

281
HIL

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 515

HILAIRE DE POITIERS
COMMENTAIRES
SUR LES PSAUMES

TOME I
(PSAUMES 1-14)

TEXTE CRITIQUE DU CCL 61 (J. DOIGNON)

INTRODUCTION, TRADUCTION, NOTES ET INDEX

PAR

M^{gr} Patrick DESCOURTIEUX
Professeur à la Faculté Notre-Dame
(École cathédrale, Paris)



LES ÉDITIONS DU CERF 29, Bd La Tour-Maubourg, PARIS
2008

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(CNRS, UMR 5189-HiSoMA)*

<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>

La révision en a été assurée par Blandine SAUVLET

AVANT-PROPOS

Pour la commodité du lecteur, les *Traités sur les Psaumes* ont pris, sur la couverture de ce volume, le nom de *Commentaires*, conformément à la dénomination introduite par le *De uiris inlustribus* de saint Jérôme (§ 100) et fréquemment utilisée depuis. On n'oubliera pas, toutefois, que saint Hilaire n'emploie jamais ce mot, mais bien, à trois reprises, celui de *tractatus* (*Tr. Ps.* 130, 1 ; 135, 12.14).

*
* *

Ce travail a fait l'objet d'une thèse soutenue à Rome devant l'Athénée pontifical de la Sainte-Croix en mars 2005. Nous tenons à remercier vivement ceux qui nous ont aidé à l'améliorer. Nous voulons citer notamment les Professeurs Jeronimo Leal, Don Vito Reale et Don Laurent Touze, Mons. Lluis Clavell, le Père Georges Chantraine, s.j., Monsieur Olivier Lefèvre, Monsieur Pierre Rezé et Mademoiselle Janine Trividic, qui nous ont fait part de leurs suggestions en vue d'une meilleure compréhension de l'ensemble. Monsieur l'Abbé Denis Dupont-Fauville a relu tout le texte avec la plus grande attention et nous a permis d'introduire des précisions fort utiles qui en feront mieux saisir la richesse théologique. Monsieur Marc Milhau, à qui l'on doit la publication du *Commentaire sur le Psaume 118* dans la même collection (*SC* 344 et 347), a bien voulu relire de longs extraits du présent travail, et ses remarques nous ont

Imprimé en France
© Les Éditions du Cerf, 2008
<http://www.editionsducerf.fr>
ISBN : 978-2-204-08755-1
ISSN : 0750-1978

été particulièrement précieuses. Nous tenons enfin à dire notre vive gratitude à l'équipe de *Sources chrétiennes*, notamment à Madame Blandine Sauvlet qui a révisé le manuscrit avec un dévouement et une compétence dont bénéficieront tous les lecteurs.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER GÉNÉRALITÉS

UNE VIE TROP PEU CONNUE

La vie de saint Hilaire de Poitiers a déjà été écrite, et bien écrite. Nous nous permettrons donc de renvoyer aux ouvrages qui la présentent depuis seize siècles. Elle n'est vraiment connue, et de manière partielle, que pour ses quinze dernières années¹. Sa substance tient en quelques pages que l'on aimerait pouvoir développer, mais qu'il faut sans doute se résigner à accepter telles qu'elles sont, à moins qu'une découverte, toujours possible, ne vienne en modifier substantiellement les contours.

Ni la date de la naissance d'Hilaire, ni même celle de sa mort, ne sont connues avec certitude. La première indication que l'on possède vient de saint Jérôme, qui écrit, dans sa notice du *De uiris inlustribus*, généralement daté des environs de l'année 392 : « Hilaire, évêque de Poitiers, en Aquitaine, exilé en Phrygie par le synode de Béziers, à cause du parti de l'évêque d'Arles, Saturnin, écrivit douze livres *Contre les ariens*, un

1. L'ouvrage fondamental reste la thèse de J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971. On consultera avec plaisir et profit les anciens (VENANCE FORTUNAT, *Vita Hilarii*, PL 9, 185D-200B ; 88, 439A-454B ; J. DE VORAGINE, *La Légende dorée*) et les modernes (J.-J. GRYNÉE, P. COUSTANT, PL 9, 125B-184B). De nos jours, les introductions aux plus récentes éditions permettent de faire l'état de la question (J.-P. BRISSON, *Traité des Mystères*, SC 19^{bis}, p. 8-9, et surtout A. ROCHER, *Contre Constance*, SC 334, p. 9-67).

autre livre *Sur les synodes*, qu'il écrivit aux évêques des Gaules, et des *Commentaires sur les Psaumes*, le premier, le deuxième, les *Psaumes* 51 à 62, et du 118 à la fin. Il y a imité Origène, en ajoutant aussi certains éléments personnels. Il y a aussi un petit livre *À Constance*, qu'il remit à Constance de son vivant, à Constantinople, un autre, le *Contre Constance*, qu'il écrivit après sa mort, un livre *Contre Valens et Ursace*, qui contient une *Histoire des synodes de Rimini et de Séleucie*, un livre au préfet Salluste, le *Contre Dioscore*, un *Livre des hymnes* et un *Livre des mystères*, des *Commentaires sur Matthieu*, un *Traité sur Job*, qu'il traduisit du grec conformément au sens donné par Origène, un beau petit livre *Contre Auxence* et quelques *Lettres* à différentes personnes. Certains disent qu'il avait aussi écrit un *Sur le Cantique des cantiques*, mais nous ne connaissons pas cet ouvrage. Il mourut à Poitiers, sous le règne de Valentinien et Valens¹. »

Ce résumé dit l'essentiel, et Érasme le cite textuellement au début de son édition de 1523. Il sera ensuite reproduit, jusqu'à la rédaction de la première biographie, en 1570, par Johann-Jacob Grynée, ce qui est un bon signe de la valeur que lui reconnurent les éditeurs successifs. Il fallut donc attendre la seconde moitié du XVI^e siècle, en milieu protestant, pour voir une première tentative de récit raisonné de la vie du saint. Professeur à Heidelberg et fils d'un ami de Mélanchthon, le pasteur Johann-Jacob Grynée (1540-1617) confondit malencontreusement Hilaire de Poitiers et le diacre Hilaire, comme on ne manqua pas de le lui faire remarquer dans les éditions suivantes. C'est donc seulement avec le travail de Dom Pierre Coustant, en 1693, que l'on put avoir la première étude sérieuse sur notre auteur.

La naissance d'Hilaire remonterait aux années 310-315. Sa formation intellectuelle ne nous est connue par aucun document

1. JÉRÔME, *De uiris illustribus* 100 (éd. Herding, p. 56-57).

direct¹, tandis que le début de son épiscopat à Poitiers est datable des environs de l'année 350. Quand fut-il ordonné prêtre ? Il semble impossible de le dire : « On ignore quelles furent les étapes de sa carrière ecclésiastique et s'il a reçu la prêtrise après avoir été baptisé et avant d'accéder à l'épiscopat². » Vers 354, l'évêque peut avoir publié son commentaire sur l'*Évangile selon S. Matthieu*, avant d'être lancé dans la mêlée de la controverse arienne.

Le synode de Béziers, en 356, marque une date importante de sa vie, puisqu'il prend publiquement position pour défendre la foi de Nicée contre les affirmations de l'évêque d'Arles, Saturnin. Sur ordre de l'empereur, il est alors exilé en Phrygie, ce qui lui vaut d'entrer en contact avec le monde grec et de découvrir, notamment, la richesse de ses commentaires scripturaires. Il garde le contact avec les évêques de Gaule restés fidèles à Nicée et, loin de se taire, il les exhorte par des lettres aujourd'hui perdues. Sulpice Sévère insistera sur la gloire que l'exilé tira de sa fermeté : « Il est bien connu que [le pape Libère, Hilaire de Poitiers et Rhodanius de Toulouse] ont été loués avec enthousiasme dans le monde entier, que des fonds importants furent réunis pour leur subsistance, et qu'ils reçurent la visite de nombreuses délégations du peuple catholique venues quasiment de toutes les provinces³. »

L'empereur Constance, qui a convoqué un synode des évêques d'Occident à Rimini, cherche également à pacifier l'Orient

1. Cf. H.D. SAFFREY, « Saint Hilaire et la philosophie », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 248-251. L'auteur montre pourquoi « il est infiniment probable que le jeune Hilaire est allé à Bordeaux pour y faire ses études ». Sur le climat intellectuel du lieu et de l'époque, cf. J. FONTAINE, « L'éclat de la romanité dans l'Aquitaine du IV^e siècle », *BAGB*, 1989/1, p. 72-85.

2. J.-R. PALANQUE, « La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 15.

3. SULPICE SÉVÈRE, *Chron.* II, 39, 5 (*SC* 441, p. 316). Sur Rhodanius de Toulouse, voir H. CROUZEL, « Un 'résistant' toulousain à la politique proarienne de l'empereur Constance II, l'évêque Rhodanius », *BLE* 77, 1976, p. 173-190.

et invite de même les évêques d'Orient à tenir un synode à Séleucie.

Laissons la parole à Sulpice Sévère : « En Orient, l'empereur, imitant ce qui s'était fait pour les Occidentaux, fait en sorte que presque tous les évêques soient réunis à Séleucie, en Isaurie. À cette occasion, Hilaire, qui vivait déjà sa quatrième année d'exil en Phrygie, est contraint par le vicaire responsable du concile d'être présent parmi les autres évêques ; on lui avait offert le déplacement. Pourtant, l'empereur n'avait donné aucune instruction particulière à son sujet. Les magistrats s'étaient contentés d'obéir à la directive générale, qui leur ordonnait de forcer tous les évêques à venir au concile, mais c'est aussi à dessein qu'ils le firent rejoindre les autres. À ce que je présume, il advint par un dessein de Dieu que l'homme le plus instruit des choses divines fût là quand on devait discuter de la foi. Dès qu'il arriva à Séleucie, accueilli avec une grande sympathie, il avait gagné à lui tous les esprits et tous les cœurs. Pourtant, dès l'abord, on lui demanda quelle était la foi des Gaulois ; car alors, objets de la part des ariens de rumeurs erronées, nous étions suspectés par les Orientaux d'avoir cru, à la suite de Sabellius, que Dieu était solitaire et portait trois noms. Mais, ayant expliqué sa foi conformément à la formule rédigée par les Pères de Nicée, il porta témoignage en faveur des Occidentaux. Ayant apaisé les esprits de tous, il fut reconnu comme représentant et membre de la communion ecclésiale et donc agrégé au concile¹. »

L'apaisement des esprits s'opère, en réalité, par une affirmation sereine des positions du Concile de Nicée, au prix d'une nouvelle contestation de l'arianisme officiel de la cour impériale. La décision est alors prise de renvoyer en Gaule cet évêque « considéré comme un germe de discorde et un perturbateur de l'Orient² ». Hilaire peut donc rentrer à Poitiers, d'où il ne

s'absentera que pour aller à Milan en 364, afin de tenter, mais en vain, d'en écarter l'évêque arien Auxence.

