37 ; VI, 1 ; VI, 12 ; VI, 20 ; VI, 21 ; VI, 35 ; VI, 36 ; VI, 42 ; VI, 45 ; VI, 66 ; VII, 14 ; VII, 27 ; VII, 33 ; VIII, 1 ; VIII, 55 ; IX, 4 ; IX, 58 ; IX, 72 ; X, 1 ; X, 20 ; X, 40 ; X, 45 ; X, 52 ; X, 53 ; X, 54 ; X, 68 ; X, 71 ; XI, 19 ; XII, 21 ; XII, 22 ; XII, 25 ; XII, 27 ; XII, 28 ; XII, 31 ; XII, 44 ; XII, 48 ; XII, 51 ; XII, 52 ; XII, 55 ; XII, 57.

Des *excerpta* du *De Trinitate* figurent aussi dans trois manuscrits apparentés de florilèges des Pères sur la Trinité : Leiden, Univ. bibl., 99 (XII^e s.) ; Univ. bibl., 108 (XIII^e s.) ; Wien, Ostell. Nat. Bibl., 755 (XII^e s.) ; ils sont extraits de *Trin.* I, 10 ; I, 15 ; I, 21 ; II, 1 ; II, 4 ; II, 5 ; II, 6 ; II, 8 ; II, 10 ; II, 12 ; II, 19 ; II, 22 ; II, 29 ; III, 1 ; III, 25 ; IV, 35 ; IV, 40 ; IV, 42 ; V, 1 ; V, 4 ; V, 8 ; V, 10 ; V, 11 ; V, 14 ; V, 20 ; V, 21 ; V, 35 ; V, 37 ; VI, 8 ; VI, 11 ; VI, 19 ; VI, 21 ; VI, 30 ; VI, 38-39 ; VII, 2 ; VII, 4 ; VII, 5 ; VII, 6 ; VII, 9-10 ; VII, 11 ; VII, 12 ; VII, 18 ; VII, 21 ; VII, 22 ; VII, 25 ; VII, 26 ; VII, 35 ; VII, 38 ; VII, 39 ; VIII, 4 ; VIII, 19 ; VIII, 20 ; VIII, 26 ; VIII, 34 ; VIII, 38 ; VIII, 40 ; IX, 1 ; IX, 13 ; IX, 16 ; IX, 35 ; IX, 51 ; IX, 53 ; IX, 60 ; IX, 69 ; X, 5 ; X, 21 ; XI, 1 ; XI, 11 ; XI, 12 ; XII, 2 ; XII, 8 ; XII, 52.

Pour la localisation de ces fragments à l'intérieur des manuscrits précités, on consultera M. DURST, *Studien zum « Liber De synodis » des Hilarius von Poitiers, 2 : Die handschriftliche Überlieferung und die Editionen*, Wien 1996, p. 341-383.

L'édition de P. Smulders s'est donné pour règle de privilégier, dans la mesure du possible, les leçons de *D*, surtout quand elles sont en accord avec *V*. Il rompait ainsi avec l'éclectisme assez désordonné des éditeurs antérieurs dont nous rappelons la succession : G. Cribellius, Mediolani 1489 (editio princeps) ; Érasme, Basileae 1523, avec ses réviseurs

L. Le Mire, Parisii 1544, M. Lipse, Basileae 1550 ; Jean Gillot, Parisii 1572 réédité et revu par lui-même en 1605 ; P. Coustant, Mauriste, Parisii 1693 ; S. Maffei, Veronae 1730. Migne, Parisii 1844 (= *PL* 10). Une traduction française, qui laisse à désirer, est signée A. Martin-L. Brésard (Coll. *Les Pères dans la foi*), Paris 1981.

2. Examen des modifications à apporter au texte de CCL 62-62A

En dépit de ses qualités très sérieuses, le texte latin établi par P. Smulders nous a paru requérir des amendements susceptibles d'éviter des conjectures inutiles et de mieux satisfaire la logique du texte, en accord avec les manuscrits les plus fiables. En voici la liste, qui suppose l'examen critique de chaque lieu variant :

– I, 10 : « *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, HIS QVI CREDVNT IN NOMINE EIVS.* »

Il convient de rétablir, avec le codex *D* en particulier, la seconde partie du verset 1, 12 de *Jean*, reprise dans le commentaire par les mots : « recipientes autem SVB FIDEI SVAE MERITO in Dei filios profecisse cognoscit. »

– I, 25 : « Damnantes dicta et uitia hereticorum, Valentini scilicet et Sabelli et Manichei et Hierachae, pias ecclesiae praedicationes uelamento professionis impiae furati sunt, ut CORRVPTIS in melius uerbis inreligiosorum et ambigua significatione moderatis, sub inpietatis damnatione doctrinam pietatis extinguerent. »

L'oxymoron « corruptis in melius », que Smulders propose de supprimer en lisant « correptis in melius », exprime bien l'ambiguïté de la polémique des partisans d'Arius contre d'autres hérétiques. Son discours améliore (« in melius ») le leur, mais il est pourri (« corruptis »).

– I, 30 : « Omnes dictorum causas... adtulimus, causis potius uerba subdentes, non causas uerbis deputantes, ut, cum... tanta a se diuersitate contraria sint :... illud *Ego in Patre et Pater in me (Jn 14, 13)* et *De die autem et hora nemo scit neque angeli in caelis neque Filius, nisi Pater solus (Matth. 26, 38)*, intellegantur et dispensationum praedicationes et conscientiae potestatis NATVRALIS professions. »

« Naturalis » est la leçon de *DB* (partie récente) en particulier, « naturales » étant celle de *V* retenue par Smulders. L'alliance de « naturalis » et de « potestas » se retrouve en *Trin. IX*, 31, et celle de « conscientia » et de « professio » en I, 27. En revanche, ce serait ici, si l'on suivait Smulders, l'unique occurrence des alliances « naturalis – professio » et « conscientia – potestas ».

– II, 6 : « Haec ueritas est sacramenti Dei, hoc INPERSPI-CABILIS naturae nomen est. »

« Inperspicibilis » – non « inperspicibile » de Smulders –, leçon d'une pléiade de manuscrits, dont *D*, qualifie « natura » comme dans Hilaire, *In psalmum 118, 12, 1*.

– II, 7 : « Si quod immortalis est, ergo est aliquid non ab eo, cui ALTER non fiat obnoxius ; nec solum id est quod per enuntiationem uerbi huius vindicatur ab altero. »

Face à « alter », leçon de *C¹ V* en particulier, « a te », leçon de *D* retenue par Smulders en liaison avec des emplois impersonnels de la seconde personne du singulier dans les lignes qui précédent, ne donne pas un sens satisfaisant. Hilaire déduit, en suivant la logique humaine, du paradoxe créé par l'immortalité de Dieu, qu'il n'y a plus de dépendance à l'égard de la mort, si UN AUTRE n'y est pas exposé.

– II, 25 : « Et ad cuius uocem archangeli atque angeli tre-munt, caelum et terra et omnia mundi huius RESOLVVNTVR elementa, uagitu infantiae auditur. »

Le futur « resoluentur » préféré par Smulders – contre le témoignage de *D* – apporte malencontreusement une note

eschatologique dans une Nativité qui est narrée au présent avec un goût littéraire de l'« amplification » : cf. notre article : « Cadres rédactionnels classiques dans le livre II du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. En marge d'un commentaire récent », *REAug* 29 (1982), p. 95.

– II, 31 : « Dominus respondit : *Crede mihi, mulier, quoniam uenit hora quando neque in isto monte neque in Hierosolymis adorabitis PATREM* (Jn 4, 21). »

Le texte de Smulders, p. 66, porte « *adorabitis Patri* » ; l'apparat critique donne *patri* (*C** ? *L*NP*K*V*) *patrem* (*DC^cL^cEWP^cBGOJYZμ*). Le seul manuscrit ancien C lisait peut-être *Patri*, qui a été corrigé en *Patrem* (même correction en *LP*). Par contre *D*, manuscrit préféré par Smulders, porte *Patrem* et n'a pas été corrigé. Or le v. 23 porte aussi : « *adorabunt Patrem* ». Sans doute Smulders a-t-il pensé qu'Hilaire suivait une Vieille Latine qui avait *Patri* : le texte grec (Nestlé) du v. 21 est en effet : ... προσκυνήσετε τῷ πατρὶ ; de même au v. 23 ... προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Cependant la leçon *Patri* est une leçon de manuscrits incertains et corrigés par la suite, tandis que *Patrem* est une leçon nette de *D* et *W*.

– III, 17 : « Nam Deum nemo noscet, nisi confiteatur et Patrem, Patrem unigeniti Fili, non de portione aut dilatatione aut emissione, sed ex eo natum inenarrabiliter, incomprehensibiliter. »

L'addition de « et Filium » devant « non de portione » conjecturée par tous les éditeurs d'après le manuscrit Milano, *Bibl. Ambr. D 26 Sup.* XIII^e s., dont s'est servi Cribellius, ne s'impose nullement. Le tour prépositionnel « de portione » joue le rôle d'un prédicat de « unigeniti Fili » ; par un effet de *uariatio* (sur cette construction libre, cf. LEUMANN-SZANTYR, *Lateinische Syntax*, p. 428), il est coordonné à un adjectif (« sed... natum ») rattaché à « confiteatur. »

– III, 18 : « Stultum est autem calumniam in eo inquisitionis intendere, in quo conprehendi id unde QVAERITVR per naturam suam non potest. »

Le présent « *quaeritur* » appuyé par un grand nombre de témoins, dont *B* et *D*, est beaucoup plus topique que le futur adopté par Smulders.

– III, 18 : « Tum enim sensu atque uerbis imaginem ADPRAEHENDIMVS necesse est. »

Après « *necesse est* », l'indicatif, qu'atteste un grand nombre de témoins autour de *C* et *D*, mais auquel Smulders, par purisme (?), préfère le subjonctif, n'a rien qui étonne chez Hilaire : on le trouve en *In Psalm. 68, 16 ; 135, 5*.

– III, 20 : « *Nisi uidero in manus eius FIGVRAM clavorum* » (Jn 20, 25).

Fixuram, retenu par Smulders, est la leçon de la Vulgate. *Figuram*, attesté par *D*, a l'appui de la tradition indirecte représentée par le florilège de textes du *De Trinitate*, qui constitue la finale apocryphe de l'*In Constantium* (PL 10, 604 C), étudiée dans notre article : « Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin I^{er} à un concile romain en 430 », *Oikouménè, Studi paleocrisiiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, p. 480-485 particulièrement.

– III, 23 : « *Vnum sunt, scilicet is qui est nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est.* »

Smulders, appuyé sur l'unique témoin du XIII^e s. *N*, ajoute après « *is qui est* » : « *et is qui ab eo est* ». Il lui a échappé qu'une proposition participiale comme « *nihil habens* », où « *scilicet* » a pour office d'expliquer les mots « *unum sunt* », est d'un type usuel (cf. LEUMANN-SZANTYR, *Lateinische Syntax*, p. 385).

– IV, 17 : « *Neque rursum recipit solitarii solitudo facias neque quisquam alieno a se nostram LOQUITUR.* »

Dans cette phrase tissée d'emprunts à *Gen. 1, 26*, le présent « *loquitur* », coordonné à un premier présent « *recipit* »

et attesté en particulier par *D*, convient mieux que le futur « loquetur » retenu par Smulders.

– IV, 20 : « Quodsi.... credatur in eo quod *ad imaginem Dei FECIT hominem* ita uoluisse intellegi tamquam ‘*ad imaginem meam feci hominem*’, primum ipse testimonio tuo redargueris. »

La première personne « feci », que Smulders préfère, sur la foi de quelques témoins, à « fecit » de *BDV* en particulier, n'amène pas nécessairement, dans la paraphrase qu'Hilaire en tire, un autre « feci », car une équivalence des formules est ici un leurre. Hilaire cite d'abord sur le mode impersonnel (« credatur... uoluisse intellegi ») *Gen. 1, 27* avec *fecit*, puis transpose la formule à la première personne sur le modèle du verset : *Faciamus ad imaginem nostram* de *Gen. 1, 26*.

– IV, 41 : « Deum enim Dei Filium abnegando non Deum TAMQVAM solitario gloriae honore ueneraberis quam Patrem Fili inhonoratione contemnes. »

Dans cette phrase dirigée contre Arius, « tamquam », rejeté par Smulders, est postulé par les manuscrits les plus fiables. Le second « quam » a, comme fréquemment dans le « Spälatein » (cf. LEUMANN-SZANTYR, *Lateinische Syntax*, p. 593), la valeur de « magis quam ».

– V, 1 : « Cuius stultae sapientiae sensu heretica subtilitas ad fallendi occasionem coaptans unum Deum professata est. »

L'addition de « SE » après « sensu », conjecturée par Smulders, est superflue. Il existe, à l'époque postclassique, un emploi moyen de « coaptor », comme il en existe un de « aptor » (cf. AVIEN, *Arat.* 820) : ainsi dans AUGUSTIN, *Cité de Dieu XIX, 13* : « Qui cum sine perturbatione sunt, rebus in quibus sunt, quantacumque congruentia COAPTANTVR » = « Dans la mesure où ils sont exempts de trouble, ILS S'ADAPENT de quelque manière à la situation où ils se trouvent » (trad. G. Combès, *BA* 37, p. 110).

– V, 7 : « Cui enim dicitur : *Faciamus HOMINEM ad imaginem et similitudinem nostram*, quaero in quo non secundum eum uerus sit qui sibi dicat. »

– V, 8 : « Nunc interim hoc tenemus, an uerus Deus non sit cui uerus Deus dixerit : *Faciamus HOMINEM ad imaginem et similitudinem nostram*. »

« Hominem », omis par Smulders sur la foi de témoins récents, est nécessaire dans les deux occurrences, car Hilaire cite textuellement le verset *Gen. 1, 26*. Lorsqu'il en fait l'analyse ensuite en V, 8, pièce par pièce (« faciamus », puis « *ad imaginem et similitudinem nostram* »), il peut omettre « hominem », qui n'est pas requis pour l'objectif à atteindre, à savoir montrer que le Père s'adresse au Fils comme étant semblable à lui. En V, 8, Hilaire conclut son argumentation en citant *Gen. 1, 26* à nouveau *in extenso*, c'est-à-dire avec « hominem », leçon qu'omet encore Smulders, en dépit du témoignage de *BDV*.

– V, 18 : « Nondum uos, sacra et ueneranda euangelia, contingo, ut ex uobis Christus Iesus in passionibus Deus sit. Ex lege enim estis et oportet eam docere quod per adsumptam infirmitatem non amittat Deus esse qui Deus est. Sacramentum enim fidei VESTRAE mysteriorum suorum uirtute testata est. »

Dans cette prosopopée, il faut garder les formules à la seconde personne qui confrontent les Évangiles à la Loi visée par la troisième personne. « Vestrae », leçon de *BCDV* en particulier, répond à cette exigence ; « nostrae », choisi par Smulders, banalise la rhétorique hilare.

– V, 20 : « Et post multam gestorum eius enarrationem sequitur : *Dicit autem Deus ad Iacob : Surge et ASCENDE in locum Bethel et habita ibi* (*Gen. 35, 1*). »

Smulders lit, avec les manuscrits autres que *D* : « descendre », mais en IV, 30, dans la citation du même verset, tous les témoins portent « ascende », que nous rétablissons ici.

– VI, 10 : « Si ex se scit (Filius), infers calumniam TEMERE usurpatae scientiae. »

La conjecture de Smulders « temerate » n'est d'aucune nécessité. « Temere », attesté en particulier par *BV*, colore l'« usurpation de la science » de la nuance péjorative d'un acte irréfléchi (cf. CICÉRON, *De inuentione* 1, 58, 34 : « temere ac nullo consilio »).

– VI, 25 : « Humilitatis igitur professio frequens non habet hoc insolentiae uitium ut sibi aliena uindicet et non sua defendat et PROPRIE Deo coaequanda praesumat. »

Tous les manuscrits portent « propre » (ou « propriae ») modifiant « praesumat », en sorte que l'on peut traduire : « Un vice insolent consiste à se targuer à titre personnel d'avoir de quoi égaler Dieu. » La conjecture « propria » de Smulders banalise la phrase.

– VI, 27 : « Testatus est Pater de Filio, operibus suis Filius testimonio se Patris exaequat. Cur non uideatur esse in eo, id est Filii ueritas, quae et dicitur et probatur ? »

L'adjonction, conjecturée par Smulders, de « FILIO » après « id est » est inutile. Le sujet de « uideatur », « Filii ueritas », est présenté par le canal de « id est » comme le rappel d'une idée acquise : cf. VI, 27 : « ... ut opera ipsa quae gerit ueritatem testimonii huius adfirment. »

– VI, 34 : « Non hic sancti apostoli exisse, ID EST a Deo missum esse, intellexerunt. »

Hilaire dégage une synonymie de la formulation de *Jn* 8, 22, mentionnée en VI, 30 : « Ego enim a Deo exiui et ueni ; nec enim a me ueni, sed ille me misit. » Il est inutile de conjecturer, comme le fait Smulders, un « idem esse ac » à la place de « id est ». « Id est » est une manière d'introduire un « locus » scripturaire qu'annonce « hic ». La phrase peut se traduire : « Les saints apôtres ne comprurent pas qu'il était sorti de Dieu, à cette occasion, c'est-à-dire celle de la formule : 'qu'il avait été envoyé de Dieu' ».

– VII, 38 : « Et quaero quid significasse in eo Dominus CREDITAVR, cum dicit : Qui me uidit, uidit et Patrem (*Jn* 14, 9). »

Le subjonctif attesté par *D* est régulier dans la subordonnée interrogative. On s'explique mal le futur « credetur », que lit Smulders d'après *BCV*.

– VIII, 1 : « ... si etiam haec quae ad docendae ac tuendae fidei scientiam necessaria sunt inter reliqua non DEERVNT. »

« Deerint », que Smulders a recueilli de manuscrits secondaires, a toutes les apparences d'un hapax. F. NEUE-C. WAGENER, *Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*, 3, Berlin 1892-1902, p. 603 n'en fait aucune mention et constate que les éditeurs de textes normalisent les formes insolites des composés de « esse » (sauf pour « posse »).

– VIII, 26 : « A Patre procedit Spiritus ueritatis. A Filio mittitur et a Filio accipit. Sed omnia quae habet Pater Fili sunt : et idcirco QVI ab eo accipit, Dei Spiritus est, sed idem et Spiritus Christi. »

La symétrie avec *commutatio* exige qu'à la relative « quae habet Pater » réponde la relative « qui ab eo accipit ».

« Qui », même sur la foi de *D*, ne peut être omis, comme le fait Smulders.

– VIII, 34 : « Non enim dictum ignorabat a Domino : Haec est enim uoluntas Patris MEI, ut omnis qui uidet Filium et credit in eum, habeat uitam aeternam (*Jn* 6, 40). »

Même occurrence en IX, 50 de *Jn* 6, 40 avec « mei » donné par tous les manuscrits. Ici, *D* omet l'adjectif possessif : absence ratifiée par Smulders.

– VIII, 38 : « Namque post illud diuinarum et sapientiae et scientiae Dei protestatum profundum et inextricabilium iudiciorum confessam INTELLEGENTIAM et inuestigabilium uiarum demonstratam ignorationem.... »

A cause du parallélisme de l'argumentaire avec celui de XI, 47, il faut retenir ici la leçon de *CD* « intelligentiam », que l'immense majorité des manuscrits impose en XI, 47.

Smulders lit avec *BV*: « inintellegentiam ». Nous nous sommes expliqué en détail sur ce choix paradoxal dans notre article : « Y a-t-il, pour Hilaire de Poitiers, une ‘inintelligenta’ de Dieu ? Etude critique et philologique », *VigChr* 33 (1979), p. 226-233.

– VIII, 50 : « Primogenitus itaque omnis creaturae est, quia in ipso creata omnia SVNT. »

Il n'y a pas lieu, comme le fait Smulders sur la foi de *V* en particulier, de substituer le subjonctif « *creata sint* » à l'indicatif « *creata sunt* », attesté par *D* et calque de l'indicatif « *constituta sunt* » de *Col.* 1, 16 cité en VIII, 49.

– VIII, 50 : « Et rursum ipse caput ecclesiae corporis et primogenitus ex mortuis, ut in omnibus teneat IPSE primatum. »

Il convient, en suivant, entre autres manuscrits, *BV*, dans cette paraphrase de *Col.* 1, 18, de rétablir « *ipse* », omis par *D* et Smulders, sur le modèle de la citation littérale du verset faite quelques lignes plus haut : *Qui est initium, primogenitus ex mortuis, ut fieret in omnibus IPSE primatum tenens.*

– IX, 8 : « Quia per fidei spem in uitam aeternam regenerati ac regenerandi omnes nunc in Christi corpore manent repleti, replendis postea ipsis non iam in eo, sed in ipsis secundum tempus illud de quo apostolus ait : *Qui TRANSFIGVRavit corpus humilitatis nostrae conforme corporis gloriae suaे (Phil. 3, 21).* »

Le parfait est soutenu par *B* (« transformauit ») *DV*, alors que Smulders lui préfère le futur. Le verset *Phil.* 3, 21 suggère à Hilaire, ici comme plus loin en XI, 35, une disposition du temps du salut en deux étapes, que reflète le balancement ménagé entre « *repleti in eo* » (cf. *Col.* 2, 10) et « *replendi in ipsis* » ou encore entre « *transfigurauit* » (le Christ a l'initiative) et « *conforme* », le second terme se rapportant à notre état à venir, comme le laissent entendre les paraphrases du verset *Phil.* 3, 21 en Hilaire, *In Psalmum* 1, 15 ; 118, 17, 2 ; *Trin.* XI, 36. Nous développons en détail

cette argumentation dans notre article : « Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, *Philippiens* 3, 21 ? », *VigChr* 43 (1989), p. 127-137.

– IX, 13 ; « Hanc igitur beatus apostolus geminae in Christo significationis tenuit praedicationem, ut et infirmitatem in eo hominis et uirtutem Dei ac naturam doceret secundum illud Corinthiis dictum : *Nam etsi crucifixus est ex infirmitate, sed uiuit ex uirtute Dei (I Cor. 13, 4).* »

Smulders, suivant quelques manuscrits secondaires, a cru devoir suppléer, devant « *geminae* », un « *geminam* » qualifiant « *praedicationem* ». Mais qui ne voit que c'est l'éclairage définissant le Christ (« *significatio* »), qui est double ?

– IX, 19 : « Cum enim ait : *Credite in Deum et in me credite (Jn 14, 1)*, uniens se fidei Dei, et naturae eius uniuit.... ; occasionem tamen INRELIGIOSAE unionis exclusit. »

Le génitif singulier « *inreligiosi* », que Smulders a recueilli dans *CDV* en particulier, aboutit à une construction impossible. « *Inreligiosae* », leçon d'une pléiade de manuscrits dont *B*, est incontournable.

– IX, 26 : « ... neque ignorans Dominum alium non confitendum, sed eum qui NATVRALIS sacramento nativitatis ex incorporalis Dei utero substitisset.... »

En choisissant la leçon des autres témoins que *D* « *naturali* », Smulders crée avec « *sacramento* » une alliance inviable. « *Naturalis nativitas* » se rencontre, au contraire, également en VI, 16 ; XI, 36 ; XII, 50.

– IX, 31 : « Sed in eo ipso quoque quod accepit, naturae aliqua infirmitas ARGVITVR. »

Le présent, leçon de *D*, est meilleur que le futur « *arguetur* » retenu par Smulders. Hilaire, un peu plus loin, se sert du présent pour dégager le sens de l'objection et pour répondre à celle-ci : « *Quodsi acceptio potestatis sola est significatio nativitatis in qua accepit id quod est ; non est infirmitati datio deputanda, quae totum hoc nascentem consummat esse quod Deus est.* »

– IX, 36 : « Non enim in eo Deus aut demutatus aut degener est, cum, si quod uitium natuitas intulisset et potius naturae **CONTVMELIAM**, per quam natuitas subsistebat, INVEHERET, dum quod ex se est desineret esse quod suum est, atque ita non eum demutatio **CORRVMPEBAT**, qui in substantiam nouam natuitate substiterat. »

« Contumeliam », donné par la presque totalité des témoins, commande le choix d'un verbe bien attesté (chez *BV* en particulier) dans le genre de périphrase où l'emploie ici Hilaire : « inueheret », alors que Smulders choisit une expression d'une préciosité suspecte : « contumelia... inhaereret ». A noter pourtant que « inhaereret » est la leçon de *D* et d'autres manuscrits. En proposant, d'autre part, la correction « corrumperet », il laisse voir qu'il n'a pas saisi l'architecture de la période, où les incidences de la temporelle introduite par « cum » sont résumées par la locution « adque ita ».

– IX, 41 : « Christum enim Deus natum hominem glorificat in sese ; numquid extra se est, quod glorificat in sese ? REDDIT enim in se Christo gloriam, quam apud se habuit. »

« Reddit », selon *CD*, paraphrasant, avec « gloriam », le verbe « glorificat » au présent, s'adapte mieux au contexte que « reddidit » retenu par Smulders.

– IX, 54 : « At contra quando est : *Ego et Pater unum sumus* (*Jn 10, 30*) ? Namque *cum omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria EST Dei Patris* (*Phil. 2, 11*). »

« Est », omis par Smulders, mais attesté par *DVB*, figure aussi, selon d'excellents manuscrits (*VTB*), dans les citations et les paraphrases du verset en IX, 54-55.

– IX, 62 : « Filius enim si diem nescit, iam non OMNIS in eo scientiae thesauri sunt. »

Omnis, attesté par une pléiade de manuscrits après *D*, est la leçon *ne varietur* de tout le raisonnement, donc préférable à *omnes*, variante retenue par Smulders pour coller au texte de *Col. 2, 3*. Hilaire écrit d'ailleurs, après la phrase ci-dessus, pour en reprendre les termes : « Quodsi in eo omnis

scientiae thesauri sunt, diem non ignorat (Christus) omnem in se scientiae thesaurum continens. »

– IX, 63 « Necesse est, ut id, quod sciens nescit et nesciens scit, nihil aliud quam uel loquendi dispensatio sit uel gerendi. »

Smulders s'écarte imprudemment du témoignage de *DC* et autres manuscrits pour se fier à une autre tradition qui répète « *VT* » devant « *nihil aliud* ».

– X, 2 : « *Erit tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coaceruabunt sibi magistros PRVRIENTES aures* (*II Tim. 4, 3*). »

« Prurientes » est la leçon de l'immense majorité des manuscrits dont *D*, conforme à tous les témoins directs de la *Vetus Latina* et confirmée dans le même chapitre par la formule : « *auribus enim prurigine incitati* » et en X, 3 par les mots : « *prurigo aurium* ». « Scalpentes » de l'édition Smulders est donc à rejeter.

– X, 4 : « *Sed licet CVM a multis, coaceruantibus sibi secundum desideria sua magistros, sana doctrina exulet, non tamen a sanctis quibusque praedicationis ueritas exulabit.* »

« Cum » attesté par tous les manuscrits anciens, mais rejeté par Smulders, renforce le sens concessif de « licet » comme dans *CHROMACE, Sermon 3, 1* (SC 154, p. 146). En *Tr. Ps. 53, 4* d'Hilaire, un « *etiam* » renforce « *licet* ».

– X, 11 : « *Vnigenitus autem Deus..., cum, poto aceto, consummasse omne humanarum passionum opus testatus est, inclinato capite, Spiritum tradidit.* »

L'adjonction, dans quelques manuscrits secondaires et dans Smulders, d'un pronom sujet de « *consummasse* » : « *SE* » n'est pas nécessaire. L'omission d'un tel pronom n'est pas un fait rare chez Hilaire : cf. R.B. SHERLOCK, *The Syntax of the Nominal Forms of the Verb Exclusive of the Participle in Saint Hilary* (*PatSt 76*), Washington 1947, p. 297, qui cite, en particulier, une semblable omission dans *Trin. I, 19*.

– X, 15 : « Sed omnis causa nascendi inuecta per Spiritum tenuit in hominis natuitate quod matris est, cum tamen haberet in ORIGINIS VIRTUTE quod Deus est. »

En substituant à « originis uirtute », leçon de *B*, une variante de deux manuscrits secondaires, Smulders semble ignorer que l'alliance « originis uirtus », appliquée à la génération divine du Fils, se retrouve en X, 25.

– X, 33 : « Tu uero quo sensu rationis intellegis Dominum Iesum Christum, ... cui crux CONSESSVS ad Deum est et redditus ad regnum ? »

À « confessus » Smulders préfère, sur la foi de *B* et de *V**, « consensus » d'inspiration johannique, qui n'est pas une image du contexte. « Consensus » est en harmonie avec cette phrase du début du même chapitre : « Adquin per hanc hominis filius SEDERE a dextris uirtutis uidendus est. »

– X, 61 : « Si igitur quisquam existimandum putauit commendari animam a corpore, a dissoluendo uiuentem, a corrupendo aeternam, a resuscitando manentem, et non AMBIGITVR quin idem commendauerit Spiritum Patri, qui et die eadem in paradiſo fuerit cum latrone, et quaero an sepulchro receptus in paradiſo manserit. »

Le futur « ambigetur », qu'adopte Smulders d'après *BV*, ne peut se justifier face au présent « ambigitur » de *D*, symétrique de « quaero » et parallèle à « non ambiguum est » d'une phrase précédente : « Nam spiritum frequenter significari animam non ambiguum est. »

– X, 65 : « Si itaque qui descendit, ipse et ascendit, et neque corpus descendisse ad inferos creditur et resurgens ex mortuis corpus ascendisse in caelos non AMBIGITVR, quae hic praeter occulti sacramenti et incogniti mundo ac principibus saeculi fides relicta est ? »

Après « creditur » au présent, il est difficile d'admettre, dans le membre de phrase symétrique, un futur « ambigetur », comme le veut Smulders même d'après *D*.

– X, 71 : « Si itaque ad intellegentiam mortis suae ait : *Deus Deus meus, quare me dereliquisti ?* (Matth. 27, 46) et : *Pater, commando in manus tuas Spiritum meum* (Lc 23, 46), numquid confessioni nostrae consulens, infirmum se esse potius confessus est quam nos ambiguos non RELIQVIT ? »

Le présent « relinquit », retenu par Smulders contre le témoignage de *BD*, ne se comprendrait pas après le parfait « confessus est ».

– XI, 17 : « Quod breui atque absoluto apostolus sermone consignat dicens : *Commemorans in orationibus MEIS, ut Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater claritatis, det uobis Spiritum sapientiae et reuelationis.* »

Toutes les occurrences de *Éphés. 1, 1* dans la *Vetus latina* portent *meis*, qu'omettent *DV* et Smulders : cf. *Vetus Latina* 24-1, Freiburg 1962, p. 31.

– XI, 17 : « *Commemorans in orationibus meis, ut Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater daritatis, det uobis Spiritum sapientiae et reuelationis* (*Éphés. 1, 17*). Vbi enim Iesus Christus est, ibi Deus eius est ; ubi uero CLARITAS est, ibi Pater est. Qui itaque Christo secundum claritatem Pater est, idem Christo secundum Iesum Deus est. »

Il existe un parallélisme entre les deux phrases introduites par « ubi » et, à l'intérieur de chacune d'elles, entre les nominatifs « Jesus Christus » (au génitif chez Paul) et « claritas » (au génitif chez Paul). La leçon « claritatis » du seul manuscrit *V*, choisie par Smulders, brise cette symétrie.

– XI, 28 : « *Quodsi sanctis expectatio, inpiis uero finis debitus esse DICITVR, tamen ne sic quidem finis creditur esse defectio.* »

Le futur « dicetur », retenu par Smulders en dépit de *D*, rompt l'unité des phrases toutes au présent ; plus précisément, l'hypothèse introduite par « quodsi » réplique à une autre, qui est au présent : « Si itaque et beatis et inpiis finis est.... »

– XI, 31 : « Subiecit enim omnia Deus sub pedibus eius, licet adhuc subicienda sint, ut... in eo uero quod subicienda sunt secundum plenitudinem temporum, succendentium ad FINEM aetatum profectus sit. »

Ce libellé, que nous substituons à celui de Smulders, s'appuie sur des parallèles figurant dans le contexte. La succession en vue d'une plénitude est marque de progrès d'après *Trin.* XI, 42 (« Succedit deinde gloriae plenioris profectus »). Surtout, la leçon de *B* et d'autres manuscrits *finis* est mise en relation, comme ici, avec *proficere* en XI, 28 : « Et quia non excedens ex sese ulli alii tempori aut rei potius quam sibi *proficit*, ad *finem* ipsum semper intentio spei omnis extenditur. » Ainsi s'affirme la cohérence du texte avec *finem*, que ne saurait remplacer, comme chez Smulders, la variante *fidem*, même attestée par *D*.

– XI, 35 : « Quae autem subiectionis perfecta illa post fidei subiectionem proprietas sit, idem apostolus testatus est, cum ait : *Qui TRANSFIGVRavit corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae sua...* (*Phil.* 3, 21). »

Aucun manuscrit de premier rang n'appuie la leçon de tous les éditeurs précédents : « transfigurabit ». Sur le bien fondé du parfait, cf. notre notice sur « transfigurauit » en IX, 8.

– XI, 39 : « *Beati MVNDO corde, quoniam ipsi Deum uidebunt* (*Matth.* 5, 8). »

Contre *D* et d'autres manuscrits, Smulders préfère, avec *BV*, « mundi », mais, dans toutes les autres occurrences du verset chez Hilaire (*In Matth.* 4, 7 ; *Tr. Ps.* 52, 21 ; 67, 4 ; 118, 8, 7), on lit « mundo ».

– XI, 39 : « TRADET autem Deo Patri regnum et tunc quos regnum Deo tradiderit Deum uidebunt. »

Smulders avec *V* lit « tradit », en contradiction avec *D* et d'autres manuscrits ainsi qu'avec les formules « tradet regnum » du chapitre, toutes au futur.

– XI, 47 : « ... commemorato sapientiae Dei profundo et inextricabilium iudiciorum infinitate et inuestigabilium uiarum secreto et incogniti sensus ignoratione et consilii non communicati INTELLEGENTIA... »

Sur « intellegentia » attesté par tous les manuscrits, sauf un manuscrit secondaire du XII^e s., et par tous les éditeurs, cf. *supra* la notice à propos du texte parallèle en VIII, 38.

– XII, 9 : « .. cum ait.... : *Inueni Dauid Iessae filium, VIRVM secundum cor meum.* »

Smulders édite cette citation de *Act.* 13, 22 en négligeant la leçon de *B* en particulier : *uirum* omis par *D*. Hilaire cependant, quand il cite le verset en *Tr. Ps.* 53, 1, n'omet pas *uirum*.

– XII, 14 : « Non natos autem esse, licet nati esse dicantur, uel eo docetur cum DICTVR : *Populo qui nascetur, quem fecit Dominus* (*Ps.* 21, 32). »

Il n'y a aucune raison de préférer avec Smulders « dicator » aux dépens de « dicitur », leçon soutenue par les manuscrits sauf *D*, qui porte « dicantur ».

– XII, 28 : « ... quomodo id quod sine sensu intellegentiae aeternae natum semper, id est ante tempora aeterna esse apostolica fides CVM locuta sit, id rursum non fuisse, antequam nascitur, per sensum humanae intellegentiae nostri temporis infidelitas eloqueretur ? »

La locution « cum locuta » est la leçon des manuscrits les plus fiables et il n'y a pas lieu de mettre entre crochets « cum », comme le préconise Smulders. La précision apportée par « id est » indique l'occasion (« cum »), où « la foi apostolique a dit qu'il était né toujours » : entendez, « lorsqu'elle a dit qu'il était avant les temps éternels » (formule de *I Tim.* 1, 9 rappelée en XII, 26-27).

– XII, 32 : « Natiuitas autem nihil aliud quam Patrem neque Pater aliud quam natiuitatem enuntiabit. Medium enim nihil quicquam nomen ISTA aut natura permittit. »

La conjecture « *istud* » de Smulders n'a aucune raison d'être. « *Ista* » renvoie à « *natiuitas* », qui fait corps avec « *natura* » : cf. VII, 14 : « *proprietas naturae in natiuitate inherit* » ; X, 6 = X, 8 : « *ex natiuitate naturae* ».

— XII, 37 : « *Ceterum ad aeternitatis demonstrationem nequaquam TEMPORALIA coaptabuntur.* »

« *Temporaria* », choisi par Smulders d'après V en particulier, serait un *hapax* dans le *De Trinitate*. « *Temporalia* », attesté par D, est usuel dans le contexte du passage étudié : cf. XII, 37 : « *exordium temporale* » ; XII, 39 : « *docens se non temporalibus esse anteriorem, sed infinitis* ».

J. DOIGNON

VIII. PRINCIPES DE LA PRÉSENTE ÉDITION

Comme cela a déjà été signalé en VII, 2., nous reprenons fondamentalement le texte édité par le CCL, y compris la disposition des paragraphes et leur numérotation. Quant aux modifications introduites dans notre édition, J. Doignon, qui a suivi de près dès le début l'ensemble du travail et laisse un témoignage de sa vigilance dans les deux chapitres précédents de l'Introduction : VI. « Étude rhétorique » et VII. « Le texte latin », en a expliqué les raisons dans cette dernière étude. On ne trouvera donc pas dans nos volumes l'apparat critique du texte, mais tous les changements seront rappelés dans l'annotation. Pour la graphie des mots, nous suivons aussi P. Smulders, qui a étudié les particularités de l'orthographe d'Hilaire dans l'introduction au tome LXII, p. 70*-72*. On retiendra surtout celles-ci : *homousios* pour *homoousios* ; *Fili* au génitif pour *Filii* ; *adque* pour *atque* ; *thensaurus* pour *thesaurus*.

Dans la traduction, des intertitres en milieu de page et en manchettes ont été introduits qui permettent de suivre l'argumentation de l'auteur, conformément au plan proposé dans l'Introduction, chapitre II, 2.

L'apport de la présente édition est donc à trouver dans l'Introduction et dans la traduction. Celle-là, sous la plume de M. Figura (I-V) puis de J. Doignon (VI-VII), fournit le plus succinctement possible les données historiques, bibliques, littéraires et philologiques, sans lesquelles le monument que nous a laissé Hilaire de Poitiers est peu déchiffrable. Quant à la traduction, qui a été plusieurs fois révisée, y a été recherchée avant tout la plus grande fidélité possible au mouve-

ment de la pensée. Hilaire reprend de l'intérieur les raisonnements de ses adversaires et les démonte avec un sens extrême en même temps de la rectitude de la foi et des exigences de la logique. Un index des mots théologiques, qui paraîtra dans le quatrième tome de l'ouvrage, a aidé à mieux cerner le précision des termes, et partant, à serrer l'argumentation avec plus de justesse. Comme Hilaire n'est un théologien qu'en étant un exégète, l'apparat et l'index bibliques sont des outils indispensables pour suivre sa pensée. G. Pelland, à qui nous devons l'annotation du texte, a révisé ce qu'offre déjà à ce sujet l'*editio maior* de P. Smulders.

La Trinité d'Hilaire sera éditée dans les Sources Chrétiennes en quatre volumes dont voici les contenus respectifs : 1, Introduction, livres I-III ; 2, Livres IV-VIII ; 3, Livres VIII-XI ; 4, Livres XII, index.

SIGLES, ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

1. Revues et collections

<i>ALMA</i>	Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bruxelles.
<i>ATh</i>	Année Théologique. La vie théologale, philosophie, théologie, spiritualité. Paris.
<i>BA</i>	Bibliothèque Augustinienne, Paris.
<i>BAC</i>	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
<i>BGBE</i>	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Tübingen.
<i>BKV</i>	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten-Munich.
<i>BLE</i>	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
<i>CCL</i>	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout.
<i>CSEL</i>	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien.
<i>DS</i>	Denzinger-Schönmetzer, Freiburg-Basel-Wien.
<i>DSp</i>	Dictionnaire de Spiritualité, Paris.
<i>DT(P)</i>	Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia, Piacenza.
<i>EAA</i>	Collection des Études Augustiniennes. Antiquité, Paris.
<i>EE</i>	Estudios Ecclesiasticos, Madrid.
<i>ETHL</i>	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Leuven.
<i>GNO</i>	Gregorii Nysseni Opera, Leyde.
<i>HDG</i>	Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg-Basel-Wien.
<i>JAC</i>	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster.
<i>NRT</i>	Nouvelle Revue Théologique, Tournai.
<i>PatSt</i>	Patristic Studies of the Catholic University of America, Washington.

<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> (J.-P. MIGNE), Paris.
<i>PTS</i>	<i>Patristische Texte und Studien</i> , Berlin.
<i>RAC</i>	<i>Reallexicon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart.
<i>RBén.</i>	<i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous.
<i>RCCM</i>	<i>Rivista di Cultura Classica e Medioevale</i> , Rome.
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i> , Paris.
<i>RecSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris.
<i>REL</i>	<i>Revue des Études Latines</i> , Paris.
<i>RevSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i> , Strasbourg.
<i>RSPT</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , Paris.
<i>RThAM</i>	<i>Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale</i> , Leuven.
<i>RThL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i> , Louvain.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.
<i>SCA</i>	<i>Studies in Christian Antiquity</i> , Washington.
<i>StEA</i>	<i>Studia Ephemeridis « Augustinianum »</i> , Rome.
<i>StMl</i>	<i>Stimmen aus Maria Laach</i> , Freiburg.
<i>StPatr</i>	<i>Studia Patristica. Papers Presented to the International Conference on Patristic Studies</i> , Berlin.
<i>ThPh</i>	<i>Theologie und Philosophie</i> , Freiburg.
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlin-New York.
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , Leipzig.
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum</i> , Bari.
<i>VigChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i> , Amsterdam.
<i>WSt</i>	<i>Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie</i> , Wien.
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> , Stuttgart.

2. Œuvres d'Hilaire

<i>In Matth.</i>	<i>In Matthaeum Commentarius</i> , éd. J. Doignon, SC 254 et 258.
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate libri duodecim</i> , éd. P. Smulders, CCL 62 et 62 A.

<i>Syn.</i>	<i>Liber de Synodis seu de Fide Orientalium</i> , éd. P. Constant, <i>PL</i> 10, 479-546.
<i>In Const.</i>	<i>Contra Constantium Imperatorem Liber</i> , éd. P. Constant, <i>PL</i> 10, 577-606 ; éd. A. Rocher, <i>SC</i> 334.
<i>C. Aux.</i>	<i>Contra Auxentium Mediolanensem Liber</i> , éd. P. Constant, <i>PL</i> 10, 609-618.
<i>Tr. Ps.</i>	<i>Tractatus super Psalmos</i> , éd. A. Zingerle, <i>CSEL</i> 22 ; éd. J. Doignon, <i>CCL</i> 61 ; éd. M. Milhau, <i>SC</i> 344 et 347 (<i>Ps.</i> 118).
<i>Coll. antiar.</i>	<i>Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta historica)</i> , éd. A. Feder, <i>CSEL</i> 65, p. 43-177.
<i>Par.</i>	<i>Oratio Synodi Sardicensis et Textus narrativus (Liber I Ad Constantium)</i> , éd. A. Feder, <i>CSEL</i> 65, p. 181-187.
<i>Ad Const. 1</i>	<i>Ad Constantium Imperatorem Liber (Liber II ad Constantium)</i> , éd. A. Feder, <i>CSEL</i> 65, p. 197-205.
<i>Ad Const. 2</i>	<i>Hymn.</i> éd. A. Feder, <i>CSEL</i> 65, p. 209-223.
<i>Tr. Myst.</i>	<i>Tractatus Mysteriorum</i> , éd. P. Brisson, <i>SC</i> 19 bis.

3. Traductions de *La Trinité*

- ANTWEILER, A., *Des heiligen Bischofs Hilarius von Poitiers zwölf Bücher über die Dreieinigkeit* (BKV 2. Reihe, 5-6), München 1933-1934.
- BLAISE, A., S. *Hilaire de Poitiers. De Trinitate et ouvrages exégétiques. Textes choisis, traduits et présentés* (Les écrits des saints 368), Namur 1964.
- LADARIA, L., *San Hilario de Poitiers. La Trinidad* (BAC 481), Madrid 1986.
- MARTIN, A. et BRÉSARD, L., *Hilaire de Poitiers. La Trinité*, Paris 1981.
- MCKENNA, S., *Hilary of Poitiers. The Trinity*, Washington 1968.
- MESLIN, M., *Hilaire de Poitiers*, Paris 1959 (extraits).
- TEZZO, G. *La Trinità di sant'Ilario di Poitiers*, Torino 1971.
- WATSON, E.W., et PULLAN, L., *St Hilary of Poitiers. Select Works*, Grand Rapids 1976.

4. Sources bibliographiques

- BRENNECKE, *Bischofsopposition*, p. 372-391.
 DOIGNON 1971, p. 623-659 ; complété dans *SC* 254, p. 13-18.
 DOIGNON 1989b, p. 447-490 ; version française : p. 503-537.
 KANNENGIESSER, *DSp* 7-1, col. 494-499.

5. Autres ouvrages

N.B. – Quand plusieurs œuvres ont un même auteur, elles sont placées dans l'ordre chronologique.

Hilaire de Poitiers, évêque et docteur (368-1968). Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVI^e centenaire de sa mort (EAA 34), Paris 1968.

Hilaire et son temps = Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers (29 septembre-3 octobre 1968 ; XVI^e centenaire de la mort de S. Hilaire) (EAA 35), Paris 1969.

ARMSTRONG, G.T., « The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers », *StPatr* 10 (TU 107), Berlin 1970, p. 203-207.

ARNOU, « Unité » = ARNOU, R., « Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée », *Gregorianum* 15 (1934), p. 242-254.

BLASICH, G., « La risurrezione dei corpi nell'opera esegetica di s. Ilario di Poitiers », *DT(P)* 3. Ser. 43 (1966), p. 72-90.

BORCHARDT, C.F.A., *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle (Kerkhistorische Studien behorende bij het nederlands archief voor kerkgeschiedenis 12)*, La Haye 1966.

BRENNECKE, *Bischofsopposition* = BRENNECKE, H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361)* (PTS 26), Berlin / New York 1984.

BRENNECKE, *TRE* 15 = –, « Hilarus von Poitiers », *TRE* 15 (1986), p. 315-322.

BRÉSARD, L., « Hilaire de Poitiers et le mystère de la naissance », *BLE* 86 (1985), p. 83-107.

BURNS, P.C., *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew (StEA 16)*, Rome 1981.

CANÉVET, « Schéma » = CANÉVET, M., « Le schéma de conversion dans le prologue du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers et le livre VII des *Confessions* d'Augustin. Problématique d'un temps », *Augustinianum* 27 (1987), p. 165-174.

CAVALCANTI, « Filip. 2 » = CAVALCANTI, E., « Filip. 2, 6-11 nel de Trin. di Ilario (*Trin. VIII, 45-47 ; X, 23-26*) », dans E. ROMERO POSE (éd.), *PLEROMA. Salus carnis. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, p. 421-441.

CHARLIER, A., « L'Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers », *EThL* 41 (1965), p. 451-477.

COURTH, *Trinität* = COURTH, F., *Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II, 1a)*, Freiburg-Basel-Wien 1988.

COUSTANT, P., « Praefatio generalis », *PL* 9, 11-126.

DANIÉLOU, J., « Hilaire et ses sources juives », dans *Hilaire et son temps*, p. 143-147.

DOIGNON 1953 = DOIGNON, J., « *Adsumo et adsumptio* comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers », *ALMA* 23 (1953), p. 123-135.

DOIGNON 1960 = –, « Lactance contre Salluste dans le prologue du *De Trinitate* de S. Hilaire ? », *REL* 38 (1960), p. 116-121.

DOIGNON 1971 = –, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle (EAA 45)*, Paris 1971.

DOIGNON 1974 = –, « L'*Elogium* d'Athanase dans les fragments de l'*Opus historicum* d'Hilaire de Poitiers antérieurs à l'exil », dans C. KANNENGIESSER (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly, 23-24 septembre 1973*, Paris 1974, p. 337-348.

DOIGNON 1975 = –, « Citations singulières et leçons rares du texte latin de l'Évangile de Matthieu dans l'*In Matthaeum d'Hilaire de Poitiers* », *BLE* 76 (1975), p. 187-196.

DOIGNON 1976 = –, « Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers », *RSPT* 60 (1976), p. 565-578.

DOIGNON 1978 = —, « Les variations des citations de l'Épître aux Romains dans l'œuvre d'Hilaire de Poitiers », *RBén.* 88 (1978), p. 189-204.

DOIGNON 1979a = —, « Les implications théologiques d'une variante du texte latin de *1 Corinthiens* 15, 25 chez Hilaire de Poitiers », *Augustinianum* 19 (1979), p. 247-258.

DOIGNON 1979b = —, « Y a-t-il, pour Hilaire de Poitiers, une *inintelligentia* de Dieu ? Étude critique et philologique », *VigChr* 33 (1979), p. 226-233.

DOIGNON 1980a = —, « *Ipsius enim genus sumus. Actes* 17, 28b chez Hilaire de Poitiers. De S. Paul à Virgile », *JAC* 23 (1980), p. 5-21.

DOIGNON 1980b = —, « Versets additionnels du Nouveau Testament perçus ou reçus par Hilaire de Poitiers », *VetChr* 17 (1980), p. 29-47.

DOIGNON 1981a = —, « *Spiritus sanctus... usus in munere* (HIL., *Trin.* 2, 1) », *RThL* 12 (1981), p. 235-240.

DOIGNON 1981b = —, « *Testimonia* d'Hilaire de Poitiers dans le *Contra Julianum* d'Augustin. Les textes, leur groupement, leur lecture », *RBén.* 91 (1981), p. 7-19.

DOIGNON 1981c = —, « Un *sermo temerarius* d'Hilaire de Poitiers sur sa foi (*De Trinitate*) » dans H.J. AUF DER MAUR (éd.), *Fides sacramenti – Sacramentum fidei* (Festschrift für Pieter Smulders), Assen 1981, p. 211-217.

DOIGNON 1982a = —, « *Erat in Iesu Christo homo totus* (HIL., *In Matthaeum* 2, 5). Pour une saine interprétation de la formule », *REAug* 28 (1982), p. 201-207.

DOIGNON 1982b = —, « Pierre 'fondement de l'Église', la foi de la confession de Pierre 'base de l'Église' chez Hilaire de Poitiers », *RSPT* 66 (1982), p. 417-425.

DOIGNON 1982c = —, « Un événement : la première édition critique du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers », *REAug* 28 (1982), p. 148-151.

DOIGNON 1983a = —, « Cadres rédactionnels classiques dans le livre II du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. En marge d'un commentaire récent », *REAug* 29 (1983), p. 83-96.

DOIGNON 1983b = —, « *Vere sub mysterio. Un noeud de notions* relativ à la communion », *Pour A.-G. Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution Sacrosanctum Concilium*, Paris 1983, p. 465-470.

DOIGNON 1985 = —, « Les premiers commentateurs latins de l'Écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers », dans J. FONTAINE et C. PIETRI, *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, p. 509-521.

DOIGNON 1987a = —, « Deux approches de la résurrection dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers », *RThAM* 54 (1987), p. 5-12.

DOIGNON 1987b = —, « Scepticisme, lassitude et conversion chez Hilaire de Poitiers », *Augustinianum* 27 (1987), p. 175-184.

DOIGNON 1989a = —, « Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, *Philippiens* 3, 21 ? », *VigChr* 43 (1989), p. 127-137.

DOIGNON 1989b = —, « Hilarius von Poitiers », dans R. HERZOG (éd.), *Restaurierung und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 274 n. Chr.*, Munich 1989, p. 447-491 ; version française : G. DE MAUROY (éd.), *Restauration et Renouveau (Nouv. Hist. de la Litt. Chrét. 5)*, Turnhout 1993, p. 503-537.

DOIGNON 1990 = —, « Innerer Glaube, Bekenntnis und schriftliche Festlegung des Glaubens im westlichen Römerreich des vierten Jahrhunderts. Der Fall des Hilarius von Poitiers », *ThPh* 65 (1990), p. 246-254.

DOIGNON 1991a = —, « Hilarius von Poitiers », *RAC* 15 (1991), col. 139-167.

DOIGNON 1991b = —, « Sentiment, profession et rédaction de la foi en Occident au milieu du IV^e siècle. Le cas d'Hilaire de Poitiers », dans *Symbolische Formen Medien Identität. Jahrbuch 1989-1990 des Sonderforschungsbereichs « Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit »*, Tübingen 1991, p. 181-193.

DOIGNON 1992a = —, « L'Incarnation : la vraie visée du Ps 44, 8 sur l'onction du Christ chez Hilaire de Poitiers », *RThL* 23 (1992), p. 172-177.

- DOIGNON 1992b = —, « Hilaire de Poitiers commentateur de *Proverbes* 8, 26-30 » dans *Letture cristiane dei Libri Sapientiali* (StEA 37), Rome 1992, p. 201-207.
- DOIGNON 1993a = —, « D'Origène à Hilaire sur Jean explicateur des raisons hautement spirituelles (HIL., *Trin.* 10, 42) », dans *Cristianesimo latino e Cultura greca sino al sec. IV (XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana)* (StEA 42), Rome 1993, p. 172-177.
- DOIGNON 1993b = —, « L'ambiguïté de la notion classique de progrès appliquée au règne du Christ dans la théologie latine du IV^e siècle », *RSPT* 77 (1993), p. 585-591.
- DOIGNON 1994 = —, « La chair du Christ comme dépouille triomphale. Une lecture de *Col.* 2, 15 par Hilaire de Poitiers », *RevSR* 68 (1994), p. 447-452.
- DOIGNON 1995 = —, « Un terme difficile de *Col.* 2, 9 éclairé par Hilaire de Poitiers : *corporaliter* », *RBén.* 105 (1995), p. 5-8.
- DURST, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987.
- EMMENEGGER, J.E., *The Functions of Faith and Reason in the Theology of St Hilary of Poitiers* (SCA 10), Washington 1947.
- FAVRE, R., « La communication des idiomes dans les œuvres de S. Hilaire de Poitiers », *Gregorianum* 17 (1936), p. 481-514 ; 18 (1937), p. 318-336.
- FEDER, *Studien* = FEDER, A.L., *Studien zu Hilarius von Poitiers I-III*, Vienne 1910-1912.
- FEDER, « Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers », *StMI* 81 (1911), p. 30-45.
- FEDER, « Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis », *WSt* 41 (1919), p. 51-60 ; p. 167-181.
- FIERRO, *Gloria* = FIERRO, A., *Sobre la gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de « doxa » (Analecta Gregoriana 144)*, Rome 1964.
- FIGURA, *Kirchenverständnis* = FIGURA, M., *Das Kirchen-verständnis des Hilarius von Poitiers*, Fribourg-en-Brisgau 1984.
- FIGURA, « Der Philipperhymnus in der Auslegung des Hilarius von Poitiers » dans M. Schmidt et F. Domínguez Reboiras

- (éd.), *Von der Sucht nach Gott* (Festschrift H. Riedlinger), Stuttgart – Bad Cannstatt 1998, p. 351-366.
- GALTIER, P., « S. Hilaire, trait d'union entre l'Occident et l'Orient », *Gregorianum* 40 (1959), p. 609-623.
- GALTIER, S. *Hilaire* = —, *S. Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960.
- GALTIER, « Forma » = GALTIER, P., « La forma dei et la forma servi selon S. Hilaire de Poitiers », *RecSR* 48 (1960), p. 101-118.
- GRANADO, C., « El don del Espíritu de Jesús en San Hilario de Poitiers », *EE* 57 (1982), p. 429-450.
- GRELOT, P., « La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7. Quelques éléments d'enquête patristique », *NRT* 93 (1971), p. 897-922 (p. 908-914 : S. Hilaire).
- GRILLMEIER, Jesus = GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1 : Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon*, Freiburg-Basel-Wien 1982 (p. 580-588 : Hilaire de Poitiers).
- IACOANGELI, R., « Il linguaggio soteriologico di Ilario di Poitiers », dans S. FELICI (éd.), *Cristologia e catechesi patristica (Biblioteca di Scienze religiose 31)*, Rome 1980, p. 121-148.
- JACOBS, J.W., « The Western Roots of the Christology of St. Hilary of Poitiers. A Heritage of Textual Interpretation », *StPatr* 13 (TU 116), Berlin 1975, p. 198-203.
- KANNENGIESSER, Ch., « L'héritage d'Hilaire de Poitiers. I : Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales », *RecSR* 56 (1968), p. 435-455.
- KANNENGIESSER, « Exégèse » = —, « L'exégèse d'Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, p. 127-142.
- KANNENGIESSER, *DSp* 7-1 = —, « Hilaire de Poitiers (S.) », *DSp* 7-1 (1969), col. 466-499.
- KANNENGIESSER, « Athanasius » = —, « Athanasius von Alexandrien » dans M. GRESCHAT (éd.), *Alte Kirche*, t. 1, Stuttgart 1984.
- KELLY, *Creeds* = KELLY, J.N.D., *Early Christian Creeds*, London 1950.

- KINNAVEY, *Vocabulary* = KINNAVEY, R.J., *The Vocabulary of St Hilary of Poitiers as Contained in «Commentarius in Matthaeum», «Liber I ad Constantium» and «De Trinitate»* (PatSt 47), Washington 1935.
- LADARIA, *Espíritu* = LADARIA, L.F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.
- LADARIA, «Dispensatio» = —, «Dispensatio en S. Hilario de Poitiers», *Gregorianum* 66 (1985), p. 429-455.
- LADARIA, *BAC* 481 = —, *Introduction de San Hilario de Poitiers (BAC 481)*, Madrid 1986.
- LADARIA, «El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers», *Gregorianum* 70 (1989), p. 277-290.
- LADARIA, *Cristología* = —, *La cristología de Hilario de Poitiers (Analecta Gregoriana 255)*, Roma 1989.
- LADARIA, «Dios Padre» = —, «Dios Padre en Hilario de Poitiers», *Estudios Trinitarios* 24 (1990), p. 443-479.
- LADARIA, «Prologo» = —, «Il prologo di Giovanni nei primi libri del De Trinitate di Ilario di Poitiers», dans *Atti del IV simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*, Rome 1994, p. 157-174.
- LÉCUYER, J., «Le sacerdoce royal des chrétiens selon S. Hilaire de Poitiers», *ATb* 10 (1949), p. 302-325.
- LE GUILLOU, M.J., «Hilaire entre l'Orient et l'Occident», dans *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur*, p. 39-58.
- LÖFFLER, «Trinitätslehre» = LÖFFLER, P., «Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West», *ZKG* 71 (1960), 26-36.
- LONGOBARDO, L., *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Naples 1982.
- MALUNOWICZ, *Sacramentum* = MALUNOWICZ, L., *De voce «sacramenti» apud S. Hilarium Pictaviensem (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, rozprawy wydziału historyczno-filologicznego 18)*, Lublin 1956.
- MARGERIE, *Introduction* = MARGERIE, B. DE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, t. 2 : Les premiers grands exégètes latins*, Paris 1983.