Il rédige alors ses *Traité sur les Psaumes*, sans que l'on soit à même de donner plus de précisions sur les circonstances de cette rédaction. La date qui leur est généralement assignée paraît tardive : on parle des années 364-367, après l'échec de la lutte contre Auxence. On invoque la tranquillité et le temps nécessaires à la réalisation d'une œuvre d'une telle ampleur. La mort serait venue interrompre le travail entrepris. Il est d'ailleurs possible qu'Hilaire l'ait sentie venir, comme le suggère la fin du *Traité sur le Psaume 129* : « Voici la onzième heure, le jour s'achève. Courons tous, hâtons-nous avant la nuit, avant que l'heure ne passe. Nous sommes âgés¹, la nuit de la mort approche. N'avançons-nous pas vers la onzième heure de notre vie ? » Toutefois, il faut noter son extrême réticence à fournir des indications biographiques sur lui-même dans ses œuvres. Chargé de veiller sur l'âme de ses ouailles, le pasteur ne perd pas de temps à parler de la sienne : il ne se raconte presque jamais. Les passages du *De Trinitate* dont le caractère autobiographique a été fortement discuté² n'ont pas d'équivalent dans les *Traités*. Rien n'empêche donc de penser qu'une partie du travail ait été projetée et même réalisée au cours même de l'exil, entre 356

1. Le Romain est *senior* à partir de 46 ans (cf. CICÉRON, *Rep.* 2, 39 ; AULU-GELLE 10, 28, 1).

2. Le récit de la conversion qui figure dans le prologue du *De Trinitate* est à la fois personnel et très marqué par le recours à des formules littéraires héritées de Cicéron, de Salluste et de Lactance, comme l'ont montré É. BOULARAND (« La conversion de saint Hilaire de Poitiers », *BLE* 62/2, 1961, p. 81-104) et J. DOIGNON (*Hilaire avant l'exil*, p. 73-156), ainsi que M. PELLEGRINO, « L'itinerario spirituale di san'Illario di Poitiers », *ScCat* 75, 1947, p. 130-136. La synthèse la plus récente sur ce point se trouve chez M. CANÉVET, « 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 », *Aug* 27, 1987, p. 165-174. On trouvera une bibliographie à jour chez M. STAROWIEYSKI, « L'autobiographie dans l'Antiquité chrétienne », dans *Chartae caritatis. Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Paris 2004, p. 37-54.

1. SULPICE SÉVÈRE, *Chron.* II, 42, 1-2 (SC 441, p. 322).

2. SULPICE SÉVÈRE, *Chron.* II, 45, 2 (SC 441, p. 330).

et 360, au contact de la pensée grecque et, notamment, des commentaires d'Origène.

Sulpice Sévère précise dans ses *Chroniques* qu'Hilaire est mort « cinq ans après son retour¹ » d'exil. A.-J. Goemans a soigneusement repris la question² et, en adoptant sa conclusion, on peut tenir pour fort vraisemblable la date du 1^{er} novembre 367.

UNE ŒUVRE À MIEUX CONNAÎTRE

Les imposantes dimensions et la puissance théologique du *De Trinitate* d'Hilaire ont quelque peu éclipsé l'importance de ses *Tractatus super Psalmos*. Les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin ont sans doute, elles aussi, contribué à faire oublier l'œuvre hilarienne. Or, l'œuvre exégétique de l'évêque de Poitiers mérite mieux que de simples renvois. En effet, les *Tractatus super Psalmos* constituent le premier commentaire du psautier en langue latine. Dans leur état actuel, ils ne comprennent qu'une introduction générale, l'*Instructio Psalmorum*, suivie des commentaires sur les *Psaumes* 1-2, 13-14, 51-69, 118-150, auxquels s'ajoutent les commentaires des titres des *Psaumes* 9 et 91. Venance Fortunat écrivait qu'Hilaire avait commenté tous les psaumes³. Dom Coustant, dans son édition de 1693, avait repris cette position et l'avait étayée par les citations des *Tractatus* qui semblaient faire allusion à des traités aujourd'hui perdus. J. Doignon a montré que l'on pouvait lire ces passages de manière différente et que l'œuvre nous était parvenue dans son intégralité⁴.

1. Sulpice Sévère, *Chron.* II, 45, 4 (SC 441, p. 332).

2. A.-J. GOEMANS, « La date de la mort de saint Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, ÉAA 35, p. 107-111.

3. *Scripta Davidici carminis sermone cothurnato per singula reseravit (Vita Sancti Hilarii Episcopi Pictaviensis* I, 14 - PL 88, 447C).

4. J. DOIGNON, « Introduction », CCL 61, p. XIX-XXIV. L'auteur analyse les arguments avancés par P. COUSTANT (*Admonitio* 4-7 : PL 9, 223A-

LES *TRACTATUS SUPER PSALMOS* DANS L'HISTOIRE

Quoi qu'il en soit des dimensions de l'œuvre, son importance dans l'histoire de l'exégèse¹ n'est pas passée inaperçue. Jérôme, Augustin, Cassiodore, Alcuin, Hincmar de Reims et Pierre Lombard, entre bien d'autres, ont voulu faire explicitement référence à l'exégèse des psaumes pratiquée par l'évêque de Poitiers. Ils montraient ainsi dans quelle estime ils la tenaient.

Une génération seulement après sa rédaction, Jérôme recommande la lecture des *Traités*. Il fait état de la renommée d'Hilaire, tout en marquant parfois quelque distance avec ses interprétations : « Je n'ose reprendre un tel homme, qui fut si habile à parler en son temps et qui, par le mérite de sa confession, l'activité de sa vie et l'éclat de son éloquence, est célèbre en tout lieu de l'Empire romain². »

Si Hilaire mérite d'être lu, c'est notamment parce qu'il a été un pionnier, le premier écrivain chrétien à adapter la pensée d'Origène dans le monde latin : « Pour l'explication des psaumes, traduits par les Grecs en de nombreux volumes, Origène fut le premier, Eusèbe de Césarée le deuxième, Théodore d'Héraclée le troisième, Astère de Scythopolis le quatrième, Apollinaire de Laodicée le cinquième et Didyme d'Alexandrie le sixième. Différents auteurs ont aussi, dit-on, écrit de courtes œuvres sur quelques psaumes. Chez les Latins, les évêques Hilaire de Poitiers et Eusèbe de Verceil ont traduit

224C), repris par J.H. REINKENS (*Hilarius von Poitiers*, Schaffouse 1864, p. 506-507) et par A. CASAMASSA (« Appunti per lo studio dei 'Tractatus super Psalmos' di S. Ilario », dans *Scritti patristici I, Lateranum* N.S. 21, Rome 1955, p. 199-206). Cf. M. MILHAU, « Remarques sur l'affirmation de l'éditeur Coustant : 'Hilaire de Poitiers a commenté tout le Psautier' », *StPatr* 28, 1993, p. 61-64.

1. Sur le genre littéraire du *tractatus*, cf. G. BARDY, « Tractare, tractatus », *RecSR* 33, 1946, p. 211-235, ainsi que J. DOIGNON, « Introduction », CCL 61, p. XV-XVI.

2. JÉRÔME, *Lettre* 34, 3,5, à Marcella (PL 22, 449-450).

Origène et Eusèbe. Dans certains cas, notre Ambroise a suivi le premier¹. » Jérôme précise encore : « Hilaire le confesseur traduit près de quarante mille lignes d'Origène sur les *Psaumes* et sur *Job*². »

Quelques réticences ne l'empêchent pas de laisser libre cours à son admiration : « Saint Hilaire se dresse sur le cothurne gaulois et, orné des fleurs de la Grèce, il s'enveloppe parfois de longues périodes, ce qui le rend difficile à lire pour les frères les plus simples³. » Hilaire demeure bien pour lui un « évêque et confesseur de notre temps », qui a « édifié l'Église de Dieu, en étant un arbre élevé en ce monde »⁴.

À la même époque, **Augustin** ne parle pas autrement. Il voit en Hilaire une autorité à invoquer en matière de controverse théologique et le cite à propos de son débat avec Pélage sur la nature et la grâce, mais il fait aussi explicitement référence aux *Traité sur les Psaumes*, en concluant sa citation par cette appréciation élogieuse : « C'est un catholique qui parle, c'est un insigne docteur des Églises qui parle, c'est Hilaire qui parle⁵. »

Cassiodore, qui entreprend un long commentaire de l'intégralité du psautier, n'hésite pas à placer sa réflexion sous le patronage d'Hilaire et il l'invoque dès sa préface, à propos du nom même du psautier : « Hilaire pense qu'on doit dire avec plus de justesse 'le *Livre des Psaumes*', car il n'existe qu'un seul volume en hébreu et surtout on lit que les *Actes des apôtres* disent : 'Dans le *Livre des Psaumes*...' »⁶

1. JÉRÔME, *Lettre* 112, 20, à Augustin (PL 22, 929).

2. JÉRÔME, *Apologie contre Rufin* 1, 2 (SC 303, p. 10) ; cf. aussi *Commentaire sur Michée* II, préface (PL 25, 1190).

3. JÉRÔME, *Lettre* 58, 10, à Paulin (PL 22, 585). Sur le sens – passablement ironique – de cette expression, voir P. ANTIN, « Hilarius Gallicano cothurno attollitur (Jérôme, *Epist.* 58, 10) », *RBén* 57, 1947, p. 82-88.