- MARTÍNEZ, A.S., *La prueba escriturística de los arrianos según San Hilario de Poitiers*, Comillas 1965.
- MCDERMOTT, «Nature» = MCDERMOTT, J.M., «Hilary of Poitiers : The Infinite Nature of God», *VigChr* 27 (1973), p. 172-202.
- MEIJERING, *Trinity* = MEIJERING, E.R., *Hilary of Poitiers on the Trinity. De Trinitate 1, 1-19 ; 2, 3*, Leyde 1982.
- MESLIN, M., *Les ariens d'Occident*, Paris 1967.
- MESLIN, «Hilaire et la crise arienne», dans *Hilaire et son temps*, p. 19-42.
- MOINGT, «Théologie» = MOINGT, J., «La théologie trinitaire de S. Hilaire», dans *Hilaire et son temps*, p. 159-173.
- MORESCHINI, «Linguaggio» = MORESCHINI, C., «Il linguaggio teologico di Hilario di Poitiers», *Scuola Cattolica* 103 (1975), p. 339-375.
- OPELT, I., «Hilarius von Poitiers als Polemiker», *VigChr* 27 (1973), p. 213-216.
- ORAZZO, «Universa caro» = ORAZZO, A., «Ilario di Poitiers e la universa caro assunta dal Verbo nei *Tractatus super Psalmos*», *Augustinianum* 23 (1983), p. 399-419.
- ORAZZO, *La Salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nel Tractatus super Psalmos*, Naples 1986.
- PELLAND, «Règne» = PELLAND, G., «Le thème biblique du Règne chez S. Hilaire de Poitiers», *Gregorianum* 60 (1979), p. 639-674.
- PELLAND, «Subiectio» = —, «La subiectio du Christ chez S. Hilaire», *Gregorianum* 64 (1983), p. 423-452.
- PELLAND, «Une exégèse de Gn 2, 21-24 chez S. Hilaire (*Tract. myst. 1, 5 ; Tr. Ps. 52, 16*)», *Science et Esprit* 35 (1983), p. 85-102.
- PELLAND, «Gloriam» = —, «Gloriam ex conspectu gloriae», *Gregorianum* 72 (1991), p. 757-763.
- PELLAND, «La Loi dans le *Tr. Ps. 118* de S. Hilaire», *Gregorianum* 76 (1995), p. 575-583.
- PEÑAMARIA DE LLANO, A., *La Salvación por la fe. La noción «fides» en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico (Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos 47)*, Burgos 1981.

- RITTER, *TRE* 3 = RITTER, A.M., « Arianismus », *TRE* 3 (1978), col. 692-719.
- RONDEAU, M.-J., « Remarques sur l'anthropologie de S. Hilaire », *StPatr* 6 (*TU* 81), Berlin 1962, p. 197-210.
- SIMONETTI, « Struttura » = SIMONETTI, M., « Note sulla struttura e la cronologia del 'De Trinitate' di Ilario di Poitiers », *Studi Urbinati* 39 (1965), p. 274-300.
- SIMONETTI, « Novaziano » = -, « Ilario e Novaziano », *RCCM* 7 (1965), p. 1034-1047.
- SIMONETTI, « Col 1, 15a » = -, « L'esegesi ilariana di Col 1, 15a », *VetChr* 2 (1965), p. 165-182.
- SIMONETTI, « Note di cristologia pneumatica », *Augustinianum* 12 (1972), p. 201-232.
- SIMONETTI, *Crisi ariana* = -, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975.
- SIMONETTI, *Profilo* = -, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome 1981.
- SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome 1985.
- SMULDERS, *Doctrine* = SMULDERS, P., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers (Analecta Gregoriana* 32), Rome 1944.
- SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse » = -, « Eusèbe d'Émèse comme source du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers », dans *Hilaire et son temps*, p. 175-212.
- SMULDERS, « Hilarius » = -, « Hilarius von Poitiers », dans M. GRESCHAT (éd.), *Alte Kirche*, t. 1, Stuttgart 1984.
- STUDER, *Gott* = STUDER, B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Düsseldorf 1985, p. 150-158 ; trad. franç. par J. Hoffmann, Paris 1989, p. 162-170.
- VACCARI, *Assunzione* = VACCARI, G., *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio sui termini adsumere e adsumptio*, Roma 1994.
- VAN AMERSFOORT, J., « Some influences of the Diatessaron of Tatian on the Gospel Text of Hilary of Poitiers », *StPatr* 15 (*TU* 128), Berlin 1984, p. 200-205.
- WILD, Ph.T., *The Divinization of Man according to St Hilary*, Mundelein 1950.

TEXTE ET TRADUCTION

LIBER PRIMVS

1. Circumspicienti mihi proprium uitae humanae ac reli-giosum officium, quod uel a natura manans uel a pruden-tum studiis profectum dignum aliquid hoc concesso sibi ad intellegentiam diuino munere obtineret, multa quidem ade-rant quae opinione communi efficere utilem adque optan-dam uitam uidebantur ; maximeque ea quae et nunc et sem-per antea potissima inter mortales habentur, otium simul adque opulentia, quod aliud sine altero mali potius materies quam boni esset occasio, quia et quies inops prope quod-dam uitae ipsius esse intellegatur exilium, et opulens inquietu-tudo tanto plus calamitatis adferat, quanto maiore indigni-tate his caretur quae maxime et optata et quaesita sunt ad utendum.

1. J. Doignon et E.P. Meijering ont montré que ce prologue suit les règles les plus classiques de l'exorde, comme on les trouve chez QUINTILIEN (*Inst. 4, 1*) : pour préparer ses lecteurs à le suivre, l'auteur doit se présenter lui-même brièvement et esquisser les grandes lignes de son exposé (DOIGNON 1971, *Hilaire*, p. 100 ; MEIJERING, *Trinity*, p. 14-15). Dans ce contexte, Hilaire décrira les phases d'un cheminement intellectuel, qui conduisent au seuil des questions qu'il examinera. Le préambule des *Diuinæ institutiones* de Lactance a pu lui servir de modèle (LACT., *Inst. 1, 1-5*), de même que certains thèmes des préfaces de Salluste. C'est du moins ce que suggèrent le style, les réminiscences classiques et même l'enchaînement des idées (cf. DOIGNON 1971, p. 101-104). Voir aussi DOIGNON 1987b, p. 175-184. On a souvent signalé « le schéma de conversion » qui est ici utilisé (DOIGNON 1971, p. 73-83 ; CANÉVET, « Schéma », p. 165-174).

LIVRE I GENÈSE ET PROJET DU TRAITÉ

1. La recherche religieuse d'Hilaire

But de la vie humaine 1. Comme je cherchais autour de moi quelle est la tâche propre d'une vie humaine, tâche sacrée qui, découlant de la nature ou procédant des études des sages, obtiendrait un bien digne de ce don divin de comprendre qui nous a été octroyé, une multitude d'avantages se présentaient, il est vrai, qui, au gré de l'opinion commune, paraissaient constituer une vie utile et souhaitable¹. Tout spécialement ce qui à présent comme toujours auparavant a été tenu parmi les hommes pour le meilleur, à savoir les loisirs joints à l'opulence – car l'un sans l'autre serait matière à mal plutôt qu'occasion de bien : des loisirs dans l'indigence sont presque à envisager comme un exil hors de la vie même ; et l'opulence dans les tracas rend d'autant plus malheureux que plus grande est l'anomalie qui la prive de ce dont l'usage est le plus souhaité et recherché².

Ce canevas commun présente trois volets : (1) la quête de Dieu par la rai-son naturelle ; (2) la lecture de l'Ancien Testament (ou des livres platoniciens) qui le font apparaître hors de la portée de l'homme ; (3) la découverte de la médiation du Christ par une lecture du Prologue de Jean, complétée par une lecture de S. Paul.

2. La première étape d'Hilaire (1-4) est rationnelle : elle consiste à faire la critique des définitions du sens de la vie et des opinions inadéquates concernant Dieu.

Adque haec quidem quamquam in se summa adque
 15 optima uitae blandimenta contineant, tamen non multum
 uidentur a consuetudine esse beluinae oblectationis aliena,
 quibus in saltuosa loca ac maxime pabulis laeta euagantibus
 adsit et securitas a labore et satietas ex pascuis. Nam si hic
 optimus et absolutissimus uitae humanae usus existimabitur,
 20 quiescere et abundare, necesse est hunc eundem, secundum
 sui cuiusque generis sensum, nobis adque uniuersis
 rationis expertibus beluis esse communem : quibus omnibus,
 natura ipsa in summa rerum copia et securitate famula-
 lante, sine cura habendi copia redundet utendi.

2. Ac mihi plerique mortalium non ob aliam quidem cau-
 sam hanc ineptae ac beluinae uitae consuetudinem et
 respuisse a se et coarguisse in aliis uidentur, quam quod
 5 natura ipsa auctore impulsi indignum homine esse existi-
 mauerunt, in officium se uentris tantum et inertiae natos
 arbitrari, et in hanc uitam non ob aliqua praeciali facinoris
 aut bonae artis studia esse deductos, aut hanc ipsam uitam
 10 non ad aliquem profectum esse aeternitatis indultam, quam
 profecto non ambigeretur munus Dei non esse reputandum,
 cum tantis afflictata angoribus et tot molestiis impedita, sese
 ipsam adque intra se a pueritiae ignoratione usque ad senec-
 titus deliramenta consumeret, et idcirco ad alias se patientiae
 15 et continentiae et placabilitatis uirtutes et doctrina et
 opere transtulisse, quod bene agere adque intellegere id

1. Hilaire paraît suivre de près Salluste et Cicéron (*SALL.*, *Catil.* 1, 1 ; 2, 8 ; 36, 4 ; *Jug.* 41, 1. *CIC.*, *Acad.* 2, 44 ; *De off.* 1, 4, 11. 13).

2. Hilaire reprend presque textuellement un passage de Salluste, oppo-
 sant ceux qui se réduisent à l'animalité à ceux qui vivent véritablement
 parce qu'ils s'élèvent à rechercher « la gloire d'une action d'éclat ou d'un
 beau talent » (*Catil.* 2, 9).

3. Salluste notait que la vertu, contrairement aux richesses, est « illustre
 et éternelle » (*Catil.* 1, 4). Hilaire reprend la même idée, mais la suite du
 texte (cf. I, 9 et 11) montrera qu'il entend l'éternité d'une tout autre façon !

Mais à vrai dire tout cela a beau embrasser les plus vifs et les plus exquis plaisirs de la vie, tout cela n'en paraît pas moins ne s'écarte guère du genre d'existence où se comp-
 plaisent les bêtes ; celles-ci vagabondent par les bois et sur-
 tout les grasses pâtures, à l'abri du travail et rassasiées de
 nourriture. Or si tel est le meilleur, le plus parfait usage
 qu'on estime devoir faire d'une vie humaine, se reposer et
 être repu, il faut bien que cela soit commun à nous et à toutes les bêtes dépourvues de raison, chacun selon le degré de conscience propre à son espèce¹. A toutes les bêtes la nature elle-même procure par ses services abondance de biens et sécurité totale ; si bien que, sans souci d'acquérir, elles auront en surabondance de quoi jouir.

2. Et, à ce qui me semble, si la plupart des hommes répu-
 dient pour eux-mêmes ce genre de vie inconvenant et bes-
 tial et le critiquent chez les autres, c'est tout simplement que, sous l'impulsion même de la nature, ils ont jugé indigne de l'homme de se croire né pour le seul service de son ventre et de sa paresse, et non pas venu en cette vie pour y accom-
 plir quelque action d'éclat ou s'y adonner à quelque occu-
 pation utile². Comme si cette vie n'était pas donnée pour y progresser vers l'éternité³ ! Car assurément il n'y aurait pas moyen de la tenir pour un bienfait de Dieu si, affligée de tant de tourments et embarrassée de tant de vexations, elle se consumait dans ses propres limites, entre l'ignorance de l'enfant et le radotage du vieillard⁴. Et c'est pourquoi ils se sont tournés par l'étude et la pratique vers certaines vertus, patience, tempérance, douceur, car agir et penser droite-

On voit ici comme ces rapprochements, utiles jusqu'à un certain point pour comprendre la genèse des formules, peuvent aussi être trompeurs. Un même revêtement littéraire couvre des notions très différentes.

4. Comme le note bien J. Doignon, c'est un cliché scolaire, remontant au moins à Cicéron (DOIGNON 1971, p. 108, n. 5).

15 demum bene uiuere esse opinabantur ; uitam autem non ad mortem tantum ab inmortali Deo tribui existimandam, cum boni largitoris non esse intellegeretur, uiuendi iucundissimum sensum ad tristissimum metum tribuisse moriendi.

3. Et quamquam non ineptam hanc eorum esse sententiam adque inutilem existimarem, conscientiam ab omni culpa liberam conseruare et omnes uitae humanae molestias uel prouidere prudenter uel uitare consulte uel ferre patienter, tamen hi ipsi non satis mihi idonei ad bene beateque uiuendum auctores uidebantur, communia tantum et conuenientia humano sensui doctrinarum praecepta statuentes : quae cum non intellegere beluimum esset, intellecta tamen non agere ultra beluinae immanitatis esse rabiem uideretur. 10 Festinabat autem animus non haec tantummodo agere quae non egisse et criminum esset plenum et dolorum, sed hunc tanti muneric Deum parentemque cognoscere, cui se totum ipse deberet, cui famulans nobilitandum se existimabat, ad quem omnem spei suae opinionem referret, in cuius bonitate inter tantas praesentium negotiorum calamitates tamquam tutissimo sibi portu familiarique requiesceret.

15 Ad hunc igitur uel intellegendum uel cognoscendum studio flagrantissimo accendebatur. 4. Namque plures eorum numerosas incertorum deorum familias introducebant, et uirilem ac muliebrem sexum in diuinis naturis agere existi-

1. Ce sont des rapprochements et des oppositions de mots proposés par des croisements de textes de Salluste et de Cicéron qui expliquent ici le choix des termes que fait Hilaire pour définir l'éthique de ceux qui dépassent « l'opinion commune » (DOIGNON 1971, p. 109). On notera le chiasme : *bene agere* fait écho à *opere* ; *bene intelligere* à *doctrina*.

2. Cf. *Tz. Ps.* 118, 14, 1.

3. Une image cicéronienne, qui est passée des *Tusculanes* 5, 2, 5 à LACT., *Inst.* 1, 1, 11 (SC 326). On la trouve aussi chez IRÉNÉE (*Adu. haer. Praef.* ad IV, 1), TERTULLIEN (*De anima* 2) et CYPRIEN (*Ad Don.* 14 ; *De mort.* 3 ; *De bono pat.* 16).

ment¹, c'est cela finalement qu'ils estimaient vivre bien. Et quant à la vie, on ne saurait croire qu'un Dieu immortel la donne seulement pour la mort ; car il est inconcevable qu'un bienfaiteur généreux ne donne la conscience si aimable de vivre que pour qu'elle aboutisse à la crainte si désolante de mourir².

3. Certes je ne jugeais ni absurde ni futile l'opinion de ces gens-là : qu'il fallait garder une conscience pure de toute faute et prévoir avec prudence, ou éviter avec précaution ou supporter avec patience tous les chagrins de l'existence humaine. Néanmoins même eux ne me paraissaient pas garantir suffisamment une vie bonne et heureuse, vu qu'ils se contentaient de formuler en doctrine ce que prescrivait le sens commun. Or ne pas prendre conscience de ces prescriptions est bestial, mais si l'on en a conscience ne pas les exécuter serait renchérir sur la rage des bêtes sauvages. Mais mon âme avait hâte de faire plus que ce dont on ne saurait s'abstenir sans accumuler crimes et douleurs. Elle voulait connaître ce Dieu auteur d'un tel bienfait, à qui elle se devait tout entière, dont le service, à son avis, l'ennoblirait, à qui elle rapporterait tout ce qu'imaginait son espérance, dans la bonté duquel elle se reposerait, au milieu de tant d'affaires et de maux actuels, comme un port très sûr et amical³.

Le comprendre ou du moins le connaître, voilà donc ce qu'elle désirait avec une brûlante ardeur. 4. Beaucoup d'entre ces penseurs⁴, en effet, mettaient en scène des familles nombreuses de dieux douteux⁵ et pensant que le sexe, mâle et femelle, avait un rôle chez des êtres divins, ils

4. Hilaire dresse un catalogue des erreurs du polythéisme, inspiré de formules prises à Lactance. Cf. DOIGNON 1971, p. 111 s., renvoyant à G. MOLIGNONI, « Lattanzio apologeta. II : L'attacco al politeismo », *Didakaleion* 5 (1927), p. 123-131.

5. Des dieux douteux, c'est-à-dire d'origine incertaine, comme dans MIN. FÉL., *Oct.* 8, 1.

mantes, ortus ac successiones ex diis deorum adserebant.
 5 Alii maiores ac minores et differentes pro potestate deos praedicabant. Nonnulli nullum omnino Deum esse adfirmantes, eam tantum quae fortuitis motibus adque concursibus in aliquid existeret naturam uenerabantur. Plerique uero Deum quidem esse opinione publica loquebantur, sed hunc 10 eundem incuriosum rerum humanarum ac neglegentem pronuntiabant. Aliqui autem ipsas illas creaturarum corporeas conspicabilesque formas in elementis terrenis et caelestibus adorabant. Postremo quidam in simulacris hominum pecudum ferarum uolucrum serpentium deos suos collocabant^a, et uniuersitatis Dominum adque infinitatis parentem intra angustias metallorum et lapidum et stipitum coartabant. Dignumque iam non erat auctores eos ueritatis existimare, qui ridicula et foeda et inreligiosa sectantes, 15 ipsis illis inanisimaru[m] sententiarum suarum opinionibus dissiderent.
 20 Sed inter haec animus sollicitus utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui uia nitens, cum neque incuriam Deo rerum a se conditarum dignam arbitraretur, neque naturae potenti adque incorruptae competere sexus deorum et successiones satorum adque ortorum intellegereret, porro 25 autem diuinum et aeternum nihil nisi unum esse et indiffe-

4. a. Cf. Rom. 1, 23

1. On pensera aux dieux du paganisme, mais aussi aux éons masculins et féminins de la gnose valentinienne. Faut-il ajouter que l'apologétique ancienne n'a pas cherché, par-delà les formules mythiques, à comprendre leur signification ? On se reportera à ce propos aux travaux de J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, et, concernant la gnose, à ceux d'A. ORBE, notamment *Hacia la primera teología del Verbo*, Rome 1958, ou *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Rome-Salamanque 1988.

2. Hilaire oppose à l'opinion d'une minorité (*nonnulli*) celle de « la plupart » (*plerique*). Dans le premier cas, il s'agit d'Épicure et des atomistes athées (cf. LACT., *Opif.* 2, 10) ; le deuxième groupe peut comprendre, en plus des épiciens, Aristote et ses disciples. Concernant les doctrines d'Épicure qui sont ici visées, voir H. USENER, *Epicurea*, Leipzig 1887, p. 238-244 ;

affirmaient des naissances et des généalogies reliant certains dieux à d'autres¹. D'autres prêchaient des dieux plus grands et plus petits, différents quant à la puissance. D'aucuns assuraient qu'il n'y avait point de Dieu du tout et vénéraient seulement la nature, laquelle devrait à des mouvements et à des rencontres de hasard en tel ou tel point son existence. La plupart² toutefois disaient bien que, de consentement universel, Dieu existait, mais ils déclaraient qu'il n'avait cure des affaires humaines et ne s'en occupait point. Quelques-uns même adoraient les formes corporelles mêmes des créatures telles qu'elles se laissent voir dans les éléments terrestres et célestes³. Finalement certains localisaient leurs dieux dans des statues d'hommes, de bestiaux, de fauves, d'oiseaux, de serpents^a, et enfermaient le Seigneur de l'univers, l'auteur de l'immensité, dans les étroites dimensions d'objets de métal, de pierre et de bois⁴. Il n'était pas convenable, dès lors, de les tenir pour les garants de la vérité, ces gens qui, adhérant à des conceptions ridicules, honteuses et impies, n'étaient même pas d'accord sur ces opinions tellement inconsistantes.

Devant tout cela, mon âme inquiète cherchait la voie utile, la voie nécessaire⁵ vers la connaissance de son Seigneur, estimant indigne de Dieu de n'avoir cure de sa création et comprenant qu'une nature toute puissante et incorruptible ne pouvait rien avoir à faire avec des dieux dotés de sexe et des généalogies comportant procréateurs et génératures. Bien mieux, elle tenait pour certain que le principe divin et éter-

A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946, p. 71-101 ; MEIJERING, *Trinity*, p. 27. Cf. également la formule du stoïcien Balbus rapportée par Cicéron : *Magna di curant, parua neglegunt* (CIC., *De nat. deor.* 2, 66, 167).

3. Cf. LACT., *Inst.* 2, 5, 4 (SC 213).

4. Par-delà les formules de Lactance, on pensera à la description des dieux du paganisme que fait S. Paul dans l'*Épître aux Romains* (1, 23).

5. On trouve chez Cicéron plusieurs exemples de l'alliance *usus/ utilis et necessarius*. Cf. DOIGNON 1971, p. 115, n. 1.

rens pro certo habebat, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset: adque ita omnipotentiam aeternitatemque nonnisi paenes unum esse, quia neque in omnipotentia ualidius infirmiusque neque in aeternitate posterius anteriusue congrueret; in Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse uenerandum.

5. Haec igitur multa adque alia eiusmodi cum animo reputans, incidi in eos libros quos a Moyse adque a profetis scritos esse Hebraeorum religio tradebat. In quibus, ipso creatore Deo testante de se, haec ita continebantur: *Ego sum qui sum*¹, et rursum: *Haec dices filiis Israel*:

5. a. Ex. 3, 14

1. Cette question capitale sera développée en particulier dans *Trin.* VII, 13 et 32. Pour Hilaire comme pour les Pères de son temps, *Unum* est le nom propre de Dieu, l'absolute simplicité étant la note caractéristique de sa nature. En somme, puisque Dieu est l'*Un*, impassible et indivisible, dire: deux dieux, serait dire que « *Un* » est deux ! Voir ARNOU, « Unité »; McDERMOTT, « Nature », p. 172-202.

2. On notera le sens de *indifferens*: non différent, indivisible. Cf. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 177 et 216.

3. Hilaire ne fait ici qu'une allusion à la notion d'éternité. La question sera approfondie dans le deuxième livre (*Trin.* II, 1 et 6).

4. C'était une argumentation classique (par ex., TERT., *Adu. Marc.* 1, 6, 2-3 – SC 365, p. 124-127; NOV., *Trin.* 2, 11-12; MIN. FÉL., *Oct.* 19, 3; 20, 1; LACT., *Inst.* 3, 30, 3). Cf. MEIJERING, *Trinity*, p. 30. Cette première étape dans la quête de la vérité est « une recherche intellectuelle caractérisée par les verbes comprendre ou connaître. Certains concepts fondamentaux, qui font l'objet d'une certitude, permettent de critiquer des approches irrecevables ». Cf. CANÉVET, « Schéma », p. 166-169. De même DOIGNON 1971, p. 73-83.

5. Dans ce passage, Hilaire va suivre de près LACT., *Inst.* 4, 1, 1. « Je tombai sur ces livres... » (SC 377): locution familière de Quintilien. Plus encore, la formule se rattache aux nombreuses occasions où quelqu'un est amené à ouvrir la Bible à l'endroit providentiel (suivant le modèle de *Lc* 4, 17-22). Cette incidence n'est pas un hasard: dans *Trin.* VI, 19, Hilaire notera que c'est Dieu lui-même qui l'a conduit à le connaître par les saints

nel ne pouvait qu'être unique² et indivisible³; car ce qui est l'origine de sa propre existence ne saurait laisser hors de soi rien qui soit meilleur que lui-même. De sorte que l'éternité³ et la toute-puissance n'existent que dans un seul être, car il ne saurait y avoir de plus et de moins dans la toute-puissance, ni d'avant et d'après dans l'éternité. Or en Dieu on ne doit rien adorer qui ne soit éternel et tout-puissant⁴.

Découverte 5. Comme je faisais en moi-même cette foule de raisonnements, ainsi que d'autres du d'Ex. 3, 14 même genre, je tombai sur ces livres⁵ que la tradition religieuse des Hébreux attribue à Moïse et aux prophètes⁶. Ils contenaient ces témoignages⁷ que le Dieu Créateur en personne rend à son propre sujet: « Je suis celui qui est⁸ »; et encore: « Voici ce que tu diras aux enfants

livres de Moïse et des prophètes. A ce propos, on se reportera aux analyses de P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950; « Antécédents autobiographiques des Confessions de S. Augustin », *Revue de Philologie* 31 (1957), p. 23-51.

6. Ici commence la deuxième étape de la « conversion » d'Hilaire (5-9). Les Livres saints n'apporteront pas des connaissances différentes de celles qui précèdent. Cf. *Trin.* XII, 24, (cf. TERT., *Adu. Marc.* 1, 10, 2; SC 365, p. 145). Sur le caractère hébraïque des livres mosaïques, cf. TERT., *Apol.* 18, 5-6. Après avoir compris par la raison naturelle qu'il ne fallait adorer qu'un être éternel et puissant, Hilaire en trouve la « parfaite » expression dans *Ex.* 3, 14... « Il est vrai, note M. CANÉVET (« Schéma », p. 170-171), qu'il place cette étape sous le signe de la foi (cf. 1, 8)... Il passe certainement d'une connaissance conceptuelle à une adhésion plus intérieure. Mais de quelle foi s'agit-il ? Probablement de la même que celle qu'Augustin exerce à travers les *Platoniconum libri*, car Hilaire continue à parler de 'sa pensée naturelle' en I, 9. »

7. Vraisemblablement, Hilaire s'inspire de Novatien pour le choix des citations de l'Ancien Testament qui vont suivre. Cf. DOIGNON 1971, p. 122-125; SIMONETTI, « Novaziano », p. 1034-1047.

8. Concernant l'usage de ce texte, voir G. MADEC, « *Ego sum qui sum* de Tertullien à Jérôme », dans *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978, p. 121-139; pour Hilaire, p. 125 s. Hilaire expliquera plus longuement ailleurs comment il comprend ce texte: *Trin.* V, 22; XII, 24-25.

Misit me ad uos is qui est^b. Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae diuinae incomprensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intellegeretur, quia id ipsum quod est neque desinens est aliquando neque coepit. Et id quod cum incorruptae beatitudinis potestate perpetuum est non potuit aut poterit aliquando non esse, quia diuinum omne neque abolitioni neque exordio obnoxium est. Et cum in nullo a se Dei desit aeternitas, digne hoc solum quod esset ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit.

6. Et ad hanc quidem infinitatis significationem satis fecisse sermo dicentis : *Ego sum qui sum*^a uidebatur, sed magnificentiae et uirtutis suae erat a nobis opus intellegendum. Namque cum esse ei proprium esset qui manens semper non etiam aliquando coepisset, aeterni et incorrupti Dei dignus de se hic rursum auditus est sermo : *Qui tenet caelum palma et terram pugillo*^b, et rursum : *Caelum mihi thronus est, terra autem scabillum pedum meorum. Quam domum mihi aedificabis, aut quis locus erit requietionis meae ? Nonne manus mea fecit haec*^c ? Vniuersitas caeli palma Dei tenetur et uniuersitas terrae pugillo concluditur.

b. Ex. 3, 14

6. a. Ex. 3, 14 b. Is. 40, 12 c. Is. 66, 1-2

1. Hilaire répétera que le mot *être* situe bien le mystère de Dieu : *Trin. VII, 11 ; XII, 24-25.*

2. Argumentation analogue chez NOV., *Trin. 2, 11 et 4, 23-24*. Pour Novatien et Hilaire, comme plus tard pour Augustin, les deux termes *être* et *immuable* vont de pair. Cela seul est « vraiment être » qui jouit d'une parfaite immutabilité : E. GILSON, « Notes sur l'être et le temps chez S. Augustin », *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), p. 206. « Dès la première citation latine, celle de Novatien, les conséquences fondamentales de l'identification de Dieu à l'Être sont tirées et affirmées simplement : Dieu est, il est éternel, immuable, infini, insaisissable. Les textes forts d'Hilaire,

d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous

^b. » Je fus absolument émerveillé de ce signalement si parfait de Dieu, qui exprimait en mots très adaptés à l'intelligence humaine l'inaccessible connaissance de la nature divine. Rien, en effet, ne saurait se concevoir de plus propre à Dieu que d'être¹ ; car être, de soi, n'est pas le fait de ce qui finit ou commence à un moment donné. Mais ce qui est perpétuellement en possession d'une bonté incorruptible n'a pu ni ne pourra n'être pas à un moment donné. Car tout ce qui est divin n'est sujet à aucune destruction ni à aucun commencement. Et comme l'éternité divine ne se fait jamais défaut à elle-même, Dieu met en avant très justement, pour attester son incorruptible éternité, le seul fait qu'il est².

6. Et pour indiquer son infinité³, en vérité, son affirmation : « Je suis celui qui est^a », paraissait suffire. Mais il nous fallait prendre conscience de l'œuvre de sa magnificence et de sa puissance. De fait, une fois posé qu'être était le propre de celui qui demeurait toujours et n'avait jamais commencé d'être, le Dieu éternel et incorruptible a encore fait entendre ces paroles bien dignes de lui : « Celui qui tient le ciel dans sa paume et la terre dans son poing^b » ; et encore : « Le ciel est mon trône, la terre, l'escabeau de mes pieds. Quelle maison me construirez-vous ou quel sera le lieu de mon repos ? N'est-ce pas ma main qui a fait ces choses^c ? » Le ciel tout entier tient dans la paume de Dieu et la terre tout entière est

d'Ambroise et de Jérôme, ne disent pas autre chose, peut-être parce qu'il n'y a rien d'autre à dire » (G. MADEC, *Ego sum qui sum, art. cit.*, p. 139).

3. La notion importante d'infinité de Dieu apparaît ici pour la première fois dans le traité. Cf. MEIJERING, *Trinity*, p. 33 s. McDERMOTT (« Nature ») a montré qu'Hilaire, avant Grégoire de Nysse (cf. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966), avait lié la notion d'éternité et d'infinité, concevant celle-ci au sens positif, comme « ce qui transcende toute limite » – et non pas au sens d'indétermination. Voir aussi *Trin. I, 7. 13 ; II, 6 ; IX, 72 ; XII, 24. Tr. Ps. 144, 6.*

Sermo autem Dei, etiamsi ad opinionem religiosae intelligentiae proficit, plus tamen significationis introspectus sensu continet quam exceptus auditu. Nam conclusum palma caelum rursum Deo thronus est, et terra quae pugillo continetur eadem et scabillum pedum eius est : ne in throno et scabillo secundum habitum consentientis protensio speciei corporeae posset intellegi, cum id quod sibi thronus et scabillum est rursum ipsa illa infinitas potens palma ac pugillo adpraehendente concluderet, sed ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus, idem circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum et palma pugilloque continens potestatem naturae exterioris ostenderet, ac thronus et scabillum substrata esse ut interno exteriora monstraret, cum exteriora sua interior insidens ipse rursum exterior interna concluderet : adque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abasset a cunctis, neque cuncta ei qui infinitus est non inessent.

His igitur religiosissimis de Deo opinionibus ueri studio detentus animus delectabatur. Neque enim aliud quid dignum esse Deo arbitrabatur quam ita eum ultra intelligentias rerum esse, ut in quantum se ad aliquem praesumptae licet opinionis modum mens infinita protenderet, in tantum omnem persequentis se naturae infinitatem infinitas inmoderatae aeternitatis excederet. Quod cum a nobis pie intellegeretur, tamen a profeta haec ita dicente manifeste confirmabatur : *Quo abibo a Spiritu tuo, aut a facie tua quo fugiam ? Si ascendero in caelum, tu illic es ; si descendero in*

1. Cf. QUINT., *Inst.* 10, 5, 8. De même *Trin.* XI, 23 ; *Tr. Ps.* 124, 1.

2. La notion de *protensio*, qu'on trouve aussi quelques lignes plus bas (protenderet), sera étudiée dans un autre contexte (*Trin.* I, 16).

3. *Immoderatae* : sans terme (comme chez Quintilien, Cicéron et Suétone). Cf. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 293.

4. L'Ancien Testament tout entier constitue une « prophétie », puisque son rôle essentiel est d'annoncer le Christ. De fait, le terme « prophète » renvoie souvent plus précisément, comme ici, à l'auteur des Psaumes. Cf. *Instr. Ps.* 3, 7 ; *Tr. Ps.* 59, 10. Voir M. FERREIRA, *Fede e profezia en San Ilario de Poitiers*, Lisbonne 1995.

enclose dans son poing. Or la parole de Dieu fait bien sûr toujours profit à l'intelligence d'un esprit religieux ; cependant elle contient encore plus de sens lorsqu'on l'examine au-dedans par la pensée qu'au moment où on la reçoit au dehors par l'ouïe¹. De fait le ciel enclos dans la paume de Dieu est en même temps son trône et la même terre qui tient dans son poing est l'escabeau de ses pieds. Cela ne permet pas de concevoir, sur le trône et l'escabeau, une apparence corporelle s'étalant² dans l'attitude de quelqu'un d'assis, puisque ce qui est pour elle trône et escabeau, cette infinité puissante le prend dans sa paume et l'enclôt en son poing. Mais grâce à cela, on saurait que Dieu, au-dedans et au dehors, est toujours présent à l'origine des créatures, qu'il est à la fois transcendant et immanent, c'est-à-dire répandu autour de toutes choses et en elles. Tenir dans la paume et le poing manifesterait donc l'être puissant sur la nature extérieure ; le trône et l'escabeau montreraient les êtres extérieurs à lui subordonnés comme à l'être intérieur. Ces êtres extérieurs à lui, au-dedans desquels il réside, voici qu'à l'inverse, extérieur à eux, ce même Être les enclôt, intérieurs à lui. C'est ainsi qu'il tient tout entier toutes choses et du dedans et du dehors : infini qu'il est, il n'est rien dont il soit absent et rien non plus qui ne soit en lui, qui est infini.

Or donc cette conception très religieuse de Dieu faisait les délices de mon âme, possédée qu'elle était par l'amour du vrai. En effet, pensai-je, il n'est rien qui soit digne de Dieu comme d'être ainsi : tellement au-delà de tout être concevable que l'esprit, lui qui n'a pas de borne, eût-il beau s'étirer pour arriver à une opinion déterminée, fût-elle très audacieuse, à son sujet, l'infinité sans terme³ de son éternité n'en continue pas moins à déborder l'infinité de tout être qui cherche à l'atteindre. Cela, nous le comprenions avec respect ; mais le prophète⁴ venait de rendre plus assuré et manifeste encore en disant : « Où irais-je loin de ton esprit, ou bien où fuirais-je loin de ta face ? Si je monte dans le ciel,

40 *infernum, et ibi ades ; si sumpsero pinnas meas ante lucem et habitauero in postremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua*^d. Nullus sine Deo neque ullus non in Deo locus est. In caelis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. Ita cum habet adque habetur, neque in aliquo ipse neque non in omnibus est.

7. Quamquam igitur optimae huius adque inexplicabilis intellegentiae sensu animus gauderet, quod hanc in parente suo et creatore immensae aeternitatis infinitatem ueneraretur, tamen studio adhuc intentiore ipsam illam infiniti et 5 aeterni Domini sui speciem quaerebat, ut incircumscribatam immensitatem in aliquo pulchrae intellegentiae esse opinaretur ornatu. In quibus cum religiosa mens intra inbecillitatis suae concluderetur errorem, hunc de Deo pulcherrimae sententiae modum profeticis uocibus adpraeahendit : *De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur*^a. Magnorum creator in maximis est et pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est. Et cum sensum ipsum egrediatur operatio, omnem tamen sensum longe necesse est excedat operator.

10 15 Pulchrum itaque caelum aether terra maria et uniuersitas omnis est, quae ex ornatu suo, ut etiam Graecis placet, digne cosmos id est mundus nuncupari uidetur. Sed si hanc ipsam rerum pulchritudinem ita sensus naturali metitur instinctu

d. Ps. 138, 7-10

7. a. Sag. 13, 5

1. C'est un attribut de Dieu d'être incircoscrit : comp. Nov., *Trin.* 2, 11-12. Hilaire, note J. Doignon, a bien su exprimer l'ineffabilité de Dieu dans des phrases où l'un des membres est neutralisé par le démenti que lui apporte l'autre. Mais il ne s'est pas contenté non plus de ces formules souvent très subtiles. Voir DOIGNON 1991b, p. 181-193.

2.... *religiosa mens*, c'est-à-dire « un esprit rempli de respect pour les choses de Dieu ».

tu y es ; si je descends dans les enfers, tu es là aussi. Si je prends mes ailes avant l'aurore et m'en vais habiter au fin bout de la mer, là ta main me conduira et ta droite me tiendra^d. » Aucun lieu n'est privé de Dieu ; il n'en est aucun qui ne soit en lui. Il est aux cieux, il est dans les enfers, il est par-delà les mers. Au-dedans il habite, il déborde par dehors. Ainsi tout en possédant, il est aussi possédé ; il n'est enfermé dans rien, mais il n'est rien où il ne soit¹.

7. Donc, bien que cette Découverte de Sag. 13, 5 : connaissance excellente et Dieu se dévoile ineffable réjouît mon âme à dans les créatures l'idée de vénérer dans son Père et son Créateur pareille infinité d'éternité sans borne, cependant cette âme cherchait avec un désir encore plus vif la splendeur même de son Seigneur infini et éternel, afin de concevoir l'immensité sans borne dans je ne sais quel lustre d'une idée belle en elle-même. Enfermé qu'il était à cet égard dans les erreurs de sa faiblesse, l'esprit rempli de piété² découvrit dans les textes inspirés cette très belle façon de s'exprimer au sujet de Dieu : « En effet la grandeur des œuvres et la beauté des créatures font voir, à bien raisonner, la beauté qui les engendre^a. » Le créateur des grandes choses est là dans les plus grandes et l'auteur des très belles choses est dans les très belles choses. Et comme l'œuvre passe l'intelligence, il faut bien que l'ouvrier excède de loin toute intelligence.

Or donc le ciel est beau, et l'éther, la terre, les mers et tout l'univers, lequel, par la façon dont il est paré, semble bien mériter le nom que les Grecs lui donnent : *cosmos*, c'est-à-dire « ordre³ ». L'intelligence mesure bien, par un instinct naturel, cette beauté des choses, comme il en advient

3. Cf. TERT., *Apol.* 17, 1 ; *Adu. Herm.* 40, 2 ; *Adu. Marc.* 1, 13, 3 (SC 365, p. 144 s.).

ut etiam in quarundam uolucrum ac pecudum accidit spe-
cie, ut dum infra sententiam sermo est, sensus tamen idip-
sum intellegens non eloquatur, quod tamen rursum dum
sermo omnis ex sensu est, sensus sibi ipse loquatur intelle-
gens, nonne huius ipsius pulchritudinis Dominum necesse
est totius pulchritudinis esse pulcherrimum intellegi ? Vt
cum aeterni ornatus sui species sensum intellegentiae omnis
effugiat, opinionem tamen intellegentiae sensus non relin-
quat ornatus ? Adque ita pulcherrimus Deus est confiten-
dus, ut neque intra sententiam sit intellegendi neque extra
intellegentiam sentiendi.

8. His itaque piae opinionis adque doctrinae studiis ani-
mus inbutus in secessu quodam ac specula pulcherrimae
huius sententiae requiescebat, non sibi relictum quidquam
aliud a natura sua intellegens, in quo maius officium praes-
5 tare conditori suo munusue posset, quam ut tantum eum
esse intellegereret, quantus et intellegi non potest et potest
credi : dum intellegentiam et fides sibi necessariae religionis
adsumit, et infinitas aeternae potestatis excedit.

9. Suberat autem his omnibus naturalis adhuc sensus, ut
pietatis professionem spes aliqua incorruptae beatitudinis
aleret, quam sancta de Deo opinio et boni mores quodam
uictoris militiae stipendio mererentur. Neque enim fructus
5 aliquis esset bene de Deo opinari, cum omnem sensum mors
perimeret et occasus quidam naturae deficientis aboleret.
Porro autem non esse hoc dignum Deo ratio ipsa suadebat,

1. On notera cette brève analyse du dynamisme de l'intelligence, cher-
chant son objet par-delà les représentations ou les concepts qu'elle peut
former. Ici encore on pourra établir un parallèle avec l'épistémologie de
Grégoire de Nysse : voir notamment M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983, p. 36 s.

2. Sur l'argument tiré de la beauté de Dieu, cf. MIN. FÉL., Oct. 18, 4,
mais déjà CIC., *De nat. deorum* 2, 34, 87. Cf. DOIGNON 1971, p. 130.

même face à certains oiseaux ou quadrupèdes : le discours
étant inadéquat à l'idée, l'intelligence qui en prend con-
science s'abstient de paroles. En même temps cependant,
comme tout discours provient de l'intelligence, cette intel-
ligence s'exprime à elle-même cette inadéquation dont elle
a pris conscience¹. Dès lors, ne faut-il pas concevoir le
Seigneur de toute cette beauté comme plus beau que toute
beauté ? Si bien que la splendeur même du rayonnement
éternel échappe à la perception de toute intelligence, quoique l'intelligence ne laisse pas de percevoir une idée de
ce rayonnement. De sorte que Dieu doit être déclaré suprê-
mement beau d'une façon telle qu'il n'est pas enfermé par
la perception de notre intelligence, mais n'est pas en dehors
de notre intelligence en sa perception².

8. Pénétrée par la qualité religieuse de ces opinions et de
cet enseignement, mon âme se reposait dans la sorte de
retraite et d'observatoire que lui offraient ces idées excel-
lentes, comprenant que sa nature ne lui laissait aucun hom-
mage ou tribut à rendre à son Créateur, sinon de com-
prendre qu'il était trop grand pour être compris, mais
pouvait être cru³. Car, la foi entreprend de comprendre,
quoiqu'avec le respect religieux qui s'impose, mais l'infinie
de l'éternelle Puissance la déborde.

9. Sous-jacent à tout cela, il y avait encore un sentiment
inspiré par la nature : la profession de foi devait être ali-
mentée par l'espérance d'une bénédiction incorruptible, méritée,
comme la solde d'une armée victorieuse, par une pieuse
idée de Dieu et des mœurs bonnes. Car il ne servirait de rien
d'avoir de Dieu une idée saine dès là que la mort éteindrait
toute conscience et que le déclin de la nature à son couchant
l'abolirait. Qui plus est, la raison elle-même persuadait qu'il

3. Cf. *Trin.* I, 12 ; II, 7 ; IX, 72 ; XI, 23.

deduxisse eum in hanc participem consilii prudentiaeque uitam hominem sub defectione uiuendi et aeternitate moriendi : ut in id tantum non existens substitueretur, ne substitutus existeret, cum constitutionis nostrae ea sola esse ratio intellégeretur, ut quod non esset esse coepisset, non ut quod coepisset esse non esset.

10. Fatigabatur autem animus partim suo partim corporis metu. Qui cum et constantem sententiam suam pia deo professione retineret, et sollicitam de se adque hoc occasuro secum, ut putabat, habitaculo suo curam receperisset, post cognitionem legis ac profetarum istiusmodi quoque doctrinæ euangelicae adque apostolicae instituta cognoscit : *In principio erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in eo uita est, et uita erat lux hominum, et lux lucet in tenebris, et tenebrae eam non conprehenderunt. Erat homo missus a Deo, cui nomen erat Iohannes. Hic uenit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine. Non erat*

1. Le verbe *substitueretur*, au sens de « être constitué », « être établi », comme dans *Trin.* VI, 18 ; IX, 37 ; XII, 55.

2. Cf. *Tr. Ps.* 62, 3 ; 145, 2. J.C.M. VAN WINDEN (dans MEIJERING, *Trinity*, p. 42) compare cet argument avec ce qu'on trouve chez Grégoire de Nysse : si Dieu avait créé l'homme à sa ressemblance, avec tout ce que cela comporte, pour l'abandonner ensuite à la mort, il ressemblerait à des enfants qui, dans leurs jeux, s'appliquent à fabriquer des objets qu'ils détruisent aussitôt (*In Sanctum Pascha*, GNO IX, 253, 22 s.).

3. Jusqu'ici il s'agissait de la connaissance de Dieu comme Créateur. Il s'agira maintenant de la révélation du Fils unique et de la médiation du Christ. C'est la troisième étape de la « conversion » (10 s.). Il ne suffit pas d'apprendre où est Dieu ; il faut aussi savoir comment aller à lui. C'est ce que manifestera d'abord le Prologue de Jean, puis la lecture de S. Paul.

4. Hilaire rattache « ce qui a été fait en lui » à ce qui suit, et non à ce qui précède. Il ne s'agit pas de l'œuvre de Dieu dans le monde, mais de la génération du Verbe lui-même. La tradition ancienne a compris le texte de

n'était pas digne de Dieu d'avoir introduit l'homme dans cette vie où il participe à la réflexion et à la prudence pour que sa vie l'abandonne et qu'il meure définitivement, si bien qu'il ne serait suscité, lui qui n'existe pas, que pour cesser d'exister dès que suscité¹. Alors que le seul motif intelligible de notre création est que commence d'être ce qui n'était pas, non point que ce qui a commencé d'être ne soit plus².

10. Mais mon âme était accablée Découverte de crainte en partie pour elle-même, du Prologue de Jean en partie pour son corps. Tout en conservant avec une constance affirmée ses pieuses convictions au sujet de Dieu, elle éprouvait souci et inquiétude pour elle-même et pour son habitacle, destiné, croyait-elle, à succomber avec elle. Or voici qu'après avoir fait la connaissance de la Loi et des prophètes, elle vient à connaître aussi les leçons de l'enseignement évangélique et apostolique³, telles celles-ci : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout fut fait par lui et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait en lui est vie⁴, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. Il y avait un homme envoyé de Dieu, dont le nom était Jean. Il vint comme témoin, pour rendre témoignage à

trois manières : (1) « sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait, était vie en lui » ; (2) « sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait en lui, était vie » ; (3) « sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. En lui était la vie ». C'est la deuxième qui est la plus ancienne. La troisième a été introduite au IV^e s. pour des motifs polémiques : certains hérétiques concluaient, à partir de la leçon habituelle, que quelque chose avait été créé en Dieu même, soit le Fils soit l'Esprit. Pour l'histoire de cette question, I. DE LA POTTERIE, « De interpunctione et interpretatione versuum Joh. I, 3, 4 », *Verbum Domini* 33 (1955), p. 193-208 ; P. LAMARCHE, « Le prologue de Jean », *RecSR* 52 (1964), p. 514-523.

ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lux uera, quae inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. In hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. In sua uenit, et sui eum non receperunt. Quodquod eum receperunt, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius, qui non ex sanguine neque ex uoluntate uiri neque ex uoluntate carnis sed ex Deo nati sunt. Et uerbum caro factum est et habitauit in nobis. Et uidimus gloriam eius, gloriam tamquam unigeniti a Patre, plenum gratia et ueritate.

Proficit mens ultra naturalis sensus intellegentiam et plus de Deo quam opinabatur docetur. Creatorem enim suum Deum ex Deo discit. Verbum Deum et apud Deum in principio esse^b audit. Mundi lumen in mundo manens et a mundo non recognitum intellegit. Venientem quoque in sua a suis non receptum, recipientes autem sub fidei suae merito in Dei filios profecisse cognoscit, non ex complexu carnis neque ex conceptu sanguinis neque ex corporum uoluptate sed ex Deo natos. Deinde uerbum carnem factum, et habi-

10. a. Jn 1, 1-14 b. Cf. Jn 1, 1

1. L'édition du CCL (P. Smulders) omettait la deuxième partie du verset 1, 12 de Jean : *his qui credunt in nomine eius*, « à ceux qui croient en son nom ». La présente édition l'a rétablie. Elle se recommande non seulement par l'accord de l'excellent codex D mais par l'allusion qui y est faite dans le commentaire qui suit : « ... moyennant les mérites de leur foi... ». Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 170.

2. Jean écrit : « devenir enfants de Dieu » ; Hilaire comprend : être « élèves » (*profecisse*) à la condition de fils de Dieu. Le terme *profectus* et ses dérivés sont fréquents chez lui (cf. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 277). Le salut de l'homme s'opère par un passage vers un au-delà de sa condition présente. Ce thème, déjà très commun avant Hilaire (par ex. IRÉNÉE, *Adu. haer.* 5, 10, 1 ; cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, Madrid-Tolède 1985, I, 468-469) est développé chez lui de façon caractéristique en rapport avec l'assomption de l'homme dans la condition du Christ glorieux. Voir en particulier dans *Trin. XI* ; FIERRO, *Gloria*, notamment p. 205-208 ; PELLAND, « *Subiectio* », p. 423-452. « Le seul motif intelligible de notre création, écri-

la lumière. Il n'était pas la lumière, mais devait rendre témoignage à la lumière. Il y avait une lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu. A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom¹, qui sont nés non du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité². »

L'esprit progresse au-delà de ce que comprend l'intelligence naturelle ; il lui est enseigné sur Dieu plus qu'il n'en pressentait. Il apprend en effet que son Créateur est un Dieu issu de Dieu ; il entend parler du Verbe qui est Dieu et qui est auprès de Dieu dès le commencement³. Il comprend que ce Verbe est la lumière du monde, qui demeure dans le monde et que le monde ne reconnaît pas. Il sait que, venant dans son domaine, le Verbe n'a pas été accueilli par les siens mais que ceux qui l'accueillent ont été élevés², moyennant les mérites de leur foi, à la filiation divine, nés qu'ils sont non d'un embrasement charnel, ni d'une conception faite de sang, ni du plaisir des corps, mais de Dieu. Enfin il apprend³ que le Verbe s'est fait chair et a

vait-il quelques lignes plus haut, est que commence d'être ce qui n'était pas, non point que ce qui a commencé d'être ne soit plus » (I, 9). Mais il montrera ensuite – et c'est un des points les plus fondamentaux de sa théologie – que l'homme doit accéder à un « plus » par sa conformation à ce qui a d'abord été opéré dans le Christ lui-même par sa résurrection. Comp. Irénée : « L'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection (*paulatim proficiente*), c'est-à-dire s'approche de l'Incréé (*proximum Infecto fieri*) » (*Adu. Haer.* 4, 38, 3). De même TERT., *Adu. Marc.* 2, 4, 1 (SC 368, p. 34 s.).

3. Addition du verbe, comme dans Migne, à cause de la ponctuation, pour rendre la phrase intelligible.

tasse in nobis, et gloriā conspectam eius quae tamquam unici a Patre sit perfecta cum gratia et ueritate^c.

11. Hic iam mens trepida et anxia plus spei inuenit quam expectabat. Ac primum ad cognitionem Dei Patris inbuitur. Et quod antea de creatoris sui aeternitate et infinitate et specie naturali sensu opinabatur, hic nunc proprium esse etiam unigenito Deo accipit: non in deos fidem laxans, quia ex Deo Deum audit; non ad naturae diuersitatem in Deo ex Deo decedens, quia plenum gratia et ueritate^a Deum ex Deo dicit; neque praeposterum ex Deo Deum sentiens, quia in principio apud Deum esse^b Deum conperit. Rarissimam deinde huius salutaris cognitionis fidem esse, sed praemium maximum noscit, quia et sui non receperunt et recipientes in filios Dei aucti sunt^c, non ortu carnis^d sed fidei. Esse autem filios Dei non necessitatē esse sed potestatē^e, quia proposito uniuersis Dei munere non natura gignentium adferatur, sed uoluntas praemium consequatur. Ac ne idipsum quod unicuique esse Dei filio fit potestas in aliquo infirmitatem fidei trepidae impediret, – quia per sui difficultatem aegerrime speretur quod et magis optatur et minus creditur –, uerbum Deus caro factum est, ut per Deum uer-

c. Cf. Jn 1, 10-14

11. a. Jn 1, 14 b. Jn 1, 2 c. Cf. Jn 1, 11-12 d. cf. Jn 1, 13 e. Cf. Jn 1, 12

1. E.P. Meijering souligne avec raison ce qui sépare ici Hilaire et Augustin. Augustin estime que les Platoniciens ont connu Dieu et son Verbe « non pas dans les mêmes termes, mais exactement la même chose » (*Conf.* 7, 9, 13); ils ont vu la Patrie où il faut aller, et ont même aidé Augustin à la voir, mais comme ils n'ont pas connu l'Incarnation du Verbe et l'économie du salut, c'est-à-dire la seule Voie qui puisse y mener, leur discours est resté vain ou même trompeur (cf. G. MADEC, *La Patrie et la Voie*, Paris 1989). Hilaire distingue de façon plus radicale ce que peut trouver la raison laissée à elle-même et ce que lui manifeste le Nouveau Testament.

habité parmi nous et qu'on a vu sa gloire, laquelle, comme celle d'un Fils unique du Père, est parfaite de grâce et de vérité^c.

11. Dès ce moment, l'esprit troublé et inquiet découvre plus de raisons d'espérer qu'il ne s'y attendait. Et en premier lieu il en est imprégné, pénétré jusqu'à connaître le Dieu Père. Et les idées qu'il s'était faites par la raison naturelle au sujet de l'éternité, de l'infinité et de la beauté de son Créateur, il apprend maintenant qu'elles s'appliquent aussi proprement au Dieu Fils unique. Non qu'il étende sa foi à plusieurs dieux du fait qu'il entend parler d'un Dieu issu de Dieu²; non qu'il situe à l'écart, selon une différence de nature, ce Dieu issu de Dieu, car il se voit enseigner que ce Dieu issu de Dieu est « plein de grâce et de vérité^a ». Il n'estime pas venu après coup³ ce Dieu issu de Dieu, car il découvre que ce Dieu « était au commencement auprès de Dieu^b ». Il sait enfin que bien rare est la foi en cette vérité salutaire, mais que la récompense en est très grande, puisque les siens ne l'ont pas reçu et que ceux qui le reçoivent sont promus fils de Dieu^c par une naissance non de la chair^d, mais de la foi. Or être des fils de Dieu n'est pas une fatalité, mais un pouvoir^e, car ce don proposé à tous par Dieu, la nature de parents ne l'apporte point, c'est la volonté qui l'obtient comme récompense. Et de peur que ce pouvoir même octroyé à chacun de devenir fils de Dieu ne soit un obstacle pour quelques faibles dans leur foi timide – car il est très difficile d'espérer ce qu'on souhaite plus et dont on est moins sûr –, Dieu le Verbe s'est fait chair pour que, par

2. Voir ci-dessus p. 210, n. 1.

3. Le mot latin *praeposterum* indique ce qui vient avant ou après le moment approprié; donc à contremps.

4. « ... sont promus » (*aucti sunt*). Cf. le thème du *profectus* déjà signalé. On pourra comparer cet *augere* avec l'usage qu'en faisait déjà IRÉNÉE, *Adu. haer.* 5, 2, 3 et 5, 3, 2.

20 bum carnem factum caro proficeret in Deum uerbum. Ac ne uerbum caro factum aut aliquid aliud esset quam Deus uerbum aut non nostri corporis caro esset, habitauit in nobis^f: ut dum habitat non aliud quam Deus maneret, dum autem habitat in nobis non aliud quam nostrae carnis Deus caro factus esset: per dignationem adsumptae carnis non inops suorum, quia tamquam unigenitus a Patre plenus gratiae et ueritatis^g et in suis perfectus sit et uerus in nostris.

12. Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit, in Deum proficiens per carnem, et in nouam natuitatem^a per fidem uocata, et ad caelestem regenerationem obtainendam potestati suae permissa^b; curam in se 5 parentis sui creatorisque cognoscens non in nihilum redigendam se per eum existimans, per quem in hoc ipsum quod

f. Jn 1, 14 g. Jn 1, 14

12. a. Cf. Jn 3, 3 b. Cf. Jn 3, 3.7

1. Il s'agit d'abord de la chair du Christ lui-même, qui achèvera d'être divinisée au moment de la résurrection, mais cela même concerne la chair de toute l'humanité, destinée à être configurée au mystère de la gloire du Verbe incarné. Le thème de l'échange de la condition humaine et de la condition divine est fréquent dans la littérature chrétienne ancienne, notamment chez Irénée et chez Tertullien. On le trouve ici dans une formule particulièrement caractéristique d'Hilaire par sa concision et sa force. On notera à nouveau le verbe *proficere*, signalé précédemment (p. 222, n. 2). Le « plus » qui s'opéra par ce mystère consiste à éléver la chair de l'homme jusqu'à la participation des attributs de la vie de Dieu. Voir LADARIA, *Cristología*, p. 87-103 ; LADARIA, « Prologo », p. 162 s.

2. Le thème de la *dignatio* ou « condescendance » revient fréquemment chez HILAIRE (*Trin.* I, 11 ; II, 5. 25-26 ; VI, 26-27 ; IX, 50 ; X, 34 ; XII, 2). Par pure bienveillance, Dieu vient jusqu'à nous, prend sur lui notre pauvreté pour nous communiquer sa richesse. C'est le thème paulinien de *II Cor.* 8, 9.

3. « Assumer la chair » : voir l'étude de cette formule dans DOIGNON 1953, p. 123-135 ; plus récemment, G. VACCARI, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers*. En prenant notre nature, le Verbe ne perd pas la sienne. Le mystère traduit sa *dignatio*, et non pas une chute. Concernant

le Dieu Verbe fait chair, la chair montât jusqu'à Dieu le Verbe¹. Et de peur que le Verbe fait chair soit autre chose que Dieu le Verbe ou ne soit pas la chair de notre corps, il a « habité parmi nous^f » ; ainsi, puisqu'il habiterait, il continuerait d'être Dieu, mais puisqu'il habiterait parmi nous, il ne deviendrait pas autre chose que Dieu chair de notre chair ; non qu'il serait dépouillé de ses biens à lui pour avoir daigné² assumer la chair³, car, Fils unique du Père, « plein de grâce et de vérité^g », il est à la fois parfaitement dans son bien propre et véritablement dans le nôtre.

12. Voilà donc la doctrine que l'esprit accueillit avec joie au sujet du mystère divin⁴, montant vers Dieu à travers la chair⁵, appelé à une nouvelle naissance^a par la foi⁶, doté d'un pouvoir d'accéder à la régénération céleste^b, connaissant le souci qu'a de lui son Auteur et Créateur, estimant que ne le réduirait point à néant celui qui l'a tiré du néant pour le faire ce qu'il est. Il a mesuré combien tout cela

la *dignatio*, voir KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 208. Le thème sera repris dans *Trin.* II, 25, mais surtout XI, 9-11, à propos de *I Tim.* 3, 16.

4. Sur *sacramentum* désignant ici le mystère de l'Incarnation, cf. MALUNOWICZ, *Sacramentum*, p. 108.

5. « ... montant vers Dieu (*in Deum proficiens*) à travers la chair » : à nouveau le thème du *profectus* opéré par la médiation de la chair du Verbe.

6. S'agit-il du baptême ? C'est un thème néotestamentaire qu'on trouve, par exemple, chez TERT., *De res. carnis* 17, 3. Notre texte peut aussi être mis en parallèle avec une hymne d'Hilaire (M. PELLEGRINO, « La poesia di S. Ilario di Poitiers », *VigChr* 1, 1947, p. 223) : « La nature de notre chair est née avec Dieu. Par elle, je monterai heureuse dans les hauteurs des cieux, ressuscitant avec un corps glorieux. Avec quels espoirs j'ai cru dans ma foi le Christ qui, en naissant, me reçoit en lui par la chair... » (*Hymn.* 2, v. 28-30, CSEL 65, p. 213-214). La nouvelle naissance correspond ici à la condition de l'homme, transformé par le mystère de la chair glorieuse du Verbe. C'est un des thèmes les plus importants de la théologie d'Hilaire : cf. FIERRO, *Gloria*. Cette deuxième signification ne s'oppose pas à la première, comme le montrera la suite (I, 13 ; VIII, 7) : c'est par le baptême que l'homme entre dans ce mystère.

est ex nihilo substitisset ; et haec omnia ultra intellegentiae humanae metiens sensum, quia ratio communium opiniorum consilii caelestis incapax hoc solum putet in natura rerum esse quod aut intra se intellegat aut praestare possit ex sese. Dei autem uirtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis non sensu sed fidei infinitate pendebat : ut Deum in principio apud Deum esse ^c et uerbum carnem factum habitasse in nobis ^d non idcirco non crederet, quia non intellegereret, sed idcirco se meminisset intellegere posse, si crederet.

13. Ac ne in aliquo saecularis prudentiae tardaretur errore, ad piae confessionis huius absolutissimam fidem ita insuper per apostolum dictis diuinis edocetur : *Videte ne quis uos spoliet per filosofiam et inanem deceptionem secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum : quia in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. In quo et circumcisi estis, circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis sed circumcisione Christi, conseptuli ei in baptisme, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui excitauit eum a mortuis. Et uos cum essetis in delictis et praeputiatione carnis uestrae, uiuificauit cum illo, donatis uobis omnibus delictis, delens quod aduersum nos erat chirografum in sententiis, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit e medio, adfigens illud cruci, exutus carne, et potestates ostentui fecit, triumphatus his cum fiducia in semetipso ^a.*

c. Cf. Jn 1, 1-2 d. Cf. Jn 1, 14
13. a. Col. 2, 8-15

1. Cf. Augustin : *Crede ut intelligas* (*Sermo 43, 6, 7 ; De doctr. Christ. 2, 12, 17 ; De Trinitate I, 2, 4 ; IX, 1, 1 ; XV, 2, 2 ; 6, 9-10.*

dépassait l'appréciation d'une intelligence humaine, car la raison, avec ses notions courantes, incapable de saisir les desseins d'en haut, s'imagine que cela seul est dans le domaine du réel qui est intérieur aux limites de sa propre compréhension ou qu'elle peut exécuter par ses propres moyens. Mais les hauts faits de Dieu dans la magnificence de sa puissance éternelle, l'esprit les mesurait non à son sens à lui, mais à l'infini de la foi. Si bien que l'existence dès le principe d'un Dieu auprès de Dieu ^c, le séjour au milieu de nous du Verbe fait chair ^d, il ne refusait pas d'y croire parce qu'il ne les comprenait pas, mais il se rappelait qu'il pourrait les comprendre s'il y croyait ¹.

Mise en garde de Paul contre la vaine philosophie

13. Et de peur qu'elle ne s'attarde à quelque détour de la prudence mondaine, pour qu'elle confesse pieusement cette foi très parfaite, l'âme est encore instruite par l'Apôtre au moyen de ces divines paroles : « Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous spolier par la philosophie et ses vaines leurre, selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde et non selon le Christ. Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. C'est en lui que vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme par le dépouillement du corps charnel, mais d'une circoncision du Christ ; ensevelis avec lui dans le baptême, vous êtes ressuscités avec lui grâce à votre foi en l'opération du Dieu qui l'a ressuscité des morts. Et vous qui gisiez dans vos fautes et l'incirconcision de votre chair, Dieu vous a fait revivre avec le Christ, vous ayant pardonné tous vos péchés, détruisant ce qui était à notre détriment, le rescrit de condamnation qui nous était contraire ; ce rescrit, il l'a supprimé en le clouant à la croix. Dépouillé de la chair, il a aussi triomphé des puissances au moyen de la confiance en lui ^a. »

Resput captiosas et inutiles filosofiae quaestiones fides constans, neque humanarum ineptiarum fallaciis^b succumbens spolium se praebet ueritas falsitati : non secundum sensum communis intellegentiae Deum retinens, neque de Christo secundum mundi elementa decernens, in quo diuinitatis plenitudo corporaliter inhabitet^c : ut dum infinitas aeternae in eo est potestatis, omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat. Qui nos ad diuinitatis suae naturam trahens, non etiamnum corporali praceptorum obseruatione distrinxerit, neque per legis umbram^d ad sollemnia desecandae carnis^e inbuerit, sed ut omnem naturalem corporis necessitatem circumcisus a uitiis spiritus criminum emundatione purgaret. Cuius morti consepeliremur in baptismo, ut in aeternitatis uitam rediremus^f : dum regeneratio ad uitam mors esset ex uita, et morientes uitiis inmortalitati renasceremur, ipso pro nobis ex inmortalitate moriente, ut ad inmortalitatem una cum eo excitaremur ex morte. Carnem enim peccati recepit^g, ut in adsumptione carnis nostrae delicta donaret, dum eius fit particeps adsumptione non crimine^h ; delens per mortem sententiam mortisⁱ, ut noua in se nostri generis creatione

b. Cf. Col. 2, 8 c. Col. 2, 9 d. Cf. Col. 2, 17 ; Hébr. 8, 5 ; 10, 1 e. Cf. Col. 2, 11 f. Cf. Col. 2, 12 ; Rom. 6, 3-5 g. Cf. Rom. 8, 3 h. Cf. Hébr. 4, 15 i. Cf. Col. 2, 14

1. Dans la philosophie, Hilaire, comme Tertullien, voit la source de l'hérésie. Cf. DOIGNON 1971, p. 147-150. J. Doignon a signalé un parallèle intéressant dans *Trin. VI*, 21. On comparera le point de vue d'Hilaire avec la grande sévérité d'Ambroise (G. MADEC, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris 1974) et, par-delà Ambroise, avec le jugement que portait aussi sur elle Origène (cf. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris 1962).

2. Chez S. Paul, l'expression désigne les puissances qui sont à l'œuvre dans le monde et qui tiennent l'homme captif (*Gal. 4, 3 ; Col. 2, 8*). Hilaire pense plutôt aux principes physiques de l'univers. Il s'en expliquera plus clairement dans *Trin. VIII*, 53.

3. J. Doignon, qui a étudié le sens de ce mot à partir de *Trin. VIII*, 53-56 (DOIGNON 1995, p. 5-8), propose la conclusion suivante : « La nuance intro-

Une foi ferme dédaigne les questions captieuses et inutiles de la philosophie et la vérité ne succombe pas aux charmes trompeurs des sottises humaines^b, elle ne se laisse point traîner en captivité par l'erreur¹. Elle ne limite point Dieu d'après le sentiment qu'en a l'intelligence vulgaire et ne juge point du Christ selon les éléments du monde² – du Christ « en qui la plénitude de la divinité habite corporellement^{c³} ». Car comme l'infini de l'éternelle puissance réside en lui, la puissance de cette éternelle infinité échappe à toute étreinte de l'esprit humain⁴. Lui nous attire à sa nature divine, sans plus désormais nous astreindre à l'observation matérielle des préceptes, sans plus nous enseigner, par la Loi qui est ombre^{d⁵}, à célébrer un rite où l'on ampute le corps^e, mais en libérant de toute contrainte naturelle du corps l'esprit circonscis par rapport aux vices et purifié de ses fautes. Dans sa mort, avec lui nous serions ensevelis par le baptême pour revenir à une vie éternelle^f ; car sortir de la vie par la mort, ce serait être engendrés de nouveau à la vie et c'est en mourant aux vices que nous renaîtrions pour l'immortalité, puisque lui-même pour nous est sorti de l'immortalité par la mort afin qu'avec lui nous ressortions de la mort pour l'immortalité. Il a en effet accueilli la chair pécheresse^g pour pardonner nos manquements en assumant notre chair, vu qu'il participait d'elle par cette assumption, mais non point par le péché^h ; rescindant par sa mort la sentence de mortⁱ afin d'abolir par une création nouvelle en lui de

duite par *corporaliter* dans le mode d'habitation de la divinité dans le Christ, s'apparente, à notre avis, dans l'esprit d'Hilaire, à cette locution adverbiale qu'il affectionne : *ex solidio* que l'on pourrait traduire par 'sans faille' ».

4. Hilaire estime que les hérésies ont un fond commun : elles soumettent la Révélation à une mesure humaine, et restreignent l'infini de Dieu aux limites de la raison. Elles se constituent de la sorte juges de la vraie foi. Par là même elles rendent l'esprit de l'homme incapable de recevoir la Vérité. Cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 103-106.

5. La Loi Ancienne était « l'ombre » de ce qui devait être donné dans la Loi Nouvelle (cf. Col. 2, 17 ; Hébr. 8, 5 ; 10, 1).

constitutionem decreti anterioris aboleret ; cruci se permit-
tens, ut maledicto crucis^j oblitterata terrenae damnationis
maledicta^k configeret omnia^l ; ad ultimum in homine pas-
sus, ut potestates dehonestaret^m, dum Deus secundum
scribturas moriturus et in his uincens in se fiducia trium-
faret, dum inmortalis ipse neque morte uincendus pro-
morientium aeternitate moreretur.

Haec itaque ultra naturae humanae intellegentiam a Deo
gesta non succumbunt rursum naturalibus mentium sensi-
bus, quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi
exigat opinionem : ut cum Deus homo, cum inmortalis mor-
tuus, cum aeternus sepultus est, non sit intellegentiae ratio
sed potestatis exceptio, ita rursum ex contrario non sensus
sed uirtutis modus sit, ut Deus ex homine, ut inmortalis ex
mortuo, ut aeternus sit ex sepulcro. Coexcitamus ergo a Deo
in Christo per mortem eius. Sed dum in Christo plenitudo
est diuinitatisⁿ, habemus et significationem Dei Patris nos
coexistantis in mortuo, et Christum Iesum non aliud quam
Deum in diuinitatis plenitudine confitendum.

14. In hoc igitur conscientia securitatis suae otio mens spe-
bus suis laeta requieuerat, intercessionem mortis huius
usque eo non metuens, ut etiam reputaret in uitam aeternitatis. Vitam autem huius corporis sui non modo non moles-
tam sibi aut aegram arbitrabatur, ut eam quod pueritiae literas, quod aegris medicinam, quod naufragis natum, quod
adulescentibus disciplinam, quod militiam esse crederet
imperaturis, rerum scilicet praesentium tolerantiam ad pae-

j. Cf. Gal. 3, 13 k. Cf. Col. 2, 14 l. Cf. Col. 2, 14 m. Cf. Col. 2, 15
n. Col. 2, 9

1. DOIGNON 1971, p. 151-153, a signalé divers parallèles ou réminis-
cences stoïciens. Il faut peut-être y ajouter une référence indirecte à *Rom.*
8, 18.

notre race les dispositions du décret de jadis ; acceptant le
supplice de la Croix pour, sur cette Croix maudite^j, clouer^k
ensemble, et partant effacer^l, toutes les malédictions qui
condamnaient la terre ; souffrant dans un homme les pires
extrémités afin d'humilier les puissances, puisque Dieu
devait mourir, selon les Écritures, et triompher de ces puis-
sances^m par la confiance que ferait naître sa victoire ;
puisque sans pouvoir être vaincu par la mort, il mourrait,
lui immortel, pour donner l'éternité à ceux qui meurent.

Donc cette geste divine qui dépasse l'intelligence naturelle
de l'homme ne souffre pas, encore une fois, d'être soumise
à l'appréciation naturelle de l'esprit ; car l'action d'une infi-
nité éternelle exige d'être jugée d'après un étalon infini : un
Dieu homme, un être immortel qui meurt, un être éternel
qui est enseveli, ce ne sont point là calculs relevant de l'in-
telligence, mais affirmations exclusives d'un pouvoir. De
même inversement ce ne sont point mesures du bon sens,
mais de la puissance, que d'un homme vienne un Dieu, d'un
mort un immortel, d'un sépulcre un être éternel. Nous
sommes donc ressuscités ensemble par Dieu dans le Christ
et en vertu de sa mort. Mais comme dans le Christ « réside
la plénitude de la divinitéⁿ », on nous fait savoir que Dieu
le Père nous ressuscite ensemble dans le Christ mort et en
même temps qu'il nous faut confesser dans le Christ Jésus
rien de moins que Dieu dans la plénitude de la divinité.

14. Dans ce calme assuré de son salut, l'esprit s'était donc
reposé, tout joyeux de ses espérances ; il craignait si peu de
voir survenir la mort qu'il la considérait même comme l'en-
trée dans la vie éternelle. Quant à sa vie dans un corps, non
seulement il ne l'estimait pas pénible et désagréable, mais il
l'assimilait à ce que sont les classes pour l'enfance, les soins
médicaux pour les malades, la nage pour les naufragés, la
discipline pour les adolescents, le service militaire pour les
futurs officiers¹ : il s'agissait de supporter une situation pré-

mium beatae immortalitatis proficientem. Quin etiam id
10 quod sibi credebat, tamen per ministerium inpositi sacerdotii etiam ceteris praedicabat, munus suum ad officium publicae salutis extendens.

15. Sed inter haec emerserunt desperata in se et saeva in omnes inopiae temeritatis ingenia, potentem Dei naturam naturae suae infirmitate moderantium : neque ut ipsi usque ad infinitatem opinandi de infinitis rebus emergerent, sed
5 intra finem sensus sui indefinita concluderent, essentque ipsi arbitri religionis, cum religionis opus oboedientiae^a esset officium : sui inmemores, diuinorum neglegentes, praceptorum emendatores.

16. Nam ut de ceteris hereticorum stultissimis studiis sileam, de quibus tamen sicubi occasionem sermonis ratio praebebit non tacebimus, quidam ita euangelicae fidei corrumptu sacramentum, ut sub unius Dei pia tantum professione natuitatem unigeniti Dei abnegent : ut protensio sit potius in hominem quam descensio^a : neque ut qui filius hominis secundum tempora adsumpta carnis fuit, idem

15. a. Cf. I Sam. 15, 22

16. a. Cf. Jn 3, 13

1. La témerité qui consiste à se faire soi-même juge de la Révélation. Cf. *Trin.* IV, 26 ; V, 10 ; VII, 16. TERT., *Adu. Marc.* 1, 19, 5 (SC 365, p. 188 s.) ; 2, 17, 1 (SC 368, p. 106 s.) ; 4, 4, 5.

2. Hilaire y revient souvent : *Trin.* I, 33 ; V, 10 ; VIII, 2, 37 ; IX, 2

3. *Trin.* X, 63 ; XII, 52.

4. Hilaire pense à des doctrines comme celles de Sabellius et de Marcel d'Ancyre. Il le dira expressément dans *Trin.* II, 4, 23 ; *Syn.* 45. Le Fils serait le Père lui-même, se prolongeant en quelque sorte par l'Incarnation et devant à lui-même son Fils. Le Père et le Fils ne seraient plus alors que deux noms ou deux moments d'un même sujet. Concernant la notion d'« extension » (*protensio*), cf. *Trin.* II, 4 ; III, 17 ; V, 37 ; VI, 17, 35 ; IX, 37 ; X, 51 ; XII, 54. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 24, 173, 214-215 ; J. PÉPIN, « Platonisme

sente qui mènerait à la récompense d'une immortalité bienheureuse. Bien plus, ce qu'il croyait pour son compte personnel, il le prêchait tout autant aux autres, en vertu de la fonction sacerdotale dont il était revêtu et qui lui faisait étendre ses attributions au service du salut de tout un peuple.

2. Dénonciation des doctrines hérétiques

15. Mais sur ces entrefaites, surgirent des mauvais génies, témeraires¹, cas désespérés pour leur propre compte et acharnés contre tous², mesurant la nature puissante de Dieu à la faiblesse de leur nature à eux, cherchant non pas à se hausser jusqu'à des conceptions infinies sur des objets infinis, mais à enfermer ce qui est sans borne entre les bornes de leur intelligence³, à se faire personnellement les juges de la religion – alors que l'attitude religieuse est celle d'un service d'obéissance^a ; oublious de leur condition, négligeant les intérêts de Dieu, censeurs des commandements.

Sabelliens 16. En effet, pour ne rien dire des autres stupidités chères aux hérétiques (sur lesquelles cependant nous ne ferons pas silence quand le plan de notre exposé nous en présentera l'occasion), certains corrompent le mystère de la foi évangélique au point de nier la naissance du Dieu Monogène sous le pieux prétexte d'affirmer un Dieu unique. Il y aurait donc extension⁴, plutôt que descente^a, dans un homme ; et celui qui a été fils de l'homme au temps où il a assumé la chair n'aurait pas toujours aupar-

et stoïcisme dans le *De autexusio de Méthode d'Olympe* », dans *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Turin 1975, p. 122-144 ; P. HADOT, « Typos. Stoïcisme et monarchianisme au IV^e siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus », *RThAM* 18 (1951), p. 177-187 ; G. PELLAND, « La théologie et l'exégèse de Marcel d'Ancyre sur I Cor 15, 24-28 », *Gregorianum* 71 (1990), p. 679-695.

antea semper fuerit adque sit Dei Filius ; ne in eo natuitas Dei sit, sed ex eodem idem sit ; ut unius Dei, ut putant, inuiolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conseruet, dum usque ad uirginem Pater protensus ipse sibi sit in Filium.

Alii uero quia salus nulla sine Christo sit, qui in principio apud Deum erat Deus uerbum^b natuitatem negantes creationem solam professi sunt, ne natuitas ueritatem Dei admitteret, sed creatio falsitatem doceret : quae dum ementiretur in genere Dei unius fidem, non excluderet in sacramento ; sed natuitatem ueram nomini ac fidei creationis subicentes a ueritate unius Dei separabilem eum facerent, ut creatio substitutionis perfectionem sibi diuinitatis non usurparet, quam ueritatis natuitas non dedisset.

17. Horum igitur furori respondere animus exarsit, recolens hoc uel praecipue sibi salutare esse non solum in Deum credidisse sed etiam in Deum Patrem, neque in Christo tantum sperasse sed in Christo Dei Filio, neque in creatura sed in Deo creatore ex Deo nato. Maxime ergo properamus ex profeticis adque euangelicis praeconiiuaesaniam eorum ignorantiamque confundere, qui sub unius Dei sola sane

b. Jn 1, 1

1. *Protensus*. Cf. note précédente. Après avoir subsisté seul, le Père se prolongerait en quelque sorte dans un homme, suivant une nouvelle manière d'exister. Le même passerait ainsi d'un état à un autre.

2. Il s'agit des ariens. Cf. *Trin.* II, 4.

3. « ... une création qui signifierait un dieu mensonger ». Suivant Arius, le Fils, étant créé, n'est pas vraiment Dieu. Ce serait, en ce sens, un « dieu mensonger ». Parler de lui comme étant Dieu, serait un leurre.

4. C'est-à-dire « alléguer faussement » (*ementiri*).

5. Il appartient à la nature de Dieu d'être unique, mais les ariens entendent mal cette nature ; pour eux elle exclut qu'elle soit communiquée pleinement au Verbe.

ravant été et ne serait pas Fils de Dieu ; il n'y aurait pas dans son cas naissance d'un Dieu, mais du même proviendrait le même. Une ligne continue aboutissant à la chair préserve-rait, pensent-ils, inviolable la foi en un seul Dieu : le Père s'étirant¹ jusqu'à la Vierge serait devenu en naissant un Fils pour lui-même.

Ariens D'autres² en revanche (parce qu'il n'y a pas de salut sans le Christ, « qui était dès le principe Dieu Verbe auprès de Dieu^b ») ont nié la naissance pour professer seulement une création : pas de naissance qui rendrait possible un Dieu véritable, mais une création qui signifierait un Dieu mensonger³ ; on pourrait falsifier⁴ la croyance en un Dieu unique par la nature⁵ tout en n'excluant pas une unité en mystère⁶. Cependant, en substituant, dans le vocabulaire et dans la foi, une création à la véritable naissance, ils fabriqueraient un être séparable du vrai Dieu, subrepticement créé, incapable par là de s'arroger la perfection divine que ne lui aurait pas conférée une naissance véritable.

17. A la démence⁷ de ces gens-là mon âme brûla dès lors de répondre ; elle se rappelait qu'un article, et même un article essentiel, de son salut était de croire non seulement en Dieu, mais en un Dieu Père, de n'espérer pas seulement dans le Christ, mais dans un Christ Fils de Dieu ; et non pas dans une créature, mais dans un Dieu créateur né de Dieu. Hâtons-nous donc le plus possible de confondre par les déclarations des prophètes et des évangélistes ces fous, ces ignorants, qui, sous prétexte de prêcher un Dieu unique, ce

6. « ... en mystère » : le mystère révélé dont parle en particulier le Prologue de Jean qui vient d'être cité, mais qui serait lui aussi « falsifié » par les hérétiques.

7. Concernant le vocabulaire de l'injure, cf. *Trin.* IV, 9 ; V, 10 ; VI, 13. I. OPELT, « Hilarius von Poitiers als Polemiker », *VigChr* 27 (1973), p. 213-216.

utili ac religiosa praedicatione aut Deum natum Christum negant, aut uerum Deum non esse contendunt, ut creatio 10 potentis creaturae intra unum Deum fidei sacramentum relinquat, quia natiuitas Dei extra unius Dei fidem religio- nem protrahat confitentum.

Sed nos edocti diuinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc euangelici ac profetici paeconii rationem 15 in confessione Dei Patris et Dei Fili adferemus, ut unum in fide nostra sint uterque non unus, neque eundem utrumque neque inter uerum ac falsum aliud confitentes : quia Deo ex Deo nato, neque eundem natiuitas permittit esse neque aliud.

18. Et uos quidem, quos fidei calor et ignoratae mundo ac sapientibus mundi^a ueritatis studium ad legendum uocabit, meminisse oportet terrenarum mentium infirmas adque inbecillas opiniones esse abiciendas et omnes imperfectae 5 sententiae angustias religiosa discendi expectatione laxandas. Nouis enim regenerati ingenii sensibus opus est, ut unum- quemque conscientia sua secundum caelestis originis munus inluminet. Standum itaque per fidem antea est, ut sanctus Hieremias admonet, in substantia Dei^b: ut de substantia 10 Dei auditurus sensum suum ad ea quae Dei substantiae sint digna moderetur, moderetur autem non aliquo modo intel- legendi sed infinite. Quin etiam conscius sibi diuinæ se naturae participem^c, ut beatus apostolus Petrus in epistula

18. a. Cf. I Cor. 1, 20 b. Cf. Jér. 23, 22 c. II Pierre 1, 4

1. Hilaire oppose souvent *unus* à *unum* : *Trin.* II, 23 ; III, 4 ; VII, 2. Cf. *Tr. Ps.* 122, 7. De même Nov., *Trin.* 27, 149.

2. Voir ARNOU, « Unité », p. 242-254.

3. La Vulgate traduisait : *si stetissent in consilio meo... (Jér. 23, 22)*. On s'expliquerait la citation d'Hilaire avec *substantia* (*standum...* est... *in substantia*), s'il avait sous les yeux une leçon similaire à celle de la LXX : « ...ἐν ὑποστάσει μου ». Cf. P. COUSTANT, *PL* 10, 38, note h ; MEIJERING, *Trinity*, p. 59.

qui est bien en effet le seul parti utile et pieux, ou bien nient que le Christ soit un né Dieu, ou bien prétendent qu'il n'est pas un vrai Dieu. D'après eux, la création d'une créature puissante maintiendrait la foi à l'intérieur du mystère d'un Dieu unique, tandis que la naissance d'un Dieu ferait sortir la foi de ceux qui la confessent hors de la croyance en ce Dieu unique.

Pour nous, instruits que nous sommes d'en haut pour ne point prêcher deux dieux ni un Dieu solitaire, voici la présentation que nous donnerons du message évangélique et prophétique lorsqu'il s'agira de confesser un Dieu Père et un Dieu Fils : dans notre foi ils sont « un » quelque chose, mais pas un quelqu'un¹ ; nous ne dirons pas qu'ils sont tous les deux le même, ni non plus autres comme un Dieu vrai et un Dieu illusoire ; car un Dieu est né de Dieu, et cette naissance ne lui permet d'être ni le même quelqu'un ni autre chose².

**La vraie foi :
Père et Fils
sont un seul Dieu**

18. Pour vous maintenant que l'ardeur de la foi et le zèle de cette vérité ignorée du monde et des sages de ce monde^a conduira à me lire, il faut vous en souvenir : vous devez rejeter les idées faibles et inadéquates d'esprits charnels et dilater par une religieuse envie d'apprendre toutes les étroitures de conceptions imparfaites. Il faut en effet les perceptions neuves d'un intellect régénéré pour que la conscience d'un chacun l'illumine en vertu du bienfait venu du ciel. On doit donc se tenir d'avance par la foi dans l'être même de Dieu^b, selon que saint Jérémie nous y exhorte^c, pour que celui qui s'apprête à entendre parler de Dieu donne à son intelligence des dimensions dignes de l'être de Dieu : ces dimensions, ce n'est pas un mode de compréhension quelconque, mais l'infini. Bien mieux, conscients d'avoir été « rendus participants de la nature divine^c », selon l'expression du bienheureux

sua altera ait, effectum fuisse, Dei naturam non naturae suaem legibus metiatur, sed diuinis profesiones secundum magnificientiam diuinæ de se protestationis expendat. Optimus enim lector est, qui dictorum intellegentiam expectet ex dictis potius quam imponat et rettulerit magis quam adulterit, neque cogat id uideri dictis contineri quod ante lectionem praesumpserit intellegendum.

Cum itaque de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo dictisque eius pia ueneratione famulemur. Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est.

19. Si qua uero nos de natura Dei et natuitate tractantes comparationum exempla adferemus, nemo ea existimet absolutae in se rationis perfectionem continere. Comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est. Sed intellegentiae nostræ infirmitas cogit species quasdam ex inferioribus tamquam superiorum indices quererere, ut rerum familiarium consuetudine admonente ex sensu nostri conscientia ad insoliti sensus opinionem educeremur.

1. C'est un thème classique, qu'Origène en particulier avait fréquemment développé. On pensera à l'« océan des mystères » (*In Gen. b. 9, 1 et In Ex. b. 9, 1*). Par-delà toute expression à notre mesure, « il reste dans la vérité, suivant la formule magnifique de Bossuet, quelque chose de plus intime, que les figures ni unies ni séparées ne nous montrent pas. C'est là qu'il faut se perdre dans la profondeur du secret de Dieu où l'on ne voit plus rien, si ce n'est qu'on ne voit pas les choses comme elles sont » (*Lettres à une demoiselle de Metz*, dans *Oeuvres complètes*, éd. Lachat, t. 27, p. 311). Dans le cas présent, Hilaire relève la véritable connaissance de Dieu au fait d'être « participant de la nature divine ». On pensera ici à Irénée : « ... de même que ceux qui voient la lumière sont dans la lumière et participent à sa splendeur, de même ceux qui voient Dieu sont en Dieu et participent à sa splendeur » (*Adu. haer. 4, 20, 5*).

2. Hilaire reviendra souvent sur ce thème : par exemple, dans *Trin. VII, 33*.

apôtre Pierre en sa deuxième Épître, on ne mesurerà pas la nature de Dieu d'après les lois de sa nature à soi, mais on agrandira ses convictions sur Dieu aux proportions grandioses du témoignage que Dieu porte sur lui-même¹. Car le lecteur idéal est celui qui attend des textes qu'ils lui donnent leur sens, au lieu de le leur imposer, qui en rapporte plus qu'il n'y apporte et ne constraint point ces textes à paraître contenir ce que, dès avant sa lecture, il a décidé d'en comprendre².

Quand donc le discours portera sur les choses de Dieu, accordons à Dieu qu'il se connaît lui-même, et rendons à ses paroles un hommage de piété et de respect³. Car il est sur lui-même le témoin qui convient, lui qui est seul à pouvoir donner la connaissance de lui-même⁴.

19. De plus, si en traitant de la nature et de la naissance divines, nous apportons des exemples pour comparaison, que personne ne pense trouver là une proportion parfaite. En effet, il n'y a pas de comparaison entre Dieu et les choses terrestres ; mais la faiblesse de notre intelligence oblige à chercher certaines images dans les réalités inférieures pour servir d'indications sur les supérieures ; de cette façon, instruits par les objets que l'habitude nous rend familiers, nous ironnons de perceptions à notre niveau de pensée à des jugements qui relèvent d'une pensée hors cadre⁵.

3. Sur les implications multiples de ce principe dans la littérature ancienne, cf. J. PÉPIN, « Allégorie et anti-herméneutique », dans *Philosophies non chrétiennes et christianisme*, Bruxelles 1984, p. 51-56.

4. Cf. *Trin. IV, 14 ; V, 21 ; VI, 17 ; VII, 38*. De même IRÉNÉE, *Adu. haer. 4, 20, 5* ; TERT., *Apol. 17, 2-3*.

5. *Trin. III, 1 ; IV, 2 ; VI, 9 ; VII, 28-30*. Cf. Tertullien : « Le propre de Dieu, c'est essentiellement de n'être pas susceptible de comparaison avec un terme qui lui serve d'exemple » (*Adu. Marc. 1, 4, 2, SC 365*, p. 117 s.). « C'est suprême déraison de préjuger des choses divines d'après les choses humaines » (*Adu. Marc. 2, 16, 4, SC 368*, p. 103 s.).

- 10 Omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur quam Deo apta, quia intellegentiam magis significet quam expletat; neque naturis carnis et Spiritus et inuisibilium ac tractabilium coaequandis praesumpta reputetur, protestans et infirmitati se humanae intellegentiae necessariam, et ab inuidia esse liberam non satisfacientis exempli.
- 15 Pergimus itaque de Deo locuturi Dei uerbis, sensum tamen nostrum rerum nostrarum specie inbuentes.
20. Ac primum ita totius operis modum temperabimus, ut aptissimus legentium profectibus conexorum sibi libellorum ordo succederet. Nihil enim inconpositum indigestumque placuit adferre, ne operis inordinata congeries
- 5 rusticum quandam tumultum perturbata uociferatione praaberet. Sed quia nullus per praerupta consensus est, nisi substratis paulatim gradibus feratur gressus ad summa, nos quoque quaedam gradiendi initia ordinantes arduum hoc intellegentiae iter clivo quasi molliore leniuimus, non iam
- 10 gradibus incisum, sed planitie subrepente deuexum, ut prope sine scandentium sensu euntium proficeret consensus.

1. « ... la nature de l'Esprit », c'est-à-dire la nature divine, comme dans *Jn* 4, 24. Voir LADARIA, *Espritu*, p. 33-42, 83-111.

2. *Trin.* III, 20; IX, 40; XII, 8.

3. P. Smulders a noté ici le parallélisme entre Hilaire et Eusèbe d'Émèse : « Nos deux auteurs se rejoignent, quand ils accusent les ariens de mesurer Dieu par des mesures humaines, et quand ils exhorte les fidèles à reconnaître humblement leur impuissance de créature... Hilaire est plus nuancé que son collègue grec, qui s'obstine dans une attitude purement négative. Pour Eusèbe, l'usage des comparaisons humaines dans les choses divines est la source principale des différends entre chrétiens. Hilaire, au contraire, s'efforce d'échapper à une telle attitude purement négative, et en soulignant le dynamisme mystérieux de ces images, il retient leur nécessité et utilité réelles » (SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 183-184). Cf. MORESHCHINI, « Linguaggio ».

Ainsi donc toute comparaison doit être tenue plutôt pour utile à l'homme qu'adaptée à Dieu, vu qu'elle suggère, plus qu'elle ne la réalise, une pleine intelligence. Et qu'on n'aille pas penser qu'elle a la prétention de mettre sur un pied d'égalité la nature de la chair et celle de l'Esprit¹, l'invisible et le tangible, alors qu'elle se présente comme à la fois nécessaire pour la faiblesse de l'intelligence humaine et excusable de ne donner qu'un exemple fâcheusement insuffisant².

Nous continuerons donc à emprunter les mots de Dieu pour parler de Dieu, tout en fécondant notre intellect avec des images tirées de notre domaine³.

3. Développement prévu pour le Traité

20. Et d'abord nous disposerons le plan de tout l'ouvrage de façon telle que les livres s'y succèdent selon une ordonnance qui favorise au mieux une lecture progressive⁴. Nous n'avons voulu publier rien qui soit inorganique et mal digéré, de crainte que l'ouvrage ne se présente comme un ramassis désordonné, fruste et tumultueux de déclamations passionnées. Mais comme il n'est pas d'ascension possible à travers des escarpements si on ne ménage des marches qui conduisent peu à peu les pas vers le sommet, nous de même avons ménagé des points de départ et nous avons facilité ce chemin ardu de l'intelligence non plus en taillant des marches, mais en offrant aux pas un plan d'une inclinaison telle que les grimpeurs y montent progressivement sans presque s'en rendre compte.

4. Les ch. 20-36 proposent le plan de l'ouvrage. A ce propos, voir l'Introduction II : « Genèse, plan et contenu du Traité ». Tout indique que ces chapitres ont été ajoutés après coup au livre I. Cf. SIMONETTI, « Struttura »; KANNENGIESSER, *DSp* 7-1, c. 477-478; P. SMULDERS, *CCL* 62, p. 2*-3*.

21. Post hunc enim primi huius sermonis libellum sequens ita sacramentum edocet diuinæ generationis, ut baptizandi in Patre et Filio et Spiritu sancto^a non ignorent nominum ueritatem neque uocabulis intellegentiam confundant, sed unumquodque ita sensu concipient ut est ac nuncupatur; agniti absolute in his quae dicta sunt, quod neque non ipsa ueritas sit nominis neque non nomen sit ueritatis.

22. Post hunc itaque lenem ac breuem demonstratae trinitatis sermonem tertius liber, etsi sensim, tamen iam proficierter incedit. Nam id quod ultra humani sensus intellegentiam Dominus de se professus est, quantis potest potentiae exemplis ad intellegentiae fidem coaptat dicens: *Ego in Patre et Pater in me*^a: ut quod ab homine per natu-ram haebetem non capitur, id fides iam rationabilis scientiae consequatur: quia neque non credendum de se Deo est, neque opinandum est extra rationem fidei esse intellegentiam potestatis.

23. Quartus deinde liber initium sui ex hereticorum doctrinis auspicatur, seipsum uitiis quibus fides ecclesiae infamatur expurgans: ipsam illam perfidiae expositionem a multis non olim editam proferens, et subdole eos ac per id inpiissime unum Deum ex lege defendisse conuincens; omnibus legis et profetarum testimoniis ita demonstratis, ut sine Deo Christo unum Deum confiteri in religiositas sit, et confessu unigenito Deo Christo non unum Deum praedicare perfidia sit.

21. a. Cf. Matth. 28, 19

22. a. Jn 14, 10-11

Livres I-II 21. En effet, après ce premier livre de mon exposé, le suivant enseigne le mystère de la génération divine; de telle sorte que ceux qui doivent être baptisés dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint^a n'ignorent pas la vérité signifiée par ces noms et ne confondent pas le sens de ces vocables, mais prennent chacun d'eux dans l'acception correspondant à la réalité et à l'usage. Ainsi percevront-ils très clairement que, dans ces énoncés, la vérité est traduite par le nom et le nom ne trahit pas la vérité.

Livre III 22. Conséquemment, après ces indications faciles et brèves sur la Trinité, le troisième livre marque une progression lente, il est vrai, mais déjà effective. Grâce à toutes les manifestations possibles de sa puissance, le Seigneur rend en effet accessible à une foi intelligente ce qu'il a déclaré sur lui-même, et qui dépasse les capacités de l'intelligence humaine par ces mots: « Je suis dans le Père et le Père est en moi^a. » De la sorte, ce que l'hébétude naturelle de l'homme ne lui permet pas de saisir, la foi l'atteint désor-mais par un savoir raisonné; car on ne doit ni refuser de croire Dieu au sujet de lui-même, ni s'imaginer que reconnaître son pouvoir échappe aux raisonnements de la foi.

Livre IV 23. Le quatrième livre commence ensuite sous le signe des doctrines hérétiques: prenant ses distances par rapport aux erreurs qui déshonorent la foi de l'Église, dénonçant les affirmations perfides lancées, voici peu, par beaucoup de gens, convainquant ceux-ci d'avoir défendu l'unicité de Dieu à partir de la Loi de façon ten-dancieuse, et dès lors avec une impiété extrême. Cela alors que tous les témoignages de la Loi et des prophètes le mani-festent assez: confesser un seul Dieu sans le Dieu Christ est contraire à la religion; et ne pas prêcher un seul Dieu parce que l'on confesse le Dieu Christ Monogène c'est dévier de la foi.

24. Quintus uero tenuit eum responsonis ordinem, quem heretici instituerant professionis. Namque cum unum Deum praedicare se secundum legem ementiti essent, unum quoque Deum uerum ex eadem proferre se fefellerunt : ut per exceptionem Dei et unius et ueri natuitatem Domino Christo adimerent, quia ubi natuitas est, ibi et intellegentia sit ueritatis. Nos autem hisdem gradibus quibus idipsum negabatur docentes, nec duos deos nec solitarium uerum Deum, sed Patrem uerum Deum ita ex lege ac profetis praedicauimus, ne aut unius Dei fidem corrumperemus, aut natuitatem denegaremus. Sed quia secundum illos creato potius quam nato nomen Dei Domino Iesu Christo deparetur potius quam inesset, diuinitatis ueritas ita ex auctoritatibus profeticis demonstrata est, ut nos, Domino Iesu Christo Deo uero praedicato, intra intellegentiam unius Dei ueri natuiae in eo diuinitatis ueritas contineret.

25. Sextus uero iam liber omnem hereticae adsertionis fraudulentiam pandit. Namque ut dictis suis fidem facerent, damnantes dicta et uitia hereticorum, Valentini scilicet et Sabelli et Manichei et Hierachae, pias ecclesiae praedicationes uelamento professionis in pia furati sunt, ut corruptis in melius uerbis in religiosorum et ambigua significatione moderatis, sub inpietatis damnatione doctrinam pietatis extinguerent.

Sed nos singulorum dictis et professionibus demonstratis, 10 sanctas ecclesiae praedicationes absoluimus. Neque quic-

1. « Vérité », à rattacher à ce qui précède : « ... un Dieu unique et véritable ».

2. Smulders dans le CCL proposait, comme Coustant, de corriger *corruptis in melius* par *correptis in melius*. On a préféré dans la présente édition conserver la leçon des manuscrits. Même si les ariens « amélioraient » (... *in melius*) le discours de leurs adversaires, de toute façon leur propre discours resterait « pourri » (... *corruptis*) ! Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 170.

Livre V 24. Quant au cinquième livre, il a suivi dans la réponse l'ordre adopté par les hérétiques pour leur exposé. Effectivement, sous le prétexte mensonger de prêcher un Dieu unique conformément à la Loi, ils ont fallacieusement prétendu tirer de cette même Loi un unique véritable Dieu : par l'affirmation exclusive d'un Dieu unique en même temps que véritable, ils ont visé à enlever au Seigneur Christ d'être né ; car là où il y a naissance, on comprend qu'il y a vérité¹. Pour nous donc, passant dans notre enseignement sur ce point par les mêmes étapes qu'eux dans leurs négations, nous avons fait en sorte qu'en prêchant, d'après la Loi et les prophètes, non pas deux dieux, ni un vrai Dieu solitaire, mais un vrai Dieu Père, nous n'allions pas ou bien détruire la foi en un Dieu unique ou bien nier la naissance. Mais comme, d'après eux, le Seigneur Jésus-Christ, étant créé plutôt que né, se voit attribuer le nom de Dieu plutôt qu'il ne le possède intrinsèquement, nous avons établi à partir des textes inspirés la réalité de sa divinité de telle façon que prêcher la divinité vraie du Seigneur Jésus-Christ ne nous empêche pas, en vertu du fait que cette divinité vraie en lui est engendrée, de continuer à reconnaître l'unité du vrai Dieu.

Livre VI 25. Le sixième livre, lui, dévoile dès lors tout ce qu'ont de malhonnête les assertions des hérétiques. Effectivement, pour donner du crédit à leurs dires, ils ont condamné les dires et les erreurs des hérétiques Valentin, Sabellius, Mani, Hiéracas, et utilisé frauduleusement la sainte prédication de l'Église comme un masque pour leurs assertions sacrilèges. Cela afin qu'en gâtant en mieux² les expressions des impies et en les édulcorant par des équivoques, sous prétexte de condamner l'impiété, ils parvinssent à détruire la saine doctrine.

Mais nous, après avoir dénoncé les dires et affirmations de chacun d'eux, nous avons exposé intégralement le saint

quam cum damnatis hereticis commune eis esse permisimus, ut damnanda damnantes sola uenerabiliter sectanda seque-remur : Filium Dei Dominum Iesum Christum, quod maxime ab his negabatur, per haec docentes, dum de eo tes-tatur Pater, dum de se ipse profitetur, dum apostoli praedi-cant, dum religiosi credunt, dum daemones clamant^a, dum Iudaei negantes fatentur, dum ignorantes intellegunt gentes : ne iam ambigendum permitteretur, quod ignorandum non relinquebatur.

26. Septimus deinceps liber secundum perfectae fidei gradum susceptae disputationis sermonem temperauit. Namque primum per inuiolabilis fidei sanam et incorrup-tam demonstrationem inter Sabellium et Hebionem et hos non ueri Dei praedicatores lite certauit, cur Sabellius subsistere ante saecula negaret quem creatum alii confiterentur. Ignorabat enim Sabellius subsistentem Filium, dum Deum uerum operatum in corpore esse non ambigit. Hi autem negabant natuitatem et adfirmabant creaturam, dum opera eius Dei ueri esse opera non intellegunt. Lis eorum fides nostra est. Nam dum Filium negat, in eo uincit Sabellius, quod Deus uerus operatus est : et ecclesiae eos qui uerum in Christo Deum negauerint uincit. Aduero cum subsisten-tem Christum ante saecula hi aduersum eum demonstrant semper operatum, de condemnato secum Sabellio nobis triumfant, Deum quidem uerum sciente sed Dei Filium nesciente. Hebion autem ab utroque ita uincitur, ut hic ante

25. a. Cf. Lc 4, 41

1. Il s'agit en fait de Photin, comme Hilaire le précise dans *Trin.* VII, 3.

message de l'Église, sans lui laisser rien de commun avec des hérétiques condamnés, afin que, une fois condamné ce qui doit l'être, nous nous rallions au seul parti qui mérite d'être religieusement suivi : enseigner que le Seigneur Jésus-Christ est Fils de Dieu. Eux le nient par-dessus tout, alors que le Père en rend témoignage, alors que le Fils le proclame à son propre sujet, que les apôtres le prêchent, que les saints le croient, que les démons le crient^a, que les juifs l'avouent en le niant, que les nations qui l'ignoraient le comprennent. Si bien que le doute n'est plus permis là où l'ignorance n'est plus possible.

Livre VII 26. Le septième livre, ensuite, hausse la dis-cussion entreprise à un ton qui corresponde au niveau de la foi en son état parfait. D'abord en effet, par une manifestation saine et pure d'une foi sans reproche, le com-bat y est mené en usant de la contestation qui oppose Sabellius, Hébion¹ et ces prédicants d'un Dieu qui n'en est pas un. Pourquoi Sabellius dénie-t-il une existence anté-rieure aux siècles à celui que les autres déclarent créé ? De fait Sabellius ne voulait rien savoir d'un Fils subsistant, tout en admettant sans hésitation qu'un Dieu véritable a agi dans un corps. Eux, en revanche, niaient sa naissance et l'affir-maient créature, sans comprendre que ses œuvres étaient les œuvres d'un Dieu véritable.

Ce qui est entre eux objet de contestation est pour nous la foi. En effet, tout en niant le Fils, Sabellius a l'avantage pour ce qui est de l'action d'un Dieu véritable ; et cet avan-tage tourne au profit de l'Église contre ceux qui nient la pré-sence d'un Dieu véritable dans le Christ. En contrepartie, quand ces gens-là montrent, contre Sabellius, que le Christ subsistant avant les siècles agissait depuis toujours, ils triom-phent pour nous de ce Sabellius condamné avec eux, qui connaît bien un Dieu véritable, mais ignore le Fils de Dieu. Quant à Hébion, les deux partis ont sur lui l'avantage : l'un

saecula subsistentem, hic Deum uerum conuincat operatum. omnesque se inuicem uincendo uincuntur, quia ecclesia et contra Sabellium et contra creaturae praedicatores et contra Hebionem Deum uerum ex Deo uero Dominum Iesum Christum et ante saecula natum et post ea hominem genitum esse testetur.

27. Nemini autem dubium est congruum id maxime pietati doctrinae fuisse ut, quia ex lege ac profetis primum Dei Filium, post etiam Deum uerum cum sacramento unitatis praedicassemus, rursum legem ac profetas per euangelia firmitates primum ex his Dei Filium, post etiam Deum uerum doceremus.

Competentissimum itaque fuit post nomen Fili ueritatem eius ostendere, quamquam secundum communem sensum ueritatis absolutionem nuncupatio Fili obtineret. Sed ne quid aduersantibus unigeniti Dei ueritati occasionis ad fallendum et inludendum relinqueretur, ipsam illam proprietatis fidem per diuinitatis ueritatem adstruximus : Deum esse eum qui Dei Filius non negaretur his modis docentes : nomine natuitate natura potestate professione : ne aliud esset quam nuncuparetur, neque nuncupatio non natuitatis esset, neque natuitas naturam amisisset, neque natura non retinuissest potestatem, neque potestas non etiam conscientia sibi ueritatis professione notesceret. Causas ergo omnes singularum generum ita ex euangeliis excerptas subiecimus, ut nec professio tacuerit potestatem, nec potestas non exseruerit naturam, nec natura non suae natuitatis sit, nec natui-

l'oblige à croire à un être subsistant avant les siècles, l'autre à l'action d'un Dieu véritable. Et tous, se défaissant mutuellement, sont défait à leur tour ; car l'Eglise atteste à la fois contre Sabellius, contre ceux qui prêchent une créature et contre Hébion, que le Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu issu du vrai Dieu, est à la fois né avant les siècles et enfanté ultérieurement comme homme.

27. Or il ne peut faire de doute pour personne que ceci s'accordait le mieux avec l'enseignement de la foi : puisque nous avions annoncé à partir de la Loi et des prophètes d'abord un Fils de Dieu, puis aussi un Dieu véritable dans le mystère de l'unité, au moment de confirmer à leur tour la Loi et les prophètes par les évangiles, nous devrions, à partir de ces derniers, enseigner d'abord un Fils de Dieu et ensuite aussi un Dieu véritable.

Il était donc tout à fait à propos, après avoir mentionné le nom de Fils, de montrer qu'il recouvre une réalité – encore que, selon son acception courante, le terme de Fils possède déjà une valeur parfaitement réaliste. Mais, pour ne laisser à ceux qui contestent la réalité du Dieu Monogène aucune occasion d'errer et de tromper autrui, nous avons appuyé justement cette croyance en un véritable Fils sur la réalité de sa divinité ; nous avons montré qu'il était Dieu celui dont on ne niait pas qu'il fût Fils de Dieu, en usant de tous les moyens que voici : son nom, sa naissance, sa nature, son pouvoir, ses déclarations. Il n'était rien d'autre que ce dont on lui donnait le nom ; et ce nom n'allait pas sans naissance ; et la naissance ne lui avait pas enlevé sa nature ; et la nature n'avait point perdu sa puissance ; et la puissance, consciente d'elle-même, n'avait pas été sans se faire connaître par ses déclarations sur sa propre réalité. Sous chaque chef, nous avons aligné des preuves extraites des évangiles, si bien que les déclarations ne sont pas muettes sur la puissance, la puissance ne va pas sans manifester la nature, ni la nature sans

tas non sui nominis : ut per id non relinqueretur inpietatis calumnia, cum Dei ueri ex Deo uero diuinitatem, secundum et nomen et nativitatem et naturam et potestatem, ipsa quoque Dominus Iesus Christus natuuae ueritatis suaue protestatione docuisse.

28. Octauus iam uero liber, duobus superioribus libris de Dei Filio et de Deo uero multum ad credentium fidem proficienibus, totus in unius Dei demonstratione detenus est, non auferens Filio Dei nativitatem, sed neque per eam duum deorum diuinitatem introducens. Ac primum quibus modis heretici ueritatem Dei Patris et Dei Fili, quia negare non possent, tamen eludere niterentur edocuit, dissoluens inepitas eorum et ridiculas occasiones, quibus per id quod dictum est : *Multitudinis autem credentium erat anima et cor unum^a*, et rursum : *Qui plantat autem et qui rigat unum sunt^b*, et iterum : *Non pro his autem rogo tantum, sed et pro his qui credituri sunt per uerbum eorum in me : ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi sint in nobis^c*, voluntatis potius et unianimitatis quam diuinitatis adserunt ueritatem. Sed nos haec ipsa suis uirtutibus pertractantes, fidem in se diuinae nativitatis continere ostendimus. Et omnes dictorum dominicorum profesiones reueluentes totum adque perfectum, ex apostolicis praeconiis ac sancti Spiritus proprietatibus, et paternae et unigenitae maiestatis sacramentum docuimus : cum et in Patre Filius intellectus et Pater in Filio cognitus unigeniti Dei nativitatem et perfecti in eo Dei ostenderent ueritatem.

28. a. Act. 4, 32 b. I Cor. 3, 8 c. Jn 17, 20-21

1. Le langage de l'Esprit : il peut s'agir des textes inspirés, en général. On peut aussi penser aux paroles du Christ « qui est Esprit » (II Cor. 3, 17). Cf. *Trin.* II, 30 ; VIII, 23.

correspondre à la naissance et la naissance au nom. De cette façon, il ne reste pas de place pour les mensonges de l'impiété. Car sa divinité de vrai Dieu issu du vrai Dieu, sous le rapport du nom, de la naissance, de la nature, de la puissance, le Seigneur Jésus-Christ l'a enseignée par ses déclarations solennelles sur la réalité qu'il possède par droit de naissance.

Livre VIII 28. Quant au huitième livre, après l'impulsion donnée par les deux livres précédents à la foi des fidèles en un Fils de Dieu également Dieu véritable, il est tout entier consacré à une démonstration de l'unité de Dieu. Non qu'il enlève au Fils de Dieu sa naissance, mais il ne laisse pas pour cela s'introduire la divinité de deux dieux. Et d'abord ce livre met en lumière les méthodes par lesquelles les hérétiques, ne pouvant nier la réalité d'un Dieu Père et d'un Dieu Fils, ont tenté de n'en pas tenir compte. On réduit à néant les prétextes absurdes et dérisoires qu'ils ont tirés de cette parole : « Or la multitude des croyants n'était qu'une âme et qu'un cœur^a », et de celle-ci : « Or celui qui plante et celui qui arrose ne font qu'un^b », et encore de cette autre : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais pour ceux-là aussi qui grâce à leur parole croiront en moi, afin que tous soient un ; comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous^c. » Ce qui est réel, affirment-ils, c'est la volonté et l'unité de sentiment, bien plutôt que la divinité. Mais nous, considérant ces textes mêmes en leur valeur propre, nous montrons qu'ils impliquent la foi en la naissance divine ; et passant de nouveau en revue toutes les déclarations du Seigneur, nous enseignons à partir du message apostolique et du propre langage du Saint-Esprit¹ le mystère de la majesté du Père et du Fils en sa totalité et en sa perfection. Le fait que le Fils soit perçu dans le Père et le Père connu dans le Fils manifeste en effet la naissance du Dieu Monogène et la réalité de sa parfaite divinité.

29. Parum autem est in rebus ad salutem maxime necessariis sola ea ad satisfactionem fidei adferre, quae propria sunt : quia plerumque blandiente sensu fallant dictorum nostrorum inexploratae adassertiones, nisi etiam propositio-
5 num aduersarum demonstratae inanitates fidem nostram in eo ipso quod ipsae ridiculae esse arguantur adfirment.

Nonus itaque liber totus in repellendis his quae ad infir-
mandam unigeniti Dei diuinitatem ab inpiis usurpantur
intentus est : qui dispensationis occulti a saeculis mysterii ^a
10 inmemores, euangelica fide Deum adque hominem praedi-
cari non recordentur. Namque cum Deum esse Dominum
Iesum Christum, et similem Deo esse et aequalem ut Deum
Filium Deo Patri ^b, natum et ex Deo et secundum nativita-
15 tis proprietatem, in ueritate Spiritus subsistere negant, his
nisi dictorum dominicorum professionibus solent : *Quid me
dicas bonum ? Nemo est bonus nisi unus Deus* ^c : ut cum dici
se bonum coarguat et non nisi bonum Deum unum esse tes-
tetur, et extra bonitatem Dei sit qui bonus est, et in Dei non
15 sit ueritate qui unus est. Quibus dictis etiam haec ad inpie-
tatis sua argumenta coniectunt : *Haec est autem uita
aeterna, ut cognoscant te solum uerum Deum et quem misisti
Iesum Christum* ^d : ut solum uerum Deum confessus
Patrem, nec uerus ipse nec Deus sit, quia solius ueri Dei
exceptio significatae proprietatis non excedat auctorem.

29. a. Cf. Éphés. 3, 9 ; Col. 1, 26 b. cf. Phil. 2, 6 c. Mc 10, 18 d. Jn 17, 3

1. « Thèses » rend ici le mot latin *adassertiones*. Adserere comporte habituellement chez Hilaire une connotation péjorative ; ainsi dans *Trin. I*, 4 ; V, 1 ; VI, 42. Voir P. SMULDERS, CCL 62A, p. 648.

2. « Semblable » ne doit pas s'entendre au sens de *homoios* ou *homoion-
sios* – ce qui affaiblirait la pleine égalité du Père et du Fils qu'Hilaire se pro-
pose de défendre. Cf. *Trin. III*, 23 ; VII, 15, 26 ; etc. ; *Syn. 68 s*. Cf.
SIMONETTI, *Crisi ariana*, p. 248-249 et 308.

3. Litt. : « ... dans la vérité de l'Esprit », c'est-à-dire « il subsiste vraiment comme Dieu ». Cf. LADARIA, *Espritu*, p. 105-106 (et note 53).

29. C'est faire peu de chose néanmoins, dans un domaine absolument essentiel au salut, que d'affirmer seulement, pour rendre raison d'un point de foi, ce qui s'y rapporte proprement. Très souvent en effet, des présentations de nos thèses ¹, séduisantes pour l'esprit, mais mal vérifiées, induisent en erreur, si nous ne démontrons pas également l'inanité des thèses adverses et ne confirmons pas notre profession de foi en convainquant ces thèses d'être ridicules.

Livre IX Aussi le livre neuvième tout entier a-t-il

pour but de réfuter les arguments invoqués par les impies pour rabaisser la naissance du Dieu Monogène. Oublieux de l'économie du mystère caché depuis des siècles ^a, ils ne se rappellent pas que c'est sur la foi de l'Évangile qu'on le prêche Dieu et homme. Et en effet, pour nier que le Seigneur Jésus-Christ soit Dieu, qu'il soit semblable ^b à Dieu et, étant Dieu le Fils, égal à Dieu le Père ^b, que né de Dieu et cela en vertu d'une naissance proprement dite, il subsiste réellement comme Esprit ^c, ils prennent volontiers appui sur des déclarations faites par le Seigneur : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a que Dieu qui soit bon ^c. » Puisqu'il refuse d'être appelé bon et atteste qu'il n'y a qu'un unique Dieu bon, c'est qu'il est exclu de la bonté de ce Dieu qui est bon et de la réalité de ce Dieu qui est unique. Cela dit, ils enchaînent avec ce nouvel argument en faveur de leur impiété : « Car la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ ^d. » Puisqu'il proclame le Père « seul vrai Dieu », c'est que lui-même n'est ni vrai ni Dieu, car l'affirmation exclusive « seul vrai Dieu » ne s'étend pas au-delà de l'auteur de sa propre mission ^d.

4. La traduction de *proprietas* a cherché ici à réexprimer *Jn 17, 3* qui est sous-jacent au raisonnement. C'est le Père qui a envoyé le Fils. Pour Arius, seul le Père a vraiment la nature divine. Le seul vrai Dieu serait uniquement le garant de la mission de Jésus.