4. JÉRÔME, *Commentaire sur Isaïe* 60, 13-14 (PL 24, 595).

5. AUGUSTIN, *Contre Julien* II, 8, 28 (PL 44, 693).

6. CASSIODORE, *In Psalm.* 12, préface (PL 70, 21). On trouve d'autres mentions élogieuses en *In Psalm.* 6, 1 ; 90, 1 ; 138, 1 (PL 70, 59 ; 799 ; 983).

On pourrait encore citer les témoignages de Rufin, Orose, Léon le Grand, Cassien, Vincent de Lérins, Sozomène, Facundus d'Hermiane, Venance Fortunat, Grégoire de Tours, Alcuin, Scot Érigène, Hincmar de Reims, Ermold le Noir, Licinien de Carthagène, Fulbert de Chartres et Pierre Lombard, pour s'en tenir aux plus anciens. Tous, ils rendent hommage à celui qu'Hincmar nomme « évêque porte-flambeau des Romains, lumière des Églises et lampe précieuse¹ », en insistant sur la valeur de son enseignement : pour Cassiodore, il importe de mettre Hilaire au premier rang des écrivains ecclésiastiques « grâce auxquels resplendit l'Église, comme par des étoiles qui font scintiller le ciel. Parmi eux s'avance Hilaire, le saint évêque de Poitiers, homme subtil à la grande profondeur et très habile controversiste ; approchant avec respect les profonds abîmes des divines Écritures, il les rend accessibles² ».

Cette œuvre a donc été favorablement accueillie par ses lecteurs³. Qui sont-ils ?

LES LECTEURS OU LES AUDITEURS

Le « public » des *Tractatus* se laisse mal définir. Il n'est pas séparable de la question du genre littéraire des traités. S'il s'agit de prédication, ce pourra être le peuple chrétien de Poitiers, assemblé pour écouter son évêque. Mais Dom Coustant a déjà fait remarquer que, pas une fois dans toute l'œuvre, il n'est fait allusion à la présence d'un auditoire⁴ : jamais Hilaire ne s'adresse à des « frères », qu'il les appelle de ce nom ou

1. HINC MAR, *De Praedestinatione* 3 (PL 125, 87).

2. CASSIODORE, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* 17-18 (PL 70, 1134-1135).

3. Sur l'écho trouvé par l'œuvre hilarienne au cours des siècles, voir C. KANNENGIESSER, « L'héritage d'Hilaire de Poitiers. I : Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales », *RecSR* 56, 1968, p. 435-456.

4. *Admonitio*, n. XXII (PL 9, 232).

qu'il leur dise, comme le ferait Augustin, « votre Charité ». L'*In Matthaeum* et le *De Mysteriis* étaient au contraire, selon toute vraisemblance, destinés en priorité au collège de prêtres et de clercs rassemblés à Poitiers avant l'exil de 356¹. De la même manière, on ne peut exclure que les *Tractatus* aient été prononcés à l'intention des moines réunis par Hilaire autour de Martin à Poitiers, mais il est bien difficile de l'affirmer avec certitude². Plus que tel ou tel groupe particulier, les destinataires des *Traité sur les Psaumes* sont donc, par-delà les limites du temps et de l'espace, tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté qui accepteront de regarder le texte sans préjugé. Le mot « lecteur » n'apparaît d'ailleurs que rarement et désigne généralement non des lecteurs de l'œuvre hilarienne, mais des lecteurs de la parole de Dieu.

Ainsi, dans le premier traité, à propos de l'exégèse des versets johanniques – « *Qui croit en moi ne sera pas jugé* » et « *Qui ne croit pas est déjà jugé* » –, il est dit : « Le contenu

1. Cf. A.-G. HAMMAN, « La formation du clergé latin, dans les quatre premiers siècles », *StPatr* 20, 1989, p. 238-249 (surtout 245-248), repris dans *Études patristiques. Méthodologie-Liturgie-Histoire-Théologie*, Paris 1991, p. 279-290 (surtout 286-289). On peut fort bien appliquer aux *Tractatus* la conclusion de l'auteur qui souligne « le souci pédagogique d'Hilaire de former son clergé et de le rendre capable d'assimiler l'enseignement de l'Écriture, qui s'achève par la venue et le message du Christ » (*Ibid.*, p. 289).

2. Comme l'écrivait C. KANNENGISSER, « saint Jérôme soulignait que la transposition d'Origène dans l'œuvre hilarienne n'était rien moins que servile. Faisant œuvre personnelle dans son exégèse des psaumes, Hilaire nous paraît avoir eu l'intention bien arrêtée d'acclimater en Occident ce genre de commentaire biblique, tel qu'il l'avait découvert en Orient, surtout à la lecture d'Origène. Il entendait aussi fournir un modèle entièrement développé, dont le volume – presque un tome entier de Migne pour les 58 *Tractatus* conservés – contraste avec ses autres écrits du même type. Fut-il invité à cette prolixité inhabituelle, du fait qu'il adressait d'abord son explication des psaumes aux moines groupés autour de saint Martin, selon l'exemple possible d'Athanase et une pratique peut-être déjà courante chez les Grecs du temps de son exil en Phrygie ? S'il est permis de poser cette dernière question à propos des *Tractatus super psalmos*, il est peu probable que l'on puisse jamais y répondre avec certitude » (« L'exégèse d'Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 134).

des paroles du Seigneur trouble les auditeurs négligents et les lecteurs distraits. » En effet, tout jugement semble exclu, « puisque ni les infidèles ni les fidèles ne doivent être jugés¹ ». Or, l'existence d'un jugement final est une donnée élémentaire de la foi chrétienne. Hilaire insiste : « Auditeurs négligents et lecteurs distraits penseront sans doute qu'il en est ainsi, mais le sens même des mots révèle la pertinence et l'intelligence du propos. » La même juxtaposition du lecteur et de l'auditeur se rencontre dans le commentaire du *Psaume* 134 : « L'auditeur ou le lecteur passionné par la connaissance de Dieu et rendu capable de savoir juger et comprendre chaque passage grâce à une lecture assidue et au don de la grâce de l'Esprit, y admirera tout et l'utilisera selon ses vertus et son efficacité naturelles². »

L'exégète semble pourtant avoir quelque doute sur les capacités de ces lecteurs. Il n'hésite pas à écrire : « Nous devons nous souvenir que ces mêmes psaumes ne doivent pas tous être entendus de manière littérale, sous prétexte que des réalités historiques y sont évoquées dès le début. Bien au contraire, nous devons rechercher l'intelligence spirituelle sous cette sorte de rappel de faits passés. Ce n'est pas le moment d'en parler, mais, étant donné la naïveté des lecteurs, il était opportun de les en avertir³. » Hilaire dresse même ce constat sans illusion : « La plupart du temps, et même toujours, nous sommes coupables de négliger les lectures que nous entendons à l'église, car nous laissons vagabonder loin d'elles nos oreilles et notre esprit [...]. Quand, au moment de la lecture, nous faisons des calculs, concevons des pensées de colère, préméditons des injustices et réactivons de mauvais désirs, nos oreilles sont sourdes et notre esprit émoussé par ces préoccupations. S'il arrive qu'un passage

1. *Tr. Ps.* 1, 21. Voir aussi *Tr. Ps.* 2, 13 : « Avant de montrer le sens de ces paroles inspirées par la colère et de ce trouble provoqué par l'indignation, il nous faut avertir lecteurs et auditeurs de ne pas croire Dieu sujet aux changements des passions et aux troubles qui naissent des émotions. En effet, aucune nouveauté ne s'abat sur sa nature éternelle et parfaite. »

2. *Tr. Ps.* 134, 1.

3. *Tr. Ps.* 119, prol. 2.

de la lecture parvienne à nos oreilles, notre âme accablée par les soucis du monde ne perçoit pas la puissance de ce qui est dit. Ce qu'elle n'aura pas réussi à comprendre, elle ne lui attribuera guère d'autorité¹. »

Face à ce constat sans illusion, le *De Trinitate* donnait du lecteur une définition qu'il vaut la peine de rappeler : « 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 contraint point ces textes à paraître contenir ce que, dès avant sa lecture, il a décidé d'en comprendre². » Tout le travail de l'exégète consistera à montrer l'autorité des textes qu'il commente, à en faire sentir la profondeur. Il s'efforcera de découvrir le sens qu'a voulu leur donner l'Esprit de Dieu qui les a inspirés. Il s'effacera devant cette Parole qui le fait vivre et il se bornera à fournir les règles d'interprétation indispensables qui permettront une lecture honnête et respectueuse du texte et de son Auteur.

POURQUOI LES TRACTATUS ?

Apparemment, Hilaire n'a jamais justifié son choix en disant pourquoi il avait commenté les psaumes plutôt qu'un autre livre. Il n'a pas dit non plus pour quelle raison il avait choisi d'expliquer l'*Évangile selon S. Matthieu*, mais, dans un cas comme dans l'autre, le fondement de sa démarche se révèle clairement au fur et à mesure qu'il progresse dans son commentaire.

Toutes les paroles de la Bible sont inspirées par l'Esprit, comme on le verra plus bas. De même que Dieu a pris chair pour sauver les hommes, il a parlé par les prophètes pour annoncer sa venue et révéler la gloire à laquelle il les appelait. L'Incarnation s'est faite pour notre salut « *salutis humanae*

1. *Tr. Ps.* 135, 1.

2. *Trin.* I, 18 (SC 443, p. 240).