25 Non ambigue autem hoc ab eo dictum esse intellegendum, quia idem dixerit : *Non potest Filius facere ab se quicquam, nisi quod uiderit Patrem facientem*^e : ut cum nihil nisi de exemplo operis possit operari, naturae in eo intellegatur infirmitas, quia nequaquam sit omnipotentiae comparandum quod alienae operationis subiectum est necessitati, et ratio intelligentiae hoc suadeat in omnibus a se posse et non posse differre. Differre autem eo usque, ut de Patre Deo haec ita professus sit : *Pater maior me est*^f. Et casset in professione absoluta aduersandi calumnia, quia impiae uaesaniae sit honorem ac naturam Dei tribuere abnuenti. Omni autem modo in tantum eum a proprietate ueri Dei abesse, ut etiam testatus haec fuerit : *De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli in caelis neque Filius, nisi Pater solus*^g : ut cum Filius nesciat quod Pater solus sciat, longe alienus sit nesciens a sciente, quia natura ignoracioni obnoxia non sit eius uirtutis et potestatis, quae a dominatu ignoracionis excerpta sit.

30. Haec itaque corrupto deprauatoque sensu inpiissime ita intellecta esse monstrantes, omnes dictorum causas ex his ipsis uel interrogationum uel temporum uel dispensationum generibus adulimus, causis potius uerba subdentes, non 5 causas uerbis deputantes : ut cum a se dissideat *Pater maior me est*^a et *Ego et Pater unum sumus*^b, neque idem sit *Nemo bonus est nisi unus Deus*^c et *Qui me uidit, uidit et Patrem*^d, uel certe tanta a se diuersitate contraria sint *Pater, omnia tua mea sunt et mea tua*^e et *Vt cognoscant te solum uerum*

e. Jn 5, 19 f. Jn 14, 28 g. Matth. 24, 36 ; Mc 13, 32

30. a. Jn 14, 28 b. Jn 10, 30 c. Mc 10, 18 ; Lc 18, 19 d. Jn 14, 9
e. Jn 17, 10

Or il n'y a pas de doute sur la façon dont il faut comprendre ces paroles, puisque c'est lui aussi qui a dit : « Le Fils ne peut rien faire par lui-même qu'il ne l'ait vu faire par le Père^e. » S'il ne peut faire aucune œuvre sans partir d'un modèle de cette œuvre, on perçoit la faiblesse en lui de la nature : aucune comparaison possible entre la toute-puissance et ce qui est nécessairement dépendant de l'opération d'autrui ; et un simple calcul de l'intelligence persuade qu'entre pouvoir par soi-même et ne pas pouvoir, la différence est du tout au tout. Cette différence est telle qu'il a fait cet aveu en parlant de Dieu le Père : « Le Père est plus grand que moi^f. » Déclaration catégorique, devant laquelle les arguties des contradicteurs doivent cesser, car c'est une folle impiété que d'attribuer les honneurs et la nature d'un Dieu à qui les refuse. Or il est si loin de tout ce qui fait proprement un vrai Dieu qu'il a même été jusqu'à attester : « Ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, excepté le Père seul^g. » Puisque le Fils ignore ce que seul sait le Père, celui qui ne sait pas est profondément étranger à celui qui sait ; car une nature soumise à l'ignorance n'a pas la puissance et le pouvoir de celle qui est exempte de sujétion à l'ignorance.

30. Aussi avons-nous montré qu'on altérait et dénaturait le sens de ces paroles à les interpréter ainsi de manière parfaitement impie. Nous avons partout présenté le contexte qui les explique : type de question posée, de situation donnée, disposition de l'économie, rattachant les mots à leur contexte au lieu de les couper de ce contexte. Car « Le Père est plus grand que moi^a », cela ne s'accorde pas avec : « Moi et le Père nous sommes un^b. » Et « Nul n'est bon si ce n'est Dieu seul^c » n'est pas la même chose que : « Qui me voit voit aussi mon Père^d. » Ou encore, quelle opposition, bien sûr, entre : « Père tout ce qui est à toi est à moi et ce qui est à moi est à toi^e », et : « Pour qu'ils te connaissent, toi le seul

- 10 *Deum^f, uel illud Ego in Patre et Pater in me^g et De die autem et hora nemo scit, neque angeli in caelis neque Filius, nisi Pater^h solus^h, intellegantur in singulis et dispensationum praedicationes et conscientiae potestatis naturalis professiones; et cum idem sit dicti auctor utriusque, demonstratis tamen*
- 15 *virtutibus generum singulorum, non pertineat ad contumeliam uerae diuinitatis quod ad sacramentum fidei euangelicae sub dispensatione et causae et temporis et nativitatis et nominis praedicatur.*

31. Decimi uero libri eadem est ratio quae fidei. Nam quia ex passionis genere et professione quaedam per stultae intelligentiae sensum ad contumeliam diuinae in Domino Iesu Christo naturae virtutisque rapuerunt, ea ipsa demonstranda fuerunt et ab his inpiissime intellecta esse et a Domino ad protestationem uerae et perfectae in se maiestatis esse memorata. Namque his sibi dictis, ut religiose inpii sint, blandiuntur : *Tristis est anima mea usque ad mortem^a, ut longe a beatitudine adque incorruptione Dei sit, in cuius*

10 *animam dominans metus tristitiae imminentis inciderit; qui etiam usque ad hanc praecem consternatus fuerit passionis necessitate: Pater, si possibile est, transeat calix iste a me^b, et sine dubio timere uideretur perpeti quod ne pateretur orauerit: quia patiendi trepidatio causam adulterit depraecandi; in tantum uero infirmitatem eius obtinuerit uis dolo-*

f. Jn 17, 3 g. Jn 14, 11 h. Mc 13, 32

31. a. Matth. 26, 38 b. Matth. 26, 39

1. Concernant le sens de *dispensatio* (« économie »), voir LADARIA, « Dispensatio », p. 429-455.

2. Smulders préférait la leçon *naturales*; on a retenu ici *naturalis*. La corrélation *naturalis / potestas* se retrouve dans *Trin. IX*, 31; celle de *conscia / professio*, dans *Trin. I*, 27. La leçon que propose Smulders laisse tomber ces deux parallèles. Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 171.

vrai Dieu^f »; ou bien entre : « Je suis dans le Père et le Père est en moi^g », et : « Ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, excepté le Père^h » ! Il faut percevoir dans chaque cas et l'énoncé des dispositions de l'économie¹ et les affirmations pleinement conscientes d'un pouvoir de nature². Et puisque l'auteur des deux types de phrases est le même, mais qu'elles manifestent les qualités respectives de deux genres d'êtres, qu'on n'aille pas faire injure à la divinité véritable en lui rapportant ce qui est annoncé selon le mystère de foi évangélique et en vertu des dispositions de l'économie touchant le motif, le temps, la naissance et le nom.

Livre X 31. Quant au dixième livre, il suit la même méthode que la foi³. En effet, comme la nature de la Passion et certaines déclarations à son sujet⁴, notamment comprises et interprétées, ont entraîné ces gens à faire injure à la nature et à la puissance divines dans le Seigneur Jésus-Christ, il a fallu montrer à la fois qu'eux les avaient comprises de manière très impie et que le Seigneur les avait mentionnées pour attester l'existence en lui de la véritable et parfaite majesté. De fait, vrais impies dans leur religion, ils se congratulent de ces mots : « Mon âme est triste jusqu'à la mort^a. » Il serait bien loin de la beatitude et de l'incorruptibilité d'un Dieu, celui dont l'âme est envahie et dominée par la crainte d'un malheur imminent, celui que la souffrance inéluctable a même fait s'abaisser jusqu'à cette prière : « Père, si c'est possible, que ce calice passe loin de moi^b. » C'est apparemment indubitable, il craignait de subir ce qu'il a tenté d'écartier par la prière; car c'est l'effroi devant la souffrance qui a causé sa supplication. D'ailleurs la violence de la douleur a eu tant de prise sur sa faiblesse que juste au

3. La foi ne raisonne pas *a priori*. Elle accueille les données de la Révélation et cherche à voir comment elles se concilient.

4. Par exemple : « Mon âme est triste... »

ris, ut in ipso crucis tempore diceret : *Deus Deus meus, quare me dereliquisti^c* ? qui etiam usque ad quaerellam desolationis suaे, passionis acerbitate commotus, auxilii inops paterni Spiritum in hac uoce emiserit cum dixit : 20 *Pater, commendabo in manus tuas Spiritum meum^d*, et exhalandi Spiritus trepidatione turbatus tuendum hunc Deo Patri commendauerit, quia commendationis necessitatem desperatio securitatis exegerit.

32. Sed stultissimi adque inpiissimi homines, non intelligentes nihil contrarium in rebus hisdem ab eodem dictum fuisse, uerbis tantum inherentes causas ipsas dictorum reliquerunt. Nam cum longe multumqué diuersum sit *Tristis est anima mea usque ad mortem^a* et *Amodo uidebitis filium hominis sedentem a dextris uirtutis^b*, neque idipsum sit *Pater, si possibile est, transeat calix iste a me^c* et illud *Calicem quem dedit mihi Pater meus, non bibam eum^d* ? longeque diuersum sit *Deus Deus meus, quare me dereliquisti^e* ? ab eo *Amen dico tibi : Hodie tecum eris in paradiſo^f*, multumque dissentiat *Pater, commendabo in manus tuas Spiritum meum^g* et illud *Pater, remitte illis, quia quod faciunt nesciunt^h*, ad inpietatem recidetur diuinorum dictorum incapaces. Et cum non conueniat trepidationi et libertati, festinationi et excusationi, quaerellae et adhortationi, diffidentiae et intercessioni, diuinæ professionis naturaeque inmemores ad argumentum inpietatis suaे dispensationis gesta et dicta tenuerunt.

Itaque nos, demonstratis omnibus quae in sacramento et 20 animae et corporis Domini Iesu Christi sunt, nihil inexplo-

moment où il était sur la Croix, il a dit : « Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné^c ? » C'est lui aussi qui, secoué par l'apréte de la souffrance jusqu'à se plaindre de sa dérision, privé qu'il était du secours de son Père, a rendu l'Esprit en disant ces mots : « Père, je remets mon Esprit entre tes mains^d. » Et dans le trouble de son esprit tremblant de s'exhaler, il l'a confié à la garde de Dieu le Père ; car il était obligé de le confier, privé comme il l'était de l'espoir de le sauver.

32. Mais aussi parfaitement stupides qu'impies, sans comprendre que sur les mêmes sujets le même être n'a rien pu dire de contradictoire, ces gens se sont attachés seulement aux mots en laissant de côté les motifs qui les faisaient dire. Effectivement, il y a une large et profonde différence entre « Mon âme est triste jusqu'à la mort^a », et : « Désormais vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance^b. » Ce n'est pas non plus la même chose que : « Père, si c'est possible, que ce calice passe loin de moi^c », et que : « Le calice que mon Père m'a donné, ne le boirai-je point^d ? » Il y a aussi une profonde différence entre : « Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné^e ? » et : « En vérité je te le dis, tu seras aujourd'hui avec moi en paradis^f. » Le contraste est grand également entre : « Père, je remets mon Esprit entre tes mains^g », et ceci : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font^h. » Aussi, incapables d'accueillir les paroles divines, se sont-ils repliés sur l'impiété. Et comme l'effroi et la liberté ne vont pas ensemble, non plus que l'empressement et la répugnance, la plainte et l'encouragement, la détresse et l'intercession, ils ont oublié la nature divine du Christ et la façon dont il l'affirmait pour tirer argument en faveur de leur impiété de gestes et de paroles liés à l'économie.

C'est pourquoi nous, en exposant tout ce que comportait le mystère tant de l'âme que du corps du Seigneur Jésus-

c. Matth. 27, 46 d. Lc 23, 46

32. a. Matth. 26, 38 b. Matth. 26, 64 c. Matth. 26, 39 d. Jn 18, 11
e. Matth. 27, 46 f. Lc. 23, 43 g. Lc 23, 46 h. Lc 23, 34

ratum, nihil tacitum dereliquimus. Sed dictorum omnium pacificam intellegentiam singulis quibusque causarum generibus coaptantes, nec trepidare fiduciam, neque euitare uoluntatem, nec conquaeri securitatem, nec commendationem sui orantem aliis ueniam desiderasse monstrauimus, 25 fidem dictorum uniuersorum absoluta euangelici mysterii praedicatione firmantes.

33. Igitur quia desperatissimos homines ne ipsa quidem resurrectionis gloria intra religionis intellegentiam eductos cohibuit, sed aut per dignationis professionem inpietatis sua arma sumpserunt, aut sacramenti reuelationem ad Dei 5 contumeliam transtulerunt, ut per id quod dictum est : *Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem uestrum, et ad Deum meum et ad Deum uestrum*^a, dum communis nobis adque ipsi et Pater Pater est et Deus Deus est, extra exceptionem Dei ueri sit in professione communi ; eumque sicuti 10 nos et creationis necessitas creatori Deo subdat, et adoptio adsumat in Filium ; iam uero nulla in eo diuinae naturae proprietas existimanda sit secundum apostoli dictum : *Cum autem dixerit : Omnia subiecta sunt, praeter eum qui subiecit ei omnia, tunc et ipse subicietur ei qui ei subiecit omnia,* 15 *ut sit Deus omnia in omnibus*^b : quia subiectio et infirmitatem subiecti protestetur et dominantis significet potestatem ; in his quoque cum summa religionis demonstratione trac-

33. a. Jn 20, 17 b. I Cor. 15, 27-28

1. Litt. : « dans la proclamation de la *dignatio* » : il s'agit de la condescendance divine, manifestée surtout dans le mystère de l'Incarnation. *Dignatio* et *dispensatio* sont deux termes distincts mais voisins par le sens. La traduction peut difficilement rendre la richesse des contrastes de ce passage où *dignationis* s'oppose à *inpietatis*, et *reuelationem* à *contumeliam*.

2. Concernant l'usage du mot *sacramentum* chez Hilaire, voir MALUNOWICZ, *Sacramentum* ; A. KOLPING, *Sacramentum tertullianum. I. Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches des Vokabel sacramentum*, Münster 1948 ; C. MOHRMANN, « *Sacramentum* dans les

Christ, nous n'avons rien laissé inexploré, rien passé sous silence ; rattachant à leurs divers motifs respectifs une interprétation apaisante des mots, nous avons montré que sa confiance ne tremblait pas, que sa volonté ne se dérobait pas, que son assurance ne se plaignait pas, que sa prière n'était pas recommandation de lui-même, mais désir de pardon pour les autres. Ainsi fondions-nous solidement la crédibilité de chacune de ses paroles sur une prédication sans réserve du mystère évangélique.

Livre XI 33. La gloire même de la résurrection n'a donc pas maintenu dans l'intelligence de la foi en les instruisant des gens dont il n'y a plus rien à espérer. Au contraire ou bien ils ont trouvé des armes pour leur impiété dans la proclamation de la libéralité reçue¹ ou bien ils ont retourné la révélation du mystère² en outrage envers Dieu. Soit par exemple ces paroles : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu^a. » Puisque le Père est pour nous et pour lui un Père commun et un Dieu commun, qu'il se retrouve avec nous dans une confession commune, sans qu'il ait à exciper d'une divinité véritable ! Lui comme nous, les obligations de l'être créé l'assujettissent au Dieu créateur, et c'est une adoption qui l'élève au rang de Fils. Dorénavant, qu'on cesse de lui attribuer aucune possession véritable de la nature divine, étant donné ces paroles de l'Apôtre : « Mais quand il dira : Tout est soumis, c'est à l'exclusion de celui qui lui aura soumis toutes choses ; lui-même alors se soumettra à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous^b. » La soumission témoigne de la faiblesse de l'être soumis et indique la puissance de celui qui a la seigneurie. C'est à traiter de cela aussi, en déployant un profond respect, qu'est

plus anciens textes latins », dans *Études sur le latin des chrétiens*, Rome 1958, I, p. 233-244 ; FIGURA, *Kirchenverständnis*, p. 184-192.

tandis liber undecimus occupatur, etiam ex his ipsis dictis apostolicis demonstrans, non modo non ad diuinitatis infirmitatem subiectionem proficere, sed per eam ipsam ueritatem Dei qui ex Deo sit natus ostendi ; et per id quod sibi ac nobis et Pater Pater est et Deus Deus est, nobis multum adquiri et ei nihil detrahi : cum scilicet homo natus et uniuersis carnis nostrae passionibus functus ad Deum et Patrem nostrum ut homo noster in Deum glorificandus ascenderet.

34. Quod autem in omni genere doctrinarum obseruari semper meminimus, ut si qui diu tenui primum exercitatione longoque usu humilioris studii fuerint eruditi, tum iam ad rerum ipsarum quibus inbuti sunt experimenta mittantur, ut cum iam bene luserint bella militaturi, in militiam protrahantur ; aut cum forenses lites scholaris materiae temptauerint, tunc mittantur ad tribunalium pugnas ; aut cum in stagno domesticis nauem nauta intrepidus instruxerit, tunc magni et peregrini maris committatur procellis, id ipsum nos in hac maxima et grauissima totius fidei intellegentia facere curauimus.

Namque cum antea leibus initii de natuitate de nomine de diuinitate de ueritate fidem teneram inbussemus, ac leni profectu etiam usque ad euellendas omnes hereticorum occasiones legentium studia extulissemus, tum eos iam ad ipsam palestram gloriosi certaminis magnique produximus : ut in quantum ad aeternae natuitatis complectendam intellegentiam humana mens communis sensus opinione deficitur, in tantum studiis diuinis ad sentienda ea quae ultra natu-

1. A travers le nom abstrait « nativité », c'est la Personne du Fils qui est visée. Constant l'avait noté : Hilaire recourt souvent à l'abstrait pour désigner le concret, ainsi *auctoritas* pour *auctor*, *habitatio* pour *habitor*, *natiuitas* pour *Filius* (*PL* 10, 1013).

2. Le « nom », c'est « Fils » au sens le plus fort (cf. note précédente).

consacré le livre onzième. Il montre à partir de ces paroles mêmes de l'Apôtre que la soumission ne profite en rien à la thèse d'une infériorité dans la divinité, mais manifeste qu'il s'agit d'un Dieu véritable, qui soit né de Dieu. Et le fait que le Père est Père, que Dieu est Dieu pour lui comme pour nous nous apporte beaucoup sans lui enlever rien : je veux dire qu'étant né homme et ayant enduré toutes les épreuves de notre chair, il est monté vers notre Dieu et notre Père en qualité d'homme tel que nous, mais destiné à passer dans la gloire d'un Dieu.

34. Dans tout ordre de discipline nous nous souvenons d'avoir toujours vu la disposition que voici : quand certains ont été durablement entraînés au préalable par de modestes exercices et par la pratique prolongée d'études élémentaires, on les envoie faire l'expérience des réalités mêmes dont ils sont à présent pénétrés. Par exemple après de bonnes manœuvres militaires, on les fait passer dans le service actif ; ou quand ils se sont essayés aux débats juridiques sur des sujets proposés à l'école, on les envoie lutter devant les tribunaux ; ou quand un marin a gréé sans peur un navire sur les étangs de chez lui, on le livre pour lors aux tempêtes d'une haute mer où il n'est plus chez lui. C'est cela même que nous avons eu soin de faire en cet effort, si important, si difficile, d'intelligence de l'ensemble de la foi.

En effet, partant de débuts faciles, nous avons d'abord inculqué une foi encore tendre au sujet de la naissance¹, du nom², de la divinité, de sa réalité. Puis, progressant doucement, nous avons excité le zèle de nos lecteurs jusqu'à leur faire écarter tout ce qui était prétexte à hérésie. A présent enfin, nous les avons conduits jusqu'à la palestre pour un grand et glorieux combat. Autant l'esprit humain, avec les façons de voir du sens commun, est impuissant à concevoir pleinement une naissance éternelle, autant ils feraien effort, par intérêt pour les choses de Dieu, en vue d'acquérir un

- 20 rae nostrae opinionem sunt niterentur ; quaestionem hanc maxime dissoluentes quae saecularis sapientiae haebetudine inualescens de Domino Iesu ratione se putet dicere : *Erat quando non erat et Non fuit antequam nasceretur et De non extantibus factus est* : ut quia natuitas eam uideatur adferre causam ut esset qui non erat et cum non existeret nascetur, per id quoque unigenitum Deum sensui temporum subdant, quasi uero non fuisse eum aliquando fides ipsa et ratio natuitatis ostendat, adque ideo ex eo quod non fuit natum esse dicant, quia natuitas praestet esse quod non fuit.
- 30 Sed nos apostolicis adque euangelicis testimonii semper Patrem, semper Filium praedicantes, non post aliqua Deum omnium sed ante omnia esse docebimus ; neque incidere in eum inreligiosae huius intelligentiae temeritatem, ut de non extantibus nasceretur et non fuerit antequam natus sit, sed ita semper fuisse ut et natum praedicemus, ita uero natum esse ut semper fuisse manifestemus ; sitque in eo non innascibilitatis exceptio sed natuitatis aeternitas : quia et natuitas auctorem habeat, neque careat aeternitate diuinitas.

35. Et quia dicti profetici inscii et caelestis doctrinae inperiti, corrupto sensu ac proprietate sententiae creatum esse per id Deum potius quam natum adfirmare nituntur, quia dictum est : *Dominus creauit me in initium uiarum suarum in opera sua*^a : ut sit ex communi creationum natura,

35. a. Prov. 8, 22

1. Répétition : « façon de voir (*opinione*) du sens commun » – « façon de voir (*opinionem*) au-delà de notre nature » : l'*opinio* qui caractérise la connaissance humaine, et l'au-delà de l'*opinio* qui doit faire l'objet des *studia divina*.

2. Cf. les formules condamnées à Nicée en *DS* 126.

3. Hilaire emploie souvent « auteur » pour désigner le Père. Cf. *Trin.* II, 1. 14. Cf. LADARIA, « *Dios Padre* », p. 451, note 29.

sentiment de ce qui dépasse les façons de voir de notre nature¹. Par-dessus tout ils détruirraient ce paradoxe qui a pris force grâce à la sottise d'une sagesse mondaine et qui prétend avoir de bonnes raisons de dire au sujet du Seigneur Jésus : « Il fut un temps où il n'était pas », et : « Il n'existe pas avant de naître », et : « Il est devenu à partir du néant². » Cela parce que, prétendument, la naissance fournit une cause pour que soit celui qui n'était pas et pour qu'il naisse alors qu'il n'existe pas. Ils voient également là un moyen d'assujettir le Dieu Monogène à l'expérience du temps. Comme si la foi elle-même et le concept de naissance montraient qu'il fut un temps où il n'était pas ! Et justement, c'est parce qu'il n'était pas qu'il est né, prétendent-ils, vu que la naissance donne d'être à ce qui n'était pas.

Mais nous, prêchant au moyen de témoignages apostoliques et évangéliques qu'il y a toujours eu un Père et toujours un Fils, nous enseignerons que le Dieu de toutes choses n'est pas postérieur à certaines d'entre elles, mais antérieur à toutes ; que cette témérité d'une conception impie n'a pas de prise sur lui, si bien qu'il serait né à partir du néant et n'aurait pas été avant d'être né ; qu'il a au contraire toujours été tel que nous le prêchons une fois né ; que, du reste, il est né d'une manière qui nous permet de rendre manifeste qu'il a toujours été ; qu'il n'a pas le privilège de l'innascibilité, mais l'éternité de sa naissance, vu que sa naissance a bien un auteur³, mais que sa divinité n'en est point privée d'éternité.

Livre XII 35. Et parce qu'ils ignorent la parole prophétique et ne sont point versés dans la céleste doctrine, ils essaient, en pervertissant le sens et la valeur propre de la phrase, d'appuyer leur affirmation qu'il a été créé Dieu plutôt qu'engendré sur le texte que voici : « Le Seigneur m'a créé comme un commencement de ses voies en vue de ses œuvres^a. » Ainsi il serait de la nature com-

licet sit praestantior in genere creationis, neque in eo sit gloria diuinæ nativitatis sed uirtus potentis creaturae. Verum nos nihil nouum, nihil extrinsecus praesumptum adferentes, ipso illo sapientiae testimonio ueritatem dicti rationemque 10 praestabimus : neque ad nativitatis diuinæ et aeternæ intelligentiam trahi posse quod in initium uiarum Dei et in opera sit creatus, quia non idem sit in haec creatum esse et ante omnia natum esse : cum ubi nativitatis significatio est sola nativitatis professio est, ubi uero creationis est nomen ibi 15 causa eiusdem creationis anterior est ; et cum ante omnia sit nata sapientia, tamen quia etiam in res aliquas sit creata, non idipsum sit id quod ante omnia est et quod coepit esse post aliqua.

36. Dehinc consequens uisum est, creationis nomine a fide quae nobis de unigenito Deo est repudiato, ea quoque quae confessioni Spiritus sancti congrua ac religiosa essent docere ; ut iam confirmatis longo anteriorum libellorum 5 diligentique tractatu nihil de totius fidei absolutione deesset, cum amotis uitiosarum praedicationum etiam de opinione sancti Spiritus in religiositatibus, inlaesum adque incontaminatum regenerantis trinitatis sacramentum intra definitionem salutarem apostolica adque euangelica auctoritas contineret ; neque iam per sensus humani sententiam 10 Spiritum Dei inter creatureas quisquam auderet referre, quem ad immortalitatis pignus et ad diuinæ incorruptæque naturæ consortium sumeremus.

1. « Le sens vrai et fondé en raison », pour traduire l'hendiadyn *ueritatem... rationemque*.

2. M. Simonetti a fait remarquer que le livre XII est ici annoncé comme un exposé sur le Saint-Esprit, pour conclure une vaste synthèse trinitaire. En réalité, cet exposé ne figure qu'aux deux derniers chapitres. La présentation qu'en fait I, 36, en majorant leur importance, donne l'impression qu'il y eut d'emblée un plan bien équilibré. On en conclura que I, 36 leur est postérieur.

mune aux êtres créés, quoique excellant dans cet ordre du créé ; et il n'y aurait pas en lui la gloire d'une naissance divine, mais la vertu d'une création puissante. Nous cependant, sans alléguer ni nouveauté ni présupposé étranger, nous établirons sur ce témoignage même de la Sagesse le sens vrai et fondé en raison¹ de cette parole, et aussi qu'on ne peut utiliser pour comprendre la naissance divine et éternelle le fait pour lui d'avoir été « créé comme commencement des voies de Dieu » et « en vue de ses œuvres ». Car ce n'est pas tout un que d'avoir été créé en vue de ses œuvres et d'être né avant toutes choses. Aussi bien, là où est mentionnée la naissance, on parle uniquement de naissance, là en revanche où est nommée la création, il y a une cause donnée à cette création et antérieure à elle. Et comme la Sagesse est née avant toutes choses et qu'en même temps elle est créée en vue de certaines choses, ce qui est avant toutes choses n'est pas identique à ce qui commence d'être après certaines choses.

36. Ensuite il nous a paru logique, une fois répudié le terme de création, quand il s'agit de notre foi au Dieu Monogène, d'enseigner aussi ce qu'il était convenable et religieux de confesser au sujet du Saint-Esprit². De cette façon, à ceux qu'avaient désormais affermis les longs et diligents développements des livres précédents, rien ne manquerait de ce qui fait un exposé complet de la foi : une fois écartées elles aussi les impiétés de prédications perverses au sujet du dogme du Saint-Esprit, l'autorité des apôtres et de l'Évangile enserrerait, intact et préservé de toute souillure dans une formulation saine, le mystère de la Trinité qui régénère. Dorénavant nul n'oserait, en vertu d'une opinion d'inspiration humaine, reléguer l'Esprit de Dieu parmi les créatures, lui que nous recevons comme un gage d'immortalité et pour nous associer à la nature divine et incorruptible.

37. Ego quidem hoc uel praecipuum uitae meae officium debere me tibi, Pater omnipotens Deus, conscius sum, ut te omnis sermo meus et sensus loquatur. Neque enim ullum aliud maius praemium hic ipse usus mihi a te concessus loquendi potest referre, quam ut praedicando te tibi seruiat, teque quod es, Patrem scilicet unigeniti Dei, aut ignorantis saeculo aut neganti heretico demonstret. Et in hoc quidem tantum uoluntatis meae professio est. Ceterum auxilii et misericordiae tuae munus orandum est, ut extensa tibi fidei nostrae confessionisque uela flatu Spiritus tui inpleas, nosque in cursum praedicationis initiae propellas. Non enim infidelis nobis sponzionis istius auctor es dicens : *Petite et dabitur uobis, quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis*^a.

Nos quidem inopes ea quibus egemus praecabimur, et in scrutandis profetarum tuorum apostolorumque dictis studium peruicax adferemus, et omnes obseratae intellegentiae aditus pulsabimus. Sed tuum est, et oratum tribuere et quae-
situm adesse et patere pulsatum. Torpemus enim quodam naturae nostrae pigro stupore, et ad res tuas intellegendas intra ignorantiae necessitatem ingenii nostri inbecillitate cohibemur ; sed doctrinae tuae studia ad sensum nos diuinae cognitionis instituunt, et ultra naturalem opinionem fidei oboedientia prouehit.

38. Expectamus ergo ut trepidi huius coepti exordia incites et profectu ad crescente confirmes et ad consortium

37. a. Lc 11, 9

1. Une prière conclut le livre I. « Si l'on examine les termes de cette prière, son discours à la première personne du singulier ou au pluriel d'auteur, l'emploi massif des verbes au futur et surtout les allusions récapitulatives qu'elle renferme, on s'aperçoit qu'elle se situe dans une continuité parfaite avec les ch. 1-19, sans que rien n'y laisse soupçonner l'existence du sommaire de tout l'ouvrage aux ch. 20-36 » (KANNENGIESSE, *DSp* 7-1, col. 477).

2. « Confession de la foi », pour rendre l'hendiadyn *fidei... confessio-nisque*.

4. Première prière

37. Pour moi, je suis en vérité conscient, ô Père, Dieu tout-puissant, que c'est bien envers toi le principal devoir de ma vie que tous mes discours et mes pensées parlent de toi¹. Et de fait, cet usage de la parole que tu m'as accordé, ne peut apporter de récompense plus grande que d'être à ton service en te prêchant et de démontrer au monde qui l'ignore et à l'hérétique qui le nie ce que tu es, à savoir le Père d'un Dieu Monogène. Et tel est à la vérité le seul propos avoué de ma volonté ; le reste est un présent de ton aide et de ta miséricorde à demander par la prière : que tu remplisses du souffle de ton Esprit les voiles, déployées pour toi, de notre confession de la foi² et que tu fasses progresser la course où s'est lancée notre prédication. Nous n'avons pas en effet pour cet engagement un garant indigne de foi en celui qui dit : « Demandez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira^a. »

Nous, bien sûr, indigents que nous sommes, nous implorons ce qui nous manque, et nous apporterons une application obstinée à scruter les dits de tes prophètes et de tes apôtres, et nous frapperons à toutes les portes de ce dont le sens nous est clos. Mais il t'appartient à toi de nous donner ce pour quoi nous prions, de rendre présent ce que nous demandons, de faire s'ouvrir la porte où nous frappons. Car nous sommes dans la torpeur sous l'effet d'un certain engourdissement paresseux qui nous est naturel, et la faiblesse de notre esprit nous enferme sous la contrainte de l'ignorance quand il s'agit de comprendre ce qu'il en est de toi. Mais le goût pour ton enseignement nous forme à une perception de la connaissance divine, et l'obéissance de la foi nous conduit au-delà de nos modes naturels de juger.

38. Nous attendons donc de toi que tu stimules les timides débuts de cette entreprise et les confirmes par une

uel profetalis uel apostolici Spiritus uoces, ut dicta eorum non alio quam ipsi locuti sunt sensu adpraehendamus, uerborumque proprietates hisdem rerum significationibus exsequamur. Locuturi enim sumus quae ab his in sacramento praedicata sunt, te aeternum Deum aeterni unigeniti Dei Patrem ; et unum te sine natuitate et unum Dominum Iesum Christum ex te natuitatis aeternae non in deorum numerum ueritatis diuersitate referendum ; neque non ex te genitum qui Deus unus es praedicandum ; neque aliud quam Deum uerum ^a qui ex te uero Patre natus est confitendum.

Tribue ergo nobis uerborum significationem, intellegentiae lumen, dictorum honorem, ueritatis fidem. Et praesta ut quod credimus et loquamur, scilicet ut contingat nobis unum te Deum Patrem et unum Dominum Iesum Christum de profetis adque apostolis cognoscentibus, nunc aduersum negantes hereticos ita Deum et te celebrare, ne solum, et eum praedicare, ne falsum.

38. a. Cf. Jn 17, 3

progressive croissance. Que tu nous appelles aussi à avoir part à l'Esprit des prophètes comme des apôtres, afin que nous n'allions pas comprendre leurs dits en un autre sens que celui où ils les ont prononcés et que nous atteignions le sens propre des mots, parce qu'ils signifieront pour nous les mêmes choses. Car nous allons parler de ce qu'ils ont prêché en mystère : toi, le Dieu éternel Père d'un Dieu Monogène éternel, toi, l'unique inengendré, et l'unique Seigneur Jésus-Christ issu de toi par une génération éternelle, sans que nulle différence de réalité oblige à dénombrer des dieux. Lui dont on ne doit pas non plus prêcher qu'il n'a pas été engendré par toi qui es l'unique Dieu et qu'on ne doit pas confesser comme étant autre chose que Dieu véritable ^a, puisqu'il est né de toi, Père véritable.

Accorde-nous donc la précision dans les mots, la lumière dans l'intelligence, la dignité dans les paroles, la loyauté envers le vrai. Et permets que nous exprimions ce qu'aussi bien nous croyons. C'est-à-dire que tel soit notre lot, à nous qui te connaissons par les prophètes et les apôtres, toi l'unique Dieu Père ainsi que l'unique Seigneur Jésus-Christ : que maintenant, face aux dénégations des hérétiques, nous célébrions ta divinité sans la rendre solitaire, nous prêchions la sienne sans la faire illusoire.

LIBER SECUNDVS

1. Sufficiebat credentibus Dei sermo, qui in aures nostras euangelistae testimonio cum ipsa ueritatis suae uirtute transfusus est, cum dicit Dominus : *Euntes nunc docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Fili et Spiritus sancti, docentes eos seruare omnia quaecumque mando uobis. Ecce ego uobiscum sum omnibus diebus usque in consummationem saeculi*^a.

Quid enim in eo de sacramento salutis humanae non continetur ? Aut quid est quod sit reliquum aut obscurum ?
10 Plena sunt omnia ut a pleno et perfecto profecta. Nam et uerborum significationem et efficientiam rerum et negotiorum ordinem et naturae intellegentiam conprehendunt. Baptizare iussit *in nomine Patris et Fili et Spiritus sancti*^b, id est in confessione et auctoris et unigeniti et doni. Auctor

1. a. Matth. 28, 19-20 b. Matth. 28, 19

1. En principe, la Révélation qui est donnée dans l'Écriture devrait suffire aux croyants. Ce sont les hérétiques qui les obligent à s'interroger sur ce qui est « ineffable ». Ce thème sera développé ci-dessous dans II, 2. 5. 7. 9 ; V, 1 ; VI, 22 ; VII, 20 ; VIII, 2. Cf. IRÉNÉE, *Adu. haer.* 2, 46, 1 ; ATHANASE, *Ad Ser.* 1, 16 ; 4, 5 ; C. ARIAN. 1, 23 ; 3, 63. Dieu parle par l'évangéliste : *Trin.* III, 1 ; V, 33.

2. Hilaire estime qu'il n'y a pas d'obscurité dans la Parole de Dieu ; c'est nous qui pouvons l'y introduire : *Trin.* VII, 38.

LIVRE II

EXPOSÉ BREF DE LA DOCTRINE D'APRÈS LE SYMBOLE BAPTISMAL

1. C'était assez pour les croyants de la parole de Dieu versée dans nos oreilles par le témoignage de l'Évangéliste¹ avec toute la puissance qu'elle tient de sa vérité quand le Seigneur dit : « Allez maintenant enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, leur enseignant à garder tous les commandements que je vous donne ; et voici que moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde^a. »

La formule du Baptême
contient tout
le mystère du Salut

Du mystère du salut des hommes, est-il rien en effet qui ne soit contenu là-dedans ? Ou rien qui y soit laissé de côté ou obscur² ? Tout y est plénitude comme provenant³ de celui qui est plénitude et perfection : là-dedans tout à la fois les termes sont indiqués, les réalités posées, les problèmes situés, la nature expliquée. Il a ordonné de baptiser « au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint^b », c'est-à-dire en professant la foi au Prince, au Monogène et au Don. La

3. La *lectio difficilior* : *profecta* paraît préférable à *perfecta*, inspirée peut-être par la formule fréquente *perfectus a perfecto*, comme dans *Trin.* II, 8. 11. 20 ; III, 3. C'est celle qu'a choisie Smulders et que retient ici la traduction. Cf. MEIJERING, *Trinity*, p. 66.

- 15 unus est omnium : *unus est enim Deus Pater ex quo omnia. Et unus unigenitus Dominus noster Jesus Christus per quem omnia*^c. Et unus Spiritus donum in omnibus. Omnia ergo sunt suis uirtutibus ac meritis ordinata : una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum. Nec deesse quicquam consummationi tantae reparetur, intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu sancto infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere.
- 20

2. Sed conpellimur hereticorum et blasphemantium uitiis inlicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere. Et cum sola fide expleri quae praecepta sunt oporteret, adorare uidelicet Patrem, et uenerari cum eo 5 Filium, sancto Spiritu abundare, cogimur sermonis nostri

c. I Cor. 8, 6

1. *Auctor*, c'est-à-dire le principe, l'origine, la source. Hilaire utilise souvent le mot en fonction du rapport Père-Fils. Le mystère du Père tient précisément dans le fait d'être *auctor* de la génération éternelle du Fils. Cf. LADARIA, « *Dios Padre* », p. 444 et 451 ; LADARIA, « *Prologo* », p. 166.

2. Ce passage est une paraphrase de *Éphés.* 4, 4-6. On notera en particulier que, chez Hilaire, l'Esprit est le don par excellence du Christ ressuscité, conférant la gloire à la chair. Cf. LADARIA, *Espíritu*, p. 259-260.

3. Concernant la problématique de l'éternité de la génération du Fils chez Hilaire, cf. SMULDERS, *Doctrine*, p. 172-178 ; J. MOINGT, « Théologie », p. 162-163 ; McDERMOTT, « *Nature* », p. 176-177, 179, 189.

4. *Species in imagine* : comme l'explique très bien Smulders, « ces paroles sont à entendre en ce sens que la divinité du Christ, révélée par ses œuvres et ses miracles, manifeste la nature du Père. Car le Fils comme image du Père possède en soi la ressemblance ou la condition de la divinité, en vertu de la communication de la naissance. Cf. *Trin.* VIII, 49. *Species* n'est pas mis ici pour beauté, suivant l'interprétation de ce texte par Augustin (cf. AUG., *Trin.* VI, 10, 11), vu que ce sens paraît absolument étranger à Hilaire ; il n'est pas mis non plus pour une simple manifestation faite aux hommes, mais pour la nature divine que le Fils possède en lui-même du fait de sa naissance » (SMULDERS, *Doctrine*, p. 191). « Dans le Fils est la cognoscibilité de Dieu, car il est l'image visible de celui qui l'en-gendre... » (MOINGT, « Théologie », p. 172). Même perspective dans *Trin.* VII, 37 ; VIII, 44. Voir aussi M. SIMONETTI, « *Col 1, 15a* », p. 167.

source¹ de toutes choses est unique, car « il y a un seul Dieu le Père de qui sont toutes choses ; unique est le Monogène, Notre Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses^c » ; unique aussi l'Esprit – don qui est en toutes choses. Toutes choses, donc, sont ordonnées selon leurs vertus et leurs mérites : une unique Puissance de qui proviennent toutes choses, un unique Engendré par qui sont toutes choses, un unique Bienfait comblant toute espérance². Et l'on ne découvrira rien qui manque à une telle plénitude : dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint on trouve l'infinité dans l'éternel³, la visibilité dans l'image⁴, la jouissance dans le bienfait⁵.

Mais les hérétiques et des blasphémateurs, nous sommes nous obligent forcés de faire ce qui n'est pas permis, d'escalader ce qui est abrupt, à l'exposer d'exprimer ce qui est ineffable, de nous arroger ce qui ne nous est pas accordé. Il eût fallu exécuter dans la foi pure ce qui a été prescrit : adorer le Père, vénérer conjointement le Fils, déborder de l'Esprit Saint⁶. Mais nous voilà contraints

5. *Vsus in munere*. La formule est bien expliquée par J. Moingt : « Le moyen de connaître Dieu, et donc d'en user, d'entrer effectivement en rapport avec lui, nous est donné dans l'Esprit, car il est le Don de Dieu à l'homme... » (« La théologie trinitaire de S. Hilaire », p. 172-173). L'ensemble de la formule est donc épistémologique, elle porte sur la connaissance de Dieu : « L'incognoscibilité de Dieu est dans le Père, qui est sans principe ; l'intelligibilité de Dieu, dans le Fils, image du Père ; et la science de Dieu se trouve dans l'Esprit, qui est le don de la foi » (*ibid.*). Il ne s'agit donc pas du « Don » par lequel le Père se communique au Fils et dans lequel le Père et le Fils sont dans une mutuelle communion de vie, ou, comme dira Augustin, « de leur ineffable embrassement » (*Trin.* VI, 10, 11), mais de la « jouissance de Dieu » que l'Esprit nous communique « à titre de don ». « Dès lors que nulle part l'Esprit Saint n'est appelé don, si ce n'est par rapport aux hommes auxquels il est communiqué, cette expression ne sera pas non plus à expliquer différemment » (SMULDERS, *Doctrine*, p. 278). LADARIA, *Espíritu*, p. 281-292. DOIGNON 1981a, p. 235-240.

6. En rapport avec l'*usus in munere*, dont il vient d'être question.

humilitatem ad ea quae inenarrabilia sunt extendere, et in uitium uitio coartamus alieno, ut quae contineri religione mentium oportuissent, nunc in periculum humani eloquii proferantur.

3. Extiterunt enim plures, qui caelestium uerborum simplicitatem pro uoluntatis suaे sensu, non pro ueritatis ipsius absolutione susciperent, aliter interpraetantes quam dictorum uirtus postularet. De intellegentia enim heresis, non de scribtura est ; et sensus, non sermo fit crimen. Numquid corrumpi ueritas potest, cum Patris nomen auditur ? Numquid natura Fili non continentur in nomine ? Numquid Spiritus sanctus non erit, qui nuncupatur ? Neque enim in Patre potest non esse quod Pater est, neque Filio deesse quod Filius est, neque in Spiritu sancto non extare quod sumitur. Sed homines peruersi omnia confundunt et impllicant et usque ad naturae demutacionem sensus sui peruersitate contendunt : ut quod Pater est Patri adimant, dum uolunt Filio auferre quod Filius est. Adimunt autem quando cum his non de natura fit Filius. Non ex natura autem est, quando non eadem in se habet ortus et generans. Neque enim Filius est, cui alia ac dissimilis erit a Patre substantia. Pater autem quomodo erit, si non quod in se substantiae adque naturae est agnoscat in Filio ?

1. Voir SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 186.

2. Hilaire revient souvent sur la « simplicité » de la Révélation (par ex. *Trin.* IX, 40 ; X, 70), par opposition à la « subtilité » que mettent les hérétiques dans leurs erreurs (*Trin.* VII, 1), une subtilité qu'ils empruntent aux « philosophes » (*Trin.* VIII, 3). On pourra comparer la perspective d'IRÉNÉE, *Adu. haer.* 2, 18, 4 ; 2, 39, 1 et de TERT., *Adu. Marc.* 5, 19, 8. La « simplicité » évangélique n'exclut pas cependant l'effort nécessaire pour la comprendre. « L'impiété ne reçoit pas la lumière de l'esprit, n'a point part à la science du discours et à la simplicité de la foi » (*Trin.* VIII, 34).

3. *pro uoluntatis suaे sensu* : on notera ici l'équivalence de « volonté » et d'« arbitraire ». Cf. *Trin.* VII, 23 ; VIII, 1 ; X, 1.

de hausser la bassesse de notre discours jusqu'à des réalités indicibles ; la faute d'autrui nous oblige nous-mêmes à la faute, si bien que l'on expose aux dangers du langage humain ce qu'il eût été convenable de tenir pieusement enclos dans l'esprit¹.

3. Il s'est trouvé, en effet, bien des gens pour accueillir la simplicité² des paroles célestes en fonction de leurs opinions arbitraires³ et non pas de l'évidence de la vérité en elle-même : leur interprétation n'est pas celle que demanderait le sens des mots. Car c'est de la façon de le comprendre, non de l'Écriture, que vient l'hérésie ; c'est l'explication, non le texte, qu'on doit incriminer. Pourrait-on, par hasard, altérer la vérité quand retentit le nom de Père ? La nature du Fils n'est-elle point, par hasard, impliquée dans ce nom ? Ne serait-il pas Esprit Saint, celui qu'on appelle ainsi ? En effet, ni le fait d'être père ne peut être absent dans le Père, ni le fait d'être fils faire défaut dans le Fils, ni ce que nous recevons ne peut être présent dans l'Esprit Saint. Mais des hommes pervers confondent et embrouillent tout ; la perversité de leur intelligence leur fait pousser leurs efforts jusqu'au bouleversement de la nature, si bien qu'ils enlèvent au Père d'être Père en voulant priver le Fils d'être Fils ; car c'est le lui enlever que de prétendre comme eux qu'il n'est pas Fils par nature⁴. Or il ne vient pas de la nature dès là que rejeton et engendant ne sont pas dotés des mêmes caractères. Car il n'est pas fils, celui dont la substance est autre que celle de son père, différente d'elle. D'autre part, comment sera-t-il père, celui qui ne reconnaît pas en son fils ce qui lui revient à lui-même au titre de la substance et de la nature⁵ ?

4. Concernant la corrélation entre Père et Fils, voir SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 190-192.

5. Voir *Trin.* VI, 43-44. SMULDERS, *Doctrine*, p. 166-172.

4. Haec igitur licet mutare de eo quod sint nullo modo possint, adferunt tamen doctrinas nouas et humana commenta : ut Sabellius Patrem extendit in Filium, idque nominibus potius confitendum putet esse quam rebus, cum ipsum sibi Filium, ipsum proponat et Patrem ; ut Hebion omne initium ex Maria concedens, non ex Deo hominem, sed ex homine Deum proferat : neque subsistens antea quod *in principio apud Deum erat Deus uerbum*^a uirgo suscepit, sed carnem genuerit per uerbum : quia in uerbo antea, non existentis unigeniti Dei naturam dicat, sed sonum uocis elatum ; ut aliqui huius nunc temporis praedicatores, qui ex nihilo adque a tempore formam et sapientiam et uirtutem Dei^b prouehunt, ne si ex Patre sit Filius, Deus sit inminutus in Filium, solliciti nimium ne Patrem Filius ab eo natus euacuet : adque idcirco Deo in Fili creatione subueniant, eum ex non extantibus comparando, ut intra naturae suae perfectionem Pater, quia nihil ex eo sit genitum, perseueret.

Iamuero quid mirum ut de Spiritu sancto diuersa sentiant, qui in largitore eius creando et demutando et abolendo tam temerarii sint auctores ! Adque ita dissoluant perfecti huius sacramenti ueritatem, dum substantias diuersitatum in rebus tam communibus moliuntur : Patrem negando, dum Filio quod est Filius adimunt, Spiritum sanctum nesciendo, dum et usum et auctorem eius ignorant ! Ita et inperitos perdunt, dum rationem praedicationis huius adfirmant, et audientes fallunt, dum naturam nominibus adimunt, quia nomina non possunt auferre naturae.

4. a. Jn 1, 1-2 b. Cf. I Cor. 1, 24

1. Hilaire réprouve souvent les « nouveautés » des hérétiques, qui sont en fait des « inventions humaines » (par ex., *Trin.* XII, 3), comme TERTULLIEN (*De praescr.* 31, 3) et IRÉNÉE (*Adu. haer.* 3, 4, 2 ; 3, 12, 16 ; 5, 26, 2).

2. *Patrem extendit in Filium*, cf. *Trin.* I, 16.

3. Cf. *Trin.* I, 26.

4. Il s'agit des ariens.

4. Or donc, absolument impuissants à rien changer à ces données de fait, ils n'en introduisent pas moins des doctrines nouvelles et des inventions humaines¹. Ainsi Sabellius dilate le Père pour en faire un Fils², voyant d'ailleurs là une question de noms, plutôt que de réalités, à confesser, puisque quant à lui il présente comme Fils celui-là même qu'il présente aussi comme Père. Ainsi Hébion³, en faisant tout commencer par Marie, nous offre non un homme issu de Dieu, mais un Dieu issu d'un être humain. La Vierge n'aurait pas reçu en elle le Verbe subsistant auparavant, le Verbe qui « au commencement était Dieu auprès de Dieu^a » ; elle aurait, grâce à une parole (*un verbe*), engendré la chair. Car avant cela, selon Hébion, il y avait, en fait de Verbe, non pas la réalité d'un Fils unique de Dieu doté d'existence, mais un son que la voix profère. Ainsi certains prédicants aujourd'hui⁴ tirent du néant et à un moment donné du temps la forme, la sagesse et la puissance de Dieu^b, de peur que si le Fils est issu du Père, Dieu ne soit diminué au profit du Fils. Dans leur crainte abusive de voir le Père vidé par un Fils né de lui, ils viennent au secours de Dieu en le faisant se créer un fils : ils lui procurent celui-ci à partir du non-être afin que le Père, rien n'étant engendré par lui, se maintienne dans la perfection de sa nature.

Quoi d'étonnant, dès lors, s'ils ont des idées hétérodoxes au sujet de l'Esprit Saint, eux qui se portent garants avec tant de témérité du caractère créé, muable, caduc, de celui qui le donne ? De la sorte, ils ôtent toute réalité à ce mystère parfait en tâchant d'établir une diversité de substances entre des êtres à qui tout est tellement commun, niant le Père en enlevant au Fils d'être Fils, ignorant l'Esprit Saint en ne voulant rien savoir ni de la jouissance qu'il donne ni de sa source. Ainsi perdent-ils les simples en affirmant que cette prédication est fondée en raison, en même temps qu'ils trompent leurs auditeurs en soustrayant leur réalité aux noms parce qu'ils ne peuvent ôter les noms à la réalité.

30 Praetermitto reliqua humani periculi nomina, Valentinos Marcionitas Manicheos pestesque ceteras, quae interdum inperitorum mentes occupant et ipso contagio conuersationis inficiunt. Fitque omnium lues una, dum in audientium sensum praedicantium morbus infunditur.

5. Horum igitur infidelitas in anceps nos ac periculum protrahit, ut necesse sit de tantis ac tam reconditis rebus aliquid ultra praescriptum caeleste proferre. Dixerat Dominus baptizandas gentes *in nomine Patris et Fili et Spiritus sancti*^a.
- 5 Forma fidei certa est, sed quantum ad hereticos omnes sensus incertus est. Ergo non praeceptis aliquid addendum est, sed modus est constituendus audaciae, ut quia malignitas instinctu diabolicae fraudulentiae excitata ueritatem rerum per naturae nomina eludit, nos naturam nominum proferamus ; et editis prout in uerbis habebimus dignitate adque officio Patris Fili Spiritus sancti, non frustrentur naturae proprietatibus nomina, sed intra naturae significationem nominibus coartentur.
- 10 Et nescio quid de his rebus aliter sentientibus animi sit, ueritatem corrumpentibus, tenebras lumini inferentibus, inseccablia desecantibus, incorrupta scindentibus, indiuisa partientibus. Quibus si factu facile est perfecta concerpere, ius ponere potestati, modum circumscribere infinito, mihi certe his respondentи in curis aestus est, in sensu labes est,

5. a. Matth. 28, 19

1. L'hérésie, comparée à une contagion dangereuse : *Trin.* VI, 1. 3 ; VIII, 1 ; *Syn.* 2.

2. Hilaire répète souvent que l'homme ne doit pas chercher au-delà de ce qui lui est donné dans l'Écriture (par ex., *Trin.* IV, 14 ; IX, 44 ; XI, 1 ; XII, 26 ; *In Matth.* 20, 10).

3. Hilaire écrit *forma fidei*; il s'agit, comme on vient de le voir, de la formule baptismale. Voir A. PEÑAMARIA DE LLANO, *La Salvación por la fe en San Hilario*, Burgos 1981, p. 47.

J'omets les noms des autres dangers publics, valentiniens, marcionites, manichéens, et tous les autres pestiférés qui parfois captivent l'esprit des simples et l'infectent rien que par la contagion de leur fréquentation ; un fléau unique devient celui de tous, alors que la maladie des prédictateurs se déverse dans l'intelligence des auditeurs¹.

5. L'infidélité de ces gens nous met dans une situation critique et périlleuse, si bien qu'il devient nécessaire de présenter, sur des sujets si importants et si abstrus, quelque manière de supplément au commandement céleste². Le Seigneur avait dit qu'il fallait baptiser les nations « au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint^a ». La formulation de la foi³ est certaine, mais eu égard à tous les hérétiques, l'interprétation devient incertaine. Ce n'est point, par conséquent, qu'il y ait quelque chose à ajouter aux préceptes, mais il faut mettre un frein à la témérité. Une malignité qu'excite l'impulsion de la fourberie diabolique se sert de la valeur naturelle des noms pour esquiver la vérité des êtres ; nous donc, nous mettrons en lumière cette valeur des noms, et une fois mis en relief tels que nous les présentent les mots la dignité et le rôle du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, on ne frustrera pas leurs noms des propriétés⁴ qui leur sont naturelles, mais on les enserrera dans la nature désignée par ces noms.

Je ne sais d'ailleurs ce que peuvent avoir en tête ceux qui sont d'un autre sentiment, qui falsifient la vérité, portent les ténèbres au sein de la lumière, découpent l'insécable, déchirent l'incorruptible, partagent l'indivisible. Mais si pour eux ce peut être une opération facile que de déchiqueter des réalités complètes, de dicter des lois à la puissance, de tracer des limites à l'infini, pour moi assurément avoir à leur répondre m'enfievre de soucis, ébranle mon esprit, aba-

4. *Proprietas*, au sens de qualité essentielle ou de nature. Cf. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 134.

20 in intellegentia stupor, in sermone autem non iam infirmitatem sed silentium confitebor. Et certe mihi extorquetur hoc uelle, dum et audacie resistitur et errori consultur et ignorantiae prouidetur.

25 Inmensum est autem quod exigitur, inconprehensibile est quod audetur, ut ultra praefinitionem Dei sermo de Deo sit. Posuit naturae nomina Patrem Filium Spiritum sanctum. Extra significantiam sermonis est, extra sensus intentionem, extra intellegentiae conceptionem, quidquid ultra quaeritur. Non enuntiatur, non adtingitur, non tenetur. Verborum 30 significantiam rei ipsius natura consumit, sensus contemplationem inperspicibile lumen obcaecat, intellegentiae capacitatem quidquid fine nullo continetur excedit.

Sed nos necessitatis huius ab eo qui haec omnia est ueniam depraeantes, audebimus quaeremus loquemur, et 35 quod solum in tanta rerum quaestione promittimus, ea quae erunt significata credemus.

6. Pater est ex quo omne quod est constitut. Ipse in Christo et per Christum origo omnium. Ceterum eius esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se adque in se obtainens. Infinitus quia non ipse in aliquo, 5 sed intra eum omnia. Semper extra locum, quia non continetur. Semper ante aeuum, quia tempus ab eo est. Curre sensu si quid ei putas ultimum : esse eum semper inuenies, quia cum semper intendas, semper est quod intendas.

1. Après *stupor*, le manuscrit ancien V et quelques manuscrits récents suivis par Coustant ajoutent *est (stupor est)*. Mais cette addition n'est pas absolument nécessaire. J. Doignon, qui l'avait d'abord proposée, ne l'a pas maintenue.

2. Cf. *Trin.* X, 53 ; NOVATIEN, *Trin.* II, 15.

3. Le Père *ex quo omnia*, suivant *I Cor.* 8, 6 ; source absolue et don de soi. Cf. LADARIA, « Dios Padre », p. 445-449 et 465.

4. Cf. *Trin.* III, 2.

sourdit mon intelligence¹. Pour ce qui est de parler, je ne m'avouerais pas seulement trop faible, mais muet ; à coup sûr, c'est contraint que je m'y décide ; ne doit-on pas résister à l'audace, remédier à l'erreur, subvenir à l'ignorance ?

Toutefois ce qu'on exige est énorme, incompréhensible ce qu'il s'agit d'oser ! Parler de Dieu en dépassant les limites d'avance fixées par Dieu ! Il a posé des noms de nature : Père, Fils, Esprit Saint. On dépasse le pouvoir signifiant des mots, on dépasse l'extension de l'esprit, on dépasse les conceptions de l'intelligence dans tout ce qu'on va chercher au-delà ; on ne le formule pas, on ne le rejoint pas, on ne le possède pas. La nature de la réalité en cause épouse le pouvoir expressif des mots, l'inscrutable lumière² éblouit la vue de l'esprit, une totalité qui n'est contenue par aucune borne déborde la capacité de l'intelligence.

Néanmoins, demandant pardon pour la nécessité où nous nous trouvons à celui qui est tout cela, nous allons, nous, oser, chercher, parler. Notre seule promesse, au milieu de questions posées sur de tels sujets, c'est que nous adhérons par la foi à ce que nous verrons être signifié.

6. Le Père est celui de qui vient l'existence de tout ce qui est³. C'est lui qui dans le Christ et par le Christ est l'origine de toutes choses. D'autre part, son être est en lui-même ; il ne tire pas d'ailleurs ce qu'il est⁴. Il est infini⁵, car il n'est pas, lui, intérieur à quelque chose, mais toutes choses sont intérieures à lui. Il est toujours extérieur au lieu, car rien ne le contient, toujours antérieur à la durée, car le temps vient de lui⁶. Cours par l'esprit jusqu'à ce que tu crois être son terme, et tu le trouveras toujours là, car si loin que tu

5. Cf. MEIJERING, *Trinity*, p. 78-81. McDERMOTT, « Nature », p. 172-202.

6. Dieu, qui a créé le temps, transcende le temps. Cf. *Trin.* XII, 24-26.

Semper autem locum eius intendere ita tibi est, ut ei esse sine fine est. Sermo in eo deficit, non natura claudetur. Iterum reuolute tempora, esse semper inuenies, et cum numerus calculi in sermone defecerit, Deo tamen semper esse non deficit. Intellegentiam commoue et totum mente complectere : nihil tenes. Totum hoc habet reliquum, reliquum autem hoc semper in toto est. Ergo neque totum, cui reliquum est, neque reliquum est omne quod totum est. Reliquum enim portio est, omne uero quod totum est. Deus autem et ubique est et totus ubicumque est. Ita regionem intellegentiae excedit, extra quem nihil est et cui est semper ut semper sit.

Haec ueritas est sacramenti Dei, hoc inperspicibilis naturae nomen in Patre. Deus inuisibilis ineffabilis infinitus, ad quem et eloquendum sermo sileat, et inuestigandum sensus haebetur, et complectendum intellegentia coartetur. Habet tamen naturae suae nomen in Patre, sed Pater tantum est. Non enim humano modo habet aliunde quod Pater est. Ipse ingenitus aeternus, habens in se semper ut semper sit. Soli Filio notus, quia Patrem nemo nouit nisi Filius et cui uoluerit Filius reuelare, neque Filium nisi Pater^a. Illis scientia mutua est, illis uicissim cognitio perfecta. Et quia Patrem nemo nouit nisi Filius, de Patre una cum reuelante Filio qui solus testis fidelis^b est sentiamus.

6. a. Matth. 11, 27 b. Apoc. 1, 5

1. « Un modèle a pu inspirer à Hilaire l'idée de donner un contenu à l'idée de Dieu en accumulant des détails en contraste : le catalogue des points de vue sur Dieu énoncés par Novatien au second chapitre de son *De Trinitate*... On n'a pas manqué de relever l'accent stoïcien de ces »notes« (cf. J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. III. Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, p. 196-198), sensible jusque dans la pratique du style, où se retrouve la manière de Sénèque » (DOIGNON 1983a, p. 88).

2. Le CCL retenait *inperspicabile* se rapportant à *nomen* ; la présente édition a préféré avec un grand nombre de manuscrits *inperspicibilis* se rap-

avances, il te reste toujours vers où avancer. Avancer toujours vers le lieu où il est te revient à toi, comme il lui revient à lui d'être sans bornes. Le langage fera défaut, s'agissant de lui ; sa nature, elle, ne connaît pas de limites. Remonte à nouveau les siècles, et tu trouveras toujours qu'il est ; au langage, pour faire le compte, les nombres pourront manquer, à Dieu être toujours ne manque pas. Mets en branle ton intelligence pour l'étreindre mentalement tout entier, tu ne tiens rien : ce tout laisse un reste, un reste qui continue d'être la totalité. Donc ce n'est pas le tout, puisqu'il laisse un reste, et ce n'est pas un reste non plus que tout ce qui est l'ensemble. Le reste, en effet, est une portion, l'ensemble, c'est le tout. Or Dieu est partout et il est tout entier partout où il est. Aussi déborde-t-il le domaine de l'intelligence, lui hors de qui rien n'existe et à qui toujours il appartient d'être toujours¹.

Voilà la vérité du mystère de Dieu, voilà l'inscrutable² nature à qui en disant « Père » on donne un nom. Dieu est invisible, ineffable, infini ; pour parler de lui, le langage est réduit au silence, pour l'examiner, l'esprit est frappé de stupeur, pour chercher à l'étreindre, l'intelligence se sent trop étroite. En « Père » il a cependant, un nom pour sa nature ; mais ce Père n'est que Père. Car être père ne lui vient pas d'ailleurs comme pour les hommes. Inengendré, éternel, ayant toujours en lui d'être toujours, il n'est connu que du Fils, puisque « nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler – et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père^a ». Cette connaissance est entre eux mutuelle, cette science parfaite est entre eux réciproque. Et puisque personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, ayons au sujet du Père un même sentiment avec le Fils, qui le révèle et qui seul en est le « témoin fidèle^b ».

portant à *naturae*. Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 171.

7. Adque haec senserim potius de Patre quam dixerim. Nam me non fugit, quod ad ea quae eius sunt eloqua sermo omnis infirmus sit. Sentiendus est inuisibilis inconpraehensibilis aeternus. Ceterum ipsum quod a semetipso et ipse per se sit, quod inuisibilis est et inconpraehensibilis et aeternus, in his quidem honoris confessio est et sensus significatio et quaedam circumscribtio opinandi, sed naturae sermo succumbit et rem ut est uerba non explicant. Namque quod in seipso sit cum audias, rationi humanae absolutionis occurrit : habere enim haberique discernitur, et erit alterum quod est alterum in quo est. Si rursum quod a semetipso sit accipias, nemo sibi ipse et munerator et munus est. Si quod inmortalis est, ergo est aliquid non ab eo, cui alter non fiat obnoxius ; nec solum id est quod per enuntiationem uerbi huius uindicatur ab altero. Si quod inconpraehensibilis est, nusquam ergo erit quod negatur adtingi. Si quod inuisibilis est, caret seipso quidquid non extat ad uisum. Deficit ergo in nuncupatione confessio, et quidquid illud sermonum aptabitur, Deum ut est quantusque est non loquetur. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias. Credendus est, intellegendus est, adorandus est, et his officiis eloquendus.

8. Euecti de importuosis locis in altum turbato mari sumus, et nec regredi nec progredi sine periculo licet. Plus

1. Pour le sens ici de *absolutio*, cf. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 83 (section b).

2. « De telles ‘pointes’ se trouvent déjà chez Sénèque : ainsi dans la Lettre 117, le refus de la discrimination usuelle d’*haberi* et d’*habere* est une manière d’acréditer l’équation paradoxale de la sagesse et du sage » (DOIGNON 1983a, p. 89).

3. Cf. SMULDERS, « Eusèbe d’Émèse », p. 189.

4. Le CCL retenait la leçon de *D* : *cui a te*. On a préféré ici la leçon *alter* qui donne un sens plus satisfaisant. Cf. l’Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 171.

7. Et tout cela, au sujet du Père, je le penserais plutôt que je ne l’exprimerais. Car il ne m’échappe pas que pour dire ce qui a trait à lui, tout discours est sans force. On doit le penser invisible, incompréhensible, éternel ; cependant, qu’il soit de par lui-même et de son propre fait, qu’il soit invisible, insaisissable, éternel, cela peut constituer une confession de ses priviléges, une indication de la pensée et certaines délimitations pour les idées, mais devant cette nature le langage succombe sans que les mots puissent exprimer la réalité telle qu’elle est. En effet, quand on entend dire qu’il est en lui-même, cela s’oppose à toute explication¹ humaine raisonnable, car on distingue entre posséder et être possédé², et autre chose est le contenu, autre chose le contenant. Prenons encore le fait qu’il soit de par lui-même : personne n’est pour soi-même à la fois bienfaiteur et bienfait³. Le fait qu’il soit immortel : c’est donc qu’il y a quelque chose qui ne vient pas de lui, à quoi un autre ne serait pas assujetti⁴ ; il n’est pas seulement ce qui, dans l’énoncé de ce mot, est affirmé par un autre que lui. Le fait qu’il soit insaisissable : ce avec quoi l’on dénie tout contact ne sera donc jamais nulle part. Le fait qu’il soit invisible : c’est se faire défaut à soi-même que de ne pas se présenter à la vue. Au moment de nommer Dieu, par conséquent, la confession de la foi est défaillante, et tout discours qu’on lui appliquera ne pourra le dire ni tel qu’il est ni grand comme il est. La science parfaite, la voici : connaître Dieu de manière à connaître qu’on ne peut l’ignorer et qu’il est néanmoins ineffable⁵. Il faut pratiquer à son égard la foi, un effort d’intelligence, l’adoration, et moyennant cela parler de lui.

8. Nous voilà poussés au large, sur une mer
Le Fils troublée, loin d’une côte sans havres et il ne

5. Un thème fréquent chez Hilaire : cf. LADARIA, « Dios Padre », p. 449, n. 19.

tamen difficultatis in emetiendis est quam emensis. Est Pater ut est, et ut est esse credendus est. Filium mens consternatur adtingere, et trepidat omnis sermo se prodere. Est enim progenies ingeniti, unus ex uno, uerus a uero, uiuus a uiuo, perfectus a perfecto, uirtutis uirtus, sapientiae sapientia, gloria gloriae, *imago inuisibilis Dei*^a, forma Patris ingeniti. Quam autem progeniem opinabimur unigeniti ab ingenito ?
 10 Clamat enim saepenumero de caelis Pater : *Hic est Filius meus dilectus, in quo bene complacui*^b.

Non est abscisio aut diuisio. Inpassibilis est enim ille qui genuit, et *imago inuisibilis Dei*^c est ille qui natus est ; et testatur : *Quia Pater in me et ego in Patre*^d. Non est adsumptio. Verus enim Dei Filius est : clamat : *Qui me uidit, uidit et Patrem*^e. Sed neque esse ut cetera iussus est. Namque unigenitus ex uno est, et in se habet uitam, ut habet in se uitam ille qui genuit : ait enim : *Sicut habet Pater uitam in semetipso, ita dedit Filio uitam habere in semetipso*^f. Sed neque pars Patris in Filio est. Testatur enim Filius : *Omnia quae Patris sunt mea sunt*^g, et rursum : *Et mea omnia tua sunt et tua mea*^h. Testatur et apostolus : *Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*ⁱ. Nec natura habet

8. a. Col. 1, 15 b. Matth. 17, 5 c. Col. 1, 15 d. Jn 10, 38 e. Jn 14,
 9 f. Jn 5, 26 g. Jn 16, 15 h. Jn 17, 10 i. Col. 2, 9

1. Voir l'analyse de ce passage important chez FIERRO, *Gloria*, p. 105.

2. Le Fils est « Image » en tant même qu'engendré par le Père. Cf. *Trin.* III, 18.

3. Hilaire associe volontiers « image de Dieu » – « forme de Dieu ». Par ex., *Trin.* III, 23 ; VII, 37 ; X, 6 ; XII, 24.

4. Aux trois premiers livres de *Trin.*, Hilaire utilise l'expression *ingenitus et innatus* (*Trin.* II, 8. 11. 18). Dans la suite, il dira plutôt *innascibilis*. Voir les analyses de LADARIA, « Prologo », p. 168 s.

5. Suivant l'objection arienne, la génération du Fils impliquerait de la passivité en Dieu et diviserait l'être divin. Hilaire rejette souvent cette

nous est plus possible ni de rebrousser chemin ni d'avancer sans péril ; il y a cependant plus de difficulté dans ce qui reste à traverser que dans ce qui l'est déjà. Le Père est tel qu'il est et on doit croire qu'il est tel qu'il est. Le Fils, l'esprit est terrifié d'avoir à toucher à lui et tout discours tremble de n'être que trahison. Il est en effet le rejeton de l'inengendré¹, unique issu de l'unique, véritable issu de véritable, vivant de vivant, parfait du parfait, puissance de la puissance, sagesse de la sagesse, gloire de la gloire, « image du Dieu invisible² », forme³ du Père inengendré⁴. Mais cette génération de l'unique engendré à partir de l'inengendré, comment allons-nous la penser ? Le Père crie en effet souvent du haut des cieux : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu grandement⁵ »

Il n'y a pas scission ou division⁶, car celui qui a engendré ne saurait pârir et celui qui est né est « l'image du Dieu invisible^c » ; et il atteste : « Le Père est en moi et moi dans le Père^d. » Il n'y a pas adoption⁶, car il est vrai Fils de Dieu et s'écrie : « Qui m'a vu, a vu aussi le Père^e. » Mais il n'a pas non plus comme les autres reçu commandement d'être : en effet l'unique engendré vient de l'unique, et il a la vie en lui comme l'a celui qui l'a engendré ; il dit effectivement : « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même^f. » Mais il n'y a pas non plus dans le Fils une partie du Père ; le Fils atteste en effet : « Tout ce qui est au Père est à moi^g », et encore : « Et tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi^h. » L'Apôtre atteste aussi qu'« en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinitéⁱ ». Or il n'est pas de la

objection : *Trin.* III, 3 ; V, 2, 37 ; VII, 11 ; VIII, 41. Cf. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 194-195.

6. *Adsumptio*. Cf. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 206 s. ; DOIGNON 1953, p. 123-135.

omnia esse quod portio est. Perfectus autem a perfecto est,
25 quia qui habet omnia dedit omnia. Neque existimandus est
non dedit quia habeat, uel non habere quia dederit.

9. Habent igitur natuitatis huius uterque secretum. Et si quis forte intellegentiae suae inputabit generationis huius sacramentum non posse se consequi, cum tamen et Pater sit absolute intellectus et Filius, maiore istud dolore a me audiet
5 ignorari. Ego nescio, non requiro. Et consolabor me tamen. Archangeli nesciunt, angeli non audierunt, saecula non tenent, profeta non sensit, apostolus non interrogauit, Filius ipse non edidit. Casset dolor quaellarum. Non te, quisquis es qui haec requiris, reuoco in excelsum, non in amplitudinem tendo, non deduco in profundum^a. Nonne aequanimitter ignorabis creatoris natuitatem, ignorans originem creaturae ? Hoc saltem requiro, sentisne te genitum, et quae ex te generentur intellegis ? Non quaero sensum unde hauseiris, uitam unde sortitus sis, intellegentiam unde adeptus sis,
15 quale est quod in te sit odor sensus uisus auditus. Certe nemo quod facit nescit. Quaero unde ista his quos generes indulgeas, qualiter sensum inseras, oculos accendas, cor adfigas. Haec, si potes, enarra. Habes ergo quod nescis et tribuis quae non intellegis, aequanimitter imperitus in tuis,
20 insolenter in Dei rebus ignarus.

9. a. Cf. Rom. 8, 39

1. Le Fils n'est pas une *portio* du Père (comp. *Trin.* VI, 10, 12). C'était une notion importante en théologie trinitaire chez TERTULLIEN (*Adu. Prax.* 9, 2 ; 14, 3 ; 26, 3, 6). Le Père se communique « totalement » au Fils. Cf. LADARIA, « Dios Padre », p. 453-455. J. MOINGT, *La théologie trinitaire de Tertullien*, p. 162-163 s. ; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la proce-sión del Verbo*, Roma 1958, p. 52 et 643 ; *En los albores de la exégesis iohannea*, Roma 1955, p. 106.

nature d'une partie d'être le tout¹. Il est au contraire un parfait issu d'un parfait, car celui qui possède tout lui a tout donné. Et il ne faut pas penser qu'il n'a pas donné parce qu'il continue de posséder ou qu'il ne possède plus parce qu'il a donné.

9. Ils détiennent par conséquent l'un et l'autre le secret de cette naissance. Et quelqu'un qui s'en prendrait d'aventure à son intelligence de ce qu'il ne peut saisir le mystère de cette génération, bien qu'il comprenne pourtant parfaitement qu'il y a un Père et un Fils, apprendra que je suis encore plus peiné de l'ignorer. Je ne sais pas, moi, je ne cherche pas, et je me consolerai cependant. Les archanges ne savent pas, les anges n'ont pas entendu, les siècles ne saisissent pas, le prophète n'a rien perçu, l'apôtre n'a pas posé de questions, le Fils lui-même n'en a rien publié. Que cessent la douleur et les plaintes ! Qui que tu sois, toi qui t'enquiers là-dessus, je ne te ramène pas vers les hauteurs, je ne t'étire pas dans l'espace, je ne te conduis pas dans les profondeurs^a. Pourquoi n'ignorerais-tu pas avec sérénité comment est né le Créateur, toi qui ignores les origines de la créature ? Je ne te pose qu'une question : n'as-tu pas conscience d'être engendré et comprends-tu pour cela ce qui est engendré de toi ? Je ne te demande pas d'où tu as tiré la sensibilité, d'où tu as reçu la vie, d'où tu as acquis l'intelligence, comment il se fait que tu aies en toi l'odorat, la sensibilité, la vue, l'ouïe. Assurément personne n'ignore ce qu'il fait. A partir de quoi, demanderais-je, octroies-tu tout cela à ceux que tu engendres, comment mets-tu en eux la sensibilité, allumes-tu leurs yeux, fixes-tu un cœur en eux ? Si tu le peux, explique-nous cela ! Tu possèdes donc ce dont tu ne sais rien et tu donnes ce que tu ne comprends pas, sereinement ignare sur toi-même, présomptueusement ignorant sur les choses de Dieu.

10. Audi igitur Patrem ingenitum, audi unigenitum Filium. Audi : *Pater maior me est*^a. Audi : *Ego et Pater unum sumus*^b. Audi : *Qui me uidit, uidit et Patrem*^c. Audi : *Pater in me et ego in Patre*^d. Audi : *Ego de Patre exiui*^e. Et : 5 Omnia quae habet tradidit^f. Et : Vitam Filius in semetipso habet, sicut et Pater habet in semetipso^g. Audi Filium imaginem sapientiam uirtutem gloriam Dei^h. Et intellege proclamatem Spiritum sanctum : *Generationem eius quis enarrabit*ⁱ? Et obiurga Dominum testantem : *Nemo nouit Filium nisi Pater, neque Patrem quis nouit nisi Filius et cui uoluerit Filius reuelare*^j.

Et insere te in hoc secretum, et inter unum ingenitum Deum et unum unigenitum Deum arcano te inopinabilis natuuitatis inmerge. Incipe, procure, persiste. Etsi non peruenturum sciam, tamen gratulor profecturum. Qui enim pie infinita persecutur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.

Stat in hoc intellegentia fine uerborum. 11. Est Filius ab eo Patre qui est, unigenitus ab ingenito, progenies a parente, uiuus a uiuo. Vt Patri uita in semetipso, ita et Filio data est uita in semetipso. Perfectus a perfecto, quia totus a toto. 5 Non diuisio aut discessio, quia alter in altero, et plenitudo diuinitatis^a in Filio est. Inconpraehensibilis ab inconpraehensibili : nouit enim nemo nisi inuicem^b. Inuisibilis ab inuisibili, quia *imago Dei inuisibilis est*^c, et quia *qui uidit*

10. a. Jn 14, 28 b. Jn 10, 30 c. Jn 14, 9 d. Jn 10, 38 e. Jn 16, 28 f. Jn 16, 15 g. Jn 5, 26 h. Cf. Col. 1, 15 ; I Cor. 1, 24 ; II Cor. 4, 4 i. Is. 53, 8 ; Act. 8, 33 j. Matth. 11, 27

11. a. Cf. Col. 2, 9 b. Cf. Matth. 11, 27 c. Col. 1, 15

1. Ce passage d'Is. 53, 8 a eu un rôle important dans la théologie ancienne. JUSTIN, *Apol.* 1, 51, 1 ; *Dial.* 43, 3 ; 63, 2 ; 68, 4 ; 76, 2 ; 89, 3. IRÉNÉE, *Adu. haer.* 2, 28, 5 ; 4, 33, 11 ; *Epid.* 70. Cf. G.M. DE DURAND, « Sa génération, qui la racontera ? L'exégèse des Pères », *RSPT* 53 (1969), p. 638-657.

10. Entends donc : Père inengendré, entendis : Fils unique engendré. Entends : « Le Père est plus grand que moi^a » ; entendis : « Moi et le Père, nous sommes un^b » ; entendis : « Qui m'a vu, a vu aussi le Père^c » ; entendis : « Le Père est en moi et moi dans le Père^d » ; entendis : « Moi, je suis sorti du Père^e » ; et « Tout ce qu'il possède, il l'a transmis^f » ; et « Le Fils a la vie en lui comme le Père l'a en lui^g ». Entends que le Fils est image, sagesse, puissance, gloire de Dieu^h et comprends l'Esprit Saint qui proclame : « Sa génération, qui la raconteraⁱ? » Et fais tes remontrances au Seigneur qui atteste : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler^j. »

Puis immisce-toi dans ce secret et entre l'unique Dieu inengendré et l'unique Dieu engendré, plonge-toi dans les arcanes de l'inconcevable naissance² ! Commence, continue, persiste ; je sais bien que tu n'y parviendras pas, néanmoins je te félicite des progrès que tu feras. Celui en effet qui avec piété poursuit l'infini a beau ne l'atteindre jamais, il tire tout de même profit de sa marche en avant.

L'intelligence, en ces matières, s'arrête à la limite fixée par les mots.

11. Le Fils est, issu de ce Père qui est, unique engendré issu de l'inengendré, rejeton issu de cet auteur, vivant issu du vivant. Comme le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il été donné au Fils d'avoir la vie en lui, parfait issu du parfait, parce qu'être complet issu d'un être complet sans division ni segmentation, parce que l'un est dans l'autre et que la plénitude de la divinité^a réside dans le Fils ; incompréhensible issu de l'incompréhensible, parce qu'ils ne sont connus de personne, sauf l'un de l'autre^b ; invisible issu de l'invisible, parce qu'il est « l'image du Dieu invisible^c » et parce que

2. Cf. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 187.

Filium, uidit et Patrem^d. Alius ab alio, quia Pater et Filius.
 10 Non natura diuinitatis alia et alia, quia ambo unum^e. Deus
 a Deo. Ab uno ingenito Deo unigenitus Deus. Non dii duo,
 sed unus ab uno. Non ingeniti duo, quia natus est ab innato.
 Alter ab altero nihil differens, quia uita uiuentis in uiuo est.

Haec de natura diuinitatis adtingimus, non summam
 15 intellegentiae conpraehendentes, sed intellegentes esse
 inconpraehensibilia quae loquamur. « Nullum ergo, dicis,
 officium fidei est, si nihil poterit conpraehendi. » Immo hoc
 officium fides profiteatur, id unde quaeretur inconpraehen-
 sibile sibi esse se scire.

12. Superest de inenarrabili generatione Fili adhuc ali-
 quid. Immo aliquid illud adhuc totum est. Aestuo, differor,
 haebesco, et unde incipiam nescio. Nescio enim quando
 natus sit Filius, et nefas mihi est nescire quod natus sit.
 5 Quem inpraecer? Quem inprolem? Ex quibus libris ad
 tantarum difficultatum enarrationem uerba praesumam?
 Euoluam omnem Graeciae scholam? Sed legi: *Vbi sapiens,*
ubi conqueritor saeculi?^a In hoc ergo sofistae mundi et
 sapientes saeculi muti sunt: sapientiam enim Dei repro-
 10 bauerunt. Scribam ergo legis consulam? Sed ignorat, quia ei

d. Jn 14, 9 e. Cf. Jn 10, 30

12. a. I Cor. 1, 20

1. Le Fils, pleinement égal au Père, est incompréhensible comme lui. Hilaire combat le point de vue arien, mais il n'est pas exclu qu'il veuille aussi combattre celui de Marcel d'Ancyre, attribuant *Col. 1, 15* au Verbe « incarné » – puisqu'il paraissait impossible à Marcel de parler d'une image « invisible ». C'était aussi déjà l'exégèse proposée par la tradition asiatique. Voir sur toute cette question et les développements ultérieurs de la théologie d'Hilaire, M. SIMONETTI, « *Col. 1, 15a* », p. 168 s.

2. *Vnus ab uno*. Cf. ARNOU, « Unité », p. 242-254. SMULDERS, *Doctrine*, p. 228-235 ; MOINGT, « Théologie », p. 164-165 ; McDERMOTT, « Nature », p. 190 s.

« qui a vu le Fils a vu aussi le Père^{d1} ». Un être issu d'un autre, parce qu'il y a un père et un fils, mais non pas nature divine s'ajoutant à une autre, parce que tous deux sont un^e. Dieu issu de Dieu, Dieu unique seul engendré par un Dieu unique inengendré ; non pas deux dieux, mais un unique issu de l'unique² ; non pas deux inengendrés, car il est né de celui qui n'est pas né. L'un sans différence par rapport à l'autre, parce que la vie du vivant est dans un vivant.

Voilà ce qui nous est accessible de la nature de la divinité ; non que nous arrivions à une compréhension intellectuelle totale, mais notre intelligence saisit que ce dont nous parlons est incompréhensible. – Donc la foi n'a rien à faire, dis-tu, s'il n'y a rien qu'elle puisse comprendre ! Voici tout au contraire ce qu'elle a à faire, la foi : prendre conscience de manière avouée que ce pourquoi on la réclame lui est incompréhensible.

12. Reste encore quelque chose à dire de l'ineffable génération du Fils. Ou plutôt ce quelque chose, c'est encore tout. Je m'enfievre, j'hésite, je reste stupide et ne sais par où commencer³. Je ne sais en effet quand est né le Fils, mais ne pas savoir qu'il est né serait de ma part une impiété. Qui prier ? Qui implorer ? De quels livres tirer des mots pour exposer d'aussi grands problèmes ? Faut-il passer en revue tous les systèmes philosophiques de la Grèce⁴ ? Mais non, j'ai lu : « Où est le sage ? Où est l'explorateur de ce monde^a ? » Sur ce sujet donc les sophistes du monde et les sages du siècle sont muets, car ils ont rejeté la sagesse de Dieu. Consulterais-je alors le scribe versé dans la Loi ? Mais il ne

3. Sur ce procédé rhétorique, voir M.F. BUTTELL, *The Rhetoric of St Hilary of Poitiers*, Washington 1933, p. 93 ; sur la *contentio de rusticitate*, DOIGNON 1983a, p. 89-93.

4. Hilaire revient assez souvent sur la valeur de la philosophie grecque ; c'est de façon générale pour porter un jugement négatif : MEIJERING, *Hilary*, p. 92-93.

Christi crux scandalum est^b. Hortabor uos forte coniuere et tacere, quia ad uenerationem satis sit eius qui praedicatur, leprosos emundatos fuisse, surdos audisse^c, claudos cucurrisse, paralyticos constitisse^d, caecos lumen recepisse, caecum ab utero oculos^e consecutum, daemonas fugatos, aegrotos reualuisse, mortuos uixisse^f? Sed haec hereticī confitentur, et pereunt.

13. Expectate itaque nihil minus claudorum cursu, caecorum uisu^a, fuga daemonum^b, uita mortuorum. Consistit enim mecum in patrocinium editarum superius difficultatum piscator egens ignotus indoctus, manibus lino occupatis, ueste uuida, pedibus limo oblitus, totus e nauī^c. Quaerite et intellegite, utrum mirabilius fuerit mortuos excitatasse, an inperito scientiam doctrinæ istius intimasse. Ait enim : *In principio erat uerbum*^d. Quid est istud : *in principio erat*? Transeuntur tempora, transcenduntur saecula, tolluntur aetates. Pone aliquod quod uoles tua opinione principium, non tenes tempore : erat enim unde tractatur. Respice ad mundum, intellege quid de eo scriptum sit : *In principio fecit Deus caelum et terram*^e. Fit ergo in principio quod creatur, et aetate contines quod in principio continetur ut fieret. Meus autem piscator^f inlitteratus, indoctus, liber a tempore, solitus a saeculis est. Vicit omne principium : erat enim quod est, neque in tempore aliquo concluditur ut cooperit, quod *erat* potius *in principio*^g quam fiebat.

b. cf. I Cor. 1, 23 c. Cf. Matth. 11, 5 d. Cf. Matth. 4, 24 e. Cf. Jn 9, 1-6

13. a. Cf. Matth. 11, 5 b. Cf. Matth. 4, 24 c. Cf. Matth. 4, 21-22 d. Jn 1, 1 e. Gen. 1, 1 f. Cf. Matth. 4, 21 g. Jn 1, 1

1. C'est-à-dire Jean, l'auteur du Prologue qu'Hilaire commente ici : cf. Jn 21.

2. Cf. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 194.

sait rien, car la croix du Christ lui est un scandale^b. Vais-je vous exhorter peut-être à fermer les yeux et à vous taire, puisque pour faire adorer celui que nous prêchons, il suffit qu'il ait purifié les lépreux, fait entendre les sourds^c, courir les boiteux, se dresser les paralytiques^d, qu'il ait rendu la lumière aux aveugles, donné des yeux à l'aveugle-né^e, mis en fuite les démons, restitué la santé aux malades, fait revivre les morts. Tout cela pourtant les hérétiques le confessent – et ils péissent.

13. Ne vous attendez par conséquent à rien de moins que la course des boiteux, la clairvoyance des aveugles^a, la fuite des démons^b, la vie des morts. Avec moi se dresse en effet, pour nous secourir parmi les problèmes énoncés plus haut, un pêcheur pauvre, ignare, inculte, aux mains embarrassées dans son filet, au vêtement trempé, aux pieds barbouillés de vase, tout l'homme qui sort d'une barque^{c1}. Interrogez-vous et comprenez : quel est des deux le plus merveilleux, ressusciter les morts ou insuffler à un ignorant la connaissance de l'enseignement que voici ? Car il a dit : « Au commencement était le Verbe^d. » Que veut dire cet « au commencement il était » ? On traverse les temps, on remonte au-delà des siècles, on abolit les âges^e. Pose à ton gré le commencement où tu voudras, tu ne l'enfermeras pas dans le temps : car « il était », celui dont il s'agit. Considère le monde, réfléchis à ce qui a été écrit de lui : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre^f. » Ce qui est créé est donc fait « en un commencement », et tu enfermes dans une durée déterminée ce qui, pour être fait, est enfermé dans un commencement. Mon pêcheur^f, lui, sans lettres ni culture, est libéré du temps, détaché des siècles, il a triomphé de tout commencement : ce qui est, en effet, « était » ; on n'enclôt pas dans un temps quelconque, où il aurait son début, ce qui « était au commencement^g » au lieu d'y être fait.

14. Sed excidisse forte ab ordine propositae distributionis piscatorem nostrum deprehendemus. Verbum enim tempore liberauit, et suum est sibique quod liberum est et solitarium et obtemperans nemini. Aures erigamus in cetera.
- 5 Ait : *Et uerbum erat apud Deum*¹. Iam sine principio est apud Deum, quod erat ante principium. Est ergo erans apud Deum, et qui abest a cognitionis tempore, non abest ab auctore. Piscator noster euasit. Sed forte haerebit in ceteris.
15. Dices enim : « Verbum sonus uocis est et enuntiatio negotiorum et elocutio cogitationum. Hoc apud Deum erat et in principio erat², quia sermo cognitionis aeternus est, cum qui cogitat sit aeternus. »
- 5 Respondeo tibi interim pro piscatore meo paucis, dum uidemus quomodo rusticitatem suam ipse defendat. Sermo

14. a. Jn 1, 1

15. a. Jn 1, 1

1. II, 14 : « Est ergo erans ». Dans les corrections proposées au texte de Smulders, J. Doignon aurait voulu voir en « erans » une « faute de copiste » et lire : « *Est ergo erat ens* » ; cf. son étude : « La lectio des textes d'Hilaire de Poitiers... », WSt 103 (1990), p. 188-191. Cette correction se heurte cependant à deux difficultés : – 1^o) La première tient au contexte. Au début du ch. 14, Hilaire se demande si « le pêcheur » n'est pas allé trop loin en libérant le Verbe du temps : un être intemporel semble en effet un « être solitaire et indépendant ». Hilaire se concentre alors sur la seconde affirmation du pêcheur : « *Et Verbum erat apud Deum* » (*Jn 1, 1b*), qu'il interprète ainsi : « Il est déjà auprès de Dieu sans commencement, le Verbe qui était avant le commencement. » Suit la phrase ici discutée : « *Est ergo erans apud Deum*, et qui abest a cognitionis tempore, non abest ab auctore. » La formule de remplacement suggérée : « *Est ergo erat ens* » accumule trois formes de *esse* et n'est pas du très bon latin. Surtout, *Est* n'est pas un impersonnel, car son sujet est *Verbum*, comme dans la phrase qui précède et dans les deux incises qui suivent ; on ne saurait donc le traduire par « Il y a ». Il est donc préférable de garder le néologisme « *erans* » et de voir dans la formule « *Est ergo erans* » une locution participiale où *erans* est dérivé d'un imparfait duratif. En tout cas, l'intention d'Hilaire est de maintenir l'unité du Fils avec le Père. – 2^o) En second lieu, il faudrait supposer que la « faute

14. Mais peut-être allons-nous surprendre notre pêcheur à dévier de l'ordre d'exposition que nous avons fixé à l'avance : il a libéré en effet le Verbe du temps, et ce qui est libre est à soi et pour soi, et solitaire et n'obéissant à personne. Dressons l'oreille en vue de la suite ! Il dit : « Et le Verbe était auprès de Dieu¹. » Il est déjà auprès de Dieu sans commencement, le Verbe qui était avant le commencement. Il est donc celui qui était « auprès de Dieu¹ », et celui qui est affranchi du temps de la connaissance n'est pas détaché de celui qui est son origine. Notre pêcheur s'en est tiré. Mais peut-être sera-t-il embarrassé par la suite.

15. Tu vas dire en effet : un verbe, c'est le son d'une voix² ; il énonce des affaires, il exprime des pensées. Voilà ce qui « était auprès de Dieu », ce qui « était au commencement »², parce que l'expression de la pensée est éternelle quand celui qui pense est éternel.

Je te donne en peu de mots une réponse provisoire, au nom du pêcheur, en attendant de voir comment lui-même

de copiste » est antérieure à toute la tradition manuscrite. Or celle-ci n'est pas favorable à la lecture « *erat ens* ». Sur ce point, l'étude de P. SMULDERS : « A Bold Move... », VigChr 42 (1988), p. 121-131, paraît décisive. Les copistes des manuscrits les plus anciens (*DVB*), et les plus lus dans le haut Moyen Age, ont en effet « recopié » sans scrupule le terme *erans*, qui avait donc un sens pour eux. Les copistes plus tardifs ont hésité devant ce néologisme ; mais – et ceci est plus significatif –, ils l'ont habilement remplacé par une relative avec *esse* à l'imparfait de l'indicatif ou du subjonctif : *quod erat* (*G*), *qui erat* (*PKYZ*, suivis par *Coustant*), *qui esset* (*OJ*). – D'autre part, le participe « *ens* », qu'Hilaire a pu trouver chez QUINTILIEN, *Inst.* 8, 3, 33 (et encore cette lecture n'est pas assurée), n'est pas autrement attesté à cette époque ; cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1951, p. 350, *ad v. Ens*. – On pourrait supposer qu'Hilaire avait employé le terme *extans*, comme en *Trin. IX*, 53, où il est aussi question de la relation du Fils au Père ; mais ce terme paraît plus difficile à confondre paléographiquement avec *erans*, plus encore avec *erat ens*.

2. Cf. TERT., *Adu. Prax.* 5, 6 ; 7, 5-8. MOINGT, « Théologie », p. 162.

in natura habet ut esse possit, sequens autem ei est ut fuerit, est uero tantum cum auditur. Et quomodo in principio erat quod neque ante tempus neque post tempus est ? Et nescio an uel ipso esse possit in tempore : loquentium enim sermo neque est antequam loquantur, et cum locuti erunt non erit, in eo autem ipso quod loquuntur dum finiunt iam non erit id unde coeperunt. Haec a me ut ab uno ex ceteris.

Sed piscator aliter pro se. Et obiurgabit te prius, cur neglegenter audieris. Nam etsi sententiam primam rudis auditor amiseras : *In principio erat uerbum*^b, de sequenti quid quaereris : *Et uerbum erat apud Deum*^c ? Numquid audieras « in Deo », ut sermonem reconditae cogitationis acciperes ? Aut fefellerat rusticum, quid esset inter inesse et adesse momenti ? Id enim quod *in principio erat* non in altero esse sed cum altero praedicatur.

Sed de superioribus nihil sumo. Consequentia sibi adsint. Statum uerbi et nomen expecta. Dicit namque : *Et Deus erat uerbum*^d. Cessat sonus uocis et cogitationis eloquium. Verbum hoc res est, non sonus ; natura, non sermo ; Deus, non inanitas est.

16. Sed trepido in dicto et me insolens sermo commouit. Audio : *Et Deus erat uerbum*^a, cui unum Deum profetae nuntiauerunt. Sed ne quo ultra trepidatio mea progredi possit, redde sacramenti tanti, piscator meus, dispensationem.

b. Jn 1, 1 c. Jn 1, 1 d. Jn 1, 1

16. a. Jn 1, 1

1. SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 191.

2. *Dispensatio*. Un mot clef chez Hilaire : voir LADARIA, « Dispensatio », p. 429-455. Le mot comporte une ample gamme de significations. Le sens de base est le dessein sauveur de Dieu tel qu'il se réalise en vertu de l'incarnation du Fils. Mais il s'agit ici des rapports du Père et du Fils (comp. *Trin.* IV, 33 ; V, 20 ; IX, 51). Plus que le mot grec sous-jacent (« économie »), le latin « dispensatio » suggère l'idée de don. Cf. LADARIA, « Prologo », p. 168.

se défend en sa rusticité. Il est de la nature du discours de pouvoir être, mais l'instant qui suit, il a été : il est, à vrai dire, seulement pendant qu'il est entendu¹. Et comment « était au commencement » ce qui n'est ni avant un temps ni après ? Je ne sais même pas s'il peut exister proprement dans le temps : le discours de gens qui parlent, en effet, n'existe pas avant qu'ils parlent et n'existera plus quand ils auront parlé. Au moment même où ils parlent, quand ils sont en train de finir, ce par où ils ont commencé ne sera déjà plus. Voilà donc ma réponse, celle du premier venu.

Mais le pêcheur plaide sa cause autrement. Et au préalable il te fera un reproche : pourquoi as-tu écouté sans attention ? Admettons en effet qu'en auditeur mal instruit tu aies laissé échapper la première phrase : « Au commencement était le Verbe^b. » Que vas-tu te plaindre de la seconde : « Et le Verbe était auprès de Dieu^c » ? Aurais-tu entendu « en Dieu », de sorte que tu aurais pris *le Verbe* pour l'expression d'une pensée cachée ? Ou bien ta rusticité n'aurait elle pas senti l'importante différence qu'il y a entre « être dans » et « être auprès » ? En effet, ce qui « était au commencement », on affirme non pas que c'était dans un autre, mais que c'était avec un autre.

Mais je ne tire rien du texte précédent. Que la suite se suffise ! Attends, voici la qualité du Verbe et son nom. Car il dit : « Et le Verbe était Dieu^d. » Plus question ici d'un son de voix ou de l'expression d'une pensée ! Ce Verbe-là est une réalité, non un son, un être, non une phrase, un Dieu et non pas un néant.

16. Mais je tremble à cette affirmation et ce langage insolite m'a mis en émoi. J'entends dire : « Et le Verbe était Dieu^a », moi à qui les prophètes ont annoncé un Dieu unique. Mais pour m'éviter de trembler plus longtemps, explique-moi, pêcheur mon ami, l'économie² d'un si grand

5 Et refers ad unum omnia sine contumelia, sine abolitione, sine tempore. Ait : *Hoc erat in principio apud Deum*^b. Cum hoc erat in principio, non tenetur in tempore. Cum Deus est, non refertur ad uocem. Cum est apud Deum, nihil nec offenditur nec auferitur : nam nec aboletur in alterum, et
10 apud unum ingenitum Deum ex quo ipse unus unigenitus Deus est praedicatur.

17. Expectamus a te adhuc, piscator, plenitudinem uerbi. Erat quidem in principio, sed potuit non esse ante principium. Etiam hic tibi aliquid pro piscatore meo profero. Quod erat, non potuit non fuisse : « erat » enim non habet
5 in tempore non fuisse. Sed quid pro se ille ? *Omnia per eum facta sunt*^a. Ergo si nihil sine illo est per quem uniuersa coepерunt, et infinitum est per quem quod est omne sit factum. Tempus enim est spatii non in loco sed in aetate manentis significata moderatio. Et cum ab eo omnia, res nulla non ab
10 eo : et idcirco et tempus ab eo est.

18. Sed dicitur tibi ab aliquo, piscator meus : « Nimum facilis et promiscuuus hic fuisti. *Omnia per eum facta sunt*^a

b. Jn 1, 2

17. a. Jn 1, 3

18. a. Jn 1, 3

1. On a retenu ici la leçon *nihil nec offenditur*. J.C.M. Van Winden proposait la leçon *nihil nec confunditur*, correspondant peut-être mieux au *nam nec aboletur* qui suit immédiatement. Voir MEIJERING, *Trinity*, p. 98-99.

2. Du fait que le Verbe avait sa propre subsistance, il ne s'ensuit pas qu'il y ait deux dieux. On trouve ici une formule caractéristique d'Hilaire. A « l'Unique engendré » ou « Monogène » (*Vnigenitus*) qu'est le Fils, correspond l'« Ingénéré » (*Ingenitus*) qu'est le Père. C'est le titre qui caractérise mieux le Père dans ces trois premiers livres. Dans ceux qui suivront, Hilaire préférera « innascible ». Cf. p. 290, n. 4. Le Père ne tient pas d'un autre ce qu'il est. « Son être est en lui-même ; il ne tire pas d'ailleurs ce qu'il est... » Non seulement il n'est pas engendré, mais il ne peut pas naître.

mystère, et rapporte tout à l'Unique, sans lui faire injure, ni l'évincer, ni le lier au temps. Il dit : « Il était au commencement auprès de Dieu^b ». « Puisqu'il était au commencement », c'est qu'il n'est pas enclos dans le temps. Puisqu'il « est Dieu », c'est qu'il n'est pas réduit à une voix. Puisqu'il est « auprès de Dieu », c'est qu'il n'y a ni heurt¹ ni éviction. On ne le supprime pas en effet en le fondant avec un autre et, auprès de l'unique Dieu inengendré, issu de ce Dieu, on affirme l'existence de l'unique Dieu engendré².

17. Nous attendons encore de toi, pêcheur, la richesse totale du Verbe. Il était au commencement, sans doute, mais il se pourrait qu'avant le commencement il n'ait pas été. Ici encore, je te fais une réponse au nom de mon pêcheur. Ce qui « était » n'a pas pu ne pas avoir été : « était », en effet, ne comporte pas de temps où n'avoir pas été. Mais le pêcheur, lui, que dit-il en son propre nom ? « Toutes choses ont été faites par lui^a. » Donc, si rien n'existe sans lui, par qui toutes choses ont commencé d'être, il existe à l'infini, lui par qui a été fait tout ce qui existe. Le temps, en effet, est la mesure d'une certaine étendue, non dans l'espace, mais dans la durée. Et puisque toutes choses proviennent de lui, il n'est pas de réalité qui ne vienne de lui, et par conséquent le temps aussi vient de lui³.

18. Mais, pêcheur mon ami, il y aura quelqu'un pour te dire : Tu as par trop manqué ici de rigueur et de discrimination. « Toutes choses ont été faites par lui^a » – mais c'est

3. Il y a changement de préposition : *ab eo* vient expliquer *per eum*. Il était dit dans le texte cité du Prologue de Jean que tout a été fait *par* le Verbe ; Hilaire comprend par là que tout vient *du* Verbe. On trouvera ailleurs cette équivalence des deux prépositions *per* et *ab* (*Trin. X*, 70). Dans d'autres cas cependant, Hilaire, sur la base de la formule paulinienne de *I Cor.* 8, 6, distinguera bien *Deus a quo* – le Père de qui tout procède – et *Deus per quem* – le Fils par qui tout a été fait (par ex. *Trin. IV*, 16 ; V, 5-9).

non habet modum. Est ingenitus qui factus a nemine est ; est et ipse genitus ab innato. Sine exceptione sunt omnia, et nihil quod extra sit derelinquunt. » Sed dum nihil ultra dicere audemus, aut forte dum dicere molimur, occurre : *Et sine eo factum est nihil*^b. Reddidisti auctorem, cum socium es professus. Cum enim nihil sine eo, intellego non solum : quia aliis est per quem, aliis sine quo ; quo utroque discernitur significatio et interuenientis et agentis.

19. Sed sollicito de auctore qui unus ingenitus est, ne in eo quod « omnia » dices nihil esset excerptum, soluisti metum dicendo : *Et sine eo factum est nihil*^a. Verum confundor et turbor in eo quod *sine eo factum est nihil*. Est ergo aliquid per alterum factum, quod tamen non sit sine eo factum ; et si aliquid per alterum, licet non sine eo, iam non per eum omnia : quia aliud est fecisse, aliud interuenisse facienti. Non habeo hic, piscator meus, ut in ceteris quod ex meo proferam. A tuo statim respondendum est. *Omnia per eum facta sunt*^b. Sentio. Apostolus enim docuit : *Visibilia et inuisibilia, siue throni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsum et in ipso*^c.

20. Cum ergo omnia per ipsum^a, subueni et enarra, quid non sine eo factum sit. *Quod factum est in eo, uita est*^b. Hoc igitur non sine eo, quod in eo factum est. Nam id quod in eo factum est etiam per eum factum est. *Omnia enim per ipsum*

b. Jn 1, 3

19. a. Jn 1, 3 b. Jn 1, 3 c. Col. 1, 16

20. a. Jn 1, 3 b. Jn 1, 3-4

1. *Auctorem*. A propos de ce terme, voir ci-dessus *Trin. II*, 1, p. 276, n. 1.

2. Hilaire comprend le v. 3 du Prologue comme la plupart des exégètes anciens et modernes : « ... et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait en lui, était vie... » Il distingue par là le Père « par qui » tout a été fait, et le Fils « sans qui » rien n'a été fait.

de l'exagération ! Il y a l'Inengendré qui n'a été fait par personne ; il y a aussi lui-même, l'Engendré par celui qui n'est pas né. « Toutes choses », mais voilà qui n'a pas d'exception et ne laisse rien en dehors. Mais, pendant que nous n'osons rien ajouter ou peut-être préparons une réponse, prends les devants, toi : « Et sans lui rien n'a été fait^b. » Tu as rendu sa place au Principe¹ en affirmant qu'il a un compagnon. Avec ton « rien sans lui », en effet, tu me fais comprendre qu'il n'est pas seul ; car autre est celui « par qui », autre celui « sans qui^c ». Grâce à quoi dans les deux cas le sens est différent : dans l'un il s'agit d'un collaborateur, dans l'autre, d'un agent.

19. Mais comme je m'inquiétais du principe premier, qui est l'unique Inengendré, craignant que rien ne fût excepté, puisque tu disais « toutes choses », tu as dissipé mes appréhensions en disant : « Et sans lui rien n'a été fait^a. » Néanmoins, je suis désorienté et troublé par cette affirmation que « sans lui rien n'a été fait ». Il y a donc quelque chose qui a été fait par un autre et qui pourtant n'a pas été fait sans lui ; et si quelque chose est fait par un autre, même si ce n'est pas sans lui, toutes choses n'ont plus été faites par lui. Car avoir fait est une chose et une autre avoir aidé celui qui faisait. Pêcheur mon ami, je n'ai rien ici que je puisse avancer de mon cru comme dans les autres cas ; à toi de tirer tout de suite du tien une réponse. « Toutes choses ont été faites par lui^b. » D'accord ; l'Apôtre l'a enseigné effectivement : « Êtres visibles et invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances, tout a été par lui et en lui^c. »

20. Puisque « toutes choses sont par lui^a », viens donc à notre secours et énumère ce qui n'a pas été fait sans lui. « Ce qui a été fait en lui est vie^b. » Par conséquent, ceci n'a pas été fait sans lui qui a été fait en lui. Car ce qui a été fait en lui l'a été également par lui. Toutes choses, en effet, « ont

5 *et in ipso creata sunt*^c. In ipso autem creata, quia nascebatur creator Deus. Sed etiam ex hoc sine eo nihil factum est quod in eo factum est, quia nascens Deus uita erat; et qui uita erat non postea quam est natus effectus est uita: non enim in eo aliud est quod natum est et aliud est quod natus accepit. Non 10 habet inter se tempus et natuitas et profectus. Sed nihil sine se siebat ex his quae in eo fiebant: quia uita est in quo fiebant, et Deus qui a Deo natus est non postea quam natus est, sed nascendo Deus extitit. Nascens enim a uiuente uiuus, a uero uerus, a perfecto perfectus, non sine potestate natuitatis suae 15 natus est, natuitatem uidelicet suam non postea sentiens, sed se Deum in eo ipso quod Deus ex Deo nascebatur intellegens.

Hoc unigenitus ab ingenito. *Hoc ego et Pater unum sumus*^d. Hoc in confessione Patris et Fili Deus unus. Hoc Pater in Filio et Filius in Patre^e. *Hinc qui me uidit, uidit et 20 Patrem*^f. Hinc omnia quae habet Pater dedit Filio^g. Hinc sicut habet Pater uitam in semetipso, ita dedit Filio habere uitam in semetipso^h. Hinc nemo nouit Filium nisi Pater, neque Patrem nisi Filiusⁱ. Hinc in eo plenitudo diuinitatis corporaliter^j.

21. Haec *uita lux hominum*^a est, haec lux tenebras inluminans. Et ut impossibilitatem generationis eius enarrandae^b secundum profetam piscator consolaretur adiecit: *et tenebrae eam non conpraehenderunt*^c. Cessit sermo naturae et non habet quo excurrat. Et tamen hoc piscator iste recubans in Domini pectus^d accepit. Non est iste saeculi

c. Col. 1, 16 d. Jn 10, 30 e. Cf. Jn 14, 10 f. Jn 14, 9 g. Jn 16, 15 h. Jn 5, 26 i. Matth. 11, 27 j. Col. 2, 9

21. a. Jn 1, 4 b. Cf. Is. 53, 5; Act. 8, 33 c. Jn 1, 5 d. Jn 13, 25

1. Il n'y a pas de devenir en Dieu. Cf. *Trin. XI*, 44. 47.

2. Cf. ORIGÈNE, *In Joh. 1, 22* (SC 120, p. 70). Concernant l'exégèse ancienne de *Jn 13, 23*, cf. L. PADOVESE, « Introduzione al secondo simposio di Efeso su San Giovanni 13-15 Maggio 1991 », dans : *Atti del Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Rome 1992, p. 13-17.

été créées par lui et en lui^c ». Crées en lui, parce qu'il naissait Dieu créateur. Mais une raison de plus pour que rien n'ait été fait sans lui de ce qui a été fait en lui, c'est que naissant Dieu il était vie: et lui qui était vie n'a pas été fait vie après être né; en lui en effet ce qui est inné n'est pas une chose et ce qu'il a reçu une fois né une autre. Pas d'intervalle de temps entre naissance et progrès¹. Aussi rien n'était fait sans lui des choses qui étaient faites en lui, parce qu'il est vie, lui en qui elles étaient faites et parce que ce Dieu qui est né de Dieu a existé comme Dieu non pas après être né, mais en sa naissance même. Naissant en effet vivant d'un vivant, véritable d'un véritable, parfait d'un parfait, il n'est pas né sans maîtrise sur sa propre naissance, c'est-à-dire qu'il n'a pas pris conscience après coup de sa naissance, mais a perçu qu'il était Dieu dans le fait même par lequel il naissait Dieu de Dieu.

C'est cela, l'unique Engendré issu de l'Inengendré, cela : « Moi et le Père, nous sommes un^d », cela, un Dieu un dans la confession du Père et du Fils, cela, le Père dans le Fils et le Fils dans le Père^e. De là, le : « Qui me voit, voit aussi le Père^f »; de là que « tout ce qu'a le Père, il l'a donné au Fils^g »; de là que « comme le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui^h ». De là que « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, ni le Père, si ce n'est le Filsⁱ »; de là qu'« en lui est corporellement la plénitude de la divinité^j ».

21. Cette vie est « la lumière des hommes^a », cette lumière est celle qui illumine les ténèbres. Et pour nous consoler de ce que sa génération est ineffable^b, selon le mot du prophète, le pécheur a ajouté : « Et les ténèbres ne l'ont pas comprise^c ». Le langage naturel a renoncé, il ne trouve pas où se donner carrière, et voilà pourtant ce que ce pécheur, en reposant sur la poitrine du Seigneur^d, s'est vu confier². Ce langage n'est pas de ce monde, car ce dont il

sermo, quia de qua agitur non saeculi res est. Edatur aliquid, si in significacione uerborum repperiri potest ultra quam dictum sit ; et si qua sunt alia expositae a nobis naturae nomina proferantur. Quae si non sunt, immo quia non sunt, miremur hanc in piscatore doctrinam et in eo Dei eloquia sentiamus ; confessionemque Patris et Fili, ingeniti et unigeniti, inenarrabilem et excedentem complexum omnem et sermonis et sensus teneamus adque adoremus ; et in Domino Iesu exemplo Iohannis^e, ut haec possimus sentire et conloqui, adcubemus.

22. Commendat autem fidei huius integritatem et euangelica auctoritas et apostolica doctrina et circumstrepentium undique hereticorum otiosa fraudulentia. Stat enim hoc fundamentum ualidum et immotum aduersus omnes uentos pluuias torrentes, non flatibus pellendum, non stillicidiis penetrandum, non inundationibus subluendum^a; et optimum est, quidquid a pluribus incursatum, a nullo tamen poterit impelli.

Vt autem quaedam medicamentorum genera sunt ita comparata, ut non singulis tantum aegritudinibus utilia sint, sed omnibus in commune medeantur habeantque in se uirtutem generalis auxilii, ita et fides catholica non aduersus singulas pestes sed contra omnes morbos opem medellae communis inpertit, non infirmanda genere, non uincenda numero, non diuersitate fallenda. Sed una adque eadem aduersus singula omniaque consistit. Magnum est enim, tot in una ea remedia esse quod morbi sunt, et totidem

e. Cf. Jn 13, 25

22. a. Cf. Matth. 7, 25

1. Même argument chez TERT., *De praescr.* 4, 6. Cf. J.H. Waszink, édition de TERTULLIEN, *De anima*, Amsterdam 1947, p. 114-115.

2. H. Kling a signalé des parallèles chez Lactance (*De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur, Institutionis oratoriae Quintiliana studioso*, Heidelberg-Freiburg 1909, p. 21).

s'agit n'est pas une réalité de ce monde. Qu'on avance quelque chose, si on peut découvrir aux mots plus de sens qu'ils n'en ont déjà exprimé, et s'il y a d'autres termes pour parler de cette nature que ceux par nous proposés, qu'on les énonce ! Mais s'il n'y en a pas, ou mieux, parce qu'il n'y en a pas, admirons ce savoir dans un pêcheur et rendons-nous compte qu'en lui Dieu parle. Tenons fermement et avec adoration la confession de la foi au Père et au Fils, à l'Inengendré et à l'unique Engendré, foi ineffable qui excède tout ce que peuvent embrasser nos mots et nos pensées ; et reposons dans le Seigneur Jésus, à l'exemple de Jean^c, afin de pouvoir percevoir ces choses et en parler.

L'Évangile et les
apôtres confondent
les hérétiques

22. Cette foi, de plus, a pour la faire valoir en son intégralité et l'autorité de l'Évangile et l'enseignement des apôtres et les vaines fourberies des hérétiques bourdonnant tout alentour¹. C'est là en effet un fondement qui résiste, solide et immobile, à tout vent, pluie ou torrent, que nul souffle ne renversera, que nul ruisseau ne pénétrera, que nulle inondation ne submergera^a. Or rien n'est meilleur que ce qui subit de nombreux assauts sans cependant pouvoir être emporté par aucun.

Il en va comme de certaines sortes de médicaments, ainsi préparés qu'ils ne servent pas contre une seule et unique maladie, mais les guérissent toutes ensemble et possèdent en eux une vertu universellement secourable. Oui, c'est ainsi qu'il en va pour la foi catholique : ce n'est pas contre une infection en particulier, c'est contre toutes les maladies qu'elle apporte l'aide d'un commun remède² ; aucune espèce ne sera trop forte pour elle, aucune multiplicité ne la vaincra, aucune diversité ne la mettra en défaut. Unique et toujours la même, elle résiste à toutes et à chacune. Quelle grande chose effectivement ! En elle seule il y a autant de remèdes qu'il y a de maladies et autant d'enseignements

ueritatis esse doctrinas quodidem erunt studia falsitatis. Contrahantur in unum nomina hereticorum et omnes scholae prodeant. Audiant unum ingenitum Deum Patrem et unum unigenitum Dei Filium perfecti Patris progeniem perfectam ; non per deminutionem genitum, non ex solido parte aliqua decisum, sed omnia habentem genuisse omnia consecutum ; non ex deriuatione fluxuue deductum, sed ex omnibus adque in omnibus natum ab eo qui in omnibus in quibus est esse non desinat ; liberum a tempore, solutum a saeculis, per quem omnia facta sunt^b : neque enim esse in his potuit, quae ab ipso sunt instituta.

Haec de euangeliis catholica et apostolica confessio est. 23. Patrem et Filium, si audet, Sabellius eundem praedicet, et ipsum illum esse qui utrumque sit nuncupatus : ut cum eo unus sit ambo, non unum. Audiet statim de euangeliis non semel neque iterum sed frequenter : *Hic est Filius meus dilectus, in quo bene complacui*^a. Audiet : *Pater maior me est*^b. Audiet : *Ego uado ad Patrem*^c ; et : *Pater, gratias tibi ago*^d ; et : *Glorifica me, Pater*^e ; et : *Tu es Filius Dei uiui*^f.

Subrepas Hebion, initium Filio Dei ex Maria concedens et uerbum a diebus carnis intellegens. Relegat : *Pater, clarifica me apud temetipsum ea claritate quam habui apud te priusquam mundus esset*^g. Et : *In principio erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum*^h ; et : *Omnia per eum facta sunt*ⁱ ; et : *In mundo erat, et mundus eum non cognouit*^j.

b. Jn 1, 3

23. a. Matth. 17, 5 b. Jn 14, 28 c. Jn 14, 12 d. Jn 11, 41 e. Jn 17, 5 f. Matth. 16, 16 g. Jn 17, 5 h. Jn 1, 1 i. Jn 1, 3 j. Jn 1, 10

1. On trouve à nouveau ici un écho des polémiques, dès le II^e s., concernant « l'émission » (*προβολή / prolatio*) du Fils. Cf. ci-dessus *Trin.* II, 8, et ci-dessous VI, 9, 12 ; VII, 11 ; VIII, 18, 43 ; IX, 31, 36 ; *Syn.* 22. A ce sujet, voir A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (*Estudios Valentinianos* 1), Rome 1958 (à propos d'Hilaire, p. 555-563).