*causa*¹ ». Si l'Incarnation est salvatrice, tout ce qui l'a annoncée mérite d'être étudié. En déchiffrant dans l'Ancien Testament les promesses réalisées par le Christ, on se rendra capable de recevoir la vie qu'il veut donner. Faire l'exégèse des psaumes, c'est se préparer à recevoir l'ensemble du message chrétien, puisque le Christ ressuscité a lui-même fait découvrir que *la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes*² le concernaient. Le travail du disciple s'inscrit donc dans la stricte continuité de celui de son Maître. L'évêque chargé de guider son peuple vers Dieu doit employer les moyens que Dieu lui a donnés. Il doit donc expliquer ces paroles pour en montrer le caractère salutaire. Le travail exégétique relève de la mission épiscopale, qui consiste à enseigner, gouverner et sanctifier un peuple entier.

D'autre part, l'évêque de Poitiers a dû, comme tout prêtre de son diocèse, réciter souvent ces psaumes au cours de la célébration des heures liturgiques. Nous manquons d'informations précises sur ce point, mais quelques allusions permettent de penser qu'il était fidèle à ce qui se nommerait plus tard l'office divin. Dans le commentaire sur le *Psaume 64*, il parle explicitement de la louange matinale et de la louange vespérale de l'Église³. Dans le commentaire sur le *Psaume 67*, il nous apprend que le *Psaume 23* était récité tous les samedis⁴. Quoi de plus naturel, pour un pasteur, que de chercher à faire entrer son peuple dans les richesses de la parole divine, telle que la liturgie la faisait vivre ? À cette nécessité pourrait d'ailleurs fort bien s'ajouter la

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

2. Lc 24, 44. Le mot *Psaumes* utilisé par saint Luc peut désigner non seulement les 150 psaumes, mais aussi l'ensemble des écrits de sagesse (cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 614).

3. Cf. *Tr. Ps.* 64, 12.

4. Cf. *Tr. Ps.* 67, 27. Sur la liturgie des heures à l'époque d'Hilaire, voir R. TAFT, *La liturgie des heures en Orient et en Occident* (trad. de l'anglais par G. Passelecq), Turnhout 1991, p. 150-151.

volonté de défendre la libre expression du culte, attaquée par les menées hellénisantes de l'Empereur Julien¹.

DES PRÉCÉDENTS

Hilaire n'a jamais cité explicitement un écrivain qui ait commenté les psaumes. On chercherait vainement dans les *Tractatus* le nom d'un seul de ses devanciers ou de ses contemporains². Dans son commentaire de l'*Évangile selon S. Matthieu*, il avait, de même, été de la plus grande discrétion sur ses lectures. Tout au plus avait-il mentionné une fois les noms de Tertullien et de Cyprien, pour signaler qu'ils avaient commenté le *Notre Père* et renvoyer à ces explications qui le dispensaient d'en donner d'autres³. Pourtant, il évoque plus d'une fois avec bienveillance des interprétations différentes des siennes⁴. On a pu montrer qu'il avait dû connaître les œuvres de ses contemporains, comme le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Victorin de Poetovio, le *Commentaire sur la Cantique des cantiques* de Réticius d'Autun ou le *Commentaire de l'Évangile selon S. Matthieu* par Fortunatien d'Aquilée⁵.

1. J. DOIGNON a proposé de reconnaître « dans le *Contra Dioscorum* que Jérôme attribue à Hilaire une prise de position de l'évêque de Poitiers suscitée par les menaces que, dans la métropole du chant religieux, à Alexandrie, l'enseignement de Dioscorus, encouragé par Julien, risque de faire peser sur la liturgie catholique » (« Hypothèse sur le contenu du *Contra Dioscorum* d'Hilaire de Poitiers », *StPatr* 7, p. 173) ; cf. *Tr. Ps.* 57, 3.

2. Il en a pourtant connu plus d'un : cf. G. BARDY, « Traducteurs et adaptateurs au IV^e siècle », *RecSR* 30, 1940, p. 257-306.

3. Cf. *In Matth.* 5, 1 (*SC* 254, p. 150). J. DOIGNON commente : « Seuls Cyprien et Tertullien sont des 'autorités', en plénitude dans le cas du premier, en puissance dans le cas du second, et ils doivent de l'être principalement à leur commentaire de l'«Oraison dominicale». » (*Hilaire avant l'exil*, p. 211.)

4. Cf. *Tr. Ps.* 54, 9 ; 58, 1 ; 119, prol. 7 ; 126, 1.

5. J. DOIGNON, « Les premiers commentateurs latins de l'Écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers », dans J. FONTAINE - C. PIÉTRI (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, p. 510.

Pourtant, il faut sans doute se résoudre à rester dans l'incertitude sur l'identité des auteurs qu'il a lus. Refusant délibérément de faire montre d'une érudition brillante, mais trompeuse, il a voulu également éviter de froisser des auteurs contemporains dont il écartait les hypothèses. Dès le début de son ouvrage, on sent bien qu'il s'est soigneusement informé de l'état de la question, par exemple à propos du titre même du *Livre des Psaumes*. Ainsi écrit-il : « Des opinions divergentes apparaissent chez un fort grand nombre d'auteurs à propos du *Livre des Psaumes* : nous nous en rendons compte à la simple lecture des ouvrages qu'ils nous ont laissés¹. » Pourtant, ces *plurimi* resteront anonymes, tout comme les *plures* qui veulent rapporter au Christ la totalité du contenu des psaumes² ou les *quidam* qui réfléchissent sur une difficulté textuelle du *Psaume* 133³.

Cette réserve de l'auteur ne doit pas faire oublier qu'il connaît bien ses prédécesseurs. Son vocabulaire exégétique est presque identique à celui de Tertullien⁴, et son commentaire de certains passages rappelle ceux de Cyprien⁵ et de Novatien⁶. Comme Tertullien, Hilaire affirme la valeur du sens littéral et la nécessité de ne pas s'y arrêter définitivement, mais de chercher le sens spirituel des paroles de l'Écriture. Son vocabulaire, d'une richesse exceptionnelle⁷, est en grande partie hérité du maître de Carthage, qui décrit également le lien intime unissant l'Ancien et le Nouveau Testaments, ainsi que les conséquences qui en résultent pour la lecture des prophéties. Dans le langage des prophètes, explique Tertullien, il arrive parfois que l'on parle des événements à venir comme s'ils s'étaient déjà produits

1. *Instructio Psalmorum* (désormais abrégée en *Instr.*) § 1.

2. Cf. *Tr. Ps.* 63, 2.

3. Cf. *Tr. Ps.* 133, 4.

4. Cf. GASTALDI, *Hilario exegeta*, p. 32-33.

5. *Ibid.*, p. 42-45.

6. *Ibid.*, p. 45-49. Sur le rapport d'Hilaire et de Novatien, voir M. SIMONETTI, « Ilario e Novaziano », *RCCM* 1-3, 1965, p. 1034-1047.

7. Cf. Index des mots latins (volume à paraître).

(*Futura interdum pro iam transactis enuntiantur*¹). Le texte vétéro-testamentaire utilise donc le passé pour exprimer le futur. Tertullien avait d'ailleurs pu trouver ce principe chez Justin, qui l'énonçait déjà dans son *Dialogue avec Tryphon*².

Chez les Grecs, qu'il a mieux connus pendant son exil en Phrygie, Hilaire s'inspire parfois d'Origène et d'Eusèbe de Césarée, mais sans jamais les citer³. C'est par le témoignage de Jérôme que l'on apprend cette filiation : « Les évêques Hilaire de Poitiers et Eusèbe de Verceil ont traduit Origène et Eusèbe⁴. » L'insistance de Jérôme est tout à fait remarquable. Il veut se disculper de l'accusation de plagiat et écrit à un ami : « Je n'ai pas été seul [à traduire Origène], mais le confesseur Hilaire l'a fait lui aussi. L'un comme l'autre, nous avons élagué ce qui était nuisible et traduit ce qui était utile⁵. » Cette traduction n'est pas la version latine d'un texte grec, mais elle est une adaptation originale, comme l'affirme encore Jérôme : « Nous ne sommes ni plus diserts qu'Hilaire ni plus fidèles que Victorinus qui ont, l'un et l'autre, traduit les traités [d'Origène] non en interprètes, mais en auteurs qui font œuvre personnelle⁶. » Ainsi, pour riches qu'aient été les intuitions de ses prédécesseurs, Hilaire n'en a pas moins organisé sa pensée de manière autonome, novatrice et féconde, comme il importe de le voir maintenant.

1. TERTULLIEN, *Marc.* III, 5, 2 (SC 399, p. 72).

2. C'est ce qu'a montré C. MORESCHINI, dans « Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano », *Studi classici e orientali* 17, 1968, p. 184, ainsi que le rappelle R. BRAUN dans son édition du *Contre Marcion* (SC 399, p. 270). Le passage de Justin se trouve dans *Dial.* 114, 1-2.

3. Cf. GASTALDI, *Hilario exegeta*, p. 49-71. Sur ces commentateurs, voir DEVREESSE, *Les anciens commentateurs*, ainsi que RONDEAU, *Les commentaires*. On sait que la postérité d'Origène est immense, même si, comme y insistait le P. DE LUBAC, il ne faut pas prendre à la lettre les remarques de Jérôme à ce sujet (cf. *Exégèse médiévale*, I, p. 225). ABÉLARD avait déjà noté la distance prise par Hilaire vis-à-vis de l'Alexandrin (*Sic et non*, PL 178, 1342-1343, cité dans LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, p. 299).