2. Sur Sabellius, cf. ci-dessus *Trin.* I, 16 ; II, 4.

3. Voir ci-dessus *Trin.* II, 4.

véridiques qu'il existe de sectes dans l'erreur. Que se rassemblent les hérétiques de toute dénomination et que s'avancent toutes leurs écoles. Et qu'ils écoutent : il y a un seul Dieu et Père inengendré et un seul Fils de Dieu unique engendré, progéniture parfaite d'un Père parfait ; non pas engendré avec perte de substance, non pas détaché d'une masse par quelque partage¹ : celui qui possède tout a engendré celui qui a tout reçu ; non point tiré de l'autre par dérivation ou écoulement, mais né de tout l'être et avec tout l'être de celui qui ne cesse de posséder ce qui fait son être ; libre du temps, indépendant des siècles, « par qui toutes choses ont été faites^b » : en effet, il n'a pas pu être parmi elles, qui par lui justement ont été créées.

Telle est la confession de foi catholique et apostolique tirée des évangiles.

23. Que Sabellius prêche, s'il l'ose, l'identité du Père et du Fils et que c'est un seul et même être qui porte les deux noms, si bien que, d'après lui, les deux seraient un seul quelqu'un et non pas un seul quelque chose² ! Il entendra aussitôt non pas une ou deux fois, mais souvent venant des évangiles : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis grandement complu^a. » Il entendra : « Le Père est plus grand que moi^b » ; il entendra : « Pour moi, je vais vers le Père^c » ; et « Père, je te rends grâce^d » ; et : « Glorifie-moi, Père^e » ; et « Tu es le Fils du Dieu vivant^f ».

Que ce serpent d'Hebion³ accorde au Fils de Dieu un commencement à partir de Marie et conçoive un Verbe datant des jours de la chair ! Qu'il relise alors : « Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que fût le monde^g », et : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu^h », et : « Toutes choses ont été faites par luiⁱ », et : « Il était dans le monde, et le monde ne l'a pas reconnu^j ».

15 Existant nouelli apostolatus sed ab Antechristo praedicatorum, omni contumelia Dei Filium inludentes. Et audient : *Ego de Patre exiui^k*; et : *Filius in Patris simu^l*; et : *Ego et Pater unum sumus^m*; et : *Ego in Patre et Pater in meⁿ*. Et postremo una cum Iudeis irascantur, quod Christus proprium sibi Patrem Deum confitens, aequalem se Deo fecerit^o; et una cum his audiant : *Vel operibus meis credite, quia Pater in me et ego in Patre^p*. Vnum igitur hoc est immobile fundamentum, una haec felix fidei petra Petri ore confessa : *Tu es Filius Dei uiui^q*, tanta in se argumenta sustinens ueritatis, quantae peruersitatum quaestiones et infidelitatis calumniae mouebuntur.

24. Iam in ceteris dispensatio uoluntatis paterna est. Virgo, partus et corpus, postque crux mors inferi, salus nostra est. Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei uidelicet, inumbrante uirtute^a corporis sibi initia conseuit et exordia carnis instituit : ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo uniuersi generis humani corpus existeret : ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse uoluit conderentur, ita rursum in omnes ipse per id quod eius est inuisibile referretur.

^k. Jn 16, 28 ^l. Jn 1, 18 ^m. Jn 10, 30 ⁿ. Jn 14, 11 ^o. Jn 5, 18 ^p. Jn 10, 38 ^q. Matth. 16, 16-18

24. a. Cf. Lc 1, 35

1. *Dispensatio*, voir ci-dessus *Trin. II*, 16, et p. 302, n. 2.

2. Concernant l'éclairage « stoïciant » des textes qui vont suivre sur l'enfance du Christ, cf. DOIGNON 1983a, p. 93-95.

3. Hilaire revient à diverses reprises sur le thème du Verbe, agent de sa propre Incarnation. Cf. *Trin. X*, 15, 35. LADARIA, *Espritu*, p. 112-116.

4. Par son Incarnation, le Verbe a assumé en quelque manière toute l'humanité. C'est un des thèmes les plus fondamentaux de la théologie d'Hilaire. Voir *Trin. VIII*, 32; *IX*, 16; *XI*, 16. In *Matth.* 4, 24; 19, 5. *Tr. Ps.* 51, 16; 54, 9; 91, 9; 125, 6. ORAZZO, « Universa caro », p. 399-419.

Qu'ils se lèvent, les prédateurs à la dernière mode, qui ne tirent leur mission que de l'Antéchrist, qui raillent et injurient sur tous les tons le Fils de Dieu, et ils entendront : « Pour moi, je suis sorti du Père^k », et : « Le Fils qui est dans le sein du Père^l », et : « Moi et le Père nous sommes un^m », et : « Moi je suis dans le Père et le Père est en moiⁿ ». Et qu'au bout du compte ils s'irritent avec les juifs de ce que le Christ, en proclamant Dieu son Père au sens propre, « se soit fait l'égal de Dieu^o ». Qu'avec eux alors ils s'entendent dire : « Croyez au moins à cause de mes œuvres que le Père est en moi et que je suis dans le Père^p ». Le voici, par conséquent, l'unique fondement inamovible, le voici, l'unique et bienheureux roc de la foi, la confession sortie de la bouche de Pierre : « Tu es le Fils du Dieu vivant^q », support d'autant de preuves de la vérité que la perversité pourra jamais soulever de problèmes et l'infidélité de mensonges.

Le Fils de Dieu 24. Maintenant, pour le reste, ce n'est incarné plus qu'économie¹ voulue par le Père : la Vierge, l'enfantement, le corps et plus tard la croix, la mort, la descente aux enfers, c'est notre salut². A cause du genre humain, en effet, le Fils de Dieu est né de la Vierge et de l'Esprit Saint, ce dernier s'étant mis à son service dans cette opération ; à l'ombre de sa propre puissance^a, c'est-à-dire celle de Dieu, il a semé pour lui-même les premiers éléments d'un corps, ménagé les premiers développements d'une chair^b. Ainsi, s'étant fait homme, il recevrait de la Vierge la nature de la chair et, grâce à la communauté créée par ce mélange, le corps du genre humain tout entier se trouverait sanctifié en lui. Ainsi, de même que tous seraient établis en lui par le fait qu'il a voulu être corporel, de même et réciprocement, lui s'introduirait en tous par ce qu'il y a d'invisible en lui^c.

LADARIA, *Espritu*, p. 182-192. P.C. BURNS, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*.

Dei igitur imago inuisibilis^b pudorem humani exordii non recusauit, et per conceptionem partum uagitus cunas^c omnes naturae nostrae contumelias transcurrit. 25. Quid tandem dignum a nobis tantae dignationis affectui rependetur? Inenarrabilis^a a Deo originis unus unigenitus Deus in corpusculi humani formam sanctae uirginis utero insertus ad crescere. Qui omnia continet, et intra quem et per quem cuncta sunt, humani partus lege profertur. Et ad cuius uocem archangeli adque angeli tremunt, caelum et terra et omnia mundi huius resoluuntur elementa, uagitus infantiae auditur. Qui inuisibilis et incontraehensibilis est, non uisu sensu tactuque moderandus, cunis est obuolutus^b. Haec si quis indigna Deo recolet, tanto se maioris beneficii obnoxium confitebitur, quanto minus haec Dei conuenerint maiestati. Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis^c, id est adsumptione carnis unius interna uniuersae carnis incoleret. Humilitas eius nostra nobilitas est, contumelia eius honor noster est. Quod ille Deus in carne consitens, hoc nos uicissim in Deum ex carne renouati.

b. Cf. Col. 1, 15 c. Cf. Lc 2, 7

25. a. Cf. Is. 53, 8; Act. 8, 33 b. Cf. Lc 2, 7 c. Jn 1, 14

1. Hilaire recourt souvent au thème paulinien de « l'Image de Dieu » (Col. 1, 15) – le Christ en tant que Dieu – par opposition au thème de la condition de serviteur (*forma serui*) – le Christ en tant qu'homme. Cf. SIMONETTI, « Col. 1, 15a », p. 167.

2. Cf. déjà TERT., *De carne Christi* 4-5 (SC 216, p. 220-233).

3. Thème repris dans *Trin. V*, 18 ; IX, 4. Cf. TERT., *Adu. Marc.* 2, 27, 1 (SC 368, p. 158-161).

4. Le CCL préférat le futur *resoluentur*; on a retenu ici le présent *resoluntur*, qui convient mieux au contexte d'une Nativité narrée aussi au présent. Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 171-172.

L'image invisible de Dieu^b ne se récusa donc point devant la honte d'humaines origines¹. Toute la gamme des disgrâces de notre nature : conception, enfantement, vagissement, berceau^c, il la parcourut².

25. Et nous, finalement, comment donner digne réponse à ce que daigne tant de bonté? L'unique Dieu Monogène ineffablement^a issu de Dieu s'introduit dans le sein d'une vierge sainte et y grandit sous la forme d'un tout petit corps d'homme³. Celui qui contient toutes choses, en qui et par qui est l'univers, est mis au monde selon les lois de l'enfantement humain. Et celui dont la voix fait trembler anges et archanges, se dissoudre⁴ le ciel, la terre et tous les éléments de ce monde, laisse entendre le vagissement de la petite enfance. Celui qui est invisible et incompréhensible, que ne sauraient mesurer ni la vue ni la sensibilité ni le toucher, est emmailloté dans un berceau^b. Qui se souviendra de ces traits indignes de Dieu s'avouera redéuable d'un bienfait d'autant plus grand qu'ils convenaient moins à la majesté de Dieu. Il n'avait pas besoin de se faire homme, lui par qui l'homme a été fait, mais nous avions besoin, nous, que Dieu « devînt chair et habitat parmi nous^c », c'est-à-dire que par l'assomption d'une seule chair, il s'établit à l'intérieur de toute chair⁵. Son abaissement est notre grandeur, son opprobre est notre honneur. Ce qu'il est, lui, Dieu résidant en une chair, nous le serons à notre tour, passant, renouvelés, de la chair en Dieu⁶.

5. Hilaire comprend le *in nobis* de *Jn 1, 14* au sens de « en nous », c'est-à-dire dans notre chair, et non simplement « parmi nous ». En prenant chair, il fait sienne toute chair. Cf. *Trin. I*, 11 ; IX, 4 ; LADARIA, *Cristología*, p. 87-103.

6. Cf. IRÉNÉE, *Adu. baer. Praef.* 5 (SC 153, p. 15). Voir à propos de ce texte capital, le dossier réuni par A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, Madrid-Tolède 1985, I, p. 50-51.

26. Sed ne forte detineant scrupulosas mentium cogitationes cunae uagitus partus adque conceptio^a, reddenda est singulis Dei dignitas, ut uoluntatis humilitatem potestatis ambitio praecedat, nec dignationem dignitas derelinquat.

Videamus igitur quae sunt ministeria conceptus. Angelus Zacchariae loquitur^b, sterili partus adfertur^c, de incensi loco sacerdos mutus egreditur^d, Iohannes in uocem adhuc utero matris detentus erumpit^e, Mariam angelus benedit, matrem Fili Dei uirginem pollicetur. Illa uirginitatis suae conscientia difficultate facti commouetur. Angelus efficientiam diuinæ operationis exponit. Ait enim : *Spiritus sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi*^f. Spiritus sanctus desuper ueniens uirginis interiora sanctificauit, et in his spirans quia ubi nult *Spiritus spirat*^g naturae se humanae carnis inmiscuit, et id quod alienum a se erat ui sua ac potestate praesumpsit. Adque ut ne quid per inbecillitatem humani corporis dissideret, uirtus altissimi uirginem obumbravit^h, infirmitatem eius ueluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementiuam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem diuinæ uirtutis inumbratio temperaret.

Haec conceptionis est dignitas. 27. Videamus partum uagitum et cunas^a dignitas quae sequatur. Loquitur ad Ioseph angelus paritram uirginem et eum qui natus fuerit uocandum Emmanuel, id est nobiscum Deum^b. Proclamat Spiritus per profetam, angelus testis est : Deus nobiscum est^c ille qui nascitur. Nouum de caelo magis stellæ lumen ecferetur, et caeli Dominum signum caeleste prosequitur^d. Angelus

26. a. Cf. Lc 2, 7 b. Cf. Lc 1, 11-13 c. Cf. Lc 1, 13 d. Cf. Lc 1, 9-20-22 e. Cf. Lc 1, 41 f. Lc 1, 28-35 g. Jn 3, 8 h. Cf. Lc 1, 35

27. a. Cf. Lc 2, 7 b. Cf. Matth. 1, 20-23 c. Is. 7, 14 d. Cf. Matth. 2, 29

1. Hilaire rapproche les deux mots *dignitas* et *dignatio*. La majesté divine (*sa dignitas*) ne renonce pas à ce qu'elle est dans les mystères de sa condescendance (*sa dignatio*).

26. Mais peut-être, à la pensée d'un berceau, de vagissements, d'un enfantement et d'une conception^a, les esprits vont-ils s'embarrasser de scrupules ; il faut donc restituer à chacun de ces faits la dignité convenable à un Dieu, en sorte que l'éclat de la puissance précède la volonté d'humilité sans que la dignité n'abandonne rien de ce qu'elle daignait faire¹.

Voyons donc quels sont les rôles lors de la conception. Un ange parle à Zacharie^b, un enfantement est accordé à une femme stérile^c, un prêtre sort muet du lieu où il offrait l'encens^d, Jean, encore enfermé dans le sein de sa mère, bondit au son d'une voix^e, un ange bénit Marie, promet à une vierge de devenir la mère du Fils de Dieu. Elle, consciente de sa virginité, s'émeut de la difficulté de la chose ; l'ange lui explique ce que peut faire l'opération divine ; il dit en effet : « L'Esprit surviendra en toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre^f. » Survenant l'Esprit Saint sanctifia intérieurement la Vierge et, soufflant en elle (car « l'Esprit souffle où il veut^g »), s'immisça à la réalité humaine de la chair ; il s'empara par sa force et son pouvoir de ce qui lui était étranger. Et, de crainte qu'en raison de la faiblesse du corps humain, ne survienne quelque défaillance, la puissance du Très-Haut couvrit la Vierge de son ombre^h, confortant pour ainsi dire sa faiblesse par cette ombre répandue autour d'elle : ainsi cette ombre de la puissance divine adapterait la substance corporelle à l'efficace inséminative de l'Esprit qui entrail en elle.

Voilà pour la dignité de la conception. 27. Voyons ce qu'il en est de l'enfantement, des vagissements, du berceau^a : quelle dignité s'attache à eux ? Un ange dit à Joseph que la Vierge va enfanter et que celui qui naîtra devra être appelé Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous^b. L'Esprit le crie à l'avance par le prophète, l'ange en témoigne : celui qui naît est « Dieu avec nous^c ». La lumière d'une étoile nouvelle descend du ciel sur les mages et un signe céleste accompagne le Seigneur du ciel^d. Un

10 pastoribus nuntiat natum Christum Dominum salutem uniuersorum. Multitudo exercitus caelestis in laudem puerperii concurrit, et tanti operis praeconia diuini coetus gaudia eloquuntur. Gloria deinde in caelis Deo et pax in terra bonae uoluntatis hominibus nuntiatur^e. Adsunt deinde magi, inuolutum pannis adorant^f, et post illam inanis scientiae suae arcanam operationem posito in cunis genu flectunt^g.

15 Sic per magos cunarum sordes adorantur. Sic uagitus per angelorum diuina gaudia honoratur. Sic partui proclamans per profetam Spiritus^h et angelus nuntiansⁱ et nouae lucis stella famulatur^j. Sic initia nascendi Spiritus sanctus superueniens et in umbrans uirtus altissimi moliuntur^k. Aliud intellegitur, aliud uidetur; aliud oculis aliud animo conspicitur. Parit uirgo, partus a Deo est. Infans uagit, laudantes angeli audiuntur. Panni sordent, Deus adoratur. Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur.

28. Par etiam reliquae est cursus aetatis. Nam omne tempus quod in homine egit, in Dei operibus expleuit. De singulis non est tempus dicere. Tantum illud in uniuersis uirtutum et curationum generibus contuendum est, in carnis 5 adsumptione hominem, Deum uero in gestis rebus existere.

e. Cf. Lc 2, 9-14 f. Cf. Matth. 2, 11 g. Cf. Lc 2, 7 h. Cf. Matth. 1, 22 i. Cf. Lc 1, 35 j. Cf. Matth. 2, 9 k. Cf. Lc 1, 35

1. Le verbe « adopter » aurait été gravement ambigu dans le contexte ultérieur de la polémique adoptianiste : le Christ est Fils par nature, et non pas seulement par adoption, comme le sont les baptisés. Hilaire rétablit clairement la distinction dans *Trin. III*, 11. Voir la même expression chez IRÉNÉE, *Adu. haer.* 3, 19, 1. Cette question a été bien étudiée par A. ORBE, *L'Unción del Verbo (Estudios Valentianos, 3)*, Rome 1961, p. 312-317 ; « San Ireneo adopcionista ? », *Gregorianum* 65 (1984), p. 5-52.

2. *Humilitas* : le mot n'a pas dans le contexte un sens moral : il se réfère à ce qui est de basse condition, par opposition à ce qui a du prestige et de l'éclat. Chez Hilaire, notre condition terrestre, liée à la corporéité, implique trois caractéristiques : l'*humilitas*, l'*infirmitas* et la *corruptibilitas*. Voir les analyses de FIERRO, *Gloria*, p. 52-69.

ange annonce à des bergers la naissance du Christ Seigneur, salut de tous. La multitude de l'armée céleste accourt toute ensemble pour louer ces couches et les joies de la cour divine publient l'annonce d'un tel ouvrage. Puis sont annoncées la gloire pour Dieu dans les cieux et sur la terre la paix pour les hommes qu'il aime^e. Puis les mages se présentent et adorent^f celui qui est enveloppé de langes^g : aux opérations occultes de leur vaine science succède l'agenouillement devant celui qui est posé dans un berceau.

Ainsi la bassesse de ce berceau est adorée par des mages. Ainsi les vagissements sont honorés par la joie céleste des anges. Ainsi l'Esprit qui le proclame à l'avance par le prophète^h, l'ange qui l'annonceⁱ, l'étoile à la lumière nouvelle se mettent au service de cet enfantement^j. Ainsi l'Esprit Saint surveillant et la puissance du Très Haut étendant son ombre œuvrent-ils pour les apprêts de cette naissance^k. Autre chose est ce qui est compris, autre ce qui est vu ; autre ce qui est perçu par les yeux, autre ce qui l'est par l'esprit. La Vierge enfante, l'enfantement vient de Dieu ; le bébé vagit : les anges font entendre leurs louanges ; les langes sont misérables : on y adore un Dieu. Ainsi la dignité de la puissance n'est point perdue au moment où est adoptée^l la bassesse² de la chair.

28. De même en va-t-il pour le reste du cours de sa vie. En effet tout le temps qu'il a passé dans l'homme, il l'a consumé à faire des œuvres de Dieu. Le moment n'est pas venu de parler de chacune ; il suffit, dans des miracles et guérisons de toute sorte, d'avoir devant les yeux ce fait : homme par l'assomption de la chair, il a été Dieu par ses actes³.

3. Le Verbe se fait vraiment homme en prenant notre chair. Mais le Verbe fait chair reste égal au Père, et le manifeste par ce qu'il fait. Au sujet de l'incidence des miracles de Jésus, cf. *Trin. III*, 5-6. Voir LADARIA, *Cristología*, p. 135-143. Concernant les variations d'Hilaire autour du thème du Christ, « Image du Dieu invisible » (*Col. 1, 15*), cf. SIMONETTI, « *Col. 1, 15a* », p. 165-182.

29. De Spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est. Sed sileri a nobis eorum causa qui nesciunt non potest. Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus confitendus est. Et quidem puto an sit non esse tractandum. Est enim, quandoquidem donatur accipitur obtinetur. Et qui confessioni Patris et Fili conexus est, non potest a confessione Patris et Fili separari. Imperfectum est nobis totum, si aliquid desit a toto. De quo si quis intelligentiae nostrae sensum requiret, in apostolo legimus ambo : *Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Fili sui in corda nostra clamantem : Abba, Pater^a.* Et rursum : *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis^b.* Et rursum : *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis^c.* Et rursum : *Vos autem non estis in carne, sed in Spiritu, si quidem Spiritus Dei in uobis est.* Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius^d. Et rursum : *Si autem Spiritus eius qui suscitauit Iesum a mortuis habitat in uobis, qui suscitauit Christum a mortuis uiuificabit et mortalia corpora uestra propter Spiritum suum qui habitat in uobis^e.*

Vnde quia est et donatur et habetur et Dei est, casset hinc sermo calumniantium. Cum dicunt per quem sit et ob quid sit uel qualis sit, si responsio nostra displicebit dicentium :

29. a. Gal. 4, 6 b. Éphés. 4, 30 c. I Cor. 2, 12 d. Rom. 8, 9 e. Rom. 8, 11

1. Dans sa théologie de l'Esprit, Hilaire met fortement l'accent sur l'économie, comme le faisaient les prénicéens. Cf. LADARIA, *Espíritu*; M. SIMONETTI, « Note di cristologia pneumatica », *Augustinianum* 12 (1972), p. 201-232.

2. *Patre et Filio auctoribus*, « ayant pour origine le Père et le Fils ». Au début du livre II, seul le Fils est *auctor* de l'Esprit (*Trin. II, 4*); au livre VIII, l'Esprit procède du Père dans une *egressio consistentis* – « une sortie de ce qui coexiste » (*Trin. VIII, 19*). Hilaire explique volontiers cette *processio* (ce « venir de ») en se fondant sur *Jn 15, 26*. Il s'agit alors d'une

29. Sur l'Esprit Saint, il ne convient pas de se taire, il n'est pas indispensable non plus de parler¹. Faire silence sur lui ne nous est pas possible à cause de ceux qui l'ignorent ; mais il n'est pas indispensable de parler de celui que son origine à partir du Père et du Fils² fait un devoir de confesser. De son existence, à vrai dire, j'estime qu'il n'y a pas à traiter : il existe, en effet, puisqu'aussi bien il est donné, reçu, possédé. Lui qui est lié à la confession du Père et du Fils, on ne saurait le séparer de la confession du Père et du Fils, car le tout devient pour nous imparfait si quelque chose y manque. Et si quelqu'un demande ce que notre intelligence en conçoit, lui comme nous lisons dans l'Apôtre : « Parce que vous êtes fils de Dieu, Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père^a ! » Et encore : « Ne contristez pas l'Esprit Saint de Dieu qui vous a marqués de son sceau^b. » Et encore : « Or nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits^c. » Et encore : « Pour vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu est en vous. Si quelqu'un, par contre, n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas^d. » Et encore : « Or si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous^e. »

Puisqu'il existe, qu'il est donné et possédé et qu'il est Esprit de Dieu, que cessent désormais les discours des détracteurs ! Quand ils demandent par qui il est, et pourquoi ou quel il est, notre réponse leur déplaira peut-être

processio en rapport avec l'envoi par le Fils de l'Esprit du Père. Au livre XII, Hilaire paraît comprendre : « ex Patre per Filium » (*Trin. XII, 55-57*). L'Esprit est « du Père et du Fils », mais en ce sens qu'il vient ultimement du Père, source de la divinité du Fils. Voir LADARIA, *Espíritu*, p. 304-306 ; LADARIA, « Dios Padre », p. 464-465.

25 *per quem omnia et ex quo omnia sunt*^f, et quia Spiritus est Dei donum fidelium, displiceant et apostoli et profetae hoc tantum de eo quod esset loquentes ; et post haec Pater et Filius displicebit.

30. Manere autem hinc quosdam in ignorantia adque ambiguitate existimo, quod hoc tertium, id est quod nominatur Spiritus sanctus, uideant pro Patre et Filio frequenter intellegi. In quo nihil scrupuli est : siue enim pater siue filius 5 et spiritus sanctus est.

31. Sed id quod in euangeliis legitur : *Quia Deus Spiritus est*^a, diligenter est contuendum quomodo et qua ratione sit dictum. Omne enim dictum ut dicatur ex causa est, et dicti ratio ex sensu erit intellegenda dicendi : ne quia responsum 5 a Domino est : *Spiritus Deus est*^b, idcirco cum sancti Spiritus nomine et usus negetur et donum.

Cum Samaritana Domino erat sermo : uenerat enim redemptio uniuersorum. Cui post multum sermonem aquae uitae et quinque uirorum et nunc eius qui esset alieni, mulier

f. I Cor. 8, 6

31. a. Jn 4, 24 b. Jn 4, 24

1. Ce passage très concis a été souvent mal compris. Hilaire répond à deux – et non trois – questions des hérétiques : *per quem sit* ; *ob quid uel [non pas et] qualis sit*. Il répond à la première par une citation abrégée de *I Cor. 8, 6*, en inversant l'ordre des « personnes » : (*Dominus Iesus Christus*) *per quem omnia* ; (*Deus Pater*) *ex quo omnia* ; à la seconde par *Spiritus est Dei donum fidelium*. Cf. LADARIA, *Espritu*, p. 291, n. 37, qui se réfère à COUSTANT, *PL* 10, 70 n. b. La citation de *I Cor. 8, 6* n'est donc pas une « définition » de l'Esprit, comme plusieurs traducteurs l'ont cru, mais la désignation de ses *auctores*. Hilaire ne dit pas clairement que l'Esprit « procède du Père et du Fils » ; en *Trin. VIII*, 19, il cite littéralement *Jn 15, 26* : *qui a Patre meo procedit. Sur processio*, voir l'*« Index theologicus*», *CCL* 62A, p. 684.

2. Tout le passage traite de l'Esprit dans le cadre de la *dispensatio* du salut, et non du point de vue des relations trinitaires. Pour Hilaire, l'Esprit est avant tout le Don du Christ ressuscité.

quand nous disons : il est « par celui par qui sont toutes choses » et à partir de celui « de qui sont toutes choses »¹ », et il est l'Esprit de Dieu, don fait aux fidèles². Alors que leur déplaisent aussi apôtres et prophètes, eux qui se contentent de dire de lui qu'il existe. Après quoi ce sera au Père et au Fils de leur déplaire.

30. D'un autre côté, certains, selon moi, demeurent dans l'ignorance et le doute parce qu'ils constatent que ce troisième terme, à savoir celui d'Esprit Saint, s'entend fréquemment du Père et du Fils. Mais il n'y a rien là qui doive faire difficulté : le Père comme le Fils sont en effet aussi Esprit Saint³.

31. En revanche, un passage des évangiles : « Car Dieu est Esprit^a », mérite d'être examiné avec soin : quels sont le contexte et le sens de cette parole ? Toute parole, en effet, est dite pour un certain motif et le sens en devra être compris d'après l'intention qu'on avait en parlant : ce n'est pas parce que le Seigneur a répondu : « Dieu est Esprit^b », qu'il faut nier en même temps que le nom de Saint-Esprit, la jouissance et le don⁴.

Le Seigneur était en train de causer avec une Samaritaine, car il était venu pour être le rédempteur de tous. Après qu'ils eurent beaucoup parlé de l'eau de la vie et des cinq maris et de cet intrus qu'elle avait à présent, elle répondit :

3. Il ne faut pas comprendre que le Père et le Fils sont l'Esprit Saint. L'Esprit ne serait alors qu'un autre nom pour les désigner. Hilaire affirme le contraire ailleurs très clairement (cf. par ex., *Trin. II*, 3-4). Toutefois Dieu est « Esprit », comme le dit *Jn 4, 24*. En ce sens, le mot s'applique également au Père et au Fils. Notre passage sera repris presque textuellement par AUGUSTIN, *Trin. V*, 11, 12. Il n'est pas étonnant qu'on trouve dans la tradition manuscrite *et Spiritus et Sanctus est* (cf. mss O J Z). C'est aussi la leçon qu'avait retenue Constant.

4. *Usus... et donum*, « la Jouissance et le Don » : voir ci-dessus *Trin. II*, 1.

- 10 respondit : *Domine, animaduerto quod profeta es. Patres nostri in hoc monte adorauerunt, et uos dicitis quoniam in Hierosolymis est locus ubi adorare oportet.* Dominus respondit : *Crede mihi, mulier, quoniam uenit hora quando neque in isto monte neque in Hierosolymis adorabitis Patrem. Vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod scimus, quoniam salus ex Iudeis est. Sed uenit hora et nunc est, cum ueri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et ueritate : etenim Pater tales quaerit qui adorent eum. Spiritus enim Deus est, et adorantes eum in Spiritu et ueritate adorare oportet, quia Deus Spiritus est.*

Mulier igitur traditionum memor paternarum ^d, uel tamquam Samaria in monte uel tamquam Hierusalem in templo adorandum Deum existimabat, quod Samaria ad adorandum Deum ^e per transgressionem legis locum montis elegerat, Iudaei uero templum a Solomone conditum religionis sedem existimabant ^f. Quorum utrorumque prae-
sumptio aut collis edito aut extractae domus concauo Deum, intra quem omnia et extra quem nihil eius capax est, continebat. Ergo quia Deus inuisibilis ^g inconpraehensibilis inmensus est, ait Dominus uenisse tempus ut non in monte uel templo ^h Deus sit adorandus : *quia Spiritus Deus est* ⁱ, et Spiritus nec circumscribitur nec tenetur, qui per naturae suae uirtutem ubique est neque usquam abest, in omnibus omnes exuberans ; hos igitur ueros esse adoratores, qui in Spiritu et ueritate ^j sint adoraturi. Adoraturis autem in Spiritu Deum Spiritum, alter in officio, alter in honore est : *quia discretum est in quo quisque sit adorandus.* Non enim tollit sancti Spiritus et nomen et donum, *quia dictum est : Deus Spiritus* ^k.

c. Jn 4, 19-24 d. Cf. Jn 4, 20 e. Cf. IV Rois 17, 29-34 f. Cf. III Rois 8 g. Cf. Col. 1, 15 h. Cf. Jn 4, 21 i. Jn 4, 24 j. Jn 4, 23 k. Jn 4, 24

« Seigneur, je me rends compte que tu es un prophète. Nos pères ont adoré sur cette montagne et vous, vous dites que Jérusalem est le lieu où il faut adorer. » Le Seigneur répondit : « Femme, crois-moi, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père ^l. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs. Mais l'heure vient, et nous y sommes, où les vrais adorateurs adoreront le Père en Esprit et en vérité, car ce sont là les adorateurs tels que les veut le Père. Car Dieu est Esprit, et c'est en Esprit et en vérité que ceux qui l'adorent doivent adorer, puisque Dieu est Esprit ^m. »

Se souvenant des traditions de ses pères ^d, la femme pensait donc qu'il fallait adorer Dieu ou bien comme la Samarite sur la montagne ou bien comme Jérusalem dans le temple. Car la Samarite, transgressant la Loi, avait choisi un lieu sur la montagne pour adorer Dieu ^e ; les juifs, eux, pensaient que le temple fondé par Salomon devait être le siège du culte ^f. Les uns et les autres avaient la présomption d'enfermer soit sur le haut d'une montagne soit au creux d'un édifice le Dieu en qui tout est, mais que rien en dehors de lui ne saurait contenir. Parce que Dieu est invisible ^g, incompréhensible, immense, le Seigneur a donc dit que le temps était venu où Dieu ne devait plus être adoré dans un temple ou sur une montagne ^h. Car « Dieu est Esprit ⁱ », et l'Esprit ne se laisse ni circonscrire ni enfermer, lui qui, par la puissance de sa nature, est partout, n'est nulle part absent, et en tous les êtres les déborde tous. Les vrais adorateurs seront donc ceux qui adoreront « en Esprit et en vérité ^j ». Or, chez ceux qui adoreront en Esprit Dieu Esprit, autre sera celui qui les aide, autre celui qu'ils honorent, car distinct est le rôle dans lequel chacun doit être adoré. Dire : « Dieu est Esprit ^k » n'exclut, en effet, ni le nom ni le don d'un Saint-Esprit.

1. La leçon choisie est *Patrem* au lieu de *Patri* (Smulders) : cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 172.

40 Responsum autem est mulieri Deum templo et monte claudenti, esse omnia in Deo, Deum in semetipso, et inuisibilem adque inconpraehensibilem in his quae inuisibilia et inconpraehensibia sunt adorandum. Adque ita natura et muneric et honoris significata est, cum in Spiritu Deum Spiritum docuit adorandum ; et libertatem ac scientiam adorantium et adorandi infinitatem, dum in Spiritu Deus Spiritus adoratur, ostendens.

5 32. Simile huic etiam illud apostoli est : *Quia Dominus Spiritus est, ubi autem Spiritus Domini est, ibi libertas est*^a. Discreuit ad intellegentiae significationem eum qui est ab eo cuius est. Non enim habere haberique unum est, neque eadem significatio continet « eum » adque « eius ». Ita cum ait : *Dominus Spiritus est*^b, naturam infinitatis eius ostendit ; cum uero adiecit : *ubi Spiritus Domini, ibi libertas est*^c, eum qui eius est significat : quia et Spiritus Dominus est et ubi Spiritus est Domini, ibi libertas est.

10 Haec non quod causa postulet dicta sunt, sed ne quid in his obscuritatis haereret. Est enim Spiritus sanctus unus ubique, omnes patriarchas profetas et omnem chororum legis inluminans, Iohannem etiam in utero matris inspirans^d, datus deinde apostolis ceterisque credentibus ad cognitio-15 nem eius quae indulta est ueritatis.

33. Quod autem sit officium eius in nobis, uerbis ipsius Domini audiamus. Ait enim : *Adhuc multa habeo quae*

32. a. II Cor. 3, 17 b. II Cor. 3, 17 c. II Cor. 3, 17 d. Cf. Lc 1, 41

1. L'Esprit a toujours été le même, et par là se trouve soulignée l'unité des deux Testaments ; mais, dans le langage d'Hilaire, il n'est dit « donné », à proprement parler, que par le Christ.

2. Ce dernier point correspond bien à la théologie johannique de la Vérité qu'est le Verbe Incarné, et du Don de l'Esprit qui est la condition pour y avoir accès. Hilaire reprend le même thème quelques lignes plus

Or il a été répondu à la femme qui voulait enclore Dieu dans un temple et sur une montagne que tout est en Dieu, que Dieu est en lui-même, enfin que l'Invisible, l'Incompréhensible, doit être adoré en ce qui est invisible et incompréhensible. Ainsi la nature du bienfait aussi bien que celle de l'hommage a été indiquée par cet enseignement que Dieu Esprit doit être adoré en Esprit : la liberté et le discernement des adorateurs aussi bien que l'infini de l'Adoré sont manifestés par le fait que l'on adore en l'Esprit Dieu Esprit.

32. A cette parole une autre ressemble, celle de l'Apôtre : « Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté^a. » Pour bien se faire comprendre, il a marqué une distinction entre celui qui est et celui de qui il est. Ce n'est pas la même chose, en effet, que posséder et être possédé et « celui qui » et « celui dont » n'ont pas le même sens. Ainsi quand il dit : « Le Seigneur est Esprit^b », il manifeste sa nature infinie ; quand en revanche il ajoute : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté^c », il fait mention de celui qui est « son » Esprit ; car le Seigneur est Esprit et, en même temps, là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.

Cela n'a pas été dit parce que le sujet le demandait, mais pour qu'il ne persistât aucune obscurité dans ces paroles. L'Esprit Saint est en effet unique partout, illuminant tous les patriarches, les prophètes et tout le chœur de la Loi, inspirant également Jean dans le sein de sa mère^d, donné¹ enfin aux apôtres et aux autres fidèles pour faire bien connaître la vérité qui leur a été octroyée².

Rôle de l'Esprit 33. Quant à son rôle à l'intérieur de nous, maintenant, écoutons parler le Seigneur en personne. Il déclare en effet :

loin (cf. fin de II, 33). Voir à ce propos les analyses de I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans S. Jean* (*Anal. Bibl.* 73-74), Rome 1977.

dicam uobis, sed non potestis illa modo portare^a. Expedit enim uobis ut ego eam. Si iero, mittam uobis aduocatum^b.

5 *Et rursum : Ego rogaro Patrem, et alium aduocatum mittet uobis Spiritum paraclytum^c. Ipse me clarificabit^d. Et rursum : Rogabo, inquit, Patrem meum et alium aduocatum mittet uobis ut uobiscum sit in aeternum, Spiritum ueritatis^e. Ille uos diriget in omnem ueritatem. Non enim loquetur a se, sed quaecumque audierit loquetur, et uentura adnuntiabit uobis. Ille me honorificabit, quia de meo sumet^f.*

Haec de pluribus ad intelligentiae uiam dicta sunt, quibus et uoluntas munerantis et ratio et condicio muneris continetur : ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Fili capax esset, fidem nostram de Dei incarnatione difficultem sancti Spiritus donum quodam intercessionis suaे foedere luminaret.

34. Est autem nunc consequens, ut et apostolum explicantem doni huius uirtutem adque officium audiamus. Ait enim : *Quodquod enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei. Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis in quo clamamus : Abba Pater^a.* Et rursum : *Quia nemo in Spiritu Dei dicit anathema Iesu, et nemo potest dicere Dominum Iesum, nisi in Spiritu sancto^b.* Et rursum : *Divisiones autem donorum sunt, idem autem Spiritus ; et divisiones ministeriorum sunt, idem autem Dominus ; et divisiones operationum sunt, sed idem Deus qui operatur omnia in omnibus. Vnicuique autem donatur inluminatio Spiritus ad utilitatem. Alii autem datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum*

33. a. Jn 16, 12 b. Jn 16, 7 c. Jn 14, 16-17 d. Jn 16, 14 e. Jn 14, 16-17 f. Jn 16, 13-14

34. a. Rom. 8, 14-15 b. I Cor. 12, 3

1. *Voluntas munerantis*, la volonté de celui qui fait le Don : C'est le Verbe Incarné qui est « celui qui donne » (*le munerans*). Hilaire revient sur ce qui caractérise l'Esprit : le don du Christ.

« J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent^a. Il vous est avantageux en effet que je m'en aille ; si je m'en vais, je vous enverrai le Défenseur^b. » Et encore : « Je prierai le Père et il vous enverra un autre défenseur, l'Esprit Paraclet^c. C'est lui qui me glorifiera^d. » Et encore : « Je prierai mon Père, et il vous enverra un autre défenseur pour être avec vous à jamais, l'Esprit de vérité^e. Il vous mènera à la vérité toute entière, car il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra, il le dira et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra^f. »

Ces paroles, entre maintes autres, ont été dites pour orienter l'intelligence : on y trouve et la volonté de celui qui accorde le bienfait¹ et le sens, ainsi que les modalités du bienfait : parce que notre faiblesse ne pouvait accueillir ni le Père ni le Fils, il fallait que le don du Saint-Esprit, devenu comme notre allié et notre intercesseur, éclairât notre foi difficultueuse en l'incarnation d'un Dieu.

34. La logique veut maintenant que nous écoutions aussi les explications de l'Apôtre sur la vertu et le rôle de ce don. De fait il déclare : « En effet tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption qui nous fait nous écrier : Abba, Père^a. » Et encore : « Personne, parlant sous l'action de l'Esprit de Dieu, ne dit : Maudit soit Jésus, et nul ne peut dire : Jésus est Seigneur que sous l'action de l'Esprit Saint^b. » Et encore : « Or il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit ; et il y a diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; et il y a diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A chacun cependant est donnée l'illumination de l'Esprit en vue du bien commun. A l'un c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit, à tel autre une parole de science selon le même

15 *eundem Spiritum, alii fides in eodem Spiritu, alii dona sanitatum in uno Spiritu, alii operatio uirtutum, alii profetia, alii separatio spirituum, alii genera linguarum, alii interpraetatio linguarum. Omnia autem haec operatur unus adque idem Spiritus^c.*

20 *Habemus igitur doni istius causam, habemus effectus. Et nescio quid de eo ambiguitatis sit cuius in absoluto sit et causa et ratio et potestas.*

35. Vt amur ergo tam liberalibus donis et usum maxime necessarii muneris expetamus. Ait enim ut iam superius ostendimus apostolus : *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis^a.* Accipitur ergo ob scientiam. Vt enim natura humani corporis cessantibus officiis sui causis erit otiosa, nam oculis, nisi lumen ac dies sit, nullus ministerii erit usus ; ut aures, nisi uox sonus redatur^b, munus suum non recognoscunt ; ut nares, nisi odor fragrauerit, in quo officio erunt nescient : non quod his deficiet natura per causam, sed usus habetur ex causa, ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit^c, habebit quidem naturam Deum intellegendi, sed lumen scientiae non habebit.

Munus autem quod in Christo est omne omnibus patet 15 unum. Et quod ubique non deest, in tantum datur, in quantum quis uolet sumere, in tantum residet, in quantum quis uolet promereri. Hoc usque in consummationem saeculi nobiscum, hoc expectationis nostrae solacium, hoc in dono-

c. I Cor. 12, 4-11

35. a. I Cor. 2, 12 b. Cf. I Cor. 12, 16-17 c. Cf. Jn 4, 7

1. *usum munieris* : cf. l'importante formule déjà signalée dans *Trin. II*, 1.

2. L'Esprit est localisé, en quelque sorte, dans le Christ terrestre, du baptême au Jourdain jusqu'à son exaltation. Il sera ensuite dans le Christ glorieux, définitivement soustrait à la condition de serviteur. LADARIA, *Espíritu*, p. 140 s.

Esprit, à un autre la foi dans ce même Esprit, à tel autre le don de guérir dans cet unique Esprit, à tel autre la puissance d'opérer des miracles, à tel autre la prophétie, à tel autre le discernement des esprits, à tel autre la diversité des langues, à tel autre le don de les interpréter. Mais c'est toujours le même et unique Esprit qui opère tout cela^c.

Voilà par conséquent l'origine de ce don, en voilà les effets ; je ne vois pas quel doute pourrait exister à son sujet, lui dont sont évidents à la fois l'origine, le sens et le pouvoir.

35. Usons donc de ce qui nous est donné si libéralement et demandons à jouir d'un présent¹ suprêmement nécessaire. L'Apôtre dit en effet, comme nous l'avons déjà montré plus haut : « Or nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin de savoir les dons que Dieu nous a faits^a. » On le reçoit donc en vue de savoir. L'activité naturelle du corps humain cesse, en effet, lorsque son déploiement n'a plus d'objet : les yeux ne peuvent faire utilement leur tâche que s'il y a de la lumière et du jour ; de même les oreilles ne trouvent pas à quoi s'employer si nulle voix ou son ne s'offrent à elles ; de même les narines ne savent quel est leur office s'il n'y a pas d'odeur qui se fasse sentir^b. Non que leur essence disparaîsse avec leur objet ; mais leur usage dépend de cet objet. De même en va-t-il aussi pour l'âme humaine : si elle n'a pas puisé^c, grâce à la foi, le don de l'Esprit, elle aura bien, à la vérité, une nature faite pour percevoir Dieu, mais elle n'aura pas la lumière de la science.

Or ce bienfait qui est dans le Christ² est accessible, unique et tout entier, à tous. Et ce qui ne fait nulle part défaut est donné dans l'exakte mesure où chacun veut le recevoir, se conserve dans l'exakte mesure où chacun veut le mériter. Voilà ce qui est avec nous jusqu'à la consommation des siècles, voilà ce qui est la consolation de notre attente,

rum operationibus futurae spei pignus est, hoc mentium lumen, hic splendor animorum est. Hic ergo Spiritus sanctus expetendus est, promerendus est, et deinceps praeceptorum fide adque obseruatione retinendus.

voilà ce qui, dans les opérations de ses dons, est le gage de notre espérance à venir, voilà la lumière des esprits, voilà la clarté des âmes. Voilà donc cet Esprit Saint qu'il faut demander, qu'il faut mériter, qu'il faut enfin garder par l'observation fidèle des commandements.

LIBER TERTIVS

1. Adfert plerisque obscuritatem sermo Domini, cum dicit : *Ego in Patre et Pater in me*^a. Et non inmerito. Natura enim intelligentiae humanae rationem dicti istius non capit. Videtur namque non posse effici, ut quod in altero sit aequum id ipsum extra alterum sit ; et cum necesse sit ea de quibus agatur non solitaria sibi esse, numerum tamen suum in quo sint conseruantia non posse se inuicem continere : ut qui aliquid aliud intra se habeat adque ita maneat manensque semper exterior, ei uicissim quem intra se habeat maneat aequum semper interior.

Haec quidem sensus hominum non consequetur, nec exemplum aliquod rebus diuinis comparatio humana praestabit. Sed quod inintellegibile est homini, Deo esse possibile est^b. Hoc non ita a me dictum sit, ut ad rationem dicti ea tantum sufficiat auctoritas, quod a Deo dictum sit. Cognoscendum itaque adque intellegendum est quid sit illud : *Ego in Patre et Pater in me*^c, si tamen conprehendere hoc ita ut est ualebimus : ut quod natura rerum pati non posse existimatur, id diuinae ueritatis ratio consequatur.

1. a. Jn 14, 10 b. Cf. Matth. 19, 26 c. Jn 14, 10

LIVRE III

UNITÉ ET DISTINCTION DU PÈRE ET DU FILS

1. Présence réciproque du Père et du Fils (*Jn 14, 10*)

1. Pour beaucoup de gens c'est une source d'obscurité que ces mots du Seigneur : « Je suis dans le Père et le Père est en moi ^a. » Et non sans motif ; car la force native de l'intelligence humaine ne saisit pas le sens de ces paroles. Il paraît en effet impossible que l'être qui existe inclus dans un autre, existe également hors de cet autre. Il ne se peut en effet que les êtres dont il s'agit existent à part et pour eux-mêmes ; mais alors comment conserveraient-ils leur nombre, s'ils se contiennent mutuellement ? Quand on a quelque chose d'autre au-dedans de soi, qu'on persiste et subsiste ainsi toujours à l'extérieur, comment subsisterait-on réciproquement toujours à l'intérieur de ce qu'on a au-dedans de soi ?

Voilà en vérité qui est inaccessible à l'esprit de l'homme et aucune comparaison avec les réalités humaines ne fournit d'exemple de celles qui sont divines. Mais ce que l'homme ne peut pas comprendre, il est possible à Dieu de l'être^b. Qu'on ne me fasse pas dire par là que pour rendre raison de ces mots, l'autorité seule, le fait qu'ils ont été dits par Dieu doit suffire ! Il faut découvrir et comprendre ce qu'il en est de cette phrase : « Je suis dans le Père et le Père est en moi ^c. » A la condition cependant que nous saurons voir les choses telles qu'elles sont : ce qui paraît intolérable à la nature, la réflexion sur la vérité divine y fait parvenir.

2. Adque ut facilius intellegentiam difficillimae istius quaestionei consequi possimus, prius Patrem et Filium secundum diuinorum scributarum doctrinam cognosci a nobis oportet, ut de cognitis ac familiaribus absolutior sermo sit.

Aeternitas Patris, ut libro anteriore tractauimus, locos tempora speciem et quidquid illud humano sensu concipi poterit, excedit. Ipse extra omnia et in omnibus, capiens uniuersa et capiendus a nemine, non accessu decessuue mutabilis ; sed inuisibilis inconpraehensibilis plenus perfectus aeternus, non aliunde quid sumens, sed ad id quod ita manet sibi ipse sufficiens.

3. Hic ergo ingenitus ante omne tempus ex se Filium genuit, non ex aliqua subiacente materie, quia per Filium omnia ; non ex nihilo, quia ex se Filium ; non ut partum, quia nihil in Deo demutabile aut uacuum est ; non partem sui uel diuismam uel discussam uel extensam, quia impassibilis et incorporeus Deus est, haec autem passionis et carnis sunt, et secundum apostolum *quia in Christo inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*^a. Sed inconpraehensibiliter inenarrabiliter ante omne tempus et saecula unigenitum ex his quae ingenita in se erant procreauit, omne quod Deus est per caritatem adque uirtutem natuitati eius inpertiens. Ac sic ab ingenito perfecto aeternoque Patre unigenitus et perfectus et aeternus est Filius.

3. a. Col. 2, 9

1. Cf. *Trin.* II, 6-7, mais également I, 6-7.

2. Hilaire associe « éternité » et « infinité ». Voir *In Matth.* 31, 2-3 (*SC* 258, p. 222-224) ; *Trin.* XII, 24. McDERMOTT, « Nature », p. 172-202.

3. Hilaire écartera soigneusement de la génération du Fils tout ce qui en ferait une créature. Il ne vient pas du néant, et sa génération ineffable n'impliede ni changement ni division en Dieu. C'était un point important dans le contexte de la polémique arienne. Cf. *Trin.* IV, 4. 11 ; V, 37 ; VI, 17 ; VII, 2. 27. 28 ; IX, 36. De même ci-dessus I, 16 et II, 4. 8.

2. Et pour parvenir plus aisément à la solution de ce problème si difficile, il faut que nous prenions connaissance au préalable de ce qu'enseignent sur le Père et le Fils les divines Écritures : portant sur des sujets connus et familiers, notre exposé en sera d'une bien plus grande clarté.

L'éternité du Père – nous en avons traité au livre précédent¹ – lui fait transcender l'espace, le temps, les classifications génériques et tout ce qu'un intellect humain a pu concevoir en cet ordre². Il est hors de tout et en tout, enclôt toutes choses et n'est enclos en aucune ; nulle croissance ou décroissance ne peut le faire changer. Il est invisible, incompréhensible, complet, parfait, éternel, ne reçoit rien d'ailleurs, mais se suffit à lui-même pour exister tel qu'il est.

3. Or donc cet Inengendré, avant tous les temps, engendra un Fils – à partir de lui-même et non pas à partir d'une matière qui lui aurait servi de substrat, car tout est par le Fils ; non pas à partir du néant, car c'est de lui-même que vient le Fils ; non point par manière d'enfantement, car il n'est en Dieu ni changement ni vide ; non point qu'une partie de lui-même se soit détachée, découpée ou allongée, car Dieu est impassible et sans corps, tandis que cela relève de la passion et du corporel³. Or selon l'Apôtre, « dans le Christ réside corporellement toute la plénitude de la divinité⁴ ». Mais de façon incompréhensible, ineffable⁵, avant tous les temps et les siècles, il a procréé à partir de ce qui en lui était inengendré un Unique Engendré, faisant part, en vertu de son amour⁵ et de sa puissance, à celui qui naissait de lui de tout ce qu'est Dieu. Et ainsi du Père inengendré, parfait et éternel est issu un Fils engendré, parfait et éternel.

4. Voir ci-dessus *Trin.* II, 9.

5. Hilaire relie la génération du Verbe à l'amour du Père. Même rapport dans *Tr. Ps.* 91, 6 et 8.

Ea autem quae ei sunt secundum corpus quod adsumpsit, bonitatis eius ad salutem nostram uoluntas est. Inuisibilis enim et incorporeus et inconpraehensibilis, utpote a Deo genitus, tantum in se et materiae et humilitatis recepit, quantum in nobis erat uirtutis ad intellegendum se et sentiendum et contuendum, inbecillitati nostrae potius obtemperans, quam de his in quibus erat ipse deficiens.

4. Igitur perfecti Patris perfectus Filius et ingeniti Dei unigenita progenies, qui ab eo qui habet omnia accepit omnia, Deus a Deo, Spiritus a Spiritu, lumen a lumine, confidenter ait : *Pater in me et ego in Patre*¹ : quia ut 5 Spiritus Pater, ita et Filius Spiritus, ut Deus Pater, ita et Filius Deus, ut lumen Pater, ita et Filius lumen. Ex his ergo quae in Patre sunt ea in quibus est Filius, id est ex toto Patre totus Filius natus est. Non aliunde, quia nihil antequam Filius ; non ex nihilo, quia ex Deo Filius ; non in partem, 10 quia plenitudo deitatis in Filio ; neque in aliquibus, quia in omnibus ; sed ut uoluit qui potuit, ut scit qui genuit. Quod in Patre est, hoc et in Filio est ; quod in ingenito, hoc et in unigenito. Alter ab altero, et uterque unum. Non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque. Pater in Filio, 15 quia ex eo Filius ; Filius in Patre, quia non aliunde quod Filius ; unigenitus in ingenito, quia ab ingenito unigenitus.

4. a. Jn 10, 38

1. Un thème fréquent de la polémique arienne. Ce n'est pas par nécessité ou par nature que le Fils a assumé notre chair, mais en raison de l'économie du salut. Voir *Trin.* I, 32 ; II, 24.

2. Ce thème reviendra, par exemple, dans *Trin.* III, 20. Il sera développé en rapport avec *I Tim.* 3, 16 dans *Trin.* XI, 9-11.

3. *uterque unum*. S'inspirant de *Jn* 10, 30, Hilaire distingue *unus* (le sujet ou la personne) et *unum* (la nature). Cf. ci-dessus *Trin.* I, 17 ; II, 23. Sur la notion d'unité en théologie trinitaire, cf. ARNOU, « Unité », p. 242-254.

Quant à ce que ce dernier possède dans l'ordre du corps par lui assumé, ce sont choses que par bonté il a voulues, en vue de notre salut¹. En effet, invisible, incorporel et insaisissable, vu celui de qui il était engendré, il a reçu en lui autant de matière et de bassesse qu'il en fallait à nos forces pour le comprendre, le percevoir et le contempler. En quoi il a condescendu à notre faiblesse plutôt qu'il n'est déchu de ses qualités propres².

4. Ainsi donc, Fils parfait d'un Père parfait, unique rejeton engendré d'un Dieu inengendré, ayant tout reçu de celui qui a tout, Dieu issu de Dieu, Esprit issu de l'Esprit, lumière issue de la lumière, il déclare avec assurance : « Le Père est en moi et moi dans le Père³. » Car comme le Père est Esprit, de même aussi le Fils est Esprit, comme le Père est Dieu, de même aussi le Fils est Dieu, comme le Père est lumière, de même aussi le Fils est lumière. Par conséquent, c'est des biens possédés par le Père que viennent ceux dont est doté le Fils, autrement dit, c'est du Père tout entier qu'est né le Fils tout entier. Non point venu d'ailleurs, car avant le Fils il n'y avait rien ; non point du néant, car le Fils est issu de Dieu ; non pas de manière partielle, car la plénitude de la divinité est dans le Fils ; non selon quelques attributs, car le Fils les a tous ; mais comme le voulut celui qui en avait le pouvoir, comme en eut la science celui qui l'engendra. Ce qui est dans le Père est aussi dans le Fils, ce qui est dans l'Inengendré est aussi dans l'unique Engendré. L'un vient de l'autre et l'un et l'autre sont un seul quelque chose³. Non que les deux soient un seul quelqu'un, mais l'un est dans l'autre parce qu'il n'y a pas autre chose dans l'un que dans l'autre. Le Père est dans le Fils parce que le Fils est issu de lui ; le Fils est dans le Père parce qu'il ne tient pas d'ailleurs son être de Fils. L'unique Engendré est dans l'Inengendré parce que l'unique Engendré vient de l'Inengendré. Ainsi ils sont mutuellement l'un dans l'autre parce que, de même que

Ita in se inuicem, quia ut omnia in ingenito Patre perfecta sunt, ita omnia in Filio unigenito perfecta sunt.

Haec in Filio et in Patre unitas, haec uirtus, haec caritas, 20 haec spes, haec fides^b, haec ueritas uia uita^c, non calumniari de uirtutibus suis Deo, nec per secretum ac potestatem natuitatis obtrectare Filio, Patri ingenito nihil comparare, unigenitum ab eo nec tempore nec uirtute discernere, Deum Filium quia ex Deo est confiteri.

5. Sunt istiusmodi in Deo potestates, quarum cum ratio intellegentiae nostrae inconpraehensibilis est, fides tamen per ueritatem efficientiae in absoluto est. Nec hoc in spiritualibus tantum sed etiam in corporalibus depraehendemus, 5 non ad natuitatis exemplum sed ad admirationem facti intellegibilis ostensem.

Nuptiarum die uinum in Galilea ex aqua factum est^a. Numquid consequetur aut sermo noster aut sensus, quibus modis demutata natura sit, ut aquae simplicitas defecerit, 10 uini sapor natus sit? Non permixtio fuit sed creatio, et creatio non a se copta sed ex alio in aliud existens. Non per transfusionem potioris obtinetur quod infirmius est, sed aboletur quod erat et quod non erat coepit. Sponsus tristis est, familia turbatur, sollemnitas nuptialis conuiuii periclitata-

b. Cf. I Cor. 13, 13 c. Cf. Jn 14, 6

5. a. Cf. Jn 2, 1-11

1. Cf. *Trin.* II, 28.

2. Les miracles qui vont être rappelés n'expliquent pas la génération ineffable du Fils : ils seront proposés à titre d'exemples de la Puissance et de la Sagesse divines. Ce qu'a fait Jésus dans l'ordre terrestre nous engage à croire en sa parole concernant les mystères divins. L'ensemble du livre III est formé d'une mosaïque de textes faisant ressortir la transcendance de Dieu, et par là même montrant comment la « sagesse humaine » est vainue.

3. Le changement de l'eau en vin ne s'explique pas non plus par la transfusion d'un élément plus fort (*transfusio potioris*) dans un plus faible (*infirmius*) ; c'est une nouvelle réalité qui apparaît : « Ce qui existait est aboli et

tout est perfection dans le Père inengendré, de même tout est perfection dans le Fils unique engendré.

Telle est l'unité entre le Père et le Fils ; telle est la puissance, telle est la charité, telle l'espérance, telle la foi^b, telles la vérité, la voie, la vie^c : ne pas contester à Dieu ses puissances, ne pas se servir pour déprécier le Fils du secret et du pouvoir qui enveloppent sa naissance, ne rien égaler au Père inengendré, ne pas séparer de lui soit par le temps soit par la puissance l'unique Engendré, confesser qu'étant issu de Dieu, le Fils est Dieu.

Signes de la divinité 5. Il y a en Dieu des puissances
du Christ de telle nature qu'en rendre raison

dépasse les limites de notre intelligence, et pourtant la réalité de leur efficace vaut qu'on leur donne une foi sans réserve. Et cela nous allons le constater non seulement dans le domaine du spirituel, aussi dans celui du corporel¹ ; ce qui est montré ne sert pas à illustrer une naissance, mais à faire admirer un fait qui donne à réfléchir².