4. JÉRÔME, *Lettre* 112, 20, à Augustin (PL 22, 929).

5. JÉRÔME, *Lettre* 82, 7, à Théophile (PL 22, 740).

6. JÉRÔME, *Lettre* 84, 7, à Pammaque et Océan (PL 22, 749).

CHAPITRE 2 LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE

Tous les Pères de l'Église ont été des exégètes, a-t-on heureusement affirmé. Hilaire n'échappe point à la règle, ou plutôt il vit tellement de l'Écriture qu'elle vient spontanément à sa pensée et lui donne forme à chaque instant. S'il fallait définir d'un mot sa méthode exégétique, ce serait à coup sûr l'adage *Scriptura Scripturae interpres* qui viendrait à l'esprit : chez lui, avant tout autre principe, c'est l'Écriture qui est règle d'interprétation de l'Écriture. Elle contient en elle-même sa propre intelligibilité, et le travail de l'exégète sera de se mettre le plus possible à son écoute pour y déchiffrer le sens que l'Esprit saint y a déposé sous le voile des mots¹. Loin que des règles extérieures doivent lui être appliquées, forçant ainsi son entrée par des principes qui lui seraient étrangers, c'est elle-même qui va livrer sa propre richesse. Les règles ne seront là que pour permettre à l'esprit humain de la découvrir.

Ces règles ont été exposées à plusieurs reprises par notre auteur. À côté de grands passages théoriques où il les énonce, comme l'*Instructio Psalmorum*, plusieurs réflexions sont insérées dans la trame même du commentaire. L'exégète livre à la fois ses principes et ses résultats. Outre les sept points de l'*Instructio*, qui porte successivement sur le nom du livre, ses auteurs, son

1. Le « voile des mots » : l'expression apparaît dans le *Tr. Ps.* 67, 10 et figurait déjà dans l'*In Matth.* 4, 14 (SC 254, p. 132). Hilaire parle même de « voile stérile des mots » (*In Matth.* 21, 9 – SC 258, p. 134).

sens, son organisation interne, ses genres littéraires, ses pauses et ses clefs de lecture, il faut signaler : le prologue au *Traité sur le Psaume 1*¹ ; le prologue au *Traité sur le Psaume 118*² ; le prologue aux *Traités sur les Psaumes 119-133*³, mais aussi les réflexions sur la richesse de la parole inspirée et sur le titre, au début du *Traité sur le Psaume 9* ; les réflexions sur le respect dû à la parole de Dieu, au début du *Traité sur le Psaume 13* ; le constat que les mots de l'Écriture sont gros d'une part de mystère⁴ ; la parenthèse sur la nécessité d'une recherche du sens spirituel dans le *Traité sur le Psaume 54* ; les nombreuses mentions d'une insuffisance de la lecture purement littérale et la réflexion sur l'Incarnation, au début du *Traité sur le Psaume 138*.

Est-il possible de tenter une synthèse des principes exégétiques mis en œuvre dans les *Tractatus super Psalmos* ? L'évêque de Poitiers n'a jamais voulu faire de traité d'exégèse distinct de ses commentaires⁵, mais on peut extraire de ceux-ci les fondements de sa pensée et les regrouper sous quelques chapitres. Nous proposons de voir successivement que le Christ Sauveur est la « clef des psaumes⁶ », comme le dit notre auteur dès sa préface, que l'enseignement du salut donné par les psaumes suppose l'existence d'un ordre de la création qui transparaît dans l'ordre des psaumes, que l'interprétation de ces derniers suppose le recours à des règles précises, que le temps de Dieu s'unit au temps de l'homme dans les textes mêmes et que ceux-ci donnent, de l'homme et de Dieu, une présentation particulièrement riche de sens et de vraie beauté⁷.

1. *Tr. Ps.* 1, 1-4.

2. *Tr. Ps.* 118, prolog. 1-5.

3. *Tr. Ps.* 119, prolog. 1-7.

4. *Tr. Ps.* 14, 2.

5. Il écrit pourtant à l'époque où « le commentaire systématique, parfois fort ample, conquiert sa place », comme on peut le voir à partir des œuvres de l'Ambrosiaster, de Jérôme et d'Augustin (SIMONETTI, *Lettera*, p. 236).

6. *Instr.* 5. Cf. BURNS, « Keys to the city », p. 715-727.

7. Sur la méthode exégétique d'Hilaire, voir C. KANNENGIESSER, « L'exégèse d'Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, *ÉA* 35, p. 127-142.

LE CHRIST, CLEF DES PSAUMES

Seul le Christ peut ouvrir l'esprit humain à la compréhension des psaumes : « *Le Livre des Psaumes* ne peut être compris que par la foi en sa venue¹. » L'affirmation apparaît dès les premières pages de l'*Instructio Psalmorum* : « Il faut sans aucun doute comprendre les paroles des psaumes à la lumière de la prédication évangélique : quelle que soit la personne par laquelle a parlé l'Esprit de prophétie, tout doit être rapporté à la connaissance de la *venue*, de l'*incarnation*, de la *passion* et du *règne* de notre Seigneur Jésus-Christ, à la gloire et à la puissance de notre *résurrection*². » On aura noté que la mention des grandes étapes de la vie du Christ, de son incarnation à son règne éternel dans la gloire, est suivie de celle du salut de l'homme, puisqu'il est question de « la gloire et la puissance de notre résurrection ». L'exégèse hilarienne des psaumes associe donc intimement la contemplation de la personne du Christ et la méditation sur la condition de l'homme pécheur, racheté et appelé à la vie éternelle³.

Hilaire est toujours resté fidèle à ce principe d'explication christologique des psaumes. Il en fait son entrée en matière dans la préface du *Traité des Mystères* : « Toute l'œuvre contenue dans les saints Livres annonce par des paroles, révèle par des faits, établit par des exemplaires l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, envoyé par son Père, s'est fait homme en naissant d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit⁴. » Plus d'un personnage de l'Ancien Testament constitue donc une

1. *Instr.* 6.

2. *Instr.* 5.

3. « Hilaire possède, du sens christologique des psaumes, une compréhension très englobante : il y voit non seulement la personne et l'œuvre du Christ, mais aussi ses effets dans le monde tout au long de l'histoire du salut, et il y comprend également les enseignements qui permettent au chrétien d'imiter le Christ, d'adhérer à son corps et de s'y conformer. » (SIMONETTI, *Lettera*, p. 262.)

4. *Tr. Myst.* I, 1 (SC 19^{bis}, p. 72).

préfigure du Sauveur. Dans une grande fidélité aux écrits du Nouveau Testament, qui montraient dans le Christ le nouvel Adam¹ ou le nouveau David², la même préface résume ce point en disant : « C'est lui [le Christ] qui, pendant toute la durée du siècle présent, par des préfigures vraies et manifestes, engendre, lave, sanctifie, choisit, sépare ou rachète l'Église dans les Patriarches : par le sommeil d'Adam, par le déluge de Noé, par la bénédiction de Melchisédech, par la justification d'Abraham, par la naissance d'Isaac, par la servitude de Jacob³. » Ainsi qu'on a pu le montrer, Hilaire reprend l'exégèse typologique des Grecs et traduit le mot et la notion de *typos* de plusieurs manières, puisqu'il parle de *species*, d'*imago*, de *sacramentum*, de *mysterium*, de *figura*, de *praefiguratio*, de *praeformatio* et de *ratio*⁴. Si l'évêque de Poitiers insinue que l'on peut appliquer au Christ tout ce que David a dit de lui-même, c'est précisément parce que, « en s'incarnant, le Verbe assumait en quelque manière l'humanité entière, y compris celle des Prophètes de l'Ancienne Alliance⁵ ».

Il faut insister ici sur la richesse de cette exégèse, pour laquelle le Christ, Dieu et Fils de Dieu fait homme, est à la fois un homme et tout homme. D'une part, Hilaire affirme que les psaumes ne peuvent se comprendre sans lui : il « interprète *ex persona Christi*, outre, bien entendu, le Psaume 68, les

1. Cf. K. BELSOLE, *The Figures of Adam and Joshua. Towards a Typological Christology in Hilary of Poitiers' De Mysteriis*, Rome 1983.

2. C'est cette dernière figure qui est le plus souvent mise en lumière : cf. *Tr. Ps.* 51-55 ; 131.

3. *Tr. Myst.* I, 1 (SC 19^{bis}, p. 72-74).

4. Cf. J. DANÉLOU, « Saint Hilaire, évêque et docteur », dans *Hilaire de Poitiers, Évêque et Docteur*, Paris 1968, p. 11-12. Pour mesurer la richesse du vocabulaire hilaire en matière d'exégèse, on se reportera avec fruit à l'étude de GASTALDI, *Hilario exegeta*. Voir également J. DOIGNON, « La trilogie *forma, figura, exemplum*, transposition du grec *τύπος* dans la tradition ancienne du texte latin de saint Paul », *Latomus* 17, 1958, p. 329-349.

5. MARGERIE, *L'exégèse*, II, p. 90. Voir sur ce thème J. DOIGNON, « 'Erat in Iesu Christo homo totus' (Hilaire de Poitiers, *In Matthaeum* 2, 5). Pour une saine interprétation de la formule », *REAug* 28, 1982, p. 201-207.

Psaumes 53, 54, 55, 56 (de façon lâche), 58, 69, 131, 138, 141, 142 (de façon lâche) et 143¹ ». L'exemple le plus argumenté de cette théorie apparaît dans le commentaire du *Psaume* 138, qu'Hilaire ouvre par un important préambule destiné à justifier son interprétation. D'autre part, dans les psaumes, le Christ parle en « représentant de l'humanité² ». L'Incarnation lui a fait assumer toute la faiblesse humaine. S'il a pris chair en un homme précis, le Verbe s'est uni à l'*uniuersa caro*³, à la chair de toute l'humanité, ainsi qu'on a pu le dire. « Par son incarnation dans un corps individuel, il fait de l'humanité tout entière son corps mystique⁴. » En prenant chair de la Vierge Marie, le Christ a réalisé l'union de l'homme avec Dieu. *L'adsumptio carnis* est identiquement une *coniunctio carnis*⁵, une union intime et salvifique.

1. RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 2, p. 323. C'est dans cet ouvrage que l'on trouvera les développements les plus complets sur la notion d'exégèse 'prosopologique' mise en œuvre par Hilaire. Le mot *persona*, traduction du *prosopon* grec, désigne à la fois le masque de l'acteur qui s'avance sur la scène et la personne d'un verbe. « Hilaire n'écrit jamais que le Christ est *una persona*, mais il utilise le mot *persona* quand il veut parler du Christ. » (*Ibid.*, p. 328.) Ce mot permet, en effet, « d'exprimer la distinction des sujets, *personarum distinctio* ou *discretio*, que les sabelliens nient en soutenant la thèse de l'*una persona*, de la *singularis persona*, de l'*unio personae* » (*Ibid.*, p. 323). Voir sur ce thème la dernière mise au point de D. BERTRAND, « 'Persona' dans 'La Trinité' d'Hilaire de Poitiers », dans B. MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris 2006, p. 49-72.

2. RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 2, p. 348.

3. Cf. *Tr. Ps.* 51, 16, à propos d'un commentaire du texte de saint Jean sur la vigne et les sarments. Voir sur ce thème A. ORAZZO, « Ilario di Poitiers e la *uniuersa caro* assunta dal Verbo nei *Tractatus super Psalmos* », *Aug* 23, 1983, p. 399-419.

4. RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 2, p. 351.

5. Cf. *Tr. Ps.* 91, 9, cité par RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 2, p. 355.

L'ENSEIGNEMENT DU SALUT

Le psautier dans son ensemble nous guide vers le **salut**, car le Christ Sauveur en est la clef. Sous la lettre des psaumes, c'est toute l'économie du salut qui est décrite, car les psaumes révèlent déjà la venue du Christ Sauveur. Ils donnent un enseignement salutaire¹. Ce ne sont pas de simples chants à l'agréable poésie. Le verbe *docere* revient plus de deux cents fois (cf. Index des mots latins). La *doctrina* est le contenu même des psaumes. Le Christ, qui enseigne dans les psaumes, a permis qu'ils fussent psalmodiés sur un instrument qui épouse la forme de son corps². De manière saisissante, Hilaire annonce les formules les plus contemporaines telles que « corps du Christ, corps des Écritures ». Ce qu'enseignent les psaumes, c'est la *doctrina superna* et *caelestis*. L'expression revient à de nombreuses reprises³. Le mot *doctrina* entre dans la définition même des genres psalmiques : le simple psaume enseigne à pratiquer les œuvres qu'inspire la foi⁴ ; le chant enseigne la connaissance de Dieu⁵ ; le chant psalmodié joint cet enseignement à la pratique du bien⁶ ; le psaume chanté invite à l'action en suivant les principes de l'enseignement acquis⁷.

Le psaume est apte à donner l'enseignement que dispense la Loi elle-même. Ainsi, le *Psaume 67* « contient l'enseignement de la Loi », ce qui lui permet de parler aussi de l'Incarnation et de la Rédemption⁸. Sous ses apparences poétiques, le psaume recèle donc un enseignement « doctrinal » de la plus haute valeur, qu'il appartient naturellement à l'exégète de mettre

1. Cf. BUFFER, *Salus*, p. 155-247 et A. ORAZZO, *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei 'Tractatus super Psalmos'*, Naples 1986.

2. Cf. *Instr.* 7.

3. *Doctrina caelestis* : *Instr.* 7.

4. *Instr.* 20 (*fidelium operum doctrina*).

5. *Ibid.* (*doctrina de Deo cognitionis*).

6. *Ibid.* (*doctrina coniungitur*).

7. *Tr. Ps.* 66, 1 (*per doctrinam proficientia gesta*).

8. *Tr. Ps.* 67, 1.

en évidence et qui se distingue de l'enseignement des païens, mythologique ou philosophique¹. C'est, très précisément, « l'enseignement de l'Église », qui « tire son origine de la Loi et de l'esquisse constituée par le passé² ». Le psaume, qui appartient par nature à l'Ancien Testament, donne déjà un enseignement que ne reniera pas le Nouveau. Bien au contraire, il ne se comprend pleinement qu'à cette lumière.

Pour Hilaire, les psaumes sont ordonnés à notre salut. Ils le décrivent et contribuent à le donner. Ils transmettent un enseignement salutaire, à condition d'être lus dans l'esprit qui les a inspirés. L'exégète fait entrer ses lecteurs dans le salut révélé par le texte et par celui qui l'explique. Le commentaire consiste véritablement à mettre son esprit à l'unisson de l'Esprit : l'esprit (*mens*) humain vit avec (*cum*) l'Esprit divin. Il entre et fait entrer dans la *dispensatio* du mystère. Le métier d'exégète devient une modalité de la tâche de pasteur. Expliquer les psaumes, ce n'est pas se livrer à un jeu, plus ou moins brillant, et se délecter en esthète des formules étonnantes que l'on y trouve ; c'est d'abord répondre à la mission que saint Paul fixait aux premiers responsables des communautés chrétiennes : « *Prêche à temps et à contre-temps*³. »

L'ORDRE

Cette dimension profondément salvifique des psaumes et de leur commentaire apparaît tout particulièrement dans le fréquent recours à la notion d'ordre (*ordo*) : pour Hilaire, l'ordre des psaumes est lui-même inspiré et révèle une intention salvatrice. Sa pensée, en effet, est animée par la contemplation de l'ordre de la création : Dieu n'a pas ordonné une matière

1. *Tr. Ps.* 67, 21 (*gentiles fabulas philosophiaeque doctrinam*).

2. *Tr. Ps.* 67, 28.

3. 2 *Tim* 4, 2.

préexistante, comme il le rappelle souvent, mais Il¹ s'est révélé de manière très concertée, et la forme écrite de cette Révélation que sont les *Psaumes* revêt un aspect ordonné. Ces poèmes sont une véritable trace écrite de la volonté créatrice. Cette idée d'Hilaire est peut-être héritière de la conception grecque du *kosmos*, mais elle vient surtout d'une volonté d'être honnête à l'égard du texte.

Le psautier n'est pas un ensemble informe. Son organisation est ancienne, puisqu'elle remonte à Esdras, dont l'action décisive est notée à plusieurs reprises². Il a donc été compris dès l'Ancien Testament comme un livre dont la cohérence interne devait apparaître. Trois grands ensembles le constituent, qui ne sont rien d'autre que le reflet de son inspiration trinitaire. La parole de Dieu est homologue à Dieu. La parole divine traduit par l'écrit le mystère ineffable de Celui qui l'a voulue. La division en cinq parties, qui semblait s'imposer, est donc refusée³. Hilaire tient à cette idée : il la présente dès le début de son texte comme une évidence qui n'a nul besoin d'être démontrée. Il y revient dans ses dernières lignes, au début du *Traité sur le Psaume 150*⁴. Cette insistance caractéristique d'une ferme armature de la

1. Dans l'Introduction comme dans la Traduction des *Tractatus*, les pronoms divins ne commencent par une majuscule que dans les cas où l'on a dû faciliter la compréhension.

2. Esdras « a réuni les psaumes en un seul livre après l'exil » (*Instr.* 4.8).

3. Cf. *Instr.* 1 et M. MILHAU, « Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, *Tr. Ps. instr.* 11) », dans *Le Psautier chez les Pères*, CBP 4, Strasbourg 1993, p. 55-72. Pour d'autres manières de comprendre la composition du psautier, cf. J.-M. AUWERS, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », *Ibid.*, p. 37-54.

4. *Tr. Ps.* 150, 1 : « Tout le livre suit, pour ainsi dire, le mouvement même de la foi, comme nous l'avons expliqué à propos des Psaumes 50 et 100 : le premier a exprimé la confession et la rémission du péché selon les prescriptions de la Loi après les sabbats des sabbats, tandis que le second se sert de la plénitude exprimée par ce nombre pour faire saisir non le pardon du péché, mais le fruit et la pratique de la justice. » Si le sens de *cinquante* est longuement expliqué dans *Instr.* 12, celui de *cent* a été précisé par *In Matth.* 18, 6 (*SC* 258, p. 80, n. 13).

pensée prouve que son puissant esprit de synthèse n'examine jamais un détail sans le rapporter au tout.

Les trois cinquantaines – thème hérité d'Origène, mais traité de manière autonome¹ – sont aussi analogues aux grandes étapes de la vie du chrétien, prises dans leur ordre surnaturel. La nécessité de la conversion débouche sur la reconnaissance du péché, chantée par le *Psaume 50* : « *Pitié pour moi, mon Dieu, dans ton amour ; dans ta grande miséricorde, efface mon péché.* » Le baptême donne le pardon espéré et ouvre la porte à une vie juste et sainte qui fait pratiquer les vertus. Tel est le sens du *Psaume 100*, dont les premiers versets décrivent l'état vertueux dans lequel vit désormais l'homme racheté : « *Je chanterai justice et bonté, j'irai par le chemin le plus parfait, je marcherai d'un cœur parfait.* » L'homme purifié, passé par la mort et la résurrection, peut désormais aspirer à la vie éternelle, qui lui donnera le bonheur sans fin de pouvoir louer Dieu à jamais, conformément à l'invitation du *Psaume 150* : « *Que tout être vivant chante louange au Seigneur !* »

Il y a là, insistons-y, bien plus qu'une simple description ou que la mise en évidence purement littéraire d'un plan ingénieux. Pour Hilaire, la disposition tripartite des psaumes a servi à Dieu non seulement à nous annoncer, mais aussi à nous donner le salut². La parole divine, qui est efficace, a emprunté ce schéma pour mieux se communiquer et opérer ce qu'elle voulait. La première cinquantaine ne se contente

1. ORIGÈNE affirme, dans un fragment conservé de l'une de ses introductions aux psaumes, que « les hymnes adressés à Dieu pour l'anéantissement des ennemis et en action de grâce pour les bienfaits reçus de Dieu devaient atteindre la somme non d'une, mais de trois cinquantaines, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (cf. H. ACHELIS [éd.], *Hippolytus Werke*, I/2, GCS 1, p. 139).