Cana Un jour de noces, en Galilée, du vin a été fait à partir de l'eau^a. Sera-ce par hasard chose accessible à nos discours ou à notre intelligence que la façon pour une nature d'être changée ? La simplicité de l'eau a disparu, la saveur du vin est née. Ce ne fut pas un mélange, mais une création, et une création qui ne commençait pas à elle-même, mais qui sort d'une chose pour en arriver à une autre. Ce n'est pas par la transfusion d'un élément plus fort³ que le changement d'un élément plus faible est obtenu, mais ce qui existait est aboli et ce qui n'existe pas commence. L'époux s'attriste, la famille est troublée, les festivités du

ce qui n'existe pas commence. » On pourra comparer avec TERT., *De baptismo* 4, 1 (SC 35, p. 69, n. 3).

15 tur. Iesus rogatur. Non exsurgit aut instat, sed quiescentis eius hoc opus est. Aqua hydriis infunditur, unum calicibus hauritur. Infundentis scientiae sensus non conuenit haurientis. Qui infuderunt hauriri aquam existimant ; qui hauriunt unum infusum arbitrantur. Tempus quod in medio est, non proficit ut liquoris natura et nascatur et pereat. Ratio facti et usum frustratur et sensum, uirtus tamen Dei in his quae sunt gesta sentitur.

6. Sed et de quinque panibus^a non dissimilis facti admiratio est. Incrementis eorum quinque milium uirorum et innumerabilium mulierum ac puerorum fames uincitur. Fugit oculos sensus nostri operis intellegentia. Quinque panes offeruntur et franguntur, subrepunt praefringentium manibus quaedam fragmentorum procreationes. Non innuitur unde praefringitur, et tamen semper praefringentis manum fragmenta occupant. Fallunt momenta usum : dum plenam fragmentis manum sequeris, alteram sine damno portionis suae contueris. Inter haec fragmentorum cumulus augetur. Praefringentes in ministerio sunt, edentes in negotio sunt, esurientes saturi sunt, duodecim cofinos replent reliquiae. Non sensus, non usus profectum tam conspicabilis operationis adsequitur. Est quod non erat, uidetur quod non intellegitur, solum superest ut Deus omnia posse credatur.

7. Non habent itaque diuina adulacionem, nec subest Deo ad placendum fallendumque simulatio. Haec Fili Dei opera non de iactantiae studio sunt profecta : neque enim ille cui

6. a. Cf. Matth. 14, 16-21

banquet nuptial sont compromises. On recourt à Jésus. Il ne se lève pas, ni ne s'active ; c'est ici l'œuvre d'un homme au repos. On verse de l'eau dans les urnes, on puise du vin avec les coupes. Ce que sait l'homme qui verse n'est pas d'accord avec ce que perçoit celui qui puise : ceux qui ont versé pensent qu'on puise de l'eau et ceux qui puisent supposent qu'on a versé du vin. Le temps intermédiaire ne sert pas à faire apparaître et à détruire l'être essentiel du liquide. Le comment de l'acte échappe à la vue et à l'intelligence ; et pourtant la puissance de Dieu se laisse percevoir en ce qui s'est accompli.

6. Mais l'affaire des cinq pains^a ne mérite pas un moindre étonnement. Par leur multiplication, est vaincue la faim de cinq mille hommes, et de femmes et d'enfants sans nombre. La compréhension de ce qui s'est opéré échappe aux yeux de notre intelligence. Cinq pains sont offerts et ils sont rompus ; dans les mains de ceux qui les rompent, se fait à leur insu je ne sais quelle prolifération des morceaux. Il n'y a pas de diminution du fait qu'ils sont brisés et pourtant les morceaux sont sans cesse dans la main de celui qui les rompt. L'instantanéité trompe la vue : pendant qu'on suit une main remplie de morceaux, on en aperçoit une autre qui tient sa part encore intacte et dans l'intervalle, la quantité des morceaux augmente. Les uns rompent et servent, les autres s'affairent à manger et les restes remplissent douze couffins ! Ni l'intelligence ni la vue ne suivent le progrès d'une action si perceptible. Ce qui n'existe pas existe, ce qu'on ne comprend pas se constate ; il ne reste qu'à croire à la toute-puissance de Dieu.

7. Or donc, il n'est pas de place dans le domaine du divin pour la flatterie ; en Dieu point de simulation, avec l'arrière-pensée de plaire et de tromper. Ces œuvres du Fils de Dieu ne proviennent pas d'un désir de se vanter ; aussi bien, celui

innumerabilia milia milium angelorum^a seruiunt adulatus
 5 est homini. Quid enim eorum quae nostra sunt indigebat,
 per quem sunt uniuersa quae nostra sunt? An honorem a
 nobis expostulabat, nunc a somno stupidis, nunc de luxu
 noctium fessis, nunc post rixas et caedes dierum male
 10 consciis, nunc post conuiua ebriis, quem archangeli et
 dominatus et principatus et potestates^b sine somno, sine
 occupatione, sine crimine aeternis et indefessis in caelo uoci-
 bus laudant? Et laudant quia ipse inuisibilis Dei imago^c
 15 omnes in se creauerit, saecula fecerit^d, caelum firmauerit,
 astra distinxerit, terram fundauerit, abyssos demerserit;
 ipse deinceps homo natus sit, mortem uicerit, portas inferi
 fregerit, coheredem sibi plebem adquisierit, carnem in aeter-
 nitatis gloriam ex corruptione transtulerit? Nihil ergo iste
 20 eguit a nobis, ut haec eum apud nos inenarrabilia et inintel-
 ligibilia opera tamquam egentem laudis ornarent. Sed prouid-
 ens Deus nequitiae et stultitiae humanae errorem et sciens
 eo usque infidelitatem prorupturam esse, ut sibi de Dei

7. a. Cf. Matth. 4, 11 ; 26, 53 b. Cf. Col. 1, 16 c. Col. 1, 15 d. Hébr. 1, 2

1. Dans le contexte de la polémique arienne, on comprend qu'Hilaire rejette tout ce qui impliquerait que « l'Image » qu'est le Fils (*Col. 1, 15*) soit inférieure à celui dont il est l'Image. Notre passage s'insère dans cette logique : le thème du Fils « Image de Dieu » est étroitement lié à l'activité créatrice du Fils. Voir SIMONETTI, « *Col. 1, 15a* », p. 158.

2. Hilaire formule de façon concise un des aspects les plus caractéristiques de sa théologie. Notre corps a été modelé à partir du limon de la terre (*Gen. 2, 7*). Il porte la marque de son indigence originelle, surtout à la suite du péché. De là la condition de la chair, c'est-à-dire de l'état où se trouve l'homme maintenant, de « sa forme terrestre », comme dit Hilaire. Sa pauvreté radicale se traduit fondamentalement par la corruptibilité. Nous sommes « dans un corps de mort » (*Rom. 7, 24*). Mais nous serons transformés. « Semé corruptible, le corps ressuscitera incorruptible; semé méprisable, il ressuscitera éclatant de gloire... » (*I Cor. 15, 42-53*), parce que le Christ, « après avoir assumé notre corps de misère, le conformera à son corps de gloire » (*Phil. 3, 21*). L'homme ne cessera pas d'être « chair », mais

qui dispose pour le servir d'innombrables milliers de miliers d'anges^a n'a-t-il pas cherché à flatter l'homme? Car de ce que nous possédons, qu'est-ce qui lui faisait défaut, à lui par qui existe tout ce que nous possédons? Ou bien cherchait-il à obtenir quelque honneur de nous, qui tantôt sortons hébétés du sommeil, tantôt sommes fatigués par des nuits de luxure, tantôt avons la conscience chargée après des journées de disputes meurtrières, tantôt sommes ivres après des festins, lui que la voix des Archanges, des Dominations, des Principautés et des Puissances^b loue sans sommeil, sans distraction et sans péché, éternellement et infatigablement? Et s'ils le louent, c'est parce que lui, « l'Image du Dieu invisible^c », les a tous créés en lui, qu'il a fait les siècles^d, consolidé le firmament, épandu les astres, fondé la terre, creusé les abîmes¹; parce que lui encore, par la suite, est né homme, a vaincu la mort, a brisé les portes de l'enfer, s'est acquis un peuple pour partager son héritage, a porté la chair de la corruption jusqu'à la gloire éternelle². Il n'a donc nul besoin de nous, pour que ces œuvres ineffables et incompréhensibles accomplies parmi nous le parent de louanges, dont il aurait manqué. Mais Dieu prévoyait les erreurs de la méchanceté et de la sottise humaines et savait jusqu'où se porterait l'infidélité, soit à s'attribuer le droit de juger des

il le sera de façon toute nouvelle en vertu de son assomption dans la gloire de la chair du Christ ressuscité. Sa « trans-formation » sera une « con-formatio ». Voir PELLAND, « Subiectio », p. 423-452. « L'accent mis sur la résurrection glorieuse des corps, note M.-J. Rondeau, contraste avec le silence à peu près total concernant ce que sera l'état éternel de l'âme. Par ailleurs, les affleurements dualistes, liés probablement à la formation profane d'Hilaire, et une imprégnation paulinienne de plus en plus profonde, se concilient finalement dans une vision évolutive de l'homme : celui-ci, composé de deux éléments dissonants au départ, aboutit à une destinée unique de ses deux constituants, à la fois par la façon dont ils agissent mutuellement l'un sur l'autre, et par l'Incarnation du Christ qui acquiert l'incorruptibilité à nos corps » (M.-J. RONDEAU, « Remarques sur l'anthropologie de S. Hilaire », *StPatr* 6, *TU* 81, Berlin 1962, p. 210).

rebus iudicium praesumeret, audaciam nostram earum de quibus ambigeretur rerum uicit exemplis.

8. Sunt enim plures saeculi prudentes, quorum prudentia Deo stultitia est^a, qui cum audiunt Deum ex Deo, uerum a uero, perfectum a perfecto, unum ab uno natum esse, tamquam impossibilia nobis praedicantibus contradictant,
5 quibusdam sententiarum collectionibus inhaerentes cum dicunt : « Nasci nihil potuit ab uno, quia omnis ex duobus natuitas est. Iam si ab uno natus hic Filius est, partem eius qui genuit accepit. Et si pars, neuter ergo perfectus est : deest enim ei unde decessit, nec plenitudo in eo erit qui ex portione constiterit. Neuter ergo perfectus est, cum plenitudinem suam et qui generat amittat nec qui natus est consequatur. »

Hanc mundi sapientiam^b etiam per profetam prouidens Deus ita damnat dicens : *Perdam sapientiam sapientum et intellectum prudentium reprobabo*^c. Item in apostolo : *Vbi est sapiens, ubi scriba, ubi conqueritor huius saeculi ? Nonne stultam fecit Deus prudentiam huius mundi ? Nam quia in sapientia Dei non cognovit mundus per prudentiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis saluos facere credentes.*
15 *Quoniam Iudei signa petunt et Graeci sapientiam querunt, nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, his autem qui sunt vocati Iudeis adque Graecis Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam ; quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei fortius est hominibus*^d.

8. a. Cf. I Cor. 3, 19 b. Cf. I Cor. 1, 20 c. Is. 29, 14 ; cf. 1 Cor. 1, 19 d. I Cor. 1, 20-25

1. Ce passage permet de préciser un des aspects de la chronologie du *De Trinitate*. Hilaire se réfère à une objection fondamentale du point de vue arien ; il y reviendra dans *Trin.* VIII, 3. Il n'a pu connaître cette argumentation qu'en Orient. On en déduira que les trois premiers livres n'ont pu être écrits avant le début de son exil. SIMONETTI, « Struttura », p. 280-286.

choses de Dieu. Aussi a-t-il vaincu notre témérité en donnant des exemples de ce sur quoi allaient s'élever des doutes.

8. Il y a, en effet, nombre de prudents selon le monde, dont la prudence est pour Dieu sottise^a, qui en entendant dire que Dieu est issu de Dieu, le véritable du véritable, le parfait du parfait, l'unique de l'unique, nous opposent un démenti comme si nous prêchions l'impossible. Ils se cramponnent à certains ramassis d'axiomes pour déclarer : « Rien n'a pu naître d'un seul être, car toute naissance provient de deux^b. A supposer même que ce Fils soit né d'un seul être, il a reçu une partie de celui qui l'a engendré ; et si c'est une partie, c'est donc qu'aucun des deux n'est parfait : elle fait défaut à celui dont elle s'est séparée, et il n'y aura pas de plénitude non plus en lui, qui a été constitué par une portion. Aucun des deux, par conséquent, n'est parfait, puisque celui qui a engendré y a perdu sa plénitude, sans que la reçoive celui qui est né. »

Cette sagesse du monde^b, Dieu, aussi bien, l'avait prévue par son prophète et il la condamne en ces termes : « Je perdrai la sagesse des sages et je réprouverai la compréhension des prudents^c. » Et de même dans l'Apôtre : « Où est le sage, où est le scribe, où est l'esprit curieux des sciences de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la prudence de ce monde ? En effet, parce que le monde, par sa prudence, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Car les Juifs demandent des signes et les Grecs cherchent la sagesse, mais nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, bien sûr, et folie pour les Gentils, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, force de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes^d. »

9. Curam ergo humani generis habens Dei Filius primum ut sibi crederetur homo factus est, ut testis diuinorum rerum nobis esset ex nostris, perque infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmibus et carnalibus praedicaret, uoluntatem in eo Dei Patris efficiens, ut dicit : *Non ueni uoluntatem meam facere, sed uoluntatem eius qui me misit*^a. Non quod nolit et ille quod faciat, sed oboedientiam suam sub effectu paternae uoluntatis ostendit, uolens ipse uoluntatem Patris explere. Erat autem haec efficienda uoluntatis uoluntas, cuius ipse testis est dicens : *Pater, uenit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te ; sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti illi, det ei uitam aeternam. Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te solum uerum Deum et quem misisti Iesum Christum. Ego te clarificaui super terram, opere consummato quod dedisti mihi ut faciam. Et nunc clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui priusquam mundus esset apud te. Manifestaui nomen tuum hominibus quos dedisti mihi*^b. Verbis brevibus et paucis omne opus officii sui et dispensationis exposuit, nihilominus fidei ueritatem aduersus omnem inspirationem diabolicae fraudulentiae communiens.

Curramus ergo per singulas sermonis sui uirtutes.
 10. Ait : *Pater, uenit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius clarificet te*^a. Non diem, non tempus, sed horam uenisse dicit. In hora diei portio est. Et quae haec erit hora ? Nempe

9. a. Jn 6, 38 b. Jn 17, 1-6

10. a. Jn 17, 1

1. Jn 17, 1-5 fait voir l'essentiel du mystère en quelques mots. Le Fils connaît le Père en vertu de sa génération éternelle ; il nous le fait connaître en prenant notre condition. On trouve ici le premier commentaire d'Hilaire sur cette péricope johannique particulièrement importante dans son œuvre (cf. notamment *Trin. IX*, 31-39 ; *Tr. Ps. 2*, 27-31 ; 54, 10 ; 137, 7 ; 138, 11 ; 141, 6). Cf. FIERRO, *Gloria*, p. 123-141.

2. Glorification réciproque du Père et du Fils (Jn 17, 1-6)

9. Effectivement, parce qu'il avait souci du genre humain, le Fils de Dieu a commencé par se faire homme, afin qu'on eût foi en lui. Témoin pour nous des réalités divines, à partir de notre propre situation, il pourrait, à travers les infirmités de la chair, nous prêcher un Dieu Père, à nous les infirmes, les charnels. En quoi il accomplirait la volonté du Dieu Père, selon qu'il dit : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé^a. » Non point qu'il ne veuille lui aussi ce qu'il fait, mais en effectuant la volonté paternelle, il manifeste son obéissance, cependant que lui-même veut accomplir la volonté du Père. C'est de cette volonté d'effectuer la volonté du Père qu'il témoigne en personne en disant : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils afin que le Fils te glorifie ; de même que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, pour qu'à tout ce que tu lui as donné, il donne la vie éternelle. Or la vie éternelle, la voici : c'est qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. Pour moi, je t'ai glorifié sur la terre en achevant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire. Et maintenant glorifie-moi, Père, auprès de toi de la gloire que j'avais, avant que le monde soit, auprès de toi. J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés^b. » En quelques brèves paroles, il a exposé toute l'œuvre de son ministère et de son économie, tout en fortifiant du même coup la vérité de la foi contre toute fraude inspirée par le diable¹.

Signes divins à la crucifixion Analysons donc point par point la portée de ses paroles. 10. Il dit : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie^a. » Ce n'est pas le jour, ni le temps, mais l'heure qu'il dit venue. Une heure, c'est une fraction de jour. Et quelle sera-t-elle, cette heure ? Évidemment celle

illa de qua in tempore passionis discipulos confirmans locutus est : *Ecce uenit hora ut filius hominis clarificetur*^b. Haec ergo hora est, in qua se a Patre clarificari orat, ut Patrem ipse clarificet. Sed quid est istud ? Clarificari se clarificatus expectat et honorem redditurus expostulat, et eget hoc quod rursus inpertiet ? Et hic occurrant sofistae mundi et sapientes Graeciae, et syllogismis suis ueritatem inretiant. Quomodo et unde et quid causae sit quaerant. Et cum haeserint audiant : *Quia stulta mundi elegit Deus*^c. Ergo per stultitiam nostram intellegamus haec inintellegibilia sapientibus mundi^d. Dixerat Dominus : *Pater, uenit hora*^e.

Horam passionis ostenderat : nam haec sub momento eo loquebatur. Deinde adiecit : *Clarifica Filium tuum*^f. Sed quomodo clarificandus erat Filius ? Namque natus ex uirgine a cunis^g et infantia usque ad consummatum uirum^h uenerat ; per somnumⁱ sitim lassitudinem^j lacrimas^k hominem egerat, etiamnum conspuendus^l flagellandus^m crucigendusⁿ. Quid ergo ? Nobis solum hominem in Christo haec erant contestatura. Sed non confundimur cruce, non flagellis praedamnamur, non sputis sordidamur. Clarificat Pater Filium. Quomodo ? Tandem suffigitur cruci. Deinde quid sequitur ? Sol non occidit, sed refugit^o. Quid refugisse dico ? Non receptus in nubem est, sed de cursu operis deficit. Et interitum suum cum eo reliqua mundi elementa senserunt, et ne huic facinori ullaе caelestes operationes interessent, intercessionis huius necessitate quadam sui abolitione caruerunt. Sed terra quid fecit ? Ad onus Domini in ligno pendentis intremuit^p, eum qui moriturus erat intra

b. Jn 12, 23 c. I Cor. 1, 27 d. Cf. I Cor. 1, 20 e. Jn 17, 1 f. Jn 17, 1 g. Cf. Lc 2, 7 h. Cf. Éphés. 4, 13 i. cf. Matth. 8, 24 j. Cf. Jn 4, 6-7 k. Cf. Jn 11, 35 ; Lc 19, 41 l. Cf. Matth. 26, 67 m. Cf. Matth. 27, 26 n. Cf. Matth. 27, 35 o. Cf. Lc 23, 45 p. Cf. Matth. 27, 51

dont il a parlé quand il cherchait à affermir ses disciples au moment de la Passion : « Voici que l'heure est venue où le Fils de l'homme va être glorifié^b. » La voilà donc, l'heure où il prie le Père de le glorifier, afin lui-même de glorifier le Père. Mais que veut dire cela ? Il attend d'être glorifié pour glorifier, il demande un honneur pour le rendre et il a besoin de ce qu'à son tour il va donner ? Là qu'ils nous courent sus, les sophistes du monde et les sages de la Grèce, et qu'ils enveloppent la vérité dans les filets de leurs syllogismes ! Qu'ils cherchent comment, par quoi et pourquoi, et puisqu'ils sont embarrassés, qu'ils écoutent : « Parce que Dieu a choisi ce qu'il y avait de fou dans le monde^c. » Comprendons donc grâce à notre folie ce qu'il y a d'incompréhensible ici aux sages du monde^d. Le Seigneur avait dit : « Père, l'heure est venue^e. » Il avait désigné l'heure de la Passion, car c'est au moment où elle était proche qu'il avait tenu ce langage. Après quoi il ajouta : « Glorifie ton Fils^f. » Mais comment le Fils devait-il être glorifié ? Né de la Vierge, en effet, il était passé du berceau^g et de la petite enfance à l'état d'homme fait^h ; à travers le sommeilⁱ, la soif, la fatigue^j, les larmes^k, il avait joué son rôle d'homme ; maintenant il allait même s'y faire couvrir de crachats^l, flageller^m, crucifierⁿ. Alors quoi ? Tout cela ne nous attesterait que la seule humanité du Christ ? Mais la croix ne nous couvre pas de confusion, la flagellation ne nous est pas une première condamnation, les crachats ne nous salissent point. Le Père glorifie son Fils. Comment cela ? Finalement, il est cloué à la croix. Quelle est alors la suite ? Le soleil ne se couche pas, il s'enfuit^o. Que dis-je, s'enfuit ? Il ne s'est pas réfugié dans un nuage, mais a fait défaut en pleine tâche. Et en même temps que lui, les autres éléments du monde se sont sentis périr, et les énergies célestes, pour qu'aucune n'ait part à ce crime, échappèrent par une sorte d'effacement à l'obligation d'intervenir. Mais la terre, que fit-elle ? Sous le poids du Seigneur suspendu au bois, elle trembla^p, témoi-

se contestata non capere. Numquid et portionem suam rupes et saxa concedunt ? Sed rupta dissiliunt, et naturam suam perdunt, caesamque ex se arcum incontinentem condendi corporis confitentur.

11. Quid ad haec ? Proclamat quoque centurio cohortis et crucis custos : *Vere Dei Filius erat iste*^a. Creatura intercessione huius piaculi liberatur. Firmitatem et uirtutem saxa non retinent. Qui cruci adfixerant uere Dei Filium confitentur. Praecationi consentit effectus. Dominus dixerat : *Clarifica Filium tuum*^b. Non solum nomine contestatus est esse se Filium, sed et proprietate qua dicitur « tuum ». Multi enim nos filii Dei, sed non talis hic Filius. Hic enim et proprius et uerus est Filius, origine non adoptione, ueritate non nuncupatione, natuitate non creatione. Ergo post clarificationem eius ueritatem confessio consecuta est. Nam uerum Dei Filium centurio confitetur^c, ne quis credentium ambigeret quod homo persequentium non negasset.

12. Sed forte ea clarificatione creditur eguisse Filius quam orabat^a, et infirmus repperietur dum clarificationem potioris expectat. Et quis non Patrem potiorem confitebitur, ut ingenitum a genito, ut Patrem a Filio, ut eum qui miserit ab eo qui missus sit, ut uolentem ab eo qui oboediat ? Et ipse

11. a. Matth. 27, 54 ; Mc 15, 39. b. Jn 17, 1 c. Cf. Matth. 27, 54 ; Mc 15, 39.

12. a. Cf. Jn 17, 1

1. C'est l'argument que reprendra le passage classique des *Pensées* de Pascal sur « les trois ordres » : « Oh ! que (le Christ) est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur qui voient la sagesse... » (éd. Br. 793).

2. Devant la croix, le centurion reconnaît que Jésus est vraiment le Fils de Dieu (cf. aussi *Trin.* VI, 52). Il voit en quelque sorte sa gloire dans sa kénose même.

gnant qu'elle ne retiendrait pas en elle celui qui allait mourir. Les rochers et les pierres accorderaient-ils peut-être leur participation ? Non, ils se brisent, ils sautent, ils perdent leur être naturel, ils avouent que la tombe taillée en eux ne saurait garder le corps qu'on va y déposer¹.

11. Sur ce, qu'arrive-t-il ? Le centurion de la cohorte, de garde devant la croix, proclame lui aussi : « Vraiment celui-ci était Fils de Dieu^{a2}. » La création se libère d'avoir à intervenir dans ce sacrilège ; les pierres ne gardent pas leur solidité et leur force ; ceux qui l'avaient fixé à la croix le confessent vraiment Fils de Dieu. L'événement répond à la prière. Le Seigneur avait dit : « Glorifie ton Fils^b. » Ce n'est pas seulement en titre qu'il a témoigné être Fils, mais par le droit de propriété qu'il exprime le mot « ton ». Nous sommes effectivement une multitude à être fils de Dieu, mais ici il ne s'agit pas d'un tel Fils. Lui, ici, est proprement et véritablement Fils, par son origine et non par adoption^c, en réalité et non par dénomination, par naissance et non par création. Aussi après sa glorification, la confession s'est-elle conformée à la réalité : le centurion confesse le vrai Fils de Dieu^c afin qu'aucun croyant n'aille douter de ce que l'homme lige des persécuteurs n'aurait pas nié.

12. Mais, pensera-t-on peut-être, elle faisait défaut au Fils, cette glorification pour laquelle il priait^a. Sa faiblesse se découvrirait dans le fait qu'il attend sa glorification d'un autre plus puissant. Et qui n'avouerait que le Père est plus puissant, l'inengendré étant plus que l'engendré, le Père plus que le Fils, celui qui a envoyé plus que celui qui est envoyé, celui qui veut plus que celui qui obéit ? Et ce dernier nous en sera lui-même

3. Sur « l'adoption », voir ci-dessus, à propos de *Trin.* II, 27, p. 320, n. 1.

nobis erit testis : *Pater maior me est*^b. Haec ita ut sunt, intellegenda sunt. Sed caendum est ne apud imperitos gloriam Fili honor Patris infirmet. Nec infirmari patitur haec ipsa clarificatio postulata. Ad id enim quod dictum est : *Pater, clarifica Filium tuum*, sequitur et illud : *ut Filius clarificet te*^c.

Non ergo Filius est infirmus, uicem clarificationis ipse cum clarificandus sit redditurus. Sed si non infirmus, quid postulabat ? Nemo enim nisi hoc quod eget postulat. Aut numquid infirmus est et Pater ? Aut eorum quae habet ita profusus est, ut ei clarificatio sit reddenda per Filium ? Sed nec hic eguit, neque ille desiderat. Et tamen alteri alter impertiet. Ergo expostulatio clarificationis dandae uicissimque reddendae nec Patri quicquam adimit nec infirmat Filium. Sed eandem diuinitatis ostendit in utroque uirtutem, cum et clarificari se Filius a Patre oret^d, et clarificationem Pater non dedignet a Filio. Sed haec in Patre et Filio uirtutis unitatem per uicissitudinem dandae et repetendae clarificationis ostendunt.

13. Sed clarificatio haec quae sit et ex quibus sit noscendum est. Non, opinor, demutabilis Deus est, neque in aeternitatem cadit aut uitium aut emendatio aut profectus aut damnum. Sed quod est, semper est. Hoc enim Deo est peculiare. Quod semper est habere aliquando in natura non poterit ut non sit. Quomodo ergo clarificabitur quod suo non eget neque a se deficit ; neque quicquam sit quod in sese recipiat, neque amiserit ut resumat ?

Haeremus, moramur. Sed intelligentiae nostrae infirmitatem euangelista non deserit, qui quam clarificationem Patri

b. Jn 14, 28 c. Jn 17, 1 d. Cf. Jn 17, 1

1. Voir pour une discussion plus détaillée de ce texte important *Trin.* IX, 54 et *Tr. Ps.* 138, 17.

témoin : « Le Père est plus grand que moi^b ! ». Ces mots sont à comprendre tels qu'ils sont. Mais il faut prendre garde que pour des gens mal informés, l'honneur rendu au Père n'aille affaiblir la gloire du Fils. Non, la glorification demandée par celui-ci, précisément, ne supporte pas d'être affaiblie. Car après ces mots : « Père, glorifie ton Fils », viennent encore ceux-ci : « afin que le Fils te glorifie^c ».

Donc le Fils n'est pas faible, lui qui doit rendre lui-même la pareille en gloire une fois qu'il aura été glorifié. Mais s'il n'est pas faible, qu'avait-il à demander ? On ne demande en effet que ce qui vous fait défaut. Ou par hasard le Père est-il faible lui aussi ? Ou tellement prodigue de ses biens qu'il faut que le Fils les lui rende en le glorifiant ? Mais rien ne fait défaut à l'un, et l'autre n'a rien à désirer. Et néanmoins ils se feront un don mutuel. Donc, demander à recevoir la glorification et devoir à son tour la rendre n'enlève rien au Père et n'affaiblit pas non plus le Fils, manifeste au contraire en tous deux la même puissance divine, puisque le Fils prie le Père de le glorifier^d, tandis que le Père ne dédaigne pas d'être glorifié par le Fils. Bien plutôt tout cela manifeste l'unité de puissance dans le Père et le Fils par cette réciprocité dans le don et la restitution de la gloire.

13. Mais cette glorification, qu'est-elle et d'où vient-elle ? C'est ce qu'il faut essayer de connaître. Dieu, selon moi, n'est pas soumis au changement et dans l'éternité ne survient ni défaut ni amélioration ni progrès ni dommage. Ce qui est, est toujours. Tel est en effet le trait propre de Dieu. Ce qui est toujours n'a pas en sa nature de pouvoir un jour ne pas être. Comment alors sera glorifié ce à quoi rien ne manque de ce qui lui revient et qui ne déchoit point de ce qu'il est ? Il n'est rien qu'il puisse recevoir en lui et rien de perdu qu'il puisse récupérer !

Nous voilà embarrassés, arrêtés... Mais l'Évangéliste ne laisse pas à elle-même la faiblesse de notre intelligence, lui

Filius esset redditurus ostendit dicens : *Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti illi, det ei uitam aeternam. Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te solum uerum Deum et quem misisti Iesum Christum*^a.
 15 Clarificatur ergo per Filium Pater in eo quod sit intellegendus a nobis. Claritas autem haec erat, quod ab eo Filius potestatem omnis carnis acceperat, caro autem factus^b ipse quod uitae aeternitatem erat caducis et corporeis et mortali-
 20 bus redditurus. Vitae autem nostrae aeternitas non operationis erat sed uirtutis effectus, cum aeternitatis gloriam non iam molitus noua sed sola Dei esset cognitio sumptura.

Ergo non claritas Deo additur : neque enim deceserat ut adderetur. Sed per Filium clarificatur apud nos inperitos refugas sordidos sine spe mortuos sine lege tenebrosos ; et
 25 clarificatur per id quod ab eo Filius potestatem omnis carnis acceperit, uitam ei aeternam daturus^c. Per haec igitur Fili opera clarificatur Pater. Itaque cum omnia Filius accepit, clarificatus a Patre est. Et contra clarificatur Pater, cum fiunt uniuersa per Filium. Et claritas accepta sic redditur, ut quod
 30 claritatis in Filio est, id totum claritas Patris sit, quia a Patre accepit omnia : quia honor famulantis in honorem mittentis est, ut honor gignentis in honore nascentis est.

14. Sed in quo tandem aeternitas uitae est ? Ait ipse : *Vt cognoscant te solum uerum Deum et quem misisti Iesum Christum*^a. Quae hic difficultatum quaestiones sunt, et quae pugna uerborum est ? Vita est uerum Deum nosse, sed

13. a. Jn 17, 2-3 b. Cf. Jn 1, 14 c. Cf. Jn 17, 1-3

14. a. Jn 17, 3

1. Sur le rapport connaissance de Dieu, glorification et vie éternelle, cf. G. PELLAND, « Gloriam ex conspectu gloriae », *Gregorianum* 72 (1991), p. 757-763.

qui montre quelle glorification le Fils va rendre au Père, en disant : « De même que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, pour qu'à tout ce que lui a donné, il donne la vie éternelle. Or la vie éternelle, la voici : c'est qu'ils te connaissent toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ^a. » Voilà donc en quoi le Fils glorifie le Père : en nous en faisant acquérir l'intelligence. Et telle était, d'autre part, la gloire : le Fils avait reçu du Père pouvoir sur toute chair ; devenu lui-même chair^b, il allait en échange donner une éternité de vie à des êtres caducs, corporels et sujets à la mort. Cette éternité de vie, pour nous, n'était d'ailleurs pas l'effet d'un acte, mais d'une puissance. Car la gloire éternelle, ce ne sera pas une entreprise nouvelle, mais la seule connaissance de Dieu qui la fera acquérir^c.

Donc, pas de gloire ajoutée à Dieu. Et en effet elle n'avait pas disparu, pour être ajoutée. Mais par le Fils il est glorifié parmi nous, les ignorants, les déserteurs, les misérables, morts privés d'espérance, hommes de ténèbres privés de loi. Et il est glorifié en ceci que le Fils a reçu de lui pouvoir sur toute chair pour donner à celle-ci la vie éternelle^c. Les voilà, par conséquent, les œuvres du Fils qui glorifient le Père. Ainsi donc, quand le Fils a tout reçu, il a été glorifié par le Père ; et inversement le Père est glorifié, quand tout se fait par le Fils. Et la gloire reçue est rendue en ceci : ce qu'il y a de gloire dans le Fils est entièrement gloire du Père. Car du Père il a reçu toutes choses. Car l'honneur de celui qui sert est un honneur pour celui qui envoie, de même que l'honneur de celui qui engendre est un honneur pour celui qui naît.

14. Mais enfin, en quoi consiste la vie éternelle ? Il le dit lui-même : « C'est qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ^a. » Quels problèmes y a-t-il là qui fassent difficulté et quelles expressions qui se contredisent ? La vie, c'est de connaître le véritable Dieu, mais cela tout seul ne constitue pas la vie. Qu'est-ce donc qui vient

5 nudum hoc non facit uitam. Quid ergo conectitur ? *Et quem misisti Iesum Christum.* Debitus Patri a Filio honor redditur, cum dicit : *te solum uerum Deum.* Non tamen se Filius a Dei ueritate secernit, cum adiungit : *et quem misisti Iesum Christum.* Non habet interuallum confessio credentium,
 10 quia in utroque spes uitiae est. Nec Deus uerus ab eo deficit, qui in coniunctione succedit. Cum ergo dicitur : *ut cognoscant te solum uerum Deum et quem misisti Iesum Christum,* sub hac significatione, id est mittentis et missi, non Patris et Fili ueritas et diuinitas sub aliqua aut significationis aut dilationis diuersitate discernitur, sed ad gignentis et geniti confessionem fides religionis instruitur.
 15

15. Ergo absolute Patrem Filius clarificat in eo quod sequitur : *Ego te clarificaui super terram, opere consummato quod dedisti mihi ut faciam*^a. Laus Patris omnis a Filio est, quia in quibus laudabitur Filius, laus erit Patris. Consummat
 5 enim omnia quae Pater uoluit. Dei Filius homo nascitur, sed Dei in partu uirginis uirtus est. Dei Filius homo cernitur, sed Deus in operibus hominis existit. Dei Filius crucifigitur, sed in cruce hominis mortem Deus uincit. Christus Dei Filius moritur, sed omnis caro uiuificantur in Christo. Dei
 10 Filius in inferis est, sed homo refertur ad caelum. In quantum haec laudabuntur in Christo, tanto plus laudis a quo Christus Deus est consequetur.

His igitur modis Pater Filium clarificat super terram, rursumque Filius ignoracioni gentium et stultitiae saeculi per
 15 uirtutum suarum opera eum ex quo est ipse clarificat.

15. a. Jn 17, 4

s'y rajouter ? « Et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » L'honneur dû au Père par le Fils lui est rendu lorsque ce dernier dit : « Toi, le seul Dieu véritable. » Cependant le Fils ne se coupe pas de la divinité véritable, dès lors qu'il ajoute : « Et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Il n'y a pas de solution de continuité dans la confession de foi des croyants, puisque leur espoir de vie réside dans tous les deux ; et le Dieu véritable ne déserte pas celui qui vient tout d'un trait après lui. Dès lors quand il est dit : « C'est qu'ils te connaissent toi, le véritable Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ », cela, cette mention de quelqu'un qui envoie et de quelqu'un d'envoyé, ne suggère pas de distinction entre la vérité et la divinité du Père et du Fils ; elle ne met pas entre eux d'intervalle, ne les diversifie pas, mais éduque la foi à confesser pieusement quelqu'un qui engendre et quelqu'un d'engendré.

15. C'est donc la glorification parfaite du Père par le Fils que ce qui suit : « Pour moi, je t'ai glorifié sur la terre en achevant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire ». Toute la louange du Père lui vient du Fils, car ce qui vaudra au Fils d'être loué sera louange pour le Père. Il « achève », en effet, tout ce que le Père a voulu. Fils de Dieu, il naît homme, mais dans le fruit enfanté par la vierge, il y a la puissance de Dieu. Fils de Dieu, il est vu sous les traits d'un homme, mais dans les œuvres de l'homme ressort le Dieu. Fils de Dieu, il est cloué à la croix, mais sur la croix de l'homme, le Dieu triomphe de la mort. Fils de Dieu, le Christ meurt, mais dans le Christ toute chair reçoit la vie. Fils de Dieu, il est aux enfers, mais l'homme est élevé aux cieux. Plus tout cela sera loué dans le Christ, plus celui de qui le Christ tient d'être Dieu en recevra de louange.

Voilà, par conséquent, les façons dont le Père glorifie le Fils sur la terre et dont le Fils à son tour, face à l'ignorance des nations et à la folie du monde, glorifie par ses œuvres de puissances celui de qui il tient d'être lui-même.

Et haec quidem clarificationis uicissitudo non pertinet ad diuinitatis profectum, sed ad honorem eum qui ex cognitione ignorantium suscipiebatur. Quo enim Pater non abundabat, ex quo sunt omnia^b? Vel quid Filio deerat, in quo conplacuerat omnem plenitudinem diuinitatis habitare^c? Ergo clarificatur Pater in terra, quia opus eius quod mandauit efficitur.

16. Videamus quid Filius a Patre clarificationis expectet. Et absolutum est. Nam in continentibus est : *Ego te clarificavi super terram, opus consummaui quod dedisti mibi ut facerem. Et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum ea claritate quam habui priusquam mundus esset apud te. Manifestauit nomen tuum hominibus^a.*

Operibus ergo Fili clarificatus est Pater, dum Deus esse intellegitur, dum Dei unigeniti Pater manifestatur, dum ad salutem nostram Filium suum etiam ex uirgine natum esse 10 hominem uoluit, in quo explentur ea omnia in passione quae de partu uirginis coepta sunt. Itaque quia Dei Filius ex omni qua est parte perfectus, et ante omne tempus in diuinitatis plenitudine^b natus, nunc a carnis sua origine homo consummabatur ad mortem, clarificari se apud Deum postulat, sicut Patrem ipse clarificabat in terris, quia tum Dei uirtutes ignorantis saeculo clarificabantur in carne. Nunc autem quid est quod apud Patrem clarificationis expectet? Nempe hoc quod habuit apud eum priusquam mundus esset. Habuit plenitudinem diuinitatis adque habet namque 20 Dei Filius. Sed qui erat Dei Filius et hominis cooperat esse filius : erat enim *uerbum caro factum^c*. Non amiserat quod

b. I Cor. 8, 6 c. Cf. Col. 1, 19 ; 2, 9

16. a. Jn 17, 4-6 b. Cf. Col. 2, 9 c. Jn 1, 14

Et de vrai, cet échange de glorification ne tend pas à un accroissement de la divinité, mais à l'honneur qu'elle recueille à être connue de ceux qui ignoraient. Est-il, en effet, un bien que le Père n'ait en abondance, « lui de qui proviennent toutes choses^b » ? Ou bien qu'est-ce qui faisait défaut au Fils, lui en qui Dieu s'était complu à faire habiter toute sa plénitude^c? Donc le Père est glorifié sur la terre parce que s'accomplit son œuvre, celle qu'il avait commandée.

16. Voyons ce que le Fils attend du Père en fait de glorification. Or c'est parfaitement net. Car voici la suite immédiate : « Pour moi, je t'ai glorifié sur la terre en achevant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire. Et toi, maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais avant que le monde soit, auprès de toi. J'ai manifesté ton nom aux hommes^a. »

Donc le Père a été glorifié par les œuvres du Fils, du fait que l'on comprend qu'il est Dieu, du fait qu'il est manifesté comme Père de ce Dieu Monogène, du fait que pour notre salut il a même voulu la naissance virginal de son Fils comme homme – ce Fils dans la Passion de qui a été mené à terme tout ce qui avait commencé avec cet enfantement par une vierge. Ainsi le Fils de Dieu, lui parfait sous tous ses aspects, lui né avant tous les temps dans la plénitude de la divinité^b, homme maintenant, allait depuis les origines de sa chair vers la consommation de la mort. C'est pourquoi il demande à être glorifié auprès de Dieu de même que lui glorifiait le Père sur la terre. Car alors les puissances de Dieu étaient glorifiées en la chair devant un monde qui les ignorait. Mais maintenant, qu'attend-il donc du Père en fait de glorification? Évidemment, ce qu'il en possédait auprès de lui avant que le monde soit. Il possédait la plénitude de la divinité, et il la possède, vu qu'il est Fils de Dieu. Mais celui qui était Fils de Dieu avait commencé d'être aussi fils de l'homme : il était en effet « le Verbe fait chair^c ». Sans perdre

erat, sed cooperat esse quod non erat. Non de suo destitrat, sed quod nostrum est acceperat. Profectum ei quod accepit eius claritatis expostulat unde non destitut.

25 Ergo quia Filius uerbum, et uerbum caro factum^d, et Deus uerbum, et hoc in principio apud Deum^e, et uerbum ante constitutionem mundi Filius, Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod uerbum ; ut id quod de tempore erat gloriam eius quae sine tempore est 30 claritatis acciperet ; ut in Dei uirtutem et Spiritus incorruptione transformata carnis corruptio absorberetur^f. Haec

d. Cf. Jn 1, 14 e. Jn 1, 1-2 f. Cf. I Cor. 15, 53-55

1. Sur la notion de « progrès » (*profectus, proficere*), voir ci-dessus *Trin. I*, 10. KINNAVEY, *Vocabulary*, p. 277 et FIERRO, *Gloria*, p. 205-208. C'est un terme qu'utilise Hilaire avec une certaine préférence. Il s'agit ici du passage à la condition supérieure que constitue la résurrection par rapport à ce qui précède dans la vie de Jésus.

2. Tout ce passage, qui est un commentaire important de *Jn* 17, 1-5, a pour arrière-plan une formulation inspirée de *Phil.* 2, 6-11, mais aussi un schème hérité du stoïcisme (cf. une bonne présentation de ce schème dans G. GRUBER, *Zwischen Wesen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Munich 1962, p. 131 s.). L'être concret est constitué d'un substrat permanent et de qualités changeantes. Un changement de qualité modifie la forme ou condition caractéristique du substrat ; celle-ci reste identique sous le changement. Le substrat, lorsqu'il s'agit de l'homme, est constitué par la « chair », caractérisée dans son état présent par toutes sortes d'infirmités, dont la plus radicale est la corruptibilité. Telle est la « forme du serviteur ». Mais l'Esprit peut investir la chair et lui conférer une « forme » nouvelle – la « forme de Dieu ». Ainsi en est-il dans le Christ. De même, en effet, que le Verbe, en s'incarnant, a revêtu en tout la condition caractéristique de l'homme, excepté le péché (*Hébr.* 4, 15), de même aussi le Verbe fait chair a revêtu par sa résurrection la condition resplendissante de gloire correspondant à la « forme de Dieu » (GALTIER, « Forma »). Hilaire a résumé cette économie en trois étapes : le Fils était éternellement *Deus tantum* (avant l'Incarnation) ; en prenant la « forme de serviteur », il est devenu *Deus et homo* (vrai Dieu et vrai homme) ; sa résurrection a investi et transfiguré sa chair : en vertu de ce *profectus* (cf. la note précédente), il est maintenant dans la « forme de Dieu » *Deus totus* (*Trin. IX*, 6). Dire du Fils qu'il s'est dépoillé de la « forme de Dieu » en prenant la « forme du serviteur », ne signifie donc pas qu'il a cessé d'être de nature divine, mais qu'il a assumé une autre « condition ».

ce qu'il était, il avait commencé d'être ce qu'il n'était pas. Sans se dessaisir de ce qui était sien, il avait pris ce qui est notre. Il réclame pour ce qu'il a pris un progrès¹ dans cette gloire dont il ne s'est pas dessaisi².

Ainsi, parce que le Fils est le Verbe et le Verbe fait chair^d, et que le Verbe est Dieu, et cela « dès le commencement auprès de Dieu^e », et parce que le Verbe est Fils avant la constitution du monde, le Fils, qui maintenant s'était fait chair, priaît pour que la chair commençât d'être au Père³ ce que lui était, le Verbe⁴ ; pour que ce qui était du temps reçût la gloire de ce qui est hors du temps ; pour que transformée en la force de Dieu et l'incorruptibilité de l'Esprit⁵, la corruption de la chair soit engloutie^f. Voilà, par consé-

3. La chair glorieuse du Christ commencera d'être pour le Père ce que le Verbe, tourné vers le Père, n'a jamais cessé d'être.

4. *Jn* 17, 1, selon Hilaire, se rapporte au Verbe dans la condition divine. A ce niveau, le Père et le Fils se glorifient mutuellement. On lisait plus haut : « Demander à recevoir la glorification et devoir à son tour la rendre n'enlève rien au Père et n'affaiblit pas non plus le Fils, manifeste au contraire en tous deux la même puissance divine, puisque le Fils prie le Père de le glorifier, tandis que le Père ne dédaigne pas d'être glorifié par le Fils. Bien plutôt tout cela manifeste l'unité de puissance dans le Père et le Fils par cette réciprocité dans le don et la restitution de la gloire » (*Trin. III*, 12)... « Cet échange de glorification ne tend pas à un accroissement (cf. *profectus*) de la divinité, mais à l'honneur qu'elle recueille à être connue de ceux qui ignorent » (*Trin. III*, 15). En revanche, *Jn* 17, 5 se rapporte au Verbe Incarné. Le Christ, au moment d'entrer dans sa Passion, prie le Père d'être investi de la gloire dans sa chair. Il demande ainsi un *profectus*. C'est ce qu'on trouvait quelques lignes plus haut : « ... il réclame pour ce qu'il a pris (= la chair) un progrès dans cette gloire dont il ne s'est pas dessaisi ». En d'autres mots, il n'a pas cessé d'être Dieu ; mais il demande maintenant la glorification de son humanité (dans sa résurrection). Cf. *Trin. IX*, 39 ; XI, 40. *Tr. Ps.* 2, 27-29. Voir PELLAND, « Règne », p. 647-651.

5. « Dieu est Esprit » (*Jn* 4, 24) : lui seul a la Vie. Mais il peut donner à l'homme d'y participer en lui donnant son Esprit. C'est le don du Christ ressuscité. Alors que notre vie à nous conduit inévitablement à la mort, celle que donne l'Esprit est incorruptible.

6. La corruption ... *absorberetur*. C'est la formule de *I Cor.* 15, 54 : la mort sera « engloutie » par la Vie.

35 itaque oratio ad Deum est, haec ad Patrem confessio Fili est, haec carnis depraecatio est. In qua eum iudicii die compunctum et de cruce recognitum uniuersi uidebunt, in qua praefiguratus in monte est ^g, in qua eleuatus ad caelos est ^h, in qua Deo adsedit a dextris ⁱ, in qua uisus a Paulo est ^j, in qua honorificatus a Stefano est ^k.

17. Manifestato itaque hominibus nomine Patris ^a haec postulat. Sed quo nomine? Numquid nomen Dei ignorabatur? Hoc Moyses de rubo audiebat ^b, hoc Genesis in exordio creati orbis nuntiauit ^c, hoc lex exposuit, profetae praetulerunt, homines in his mundi operibus senserunt ^d, gentes etiam mentiendo ueneratae sunt. Non ergo ignorabatur Dei nomen. Sed plane ignorabatur. Nam Deum nemo noscet, nisi confiteatur et Patrem, Patrem unigeniti Fili, non de portione aut dilatatione aut emissione, sed ex eo natum inenarrabiliter inconpraehensibiliter ut Filium a Patre, plenitudinem diuinitatis ^e ex qua et in qua natus est obtinentem, uerum et infinitum et perfectum Deum. Haec enim Dei est plenitudo. Nam si horum aliquid deerit, iam non erit plenitudo, quam in eo habitare conplacuit ^f. Hoc a Filio praedicatur, hoc ignorantibus manifestatur. Sic clarificatur per Filium Pater, cum Pater Fili talis agnoscitur.

g. Cf. Matth. 17, 2 h. Cf. Act. 1, 9 i. Mc 16, 19 j. Cf. Act. 9, 3-7
k. Act. 7, 55-56

17. a. Cf. Jn 17, 6 b. Cf. Ex. 3, 2.14 c. Cf. Gen. 1, 1 d. Sag. 13, 1-2 e. Col. 2, 9 f. Col. 1, 19

1. L'addition de *et Filium* signalée par le CCL ne s'impose pas. On ne l'a pas retenue dans cette édition. On aurait traduit : « ... comme Père d'un Fils unique, et Fils ne provenant pas... » Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 172.

quent, ce pour quoi il prie Dieu, voilà ce que le Fils proclame face au Père, voilà ce qu'implore la chair. Cette chair en qui tous le verront au jour du jugement, transpercé et marqué par la Croix, en qui il fut préfiguré sur la montagne ^g, en qui il fut élevé dans les cieux ^h, en qui « il est assis à la droite de Dieu ⁱ », en qui il a été vu de Paul ^j, en qui il a reçu l'hommage d'Étienne ^k.

17. Ayant, par conséquent, manifesté aux hommes le nom de Père ^l, voilà ce qu'il demande. Mais quel nom? Serait-ce par hasard qu'on ne savait pas le nom de Dieu? Mais ce nom, Moïse se l'est entendu dire depuis le buisson ^m, la Genèse l'a annoncé dès sa première page sur la création de l'univers ⁿ, la Loi l'a expliqué, les prophètes l'ont mis en avant, les hommes en ont acquis la notion à partir de ses œuvres dans le monde ^o, les peuples l'ont vénéré jusque dans leurs mensonges. Non, par conséquent, on n'était pas sans savoir le nom de Dieu! Eh si, bien sûr, on ne le savait pas: personne ne connaît Dieu à moins de le confesser aussi Père comme Père d'un Fils unique ^p ne provenant pas d'une fragmentation, ou d'une extension, ou d'une émanation ^q, mais naissant de lui ineffablement, incompréhensiblement, comme un Fils naît d'un Père, conservant la plénitude de la divinité ^r de laquelle et en laquelle il est né, Dieu véritable, infini et parfait. Car c'est cela, la plénitude de Dieu. Qu'un de ces attributs fasse défaut, en effet, ce ne sera pas, désormais, la plénitude qu'il a plu à Dieu de faire habiter en lui ^s. Voilà ce que le Fils proclame, voilà ce qu'il manifeste à ceux qui l'ignoraient. C'est ainsi que le Père est glorifié par le Fils: en étant reconnu comme Père d'un tel Fils.

2. Voir *Trin.* I, 16 ; II, 8.

18. Volens itaque Filius huius nativitatis suae fidem facere, factorum suorum nobis posuit exemplum, ut per inenarrabilem gestorum suorum inenarrabilem efficientiam de uirtute nativitatis inenarrabilis doceremur : cum aqua fit uinum ^a, cum quinque panes, saturatis quinque milibus uiorum excepto sexu et aetate reliqua, replent fragmentis cofinos duodecim ^b. Res cernitur et nescitur, fit et non intellegitur, ratio non adprehenditur, effectus ingeritur. Stultum est autem calumniam in eo inquisitionis intendere, in quo 10 conprehendi id unde quaeritur per naturam suam non potest.

Vt enim inenarrabilis est Pater in eo quod ingenitus est, ita enarrari Filius in eo quod unigenitus est non potest, quia ingeniti est imago qui genitus est. Tum enim sensu adque 15 uerbis imaginem adprehendimus necesse est, cum eum cuius imago est consequamur. Sed inuisibilia persequimur et inconprehensibilia temptamus, quibus intellegentia ad conspicabiles res et corporeas coartatur. Non erubescimus stultitiae, non nosmetipsos in religiositatis arguimus, Dei 20 arcanis Dei uirtutibus calumniates. Quomodo Filius et unde Filius et quo damno Patris uel ex qua portione sit natus, inquirimus. Habueras in exemplo operationum, ut crederes Deum efficere posse quorum intellegere efficientiam non possis.

18. a. Cf. Jn 2, 1-9 b. Cf. Matth. 14, 19-21

1. Le CCL proposait la leçon *quaeretur* (au futur). La présente édition, comme le font du reste un grand nombre de témoins, a retenu le présent *quaeritur*. Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 173.

2. Le Fils, égal au Père, en est l'image parfaite. Dans la ligne d'Origène, Hilaire considère qu'il est l'image invisible du Dieu invisible. Cf. *Trin.* II, 11.

3. La présente édition lit le présent *adprehendimus*, alors que le CCL préférat (par purisme ?) le subjonctif *adprehendamus*. La traduction n'en

3. Exhortation à la foi véritable

L'œuvre du Fils, preuve de sa naissance divine 18. Voulant par conséquent faire foi au sujet de cette naissance qui est la sienne, le Fils a posé des actes qui en soient une illustration ; ainsi, par l'ineffable efficacité de ses actes ineffables, nous serions édifiés sur la puissance de sa naissance ineffable, alors que l'eau devient vin ^a et que cinq pains, après avoir rassasié cinq mille hommes, sans compter les femmes ni les enfants, remplissent de leurs fragments douze couffins ^b. Le fait se constate, mais reste inconnu, il a lieu, mais il n'est pas compris, le comment n'est pas saisi, le résultat s'impose. C'est une folie, du reste, que de se livrer aux chicanes d'une enquête dans un domaine où, en vertu de sa nature, ce qui motive ¹ nos questions ne saurait être compris.

De même en effet que le Père est inexprimable en ce qu'il est inengendré, de même le Fils ne peut être exprimé en ce qu'il est unique engendré, parce que celui qui est engendré est l'image de l'inengendré ². Car pour que nous saisissions une image par l'intelligence et avec les mots, il faut que nous atteignions ³ aussi celui dont elle est l'image. Mais nous sommes à la poursuite de l'invisible et nous nous attaquons à l'insaisissable, nous dont l'esprit est limité aux choses visibles et corporelles. Et nous ne rougissons pas de notre folie, nous ne nous accusons pas nous-mêmes d'impiété dans le moment où nous ergotons sur les secrets de Dieu, les puissances de Dieu ! Un Fils ? Comment cela et d'où et au prix de quel dommage pour le Père et né de quelle portion, demandons-nous. Tu avais eu pourtant des actions pour l'illustrer et te persuader que Dieu peut accomplir ce dont tu ne peux comprendre comment il l'accomplit !

est pas modifiée. Cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 173.

19. Quaeris quomodo secundum Spiritum Filius natus sit. Ego te de corporeis rebus interrogo. Non quaero quomodo natus ex uirgine sit, an detrimentum sui caro perfectam ex se carnem generans perpessa sit. Et certe non suscepit quod edidit, sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore prouexit, et perfectum ipsa de suis non inminuta generauit. Et quidem fas esset, non impossibile in Deo opinari quod per uirtutem eius possibile fuisse in homine cognoscimus.

20. Sed te, quisquis es, inuestigabilia sectantem et diuinorum secretorum adque uirtutum grauem arbitrum consulo, ut mihi imperito et tantum de omnibus Deo ut sunt ab eo dicta credenti rationem saltem facti istius adferas. 5 Dominum audio et quia his credo quae scripta sunt scio iam post resurrectionem frequenter uidendum se in corpore praebuisse multis non credentibus^a, certe Thoma nonnisi contrectatis eius uulneribus^b credituro sicut ait : *Nisi uidero in manus eius figuram clauorum et misero digitum meum in locum clauorum et mittam manum meam in latus, non credam^c.*

Dominus ad omnem se intellegentiae nostrarae inbecillitatem adcommodat, et dubitationi infidelium satisfacturus arcanum inuisibilis uirtutis operatur. Facti rationem, quisquis eris caelestium rerum scrutator, expone. Erant discipuli in clauso et secreto post passionem Domini congregati conserderant. Dominus Thome fidem propositis condicionibus confirmatus adsistit. Palpandi corporis et contrecandi uulneris obtulit facultatem. Et utique qui conpunctus

20. a. Cf. Lc 24, 41 b. Cf. Jn 20, 25 c. Jn 20, 26-27

1. Le CCL retenait la leçon de la Vulgate *fixuram* (*Jn 20, 25*). J. Doignon a montré que la leçon *figuram* était préférable. Cf. l'Introduction, VII, 2 : « texte latin », *ad loc.*, p. 173.

2. Cf. *Trin.* III, 3.

19. Tu demandes de quelle façon le Fils est né selon l'Esprit ; je t'interroge, moi, au sujet de réalités corporelles. Je ne demande pas de quelle façon il est né d'une vierge, si la chair a subi un dommage en engendant d'elle-même une chair parfaite. Et bien sûr, ce qu'elle a mis au jour, elle ne l'a pas reçu : la chair a porté à terme la chair sans la honte qu'il y a dans nos premiers moments ; elle a engendré à partir d'elle-même un être parfait sans s'en trouver diminuée. Et vraiment ce serait conforme à la piété de ne pas croire impossible en Dieu ce que nous savons avoir été possible par sa puissance dans un être humain.

20. Mais toi, qui que tu sois, qui t'attaques à l'inscrutable et fais l'important, le juge des secrets et des actions de la puissance divine, je viens te consulter : à mon ignorance satisfaite de croire sur tout sujet ce que Dieu en a dit, fournis du moins l'explication du fait que voici. J'écoute le Seigneur et, parce que je crois en ce qui a été écrit, je sais qu'après sa résurrection, il s'est encore fait voir souvent dans son corps à bien des gens incrédules^a, à Thomas, notamment, qui ne croira qu'après avoir touché ses plaies^b. Comme il l'a dit : « Si je n'ai pas vu dans ses mains l'empreinte¹ des clous et si je n'ai pas mis mon doigt à l'endroit des clous et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai pas^c. »

Le Seigneur s'adapte à toute la faiblesse de notre esprit² et pour donner satisfaction aux doutes des sceptiques, il s'accomplit un acte mystérieux de puissance invisible. Rends compte de ce fait, toi, qui que tu sois, qui vas scruter les choses du ciel ! Les disciples étaient dans un espace clos ; clandestinement réunis après la passion du Seigneur, ils étaient là assis ensemble. Venu confirmer, aux conditions posées, la foi de Thomas, le Seigneur est présent ; il a offert la possibilité de palper son corps comme de toucher ses plaies. Et bien évidemment, celui qui veut se faire recon-

- 20 recognoscendus sit, necesse est corpus in quo est compunctus adtulerit.
- Quaero ergo per quas clausae domus partes sese corporeus intulerit. Diligenter enim euangelista expressit dicens : *Venit Jesus ianuis clausis et stetit in medio*^d. An constructa
 25 parietum penetrans et solida lignorum, naturam eorum inpenetrabilem transcurrit ? Stetit namque corporeus, non simulatus aut fallax. Sequantur ergo oculi mentis tuae penetrantis ingressum, et cum eo clausam domum intellegentiae tuae uisus introeat. Integra sunt omnia et obserata. Sed ecce
 30 adsistit medius^e, cui per uirtutem suam uniuersa sunt peruia. Inuisibilibus calumniaris, ego a te uisibilium exposco rationem. Nihil cedit ex solido, neque per naturam suam aliquid tamquam lapsu insensibili ligna et lapides admittunt. Corpus Domini a sese non deficit, ut sese resumat ex nihilo.
 35 Et unde qui adsistit in medio est ? Cedit ad haec et sensus et sermo, et extra rationem humanam est ueritas facti.