2. « Notons, écrit le P. DE MARGERIE, l'originalité de cette tentative de classification des Psaumes en fonction d'un schème spirituel et ascendant. Elle n'est pas sans évoquer l'œuvre – sans doute légèrement postérieure – d'un saint Grégoire de Nysse. Lui aussi devait essayer de reconnaître l'unité interne du Psautier, ordonné à un but unique : l'accès à la béatitude. » (*L'exégèse*, II, p. 89.)

pas de décrire un passage du péché à la grâce. La deuxième n'est pas une simple célébration de vertu dont l'acquisition serait permise par le baptême. La troisième ne se réduit pas à une célébration grandiose de la splendeur du monde céleste et racheté. Au contraire, de manière très active, la parole de Dieu réalise ce qu'elle dit : « La première cinquantaine de ce livre nous rend la pureté, la suivante nous amène par la résurrection à avoir un jugement pur, et la troisième nous établit dans une nature spirituelle et dans la louange¹. » Dire ou chanter le psaume, c'est se l'assimiler, c'est faire sien tout ce qu'il exprime, pour peu que l'on y prête attention, sans l'écouter ou le lire distraitemment². Car, dans ce cas, « notre manque d'attention fait perdre leur dignité aux mots venus du ciel³ ».

Ce qui est vrai du tout l'est aussi des parties : à l'intérieur de chacune des trois séries de psaumes, les psaumes sont agencés d'une manière qui ne doit rien au hasard. L'ordre des cinquantaines se double d'un ordre des psaumes eux-mêmes. Là encore, l'initiative en revient à Esdras, au prix d'incohérences apparentes dont il appartiendra à l'exégète de rendre compte. Ainsi le *Psaume 51* fait-il allusion à des événements historiques antérieurs à ceux qu'évoque le *Psaume 50* : David a été persécuté par Saül bien avant de commettre l'adultère avec Bethsabée. Pourquoi avoir interverti l'ordre naturel et placé le *Psaume 51* après le *Psaume 50* ? Pour respecter la nature du nombre 50, qui désigne le pardon des péchés, selon une tradition très ancienne. Les psaumes sont donc à lire et à interpréter dans l'ordre où ils ont été disposés, si l'on veut en avoir une juste compréhension.

Cette nécessité apparaît plus particulièrement dans le cas des *Chants des degrés*, les *Psaumes 119 à 133*. Hilaire insiste sur la progression logique qui fait passer d'un chant à l'autre⁴. Peut-être s'inspire-t-il d'une hypothèse formulée par Origène,

1. *Tr. Ps.* 150, 1.

2. Cf. *Tr. Ps.* 13, 1 et FONTAINE, « L'apport d'Hilaire », p. 287-305.

3. *Tr. Ps.* 135, 1.

4. Cf. notamment *Tr. Ps.* 122, 1 ; 132, 1 ; 133, 1.

qui avait présenté une brève et brillante synthèse, que l'on cite ici intégralement : « Seuls ceux qui montent par leur vie et leurs paroles sont aptes à franchir les degrés et à connaître les mystères contenus dans les chants. Nous formons l'hypothèse que le premier chant des degrés (119) se récitait dans le peuple, quand la guerre menaçait. Le deuxième (120), quand on faisait les préparatifs et qu'on demandait des alliés ; le troisième (121), quand on s'était battu avec les ennemis et qu'on les avait pour ainsi dire dominés ; le quatrième (122), quand on espérait la victoire finale ; le cinquième (123), quand on l'avait remportée ; le sixième (124), quand on rentrait ; le septième (125), quand on était rentré ; le huitième (126), quand on bâtissait le Temple ; le neuvième (127), quand, la paix revenue, on décrivait l'homme heureux d'avoir retrouvé les siens et d'être avec eux ; le dixième (128), quand, jouissant d'une paix profonde, on dit avoir souvent combattu sans que jamais les ennemis l'aient emporté ; le onzième (129), quand on se donnait aux réalités divines et qu'on comprenait leur profondeur ; le douzième (130), pour dire qu'on ne se glorifiait pas de ses connaissances ; le treizième (131), pour demander la récapitulation par le Christ ; le quatorzième (132), la restauration de l'Église, et le quinzième (133), pour dire qu'on doit se hâter vers la maison de Dieu, s'y tenir et le bénir, en levant les mains vers le sanctuaire, pour recevoir également la bénédiction du Seigneur¹. »

Contemporain d'Hilaire, Athanase avait lui aussi commenté l'ensemble des psaumes. Il donnait des *Chants des degrés* une interprétation fort différente :

« À Babylone, le peuple chante à Dieu le premier *Chant des degrés* (119), en se plaignant de la durée de son exil et en demandant la libération. Il chante le deuxième chant (120), au moment où, délivré de sa captivité, il fait la longue route de Babylone à Jérusalem. Au milieu des montagnes, il demande du secours. L'Esprit prophétique l'entend et lui répond : 'Le

1. *PG* 12, 1628-1629.

Seigneur gardera ton entrée et ta sortie.' Le troisième chant (121) annonce aux voyageurs leur arrivée dans la maison de Dieu. Le quatrième chant (122) contient la prière des exilés qui ont voyagé durant de nombreuses années. Fatigués par la route, ils demandent la pitié et la miséricorde de Dieu, pour n'être en rien soumis aux nations. Pour les consoler, l'Esprit saint leur répond : '*Honte à ceux qui sont dans l'abondance.*' En chantant le cinquième chant (123), ceux qui sont montés en Judée prient pour remercier d'avoir été libérés de l'exil et de leurs ennemis d'antan. Ils chantent le sixième chant (124) après être parvenus à la montagne qu'ils désiraient. Ensuite, voyant la ville sans rempart, ils réclament au Seigneur de l'aide pour avoir un rempart et ils lui font confiance pour être protégés de leurs ennemis. Le septième chant (125) est chanté par ceux qui sont parvenus dans la ville et qui se trouvent en sécurité. Ils demandent que ceux qui se trouvent encore à Babylone soient eux aussi libérés.

Le huitième chant (126) est chanté au moment où l'on jette les fondements du Temple. On espère que la muraille sera inébranlable. À mots couverts, il prophétise sa chute future au temps de la domination romaine. Il ajoute une prophétie sur l'Église du Christ. Salomon le chante prophétiquement. Ces psaumes sont aussi de Zacharie et d'Aggée. Il est normal que le huitième constitue le début du Nouveau Testament. Le neuvième chant (127) déclare heureux celui qui accède à la crainte de Dieu. Il déclare à juste titre heureux ceux qui croiront, après la désignation des apôtres. Le dixième chant (128) enseigne les nombreuses persécutions subies par le peuple du Christ et dit comment il surmonte toujours les pièges tendus par ses persécuteurs. Il le dit, car il y a eu des persécutions depuis le début de la prédication. Le onzième chant (129) contient la prière des martyrs et apprend la reconnaissance au peuple nouveau. Il annonce clairement la rédemption de la vertu, qui est le Christ. Il est dit à son sujet : '*Il est la Rédemption pour nos péchés.*' Le douzième chant (130) apprend à celui qui a bénéficié

du pardon à ne pas se glorifier de son bonheur, mais à rester humble. Le treizième chant (131) contient une prière pour David. Comme le pardon procure à tous la rémission des péchés, l'Esprit de prophétie doit nécessairement dire avec David et avec le reste des sauvés : '*Souviens-toi, Seigneur, récompense-le selon sa douceur. De même que, par sa douceur, il a repoussé les assauts de Saül, remets-lui ses péchés.*' Le quatorzième chant (132) met en évidence la beauté du don fait aux hommes par le Sauveur qui les a illuminés. Le quinzième chant (133) ordonne à ceux qui sont encore des catéchumènes dans l'Église de louer Dieu. Il leur donne le nom de serviteurs, car ils n'ont pas encore été adoptés¹. »

Sans prétendre à une telle précision, Hilaire n'en émet pas moins la même idée et tire parti de la symbolique des nombres, pour faire sentir le caractère profondément ordonné de l'ensemble : « Des deux nombres *sept* et *huit*, nous savons que le premier renvoie à la Loi, à cause du sabbat, et le second aux Évangiles, à cause du huitième jour, qui suit le sabbat et qui est aussi le premier. Par ces degrés des chants, nous montons pour ainsi dire par les degrés de la Loi et des Évangiles jusqu'aux réalités éternelles du ciel². » Le *Livre des Psaumes* n'est donc pas un ensemble informe de textes mis les uns à la suite des autres. Aucun arbitraire n'a présidé à sa composition. Au contraire, son ordre est profondément délibéré. Il existe un ordre de l'économie divine, un « *ordo diuinæ dispensationis* » dont l'exégète devra tenir compte dans son travail³.

1. PG 27, 509-524. On note que les psaumes s'appliquent au peuple tout entier et, d'autre part, qu'ils s'articulent en deux parties : les sept premiers concernent directement le peuple juif déporté à Babylone et retournant à Jérusalem. Le huitième constitue la charnière et les suivants s'appliquent à l'Église. Sans le dire, Athanase reprend exactement la symbolique des nombres élaborée par Origène : 7 est le chiffre de l'Ancien Testament et 8 celui du Nouveau.

2. Tr. Ps. 119, prol. 6.

3. Il conviendra donc notamment de respecter cet ordre quand on examinera les différents mystères : cf. LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, p. 45.

Le plus remarquable reste encore à mettre en évidence. Non seulement le *Livre* entier est ordonné, « organisé en vue d'une compréhension supérieure, qui dépasse ce que donne à penser le sens littéral¹ » ; non seulement chacune de ses séries de cinquante psaumes est disposée suivant un ordre soigneusement choisi, la composition ne respectant « ni la logique, ni l'ordre, ni la chronologie des événements² », mais chaque psaume lui-même obéit à un *ordo* que l'exégète aura soin de mettre en évidence. C'est là, peut-être, l'un des traits les plus originaux et les moins connus de l'exégèse de l'évêque de Poitiers³. Pour lui, l'ordre des versets a été voulu par le « prophète ». Chaque verset répond à la question implicitement posée par le précédent ou corrige une interprétation possible, mais erronée⁴, de ce qui vient d'être dit. L'ensemble du psaume apparaît dès lors comme une sorte de dialogue du texte avec lui-même, reflet de l'échange éternel des trois personnes divines entre elles.