Idcirco ergo ut de natuitate fallimus, ita et de ingressu Domini mentiamur. Dicamus factum non fuisse, quia intellegentiam facti non adpraehendimus, et cessante sensu nostro facti ipsius cesset effectus. Sed mendacium nostrum facti fides uincit. Adstitit Dominus clausa domo in medio discipulorum, et Filius est natus ex Patre. Noli negare quod steterit, quia per intellegentiae infirmitatem consistentis non consequaris introitum. Noli nescire quod ab ingenito et perfecto Deo Patre unigenitus perfectus Filius Deus natus sit,

d. Jn 20, 26 e. Cf. Jn 20, 26

naître pour transpercé est obligé de présenter le corps dans lequel il a été transpercé.

Alors, s'il te plaît, par quelle partie de la maison fermée s'est-il introduit avec son corps ? Au fait, l'Évangéliste l'a expliqué avec soin en disant : « Jésus vint, les portes étant fermées, et se tint au milieu d'eux^d. » En pénétrant des parois massives, des boiseries solides, n'a-t-il pas franchi ce qui était de sa nature impénétrable ? Car il se tint là en son corps, et non pas sous une forme illusoire ou trompeuse. Que les yeux de ton esprit le suivent dans son trajet lorsqu'il pénètre et que le regard de ton intelligence s'introduise avec lui dans la demeure fermée ! Tout est intact et verrouillé, mais voici que se trouve présent, là au milieu^e, celui pour qui, en vertu de son pouvoir, tout est franchissable. Tu chicanes à propos de l'invisible ; je te prie, moi, de rendre compte du visible. Rien ne cède de ce qui est solide et, de par leur nature, les boiseries et les pierres ne laissent pas entrer quoi que ce soit, comme par un défaut imperceptible. Le corps du Seigneur ne cesse pas d'être lui-même, pour recouvrer ensuite son être à partir du néant. D'où vient-il, celui qui se tient là, au milieu ? Ce qui cède ici, c'est l'intelligence et la parole : la réalité du fait dépasse les raisonnements d'homme.

Puisque nous donnons le change au sujet de la naissance, mentons donc aussi à propos de l'entrée du Seigneur ! Disons que le fait n'a pas eu lieu, puisque nous n'arrivons pas à comprendre le fait et dès lors que notre intelligence cesse de comprendre, le fait lui même n'a qu'à cesser d'être réel ! Mais la créance que mérite le fait triomphe de notre mensonge. Le Seigneur s'est rendu présent, quand la maison était fermée, au milieu de ses disciples. Et le Fils est né du Père. Ne vas pas nier qu'il se soit tenu là parce que, à cause de l'infirmité de ton intellect, tu ne suis pas le trajet d'entrée de celui qui s'est tenu là. Ne méconnais pas que du Dieu Père inengendré et parfait soit né un Dieu Fils parfait unique

quia sensum et sermonem humanae naturae uirtus generationis excedat.

21. Et omnia quidem insuper mundi opera adesse nobis in testimonium possent, ne ambigere de Dei rebus adque uirtutibus fas crederemus. Sed in ipsam ueritatem infidelitas nostra procurrit, et uiolenti in excidium Dei potestatis 5 inrumpimus. Si liceret, corpora et manus ad caelum eleuaremus, solem astraque cetera annuis cursus sui limitibus proturbaremus, permisceremus decessus oceanii et accessus, fluenta etiam fontium inhiberemus, et naturas fluminum referremus, concuteremus fundamenta terrae, et toto in haec 10 opera Dei parricidio desaeuiremus. Sed bene, quod nos intra hanc modestiae necessitatem natura corporum detinet. Certe non fallimus, quid si liceret essemus acturi. Namque quia possumus, profana uoluntatis audacia naturam ueritatis conuellimus et bellum dictis Dei comparamus.

22. Filius dixit : *Pater, manifestaui nomen tuum hominibus*^a. Quid ad haec calumniamur ? Quid aestuamus ? Patrem tu negas ? Adquin hoc maximum opus Fili fuit, ut Patrem cognosceremus^b. Negas plane, quando secundum te 5 Filius non ex eo natus est. Et cur Filius dicetur, factus pro uoluntate quasi cetera ? Admirari Deum possum conditorem mundi Christum creantem, et digna Deo uirtus est, ut effectorem archangelorum et angelorum, uisibilium et inui-

22. a. Jn 17, 6 b. Cf. Jn 17, 3

1. La mission du Fils consiste à manifester le Père. Hilaire le répète quelques lignes plus loin. Il avait bien formulé ce point essentiel dans *In Matth. 11, 12 ; 23, 6* (SC 254, p. 266 ; 258, p. 158-160). Voir de même *Trin. VII, 37* ; *Tr. Ps. 138, 35*. LADARIA, *Cristología*, p. 148-154.

engendré, cela parce que la puissance de cette génération dépasse l'intelligence et le pouvoir d'expression de l'humaine nature.

21. Et au vrai tous les ouvrages de Dieu dans le monde pourraient nous apporter des témoignages supplémentaires et nous empêcher de croire qu'on puisse légitimement mettre en doute les réalités et les puissances en Dieu. Mais notre manque de foi s'attaque à la vérité même ; violement, nous nous lançons contre le pouvoir de Dieu pour la détruire. Si cela nous était permis, nous hausserions nos coeurs et nos mains jusqu'au ciel, nous bouleverserions le cours annuel fixé au soleil et aux autres astres, nous mélangierions les flux et reflux de l'Océan, nous arrêterions même l'écoulement des sources, nous renverserions la marche naturelle des fleuves, nous ébranlerions les fondements de la terre ; vrais parricides, nous nous déchaînerions contre ces ouvrages de Dieu. Heureusement la nature de nos corps nous maintient par force dans les limites de notre présente médiocrité ! Du moins ne laissons-nous aucun doute sur ce que nous ferions si nous en avions permission. Car dès lors que nous le pouvons, nous bouleversons avec une impiété audacieuse et délibérée l'être réel de la vérité, nous fomentonons une guerre contre les paroles de Dieu.

Le Père et le Fils 22. Le Fils a dit : « Père, j'ai mani-festé ton nom aux hommes^a. » Sur ce, pourquoi ces chicanes, pourquoi cette indignation de notre part ? Tu nies le Père ? Pourtant ce fut la plus grande œuvre du Fils que de nous faire connaître le Père^b! Car tu le nies sans aucun doute quand tu soutiens que le Fils n'est pas né de lui. Et pourquoi l'appellera-t-on Fils, s'il a été fait en vertu d'un vouloir comme tout le reste ? Je puis admirer Dieu, auteur de l'univers, de créer le Christ ; et c'est un effet digne de la puissance de Dieu que

sibilium, caeli adque terrae et uniuersae huius creationis effecerit. Sed non hic labor Domini est, ut omnia in crean-
 10 dis rebus Deum posse tu sentias, sed ut scias Deum Patrem eius esse Fili qui loquitur. Virtutes in caelo plures sunt et efficientes et aeternae, sed unus unigenitus est Filius, non a ceteris sola differens potestate, quia per eum cuncta sunt.
 15 Sed quia uerus unus est Filius, non fiat degener, ut natus ex nihilo sit. Audis Filium, crede quia Filius est. Audis Patrem, memento quia Pater est. Quid istis nominibus suspicionem malitiam audaciam intersetis ? Secundum naturae intellegentiam nomina diuinis rebus aptata sunt. Quid adfers uim
 20 uerborum ueritati ? Audis Patrem et Filium. Ne ambigas esse quod nuncupantur ! Summa dispensationis est Filio, ut noueris Patrem. Quid inritum facis opus profetarum, uerbi incarnationem, uirginis partum, uirtutem operationum, crucem Christi ? Tibi haec omnia impensa, tibi praestita sunt,
 25 ut per haec manifestus tibi et Pater esset et Filius. Supponis nunc uoluntatem creationem adoptionem ; inspice et militiam et stipendum Christi. Nempe proclamat : *Pater, manifestauit nomen tuum hominibus*^{c.}. Non audis : « creatorem caelestium creasti » ; non audis : « effectorem terrestrium effecisti » ; sed audis : *Pater, manifestauit nomen tuum hominibus*. Vtere saluatoris tui munere. Scito Patrem esse qui genuit, Filium esse qui natus est, natum ex eo Patre qui est, re ueritate natura. Memento non tibi Patrem manifestatum esse quod Deus est, sed Deum manifestatum esse quod Pater est.
 35

c. Jn 17,6

1. Cf. ce qui a été noté ci-dessus dans *Trin.* II, 27 ; III, 11.

de faire quelqu'un qui a fait les archanges et les anges, les choses visibles et les invisibles, le ciel ainsi que la terre et l'ensemble de la création que voilà. Mais ce n'est point la tâche du Seigneur que de te faire prendre conscience de la Toute-puissance de Dieu dans la création des êtres. Elle est de t'apprendre que Dieu est le Père de ce Fils qui parle. Les Vertus aux cieux sont nombreuses, et efficaces, et éternelles. Mais il n'y a qu'un Fils Monogène, ne différant pas des autres êtres seulement par le pouvoir, puisque par lui tout existe. Mais parce qu'il y a un seul Fils véritable, il ne faut pas l'abâtardir en le faisant naître du néant. Tu entends parler de Fils, crois qu'il est Fils ; tu entends parler de Père, rappelle-toi qu'il est Père. Pourquoi enchevêtrer avec ces noms soupçon, malice, présomption ? Ils ont été donnés, ces noms, aux choses de Dieu d'après ce que nous comprenons de leur être réel. Pourquoi faire violence au sens véritable des mots ? Tu entends parler de Père et de Fils ; n'hésite pas là-dessus, ils sont ce qu'on les nomme. L'économie se résume, pour le Fils, en ce que tu connaisses le Père. Pourquoi rends-tu vains l'œuvre des prophètes, l'Incarnation du Verbe, l'enfantement virginal, la puissance des miracles, la croix du Christ ? Toute cette peine a été prise pour toi, tous ces dons ont été faits à toi, afin que par là te fussent manifestés et le Père et le Fils. Et tu vas à présent mettre à la place un vouloir, une création, une adoption¹ ! Considère le service et la solde du Christ ! Aussi bien, il les proclame : « Père, j'ai manifesté ton nom aux hommes ». Tu ne l'entends pas dire : Tu as créé le créateur des êtres célestes, ni : Tu as fait celui qui a fait les êtres terrestres ; mais bien : « Père, j'ai manifesté ton nom aux hommes ». Tire parti du présent de ton Sauveur. Sache qu'il est Père, celui qui a engendré, Fils, celui qui est né, Fils né de ce Père qui l'est véritablement, de par sa nature. Souviens-t'en, on ne t'a pas manifesté du Père qu'il était Dieu, mais de Dieu qu'il est Père.

23. Audis : *Ego et Pater unus sumus*^a. Quid discindis et distrahis Filium a Patre ? Vnum sunt, scilicet is qui est nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est. Cum audis Filium dicentem : *Ego et Pater unus sumus*^b, personis rem adcommoda. Gignenti et genito professionis sua permitte sententiam. Sint unum, ut sunt qui genuit et genitus est. Cur naturam excludis, cur ueritatem interimis ? Audis : *Pater in me et ego in Patre*^c. Et hoc de Patre et Filio Fili opera testantur. Non corpus per intellegentiam nostram corpori inimitamus, neque ut aquam uino infundimus ; sed eandem in utroque et uirtutis similitudinem et deitatis plenitudinem^d confitemur.

Omnia enim Filius accepit a Patre^e, et est Dei forma et *imago substantiae eius*. Eum enim qui est ab eo qui est substantiae imago^f tantum ad subsistendi fidem, non etiam ad aliquam naturae dissimilitudinem intellegendam discernit. Patrem autem in Filio et Filium in Patre esse, plenitudo in utroque diuinitatis perfecta est. Non enim deminutio Patris est Filius, nec Filius imperfectus a Patre est. Imago sola non est, et similitudo non sibi est. Deo autem simile aliquid esse nisi quod ex se erit non potest. Non enim aliunde est quod in omnibus simile est, neque diuersitatem duobus admisceri alterius ad alterum similitudo permittit. Ne similia permutes, neque sibi ex ueritate indiscreta disiungas : quia qui

23. a. Jn 10, 30 b. Jn 10, 30 c. Jn 10, 38 d. Cf. Col. 2, 9 e. Cf. Matth. 11, 27 f. Hébr. 1, 3

1. Le CCL ajoutait ici les mots *et is qui ab eo est* (« ... et celui qui est de lui »). J. Doignon a expliqué de façon convaincante que cette addition était inopportune : cf. l'Introduction, VII, 2 : « Le texte latin », *ad loc.*, p. 173.

2. P. Smulders a montré que ce paragraphe était étroitement parallèle à un texte d'Eusèbe d'Émèse : SMULDERS, « Eusèbe d'Émèse », p. 192.

3. Hilaire relie volontiers « forme de Dieu » et « image de Dieu ». Voir FIERRO, *Gloria*, p. 161-162.

Mais ils sont un nous sommes un^a. » Que vas tu couper, arracher, le Fils du Père ? Ils sont un, à savoir celui qui est^b sans rien avoir qui ne soit aussi en celui dont il est issu. Quand tu entends le Fils dire : « Moi et le Père nous sommes un^c », adapte la réalité aux personnages, permets à l'engendrant et l'engendré une phrase où ils s'affirment eux-mêmes. Qu'ils soient un comme le sont celui qui engendra et celui qui a été engendré. Pourquoi écarter la nature ? Pourquoi détruire la vérité ? Tu entends dire : « Le Père est en moi et moi dans le Père^d ». Cela aussi, les œuvres du Fils l'attestent au sujet du Père et du Fils. Il ne s'agit pas pour nous d'introduire mentalement un corps dans un corps ou de verser de l'eau dans du vin, mais de confesser dans l'un et l'autre même type de puissance et même plénitude de divinité^e. En effet, le Fils a tout reçu du Père^f, il est la forme de Dieu et « l'image de sa substance^g ». Or « image de sa substance^f » distingue un étant d'un autre étant uniquement pour amener à croire à l'existence propre de ce dernier, non pour faire concevoir quelque dissemblance de nature. D'autre part, que le Père soit dans le Fils et le Fils dans le Père, cela veut dire en l'un et l'autre la plénitude parfaite de la divinité. Car le Fils n'enlève rien au Père et il n'est pas non plus issu de lui dans un état imparfait. Une image n'existe pas toute seule et une ressemblance n'est pas relative à elle-même^h. Mais être semblable à Dieu, rien ne le peut, si ce n'est ce qui est issu de lui. Car ne vient pas d'ailleurs qu'un être ce qui lui est totalement semblable ; et la ressemblance entre deux êtres ne permet pas d'introduire entre eux une diversité. Il ne faut ni prendre des êtres semblables l'un pour l'autre ni les disjoindre, eux qui sont en

4. Le thème paulinien de l'image permet de souligner non seulement l'égalité du Père et du Fils, mais leur distinction réelle. Il ne peut y avoir d'image sans un terme distinct auquel il se rapporte. Cf. SIMONETTI, « Col 1, 15a », p. 168-172.

25 dixit : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ^{g.}, inuicem esse sui similes in eo quod similitudinem nostram dicat ostendit. Ne contigeris, ne contrectaueris, ne corruperis ! Tene naturae nomina, tene Fili professionem. Nolo adulteris, ut Filium de tuo laudes : bene habet, ut his
30 quae sunt scribta contentus sis.

24. Non est autem in tantum confidendum prudentia humana, ut perfectum se putet sapere quod sapiat, et in eo arbitretur absolutae rationis summam contineri, quod ipsa mente pertractans aequabili undique apud se existimet ueritatis opinione constare. Non enim concipiunt imperfecta perfectum, neque quod ex alio subsistit absolute uel auctoris sui potest intellegentiam obtinere uel propriam : se quidem in eo tantum quod est sentiens, ceterum ulterius sensum suum quam sibi constituta sit natura non tendens.
5 Motum enim suum non sibi debet sed auctori ; et idcirco quod ex auctore subsistit, imperfectum sibi est, dum constat aliunde ; et necesse est ut in quo se perfectum putet sapere desipiat, quia naturae suae non moderans necessitatem et omnia infirmitatum suarum existimans terminis contineri,
10 falsa iam sapientiae nomine gloriatur : quia sapere sibi ultra sensus sui non liceat potestatem ^a, et quam infirmum subsistendi est uirtute, tam sensu sit. Adque ob id imperfectae naturae substitutio, perfecti sensus sapientiam obtinere se glorians, stultae sapientiae inridetur opprobrio, apostolo
15

vérité inséparables. Car celui qui a dit : « Faisons l'homme à notre image et notre ressemblance » , a montré qu'entre eux ils étaient semblables en disant à « notre » ressemblance. Défense de toucher, de porter la main, de mettre le saccage ! Tiens-t'en à la valeur naturelle des noms, à l'affirmation du Fils. Je ne te demande aucune flatterie, aucune louange de ton crû pour le Fils. Tout va bien si tu te contentes de ce qui est écrit.

**La sagesse humaine
est incapable
de comprendre la foi**

24. Il ne faut pas du reste accorder à la prudence humaine une telle confiance qu'elle puisse estimer sa propre sagesse parfaitement sage et penser que le tout et l'absolu de la raison se résume en ce qu'on a examiné avec un esprit impartial et qu'en son for intérieur elle a jugé assurément vrai. En effet les êtres imparfaits ne conçoivent pas ce qui est parfait, et celui dont l'existence dépend d'un autre ne peut acquérir une compréhension totale soit de son auteur soit de lui-même. Lui-même, il ne se perçoit au vrai qu'en tant qu'il est ; et pour le reste, son intelligence ne s'étend pas au-delà des bornes fixées à sa nature. Car son mouvement, il ne le doit pas à lui-même, mais à son auteur. Voilà pourquoi ce qui existe à partir d'un auteur est imparfait pris en soi-même, tenant d'ailleurs sa consistance. Inévitablement aussi, sur les points où il se croit parfaitement sage, il déraisonne : ne gardant pas la mesure à quoi l'oblige sa nature et s'imaginant que tout est enfermé dans les limites où l'est sa faiblesse, il se glorifie dès lors d'une pseudo-sagesse ; car il ne lui est pas loisible d'être sage au-delà de la capacité de son intelligence ^a, et telle la faiblesse du pouvoir d'exister, telle aussi celle de l'intelligence. Et c'est pourquoi ce rôle que s'arroge une nature imparfaite en se targuant de posséder une sagesse d'intelligence parfaite est tourné en dérision et stigmatisé comme sagesse d'insensé par ces paroles de

g. Gen. 1, 26

24. a. Cf. Rom. 12, 3

20 dicente : *Non enim misit me Christus baptizare sed euangelizare, non in sermone sapientiae, ne inanis fiat crux Christi. Verbum enim crucis stultitia est his qui pereunt, his autem qui saluantur uirtus Dei est. Scribtum est enim : Perdam sapientiam sapientium et intellectum intellegentium reprobabbo. Vbi sapiens ? Vbi scriba ? Vbi conqueritor saeculi huius ? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi ? Quoniam quidem in sapientia Dei non cognouit mundus per sapientiam Deum, decreuit Deus per stultitiam praedicatiois saluare credentes. Quoniam Iudei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt, nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem uocatis Iudeis et Graecis Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam : quia quod infirmum Dei est fortius est hominibus, et quod stultum est Dei sapientius est hominibus^b.*

Omnis itaque infidelitas stulta est, quia imperfecti sensus sui usa sapientia, dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur, putat effici non posse quod non sapit. Causa enim infidelitatis de sententia est infirmitatis, dum gestum esse quis non putat, quod geri non posse definiat.

25. Et idcirco apostolus sciens naturae humanae imperfектam cogitationem hoc solum putare in ueri ratione esse quod saperet, ait non in sermone se sapientiae praedicare^a, ne praedicationis suae inanis esset adsertio. Ac ne stultitiae esse praedicator existimaretur, adiecit uerbum crucis stultitiam esse pereuntibus^b : quia eam solam infideles prudentiam crederent esse quam saperent, et cum nihil nisi intra

b. I Cor. 1, 17-25

25. a. Cf. I Cor. 1, 17 b. I Cor. 1, 18

l'Apôtre : « Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile. Et cela non pas avec les discours de la sagesse, pour que ne soit pas réduite à néant la Croix du Christ : le langage de la Croix est en effet folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont sauvés puissance de Dieu. Car il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages et je réprouverai l'intelligence des intelligents. Où est-il, le sage ? Où est-il, le lettré ? Où est-il, le raisonnable de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse de ce monde ? Puisque de fait le monde avec sa sagesse n'a pas reconnu Dieu par la sagesse de Dieu, Dieu a décidé de sauver les croyants par la folie de la prédication. Puisque les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous prêchons, nous, le Christ crucifié, scandale, bien sûr, pour les Juifs et folie pour les Gents, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes et ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes^b. »

Ainsi donc tout refus de la foi est folie. Car la sagesse qui se sert de son intelligence imparfaite, jugeant de tout à l'étaillon de sa faiblesse, estime impossible ce dont sa sagesse n'a pas la notion. La cause du manque de foi, en effet, c'est cette décision de la faiblesse, par laquelle on estime n'avoir pas été fait ce qu'on décrète ne pouvoir se faire.

25. Et l'Apôtre savait que la pensée humaine, en son imperfection naturelle, place dans l'ordre du vrai cela seulement qui est à portée de sa sagesse. Voilà pourquoi il dit qu'il ne prêche pas avec le langage de la sagesse^a : c'est qu'il ne veut pas réduire à néant ce qu'il affirme dans sa prédication. Mais il ne veut pas non plus qu'on le prenne pour un prêcheur de folie, aussi ajoute-t-il que le langage de la Croix est « folie pour ceux qui se perdent^b ». Car les incroyants s'imaginaient que seule leur sagesse était prudence et,

infirmitatis suae saperent naturam, eam quae sola Dei perfecta sapientia est putarent esse stultitiam^c; per quod in ea ipsa infirmis sapientiae suae opinione desiperent. Ergo quidquid pereuntibus stultitia est, hoc his qui saluantur Dei uirtus est : quia nihil naturalis sensus sui infirmitate moderantur, sed diuinae potestatis efficientiam secundum infinitatem caelestis uirtutis expendunt. Et idcirco sapientiam sipientium et intellegentiam intellegentium Deus inprobat, quia per opinionem stultitiae humanae credentibus salus tribuitur : dum et infideles quae extra sensum suum sunt stulta esse decernunt, et fideles potestati ac uirtuti Dei omnia largiendae sibi salutis suae sacramenta permittunt.

Non ergo sunt stulta quae Dei sunt, sed humanae naturae insipiens prudentia est, quae a Deo suo aut signa aut sapientiam ad fidem postulet. Et Iudeorum quidem est postulare signa^d, quia in Dei nomine per legis familiaritatem non admodum rudes crucis scandalo commouentur. Graecorum autem est sapientiam poscere^e, quia gentili inopia humanaque prudentia rationem sublati in crucem Dei quaerant. Quae quia secundum sensum naturae infirmis occulta in sacramento sit, fit stultitia infidelis : cum quod naturaliter mens imperfecta non concipit, id extra prudentiae causam esse decernat. Sed ob hanc imprudentem mundi sapientiam^f, quae per Dei sapientiam Deum ante nesciuit, id est per hanc magnificentiam mundi ac tam sapienter instituti opificii^g ornatum creatoris sui non est uenerata sapientiam, placuit Deo praedicatione stultitiae saluos facere credentes id est crucis fide aeternitatem mortalibus prouenire :

comme cette sagesse ne dépassait pas leur faiblesse de nature, ils estimaient folie la seule sagesse parfaite, celle de Dieu^c. Moyennant quoi les préjugés mêmes de leur propre sagesse en faisaient des fous. Donc, tout ce qui est folie pour ceux qui se perdent est puissance de Dieu pour ceux qui sont sauvés ; car eux ne mesurent rien par la faiblesse de leur intelligence naturelle, mais évaluent l'efficace du pouvoir de Dieu d'après l'infinité de la puissance céleste. Et voici pourquoi Dieu réprouve la sagesse des sages et l'intelligence des intelligents : le salut est accordé aux croyants par ce qu'humainement on estime une folie, étant donné que les incroyants taxent de folie ce qui dépasse leur intelligence et que les croyants s'en remettent au pouvoir et à la puissance de Dieu pour tous les mystères par lesquels largesse leur sera faite du salut.

Ce qui est de Dieu n'est donc pas folie ; c'est la prudence naturelle de l'homme qui est insensée de réclamer à son Dieu pour le croire soit des signes soit une sagesse. Et c'est le fait des juifs, bien sûr, que de réclamer des signes^d : familiarisés par la Loi avec le nom de Dieu, ils ne sont pas complètement ignorants, et pourtant le scandale de la Croix les bouleverse. C'est le fait des Grecs, d'autre part, que de demander une sagesse^e : leur niaiserie de païens et leur prudence humaine leur font chercher une raison à cette mise en croix de Dieu. Et parce que cette raison se trouve dans un mystère impénétrable à la faiblesse naturelle de l'intellect, la folie devient incrédule. Ce qu'un esprit imparfait ne conçoit point naturellement, cela, décrète-t-il, n'est pas justifiable devant la prudence. Mais cette imprudente sagesse du monde^f, qui n'a pas auparavant reconnu Dieu par la sagesse de Dieu (c'est-à-dire par la magnificence de ce monde et par la beauté d'un ouvrage exécuté avec tant de sagesse^g), est bien la raison pour laquelle il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication, c'est-à-dire de faire de la foi en la croix le chemin de l'éternité pour les mortels.

c. Cf. I Cor. 1, 20 d. Cf. I Cor. 1, 22 e. Cf. I Cor. 1, 22 f. Cf. I Cor. 1, 20-21 g. Cf. Rom. 1, 19-20

ut confusa humanae sententiae opinione ibi salus repperiretur, ubi creditur esse stultitia. Christus enim, qui stultitia gentibus et Iudeis scandalum est, Dei uirtus Deique sapientia est^h; quia quae sensu humano infirma in Dei rebus et stulta existimantur, haec prudentiae uirtutique terrenae et sapientiae et potestatis ueritate praecellant.

26. Nihil igitur in diuinis effectibus humanae mentis opinione tractandum est, neque de creatore suo opificii ipsius materia decernat. Adsumenda autem nobis est stultitia, ut sapientiam sumamus, non imprudentiae sensu sed naturae nostrae conscientia: ut quod cogitationis terrenae ratio non concipit, id nobis rursum ratio diuinæ uirtutis insinuet. Cum enim recognita stultitiae nostrae intelligentia, imperitiam naturalis in nobis imprudentiae senserimus, tum per diuinæ sapientiae prudentiam ad Dei sapientiam inbuemur: cum sine modo uirtutes Dei ac potestatem metiamur, cum naturae Dominum non intra naturales leges cohibeamus, cum hoc solum de Deo bene credi intellegamus ad quod de se credendum ipse sibi nobiscum et testis et auctor existat.

h. Cf. I Cor. 1, 23-25

Ainsi seraient confondus les préjugés et opinions humains et l'on trouverait le salut là où l'on croyait qu'était la folie. En effet, le Christ qui est folie pour les Gentils et scandale pour les juifs est puissance de Dieu et sagesse de Dieu^h. Car ce que l'intellect humain juge faiblesse et folie dans les choses de Dieu, cela l'emporte par la vérité de sa sagesse et de son pouvoir sur la prudence et la puissance terrestres.

26. Rien par conséquent dans les œuvres divines ne doit être traité selon la façon de voir de l'esprit humain, et la matière ouvrageée n'a pas de verdict à rendre sur son créateur. Il nous faut, au contraire, endosser la folie pour acquérir la sagesse – non point par manque de prudence en notre intelligence, mais par une prise de conscience de notre nature. Ainsi, ce qu'une raison aux vues terrestres ne conçoit point, une raison imbue de la divine puissance le fera en revanche doucement pénétrer en nous. En effet notre folie une fois reconnue et comprise, nous aurons senti notre incompétence et notre ignorance naturelles. Nous serons pénétrés alors de la prudence de la divine sagesse pour aller à la sagesse de Dieu, puisque nous mesurerons qu'ils sont sans limite, les pouvoirs et la puissance de Dieu, puisque nous n'enserrerons plus le Maître de la nature dans les lois de la nature, puisque nous comprendrons qu'on a droit de croire de Dieu cela seulement dont il s'est fait auprès de notre foi le témoin et le garant.

INDEX SCRIPTURAIRE

Les nombres en chiffres romains renvoient aux livres et les nombres en chiffres arabes qui les suivent aux chapitres. L'astérisque signale une simple allusion scripturaire. Les chiffres en exposant indique la présence, dans le paragraphe correspondant, de deux ou plusieurs citations ou allusions au même verset.

Genèse		40, 12	I, 6
1, 1	II, 13 ; III, 17*	53, 5	II, 21*
1, 26	III, 23	53, 8	II, 10. 25*
		66, 1-2	I, 6
Exode			
3, 2	III, 17*		
3, 14	I, 5 ² . 6 ; III, 17*		
I Samuel			
15, 22	I, 15*		
III Rois			
8	II, 31*	1, 20-23	II, 27*
		1, 22	II, 27*
		2, 2	II, 27*
		2, 9	II, 27**
		2, 11	II, 27*
		4, 11	III, 7*
		4, 21	II, 13*
		4, 21-22	II, 13*
		4, 24	II, 12*. 13*
		7, 25	II, 22*
		8, 24	III, 10*
		11, 5	II, 12*. 13*
		11, 27	II, 6. 10. 11*. III, 23*
Psaumes			
138, 7-10	I, 6		
Proverbes			
8, 22	I, 35	14, 16-21	III, 6*
		14, 19-21	III, 18*
		16, 16	II, 23
		16, 16-18	II, 23
		17, 2	III, 16*
		17, 5	II, 8. 23
Sagesse			
13, 1-2	III, 17		
13, 5	I, 7		
Isaïe			
7, 14	II, 27		
29, 14	III, 8		

19, 26	III, 1*	1, 1-2	I, 12* ; II, 4 ; III, 16
24, 36	I, 29	1, 1-14	I, 10
26, 38	I, 31. 32	1, 2	I, 11 ; II, 16
26, 39	I, 31. 32	1, 3	II, 17. 18*. 19*. 20. 22.
26, 53	III, 7	23	
26, 64	I, 32	1, 3-4	II, 20
26, 67	III, 10*	1, 4	II, 21
27, 26	III, 10*	1, 5	II, 21
27, 35	III, 10*	1, 10	II, 23
27, 46	I, 31. 32	1, 10-14	I, 10*
27, 51	III, 10*	1, 11-12	I, 11*
27, 54	III, 11. 11*	1, 12	I, 11*
28, 19	I, 21* ; II, 1. 5	1, 13	I, 11*
28, 19-20	II, 1	1, 14	I, 11*. 12* ; II, 25 ; III, 13*. 16. 16*
Marc			
10, 18	I, 29 ²	1, 18	II, 23
13, 32	I, 29 ²	2, 1-9	III, 18*
15, 39	III, 11 ²	2, 1-11	III, 5*
16, 19	III, 16	3, 3	I, 12 ²
		3, 7	I, 12*
Luc			
1, 9	II, 26*	3, 8	II, 26
1, 11-13	II, 26*	3, 13	I, 16*
1, 13	II, 26*	4, 6-7	III, 10*
1, 20-22	II, 26*	4, 7	II, 35*
1, 28-35	II, 26	4, 19-24	II, 31
1, 35	II, 24*. 26*. 27*	4, 20	II, 31*
1, 41	II, 26*. 32*	4, 21	II, 31*
2, 7	II, 24*. 25*. 26*.	4, 23	II, 31
	27* ² ; III, 10*	4, 24	II, 31 ⁴
2, 9-14	II, 27*	5, 18	II, 23
4, 41	I, 25* ; II, 32*	5, 19	I, 29
11, 9	I, 37	5, 26	II, 8. 10. 20
18, 19	I, 29. 30	6, 38	III, 9
19, 41	III, 10*	9, 1-6	II, 12*
23, 34	I, 32	10, 30	I, 29 ; II, 10. 11*. 20.
23, 43	I, 32	10, 38	23 ; III, 23 ²
23, 45	III, 10*	11, 35	II, 8. 10. 23 ; III, 4.
23, 46	I, 31. 32	11, 41	23
24, 41	III, 20*	12, 23	III, 10
Jean			
1, 1	I, 10*. 16 ; II, 13 ² . 14.	13, 25	II, 21*
	15 ⁴ . 16. 23	14, 6	III, 4*
		14, 9	I, 29 ; II, 8. 10. 11. 20

INDEX SCRIPTURAIRE

- 14, 10 II, 20* ; III, 1²
 14, 10-11 I, 22
 14, 11 I, 29 ; II, 23
 14, 12 II, 23
 14, 16-17 II, 33²
 14, 28 I, 29. 30 ; II, 10. 23 ;
 III, 12
 16, 7 II, 33
 16, 12 II, 33
 16, 13-14 II, 33
 16, 14 II, 33
 16, 15 II, 8. 10. 20
 16, 28 II, 10. II, 23
 17, 1 III, 10². 11. III, 12.
 12^{*2}
 17, 1-3 III, 13*
 17, 1-6 III, 9
 17, 2-3 III, 13
 17, 3 I, 29². 38* ; III, 14.
 22*
 17, 4 III, 15
 17, 4-6 III, 16
 17, 5 II, 23²
 17, 6 III, 17*. 22²
 17, 10 I, 29 ; II, 8
 17, 20-21 I, 28
 18, 11 I, 32
 20, 17 I, 33
 20, 25 III, 20*
 20, 26 III, 20. 20*
 20, 26-27 III, 20

Actes
 1, 9 III, 16*
 4, 32 I, 28
 7, 55-56 III, 16
 8, 33 II, 10. 21. II, 25
 9, 3-7 III, 16*

Romains
 1, 19-20 III, 25*
 1, 23 I, 4*
 6, 3-5 I, 13*
 8, 3 I, 13*

- 8, 9 II, 29
 8, 11 II, 29
 8, 14-15 II, 34
 8, 39 II, 9*
 12, 3 III, 24*
- I Corinthiens**
 1, 17 III, 25*
 1, 17-25 III, 24
 1, 18 III, 25
 1, 19 III, 8*
 1, 20 I, 18* ; II, 12 ; III, 8*.
 10*. 25*
 1, 20-21 III, 25*
 1, 20-25 III, 8
 1, 22 III, 25^{*2}
 1, 23 II, 12*
 1, 23-25 III, 25*
 1, 24 II, 4*. 10
 1, 27 III, 10
 2, 12 II, 29. 35
 3, 8 I, 28
 3, 19 III, 8*
 8, 6 II, 1. 29 ; III, 15
 12, 3 II, 34
 12, 4-11 II, 34
 12, 16-17 II, 35*
 13, 13 III, 4*
 15, 27-28 I, 33
 15, 53-55 III, 16*
- II Corinthiens**
 3, 17 II, 32³
 4, 4 II, 10

- Galates**
 3, 13 I, 13*
 4, 6 II, 29
- Éphésiens**
 3, 9 I, 29*
 4, 13 III, 10*
 4, 30 II, 29

INDEX SCRIPTURAIRE

- | | | |
|-----------------------------------|--|--|
| Philippiens
2, 6 I, 29* | Colossiens
1, 15 II, 8 ² . 10*. 11. 24*.
31* ; III, 7
1, 16 II, 19. 20 ; III, 7*
1, 19 III, 15*. 17
1, 26 I, 29
2, 8 I, 13*
2, 8-15 I, 13
2, 9 I, 13 ² ; II, 8. 11*. 20 ;
III, 3. 15*. 16*. 17.
23* | Hébreux
1, 2 III, 7
1, 3 III, 23
4, 15 I, 13*
8, 5 I, 13
10, 1 I, 13 |
| II Pierre
1, 4 I, 18 | Apocalypse
1, 5 II, 6 | |

- 2, 14 I, 13*³
 2, 15 I, 13*
 2, 17 I, 13*

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	9
I. HILAIRE DE POITIERS, SON ŒUVRE ET SON TEMPS.....	11
1. Remarques sur l'importance de <i>La Trinité</i>	11
2. La vie et l'œuvre d'Hilaire.....	12
A. Baptême	14
B. Épiscopat et exil.....	14
C. Synode de Séleucie	15
D. Retour à Poitiers	16
E. Autres ouvrages	17
3. L'arianisme jusqu'à l'époque d'Hilaire.....	18
A. Doctrine d'Arius	19
B. Concile de Nicée	20
C. Controverses après Nicée.....	21
D. Controverses après 337.....	22
4. Les sources de <i>La Trinité</i>	32
A. Irénée.....	33
B. Novatien	34
C. Tertullien	35
D. Eusèbe d'Émèse.....	37
E. Athanase	39
F. Homéousiens divers.....	43
II. GENÈSE, PLAN ET CONTENU DE LA TRINITÉ	46
1. Genèse des douze livres.....	46
A. Chronologie	46

TABLE DES MATIÈRES

	393
B. Unité de l'ouvrage	50
C. Le titre de l'ouvrage	53
2. Plan et contenu de <i>La Trinité</i>	54
Livre I.....	56
Livre II	57
Livre III	60
Livre IV	61
Livre V	62
Livre VI	64
Livre VII	65
Livre VIII	66
Livre IX	67
Livre X	69
Livre XI	72
Livre XII.....	74
III. LA TRINITÉ : ASPECTS DOCTRINAUX.....	76
1. La connaissance de Dieu et la foi, voies d'accès au mystère trinitaire et christologique	78
2. Les positions trinitaires et christologiques de <i>La Trinité</i>	82
A. Le Père, origine de toutes choses	83
B. La génération divine du Fils.....	85
C. Le Père et le Fils : l'unique nature divine.....	89
D. L'Esprit Saint dans <i>La Trinité</i>	91
E. Le mystère du Christ dans <i>La Trinité</i>	95
IV. LA PLACE DE LA TRINITÉ DANS L'ŒUVRE D'HILAIRE	118
1. La tentative de conciliation entre l' <i>homoousios</i> et l' <i>homoiousios</i> dans le <i>Livre des Synodes</i>	119
2. Éléments doctrinaux contenus dans les <i>Fragments historiques</i>	124

3. La controverse avec homéens et anoméens dans le <i>Livre contre l'empereur Constance</i>	127
4. La lutte pour la vraie foi dans le <i>Livre contre les ariens, ou contre Auxence de Milan</i>	131
V. LES RÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES D'HILAIRE DANS LA TRINITÉ.	134
1. Le texte scripturaire d'Hilaire	134
2. La démarche exégétique dans <i>La Trinité</i>	136
VI. ÉTUDE RHÉTORIQUE, LE RISQUE ET L'ART DE LA PAROLE	145
1. « Le discours portera sur les choses de Dieu » (I, 18).....	145
2. Réponses passionnées aux hérétiques (II, 5 ; VI, 32 ; VIII, 18).....	147
3. Le <i>sacramentum fidei</i> à l'épreuve du « métier » d'écrire	149
A. <i>L'inuentio</i>	149
B. <i>La dispositio</i>	156
C. <i>L'elocutio</i>	159
VII. LE TEXTE LATIN	167
1. Sommaire de la tradition manuscrite et imprimée	167
2. Examen des modifications à apporter au texte de <i>CCL 62-62A</i>	170
VIII. PRINCIPES DE LA PRÉSENTE ÉDITION ..	187
SIGLES, ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE ..	189
1. Revues et collections	189
2. Œuvres d'Hilaire.....	190

3. Traductions de <i>La Trinité</i>	191
4. Sources bibliographiques.....	192
5. Autres ouvrages	192
TEXTE ET TRADUCTION	201
LIVRE I : GENÈSE ET PROJET DU TRAITÉ	203
1. La recherche religieuse d'Hilaire.....	203
But de la vie humaine	203
Découverte d' <i>Ex. 3, 14</i>	211
Découverte de <i>Sag. 13, 5</i> : Dieu se dévoile dans les créatures.....	217
Découverte du Prologue de Jean.....	221
Mise en garde de Paul contre la vaine philosophie...	229
2. Dénonciation des doctrines hérétiques.....	235
Sabelliens.....	235
Ariens	237
La vraie foi : Père et Fils sont un seul Dieu.....	239
3. Développement prévu pour le Traité.....	243
Livres I-II	245
Livre III	245
Livre IV	245
Livre V	247
Livre VI	247
Livre VII.....	249
Livre VIII	253
Livre IX	255
Livre X	259
Livre XI	263
Livre XII.....	267
4. Première prière	271

LIVRE II : EXPOSÉ BREF DE LA DOCTRINE D'APRÈS LE SYMBOLE BAPTISMAL	275
La formule du Baptême contient tout le mystère du Salut.....	275
Mais les hérétiques nous obligent à l'exposer	277
Le Père	285
Le Fils	289
L'Évangile et les apôtres confondent les hérétiques ..	311
Le Fils de Dieu incarné.....	315
L'Esprit Saint.....	323
Rôle de l'Esprit en nous.....	329
LIVRE III : UNITÉ ET DISTINCTION DU PÈRE ET DU FILS.....	337
1. Présence réciproque du Père et du Fils (<i>Jn 14, 10</i>)...	337
Signes de la divinité du Christ.....	343
Cana	343
Les cinq pains	345
2. Glorification réciproque du Père et du Fils (<i>Jn 17, 1-6</i>)	351
Signes divins à la crucifixion	351
3. Exhortation à la foi véritable.....	369
L'œuvre du Fils, preuve de sa naissance divine.....	369
Le Père et le Fils sont distincts	375
Mais ils sont un	379
La sagesse humaine est incapable de comprendre la foi	381
INDEX SCRIPTURAIRE.....	388
TABLE DES MATIÈRES	392

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer au secrétariat de « Sources Chrétaines », 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France), Tél. : 04 72 77 73 50, deux autres listes :

1. la « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. la « liste thématique », qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (I-443)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	ARISTÉE
ADAM DE PERSEIGNE	Lettre à Philocrate : 89
Lettres, I : 66	ATHANASE D'ALEXANDRIE
AELRED DE RIEVAULX	Deux apologies : 56 bis
Quand Jésus eut douze ans : 60	Discours contre les païens : 18 bis
La Prière pastorale : 76	Voir « Histoire acéphale » : 317
La Vie de recluse : 76	Lettres à Sérapion : 15
AMBROISE DE MILAN	Sur l'incarnation du Verbe : 199
Apologie de David : 239	Vie d'Antoine : 400
Des mystères : 25 bis	ATHÉNAGORE
Des sacrements : 25 bis	Supplique au sujet des chrétiens : 379
Explication du Symbole : 25 bis	Sur la résurrection des morts : 379
La Pénitence : 179	AUGUSTIN
Sur S. Luc : 45 et 52	Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75
AMÉDÉE DE LAUSANNE	Sermôns pour la Pâque : 116
Huit homélies mariales : 72	BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172
ANSELME DE CANTORBÉRY	BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	Correspondance, vol. I : 426 et 427
ANSELME DE HAVELBERG	BASILE DE CÉSARÉE
Dialogues, I : 118	Contre Eunome : 299 et 305
APHRAATE LE SAGE PERSAN	Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis
Exposés : 349 et 359	Sur le baptême : 357
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	Sur l'origine de l'homme : 160
APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387	Traité du Saint-Esprit : 17 bis
APPONIUS	BASILE DE SÉLEUCIE
Commentaire sur le Cantique : I-III: 420	Homélie pascale : 187
—	BAUDOUIN DE FORD
—	Le Sacrement de l'autel : 93 et 94

- BENOÎT DE Nursie
La Règle : 181-186
- BERNARD DE CLAIRVAUX
Introduction aux Œuvres complètes : 380
A la louange de la Vierge Mère : 390
L'Amour de Dieu : 393
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367
La Grâce et le Libre Arbitre : 393
Lettres, I-41 : 425
Sermons sur le Cantique, 1-15 : 414
— 16-32 : 431
Vie de S. Malachie : 367
- CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177
- CASSIEN, voir Jean Cassien
- CENTONS HOMÉRIQUES : 437
- CÉSARE D'ARLES
Œuvres monastiques, I Œuvres pour les moines : 345
— II Œuvres pour les moines : 398
Sermons au peuple : 175, 243 et 330
- CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190
- CHARTREUX
Lettres des premiers chartreux : 88 et 274
- CHRÖMACE D'AQUILÉE
Sermons : 154 et 164
- CLAIRE D'ASSISE
Écrits : 325
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Extraits de Théodore : 23
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromates, I : 30
— II : 38
— V : 278 et 279
— VII : 428
- CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241
- CONCILES MÉROVINGIENS (LES CANONS DES) : 333 et 334
- CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112
- CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336
- COSMAS INDICOPEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197
- CYPRIEN DE CARTHAGE
A Donat : 291
La Bienfaisance et les Aumônes : 440
La Vertu de patience : 291
- CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
- Deux dialogues christologiques : 97
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246
Lettres festales, I-VI : 372
— VII-XI : 392
— XII-XVII : 434
- CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126
- DEFENSOR DE LIGUGÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86
- DENYS L'ARÉOPAGITE
La Hiérarchie céleste : 58 bis
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146
- DHUODA
Manuel pour mon fils : 225 bis
- DIADOQUÉ DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5 bis
- DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83, 84 et 85
Traité du Saint-Esprit : 386
- A DIOGNÈTE : 33 bis
- DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES : 248
- DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92
- ÉGÉRIE
Journal de voyage : 296
- ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
Hymnes sur le Paradis : 137
- EUGIPPE
Vie de S. Séverin : 374
- EUNOME
Apologie : 305
- EUSEBIE DE CÉSARÉE
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique, Introduction et index : 73
— I-IV : 31
— V-VII : 41
— VIII-X : 55
- Préparation évangélique, I : 206
— II-III : 228
— IV-V, 17 : 262
— V, 18-VI : 266
— VI : 275
— VII : 215
— VIII-X : 369
— IX-XI : 292
— XII-XIII : 307
— XIV-XV : 338
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Ecclésiaste : 397
Scholies aux Proverbes : 340
Sur les pensées : 438
Traité pratique : 170 et 171
- ÉVANGILE DE PIERRE : 201
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124
- FIRMUS DE CÉSARÉE
Lettres : 350
- FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285
- GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378
Petit livre de proverbes : 436
- GÉLASE I^r
Lettre contre les Luperciales et dix-huit messes : 65
- GEOFFROY D'AUXERRE
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364
- GERTRUDE D'HELFIA
Les Exercices : 127
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331
- GRÉGOIRE DE NAREK
Le Livre de prières : 78
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE
Discours, 1-3 : 247
— 4-5 : 309
— 6-12 : 405
— 20-23 : 270
— 24-26 : 284
— 27-31 : 250
— 32-37 : 318
— 38-41 : 358
— 42-43 : 384
- Lettres théologiques : 208
La Passion du Christ : 149
- GRÉGOIRE DE NYSSSE
La Création de l'homme : 6
Homélies sur l'Ecclésiaste : 416
Lettres : 363
- Traité de la Virginité : 119
Vie de Moïse : 1 bis
Vie de sainte Macrine : 178
- GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Premier Livre des Rois : 351, 391, 432
Commentaire sur le Cantique : 314
- Dialogues : 251, 260 et 265
- Homélies sur Ézéchiel : 327 et 360
- Morales sur Job, I-II : 32 bis
— XI-XIV : 212
— XV-XVI : 221
- Registre des Lettres, I-II : 370, 371
- Règle pastorale : 381 et 382
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148
- GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202
- GUIGUES I^r LE CHARTREUX
Les Coutumes de Chartreuse : 313
Méditations : 308
- GUIGUES II LE CHARTREUX
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163
- GUILLAUME DE BOURGES
Livre des guerres du Seigneur : 288
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
Exposé sur le Cantique : 82
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223
- Le Miroir de la foi : 301
- Oraisons méditatives : 324
- Traité de la contemplation de Dieu : 61
- HERMAS
Le Pasteur : 53 bis
- HERMIAS
Satire des philosophes païens : 388
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
Homélies pascales : 187
- HILAIRE D'ARLES
Vie de S. Honorat : 235
- HILAIRE DE POITIERS
Commentaire sur le Psalme 118 : 344 et 347
- Contre Constance : 334
- Sur Matthieu : 254 et 258
- Traité des Mystères : 19 bis
- La Trinité, I-III : 443
- HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14
- La Tradition apostolique : 11 bis
- HISTOIRE « ACÉPHALE » ET INDEX SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317
- HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48
- HONORAT DE MARSEILLE
La Vie d'Hilaire d'Arles : 404
- HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409
- HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscules spirituels : 155
- HYDACE
Chronique : 218 et 219
- IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis
- IRÉNÉE DE LYON
Contre les hérésies, I : 263 et 264
— II : 293 et 294
— III : 210 et 211
— IV : 100 (2 vol.)
— V : 152 et 153
- Démonstration de la prédication apostolique : 406
- ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
— 18-39 : 207
— 40-55 : 339

- ISIDORE DE PÉLUSE
Lettres, I : 422
- JEAN D'APAMÉE
Dialogues et traités : 311
- JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187
- JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109
- JEAN CHRYSOSTOME
A Théodore : 117
A une jeune veuve : 138
Commentaire sur Isaïe : 304
Commentaire sur Job : 346 et 348
Homélies sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sermes sur la Genèse : 433
Sur Babylas : 362
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis
Sur la providence de Dieu : 79
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188
Sur le mariage unique : 138
Sur le sacerdoce : 272
Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125
- PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187
- JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'islam : 383
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80
- JEAN MOSCHUS
Le Pré spirituel : 12
- JEAN SCOT
Commentaire sur l'Évangile de Jean : 180
Homélie sur le Prologue de Jean : 151
- JÉRÔME
Apologie contre Rufin : 303
Commentaire sur Jonas : 323
Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259
- JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407
- JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193
- LACTANCE
De la mort des persécuteurs : 39
(2 vol.)
Épitomé des Institutions divines : 335
- Institutions divines, I : 326
— II : 337
— IV : 377
— V : 204 et 205
- La Colère de Dieu : 289
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214
- LÉON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22 bis
— 20-37 : 49 bis
— 38-64 : 74 bis
— 65-98 : 200
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
Homélies pascales : 187
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198
- PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275
- MANUEL II PALEOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115
- MARIUS VICTORINUS
Traîts théologiques sur la Trinité : 68 et 69
- MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la charité : 9
- MÉLANIE, voir Vie
- MÉLITON DE SARDES
Sur la Pâque : 123
- MÉTHODE D'OLYMPHE
Le Banquet : 95
- NERSÉS SNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203
- NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscules et Lettres : 81
- NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine Liturgie : 4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361
- NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I : 403
- ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis
— VI-X : 157
— XIII : 222
— XIX-XXX : 290
— XXVIII et XXXII : 385
- Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227
Entretien avec Héraclide : 67
Homélies sur la Genèse : 7 bis
Homélies sur l'Exode : 321
Homélies sur le Lévitique : 286 et 287
Homélies sur les Nombres, I-X : 415
— XI-XIX : 442
- Homélies sur Josué : 71
Homélies sur les Juges : 389
Homélies sur Samuel : 328
- Homélies sur les Psaumes 36 à 38 : 411
Homélies sur le Cantique : 37 bis
Homélies sur Jérémie : 232 et 238
Homélies sur Ézéchiel : 352
- Homélies sur S. Luc : 87
Lettre à Africarus : 302
Lettre à Grégoire : 148
Philocalie : 226 et 302
- Traité des principes : 252, 253, 268, 269 et 312
- PACIEN DE BARCELONE
Écrits : 410
- PALLADIOS
Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342
- PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ suivie des ACTES : 417
- PATRICK
Confession : 249
Lettre à Coroticus : 249
- PAULIN DE PELLA
Poème d'action de grâces : 209
Prière : 209
- PHILON D'ALEXANDRIE
La Migration d'Abraham : 47
- PSEUDO-PHILON
Les Antiquités bibliques : 229 et 230
- PHILOXÈNE DE MABBOUG
Homélies : 44
- PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine : 191
- PIERRE DE CELLE
L'École du cloître : 240
- POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10 bis
- PTOLEMÉE
Lettre à Flora : 24 bis
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161
- QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN : 401 et 402
- QUODVULTDEUS
Livre des promesses : 101 et 102
- LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107
- LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298
- RICHARD DE SAINT-VICTOR
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63
- RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169
- RITUELS
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du baptême : 59
- ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283
- RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédictions des patriarches : 140
- RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit, I-II : 131
— III-IV : 165
- SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220
- SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE : 267
- SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique, I-II : 306
III-IV : 418
- SULPICE SÉVÈRE
Chroniques : 441
Vie de S. Martin : 133, 134 et 135
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traités théologiques et éthiques : 122 et 129
- TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282
- TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion, I : 365
— II : 368
— III : 399
- De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
- Exhortation à la chasteté : 319
- Le Mariage unique : 343
- La Pénitence : 316
- La Pudicit : 394 et 395
- Les Spectacles : 332
- La Toilette des femmes : 173
- Le Voile des vierges : 424
- Traité du baptême : 35
- THÉODORET DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315
Correspondance : 40, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234 et 257
- Thérapeutique des maladies helléniques : 57 (2 vol.)
- THÉODOSTE
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolycus : 20
- VICTORIN DE POETOVIO
Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423
- VIE D'OLYMPIAS : 13 bis
- VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90
- VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

- AVIT DE VIENNE, *Histoire spirituelle*. Tome I. N. Hecquet.
BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*. Volume II. F. Neyt,
P. De Angelis-Noah, L. Regnault.
CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons sur l'Écriture*. Tome I. J. Courreau.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VI*. P. Descourtieux.
MARC LE MOINE, *Traités*. Tome I. G.-M. de Durand (†).
PSEUDO-PHILON, *Homélies synagogales*. V. Siegert.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- Les Apophegmes des Pères. Tome II. J.-C. Guy (†).
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres*. Tome II. M. Duchet-Suchaux,
H. Rochais.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*. Tome III.
P. Verdelyen, R. Fassetta.
GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaires sur le Premier Livre des Rois*.
Tome IV. A. de Vogüé.
GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*. R. Winling.
HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*. Tome II. J. Doignon (†), G.-M. de
Durand (†), M. Figura, G. Pelland.
Livre d'heures ancien du Sinaï. M. Ajjoub.
ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*. Tome III. L. Doutreleau.
SYMÉON LE STUDITE, *Discours ascétique*. H. Alfeyev, L. Neyrand.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 1999

- 26 bis BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*. S. Giet.
35 TERTULLIEN, *Traité sur le baptême*. R.-F. Refoulé, M. Drouzy.
61 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Traité de la contemplation
de Dieu*. J. Hourlier.
63 RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*. G. Salet.
71 ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*. A. Jaubert.
80 JEAN DAMASCÈNE, *Homélies sur la Nativité et la Dormition*.
P. Voulet.
167 CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*. A. Jaubert.
180 JEAN SCOT, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. E. Jeauneau.
274 LETTRES DES PREMIERS CHARTREUX, Tome II.
310 TERTULLIEN, *De la patience*. J.-C. Fredouille.

Également aux Éditions du Cerf

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.
Texte original et traduction française.

1. *Introduction générale. De opificio mundi*, R. Arnaldez.
2. *Legum allegoriae*, C. Mondésert.
3. *De cherubim*, J. Gorez.
4. *De sacrificiis Abelis et Caini*, A. Méasson.
5. *Quod deterius potiori insidiari soleat*, I. Feuer.
6. *De posteritate Caini*, R. Arnaldez.
- 7-8. *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*, A. Mosès.
9. *De agricultura*, J. Pouilloux.
10. *De plantatione*, J. Pouilloux.
- 11-12. *De ebrietate. De sobrietate*, J. Gorez.
13. *De confusione linguarum*, J.-G. Kahn.
14. *De migratione Abrahami*, J. Cazeaux.
15. *Quis rerum divinarum heres sit*, M. Harl.
16. *De congressu eruditio[n]is gratia*, M. Alexandre.
17. *De fuga et inventione*, E. Starobinski-Safran.
18. *De mutatione nominum*, R. Arnaldez.
19. *De somniis*, P. Savinel.
20. *De Abrahamo*, J. Gorez.
21. *De Iosepho*, J. Laporte.
22. *De vita Mosis*, R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. *De Decalogo*, V. Nikiprowetzky.
24. *De specialibus legibus*, Livres I-II. S. Daniel.
25. *De specialibus legibus*, Livres III-IV. A. Mosès.
26. *De virtutibus*, R. Arnaldez, A.-M. Véritlac, M.-R. Servel et P. Delobre.
27. *De praemii et poenis. De execrationibus*, A. Beckaert.
28. *Quod omnis probus liber sit*, M. Petit.
29. *De vita contemplativa*, F. Daumas et P. Miquel.
30. *De aeternitate mundi*, R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. *In Flaccum*, A. Pelletier.
32. *Legatio ad Caïum*, A. Pelletier.
33. *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca*, F. Petit.
- 34 A. *Quaestiones in Genesim*, I-II (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34 B. *Quaestiones in Genesim*, III-VI (e vers. armen.). Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. *Quaestiones in Exodum*, I-II (e vers. armen.). A. Terian.
35. *De providentia*, I-II. M. Hadas-Lebel.
36. *Alexander vel De animalibus* (e vers. armen.). A. Terian.



COMPOGRAVURE
IMPRESSION, BROCHAGE
IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
JUIN 1999
DÉPÔT LÉGAL 1999 N° 4866
N° ÉDITEUR : 11072

IMPRIMÉ EN FRANCE