Puisqu'Hilaire a cette conception très forte du psaume comme d'une parole vivante de Dieu par la bouche du psalmiste ou « prophète », il est logique qu'il considère comme primordiale la question de savoir qui parle dans les psaumes. C'est donc la première des règles d'exégèse que nous allons maintenant examiner.

1. *Tr. Ps.* 150, 1.

2. *Ibid.*

3. Comme le fait remarquer le P. DE MARGERIE, cette notion de continuité dans l'ordre des faits « traduit une intelligence et un plan, une 'ratio interior' ». Il y a un « enchaînement à partir d'une cause permanente et unificatrice » (*L'exégèse*, II, p. 69). Peu d'années après, « la notion parallèle de l'*akolouthia* deviendra fondamentale dans l'exégèse d'un saint Grégoire de Nysse » (*Ibid.*). L'exégèse rabbinique pratiquait déjà ce type d'explication de textes : « Divers rabbins, suivant un principe d'Aqiba, pensaient que deux sections voisines, concernant des sujets différents, peuvent s'éclairer l'une l'autre. » (BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique*, p. 186.)

4. On note la fréquence des mentions de l'erreur à éviter : « Pour que nous n'allions pas penser, croire ou comprendre telle ou telle chose, le psalmiste a ajouté » : *Tr. Ps.* 2, 45 ; 14, 16 ; 52, 5 ; 64, 8.19 ; 65, 4.23 ; 66, 8 ; 118, 5, 17 ; 118, 6, 2 ; 120, 11 ; 121, 4 ; 124, 6 ; 131, 9 ; 138, 12 ; 145, 2 ; 148, 5.

LES RÈGLES À SUIVRE

Parler de règles, c'est suggérer qu'il existe un traité théorique à suivre. Il n'en est rien chez l'évêque de Poitiers. Après avoir déclaré, au début du premier de ses traités, que « la première opération intellectuelle à faire consiste à pouvoir distinguer l'auteur et le destinataire des paroles¹ », il ne dressera aucune liste de procédés à mettre en œuvre. C'est, de manière très vivante, sa pratique qui permettra de deviner sa théorie. On pourrait résumer l'ensemble en disant qu'après avoir vu qui parlait dans le psaume, il suffit de prêter humblement et systématiquement attention aux mots employés.

La recherche de celui qui parle

C'est essentiellement le Fils, clef des psaumes, qui parle en eux. Sans l'y voir nécessairement présent, par un *a priori* mécanique, puisqu'il est difficile de lui attribuer le *Psaume* 1 et que les *Psaumes* 13 et 14 ne lui sont pas non plus rapportés, Hilaire montre que les psaumes destinés à David concernent, par delà les siècles, le nouveau David². Sa démonstration s'appuie sur la critique des incohérences provoquées par une lecture naïve, qui s'en tiendrait au sens littéral et refuserait tout sens spirituel. On reconnaît là l'héritage des grammairiens latins, pour qui un texte devait répondre à une triple exigence de cohérence, de vraisemblance et de convenance³. Il faudra donc examiner le texte et le « regarder attentivement pour comprendre ce qui doit être mis en relation avec la divinité [du Christ] et ce qui doit l'être avec l'homme qu'il a assumé⁴ ».

1. *Tr. Ps.* 1, 1.

2. Cf. *Tr. Ps.* 51, 3.

3. Cf. DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 334-335. La « convenance » désigne « le lien nécessaire qui rattache le discours au caractère propre ou à la nature propre de celui qui le prononce » (RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 2, p. 72). L'index des mots latins montre le grand nombre d'occurrences du verbe *conuenire* dans les *Tractatus*.

4. *Tr. Ps.* 138, 20.

Plus profondément encore, cette question, implicitement ou explicitement posée au début de chaque traité, reçoit parfois une réponse tout à fait inattendue, qui témoigne de l'immense respect de l'auteur pour le texte qu'il étudie. En effet, plus il s'approche de la fin du psautier, plus Hilaire y entend les paroles des habitants des cieux. Le début du *Traité sur le Psaume 148* est, à ce titre, fort éclairant. Marquant la progression qui s'opère dans le passage d'un psaume à l'autre, l'exégète remarque que les *Psaumes 145 à 147* ont permis d'entendre : « En accord avec la prédication des prophètes et des apôtres, ces psaumes décrivent l'organisation du royaume bienheureux et de la cité éternelle, puisqu'ils parlent du changement apporté par la résurrection [*Psaume 145*], de l'assemblée des saints [*Psaume 146*] et de la présence des concitoyens du Seigneur qui s'y pressent en grand nombre [*Psaume 147*]¹. » Puis le *Psaume 148* exhorte non seulement toute cette humanité sauvée, mais aussi et même d'abord les créatures célestes, les Puissances, les Principautés et les Dominations, à louer leur Seigneur. Ainsi le psaume dit-il, aujourd'hui, avec des paroles de la terre, ce qui se fait dès aujourd'hui au ciel. La terre exhorte le ciel à louer Dieu. La terre décrit ce que fait le ciel. Qui parle donc ? Tout à la fois le psalmiste et les êtres des cieux. Le langage du psaume a ce privilège d'être un pont vivant entre le ciel et la terre. Tout entier de la terre, il finit par être tout entier du ciel. Dans les psaumes, Dieu parle à l'homme, et l'homme parle à Dieu ; Dieu parle des hommes, et les hommes parlent de Dieu, en décrivant son univers, ce monde où il veut les recevoir. Le miracle est que les mots de Dieu deviennent les mots des hommes.

1. *Tr. Ps.* 148, 1.

La valeur commune des mots

Avec un souci littéraire marqué qui trahit une éducation rompue aux exercices de la rhétorique, Hilaire s'interroge sur le sens, la valeur, la *uirtus* des mots¹. Chaque mot, en effet, a une « puissance » propre. La *uirtus* de la parole humaine est un reflet de la *uirtus* de Celui qui est la Parole faite chair. Cette valeur du mot apparaît d'autant mieux que l'on fera remarquer la différence qui existe entre l'emploi usuel d'une expression et son insertion dans le texte du psaume. Hilaire note souvent cette diversité, par exemple lorsqu'il constate que le *Psaume 1* déclare heureux l'homme qui n'est pas allé dans une assemblée d'impies et ne s'est pas tenu sur un chemin de pécheurs, alors que, d'ordinaire, on se tient dans une assemblée et qu'on va sur un chemin². La parole du prophète ne respecte pas cette pratique, créant ainsi une surprise qu'il conviendra d'expliquer. La différence entre l'habitude des hommes et l'expression divine est ici génératrice de lumière.

Cet appel à la conscience commune en vue de faire découvrir des réalités d'un ordre supérieur possède des titres de noblesse. Saint Paul y a déjà eu recours dans sa *Lettre aux Galates* où il écrivait : « *Frères, partons des usages humains : un simple testament humain, s'il est en règle, personne ne l'annule ni ne le complète*³. » Et de développer ensuite l'idée que Dieu a établi un testament en faveur d'Abraham et de sa descendance, le Christ. Hilaire, sans citer ce passage, ne procède pas autrement. Il se

1. « Il ne faut pas moins scruter la *uirtus* des mots que celle des réalités » (*In Matth.* 10, 1 – *SC* 254, p. 214), cité par DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 272. Hilaire examine de près le sens des mots : cf. J. DOIGNON, « Peut-on considérer avec Jérôme (*Epist.* 34, 5) qu'Hilaire s'est fourvoyé au sujet du verset 2 du *Psaume 127* ? », dans *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, *ÉAA* 122, Paris 1988, p. 165-171.

2. Cf. *Tr. Ps.* 1, 6.

3. Ga 3, 15. Cette comparaison de l'usage biblique et de l'usage courant d'un terme donné est l'une des règles de l'exégèse rabbinique : cf. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique*, p. 132.

réfère plus d'une fois à la *consuetudo humana*¹, quand il veut décrire le comportement habituel de ses contemporains, ou à la *conscientia communis*², quand il s'agit de rappeler le jugement moral porté par les hommes eux-mêmes sur leurs actes. C'est ainsi qu'abondent les descriptions, les scènes contemporaines. Hilaire aime à commencer une explication par cette référence à ce que tout lecteur connaît, ce qui dénote chez ce grand théologien une attention aux plus petits détails.

Les réalités matérielles, signes d'un sens spirituel

Une autre règle importante consiste à interpréter spirituellement des réalités matérielles. Hilaire la justifie à plusieurs reprises : « D'après nous, des images d'ordre matériel expliquent le sens des réalités divines³. » L'exégèse d'un texte consiste donc à retrouver la réalité évoquée sous le voile des mots. Le mot est comme un corps dont l'explication serait l'âme. Tous les psaumes qui font référence à l'histoire de David seront à interpréter en ce sens, car « grâce à des faits historiques, bien réels, ce sont des réalités spirituelles qui sont mises en lumière⁴ ». David préfigure le Christ et, parfois même, à travers le Christ, tout croyant.

Hilaire a recours aux adverbess *corporaliter* et *spiritaliter*, tous deux d'origine paulinienne, pour décrire le rapport de la lettre et de l'esprit. *Corporaliter*⁵ – qu'il lit dans la *Lettre aux*

Colossiens (2, 9)¹ – voit augmenter sa fréquence, au fur et à mesure que l'on avance dans le commentaire du psautier. S'il n'apparaît jamais dans la première cinquantaine et une seule fois dans la deuxième, on ne le trouve pas moins de vingt et une fois dans la troisième. Tout se passe comme si la description de la Jérusalem céleste invitait à distinguer – pour mieux les unir – la lettre et l'esprit, la matière et l'esprit, le corps et l'esprit. *Spiritalliter*² apparaît moins souvent : s'il se trouve pour la première fois dans une citation de la *Première lettre aux Corinthiens* (2, 14)³, la totalité du reste de ses emplois figure dans la troisième cinquantaine de psaumes. Le simple rapprochement des deux listes fait apparaître qu'à quatre reprises *corporaliter* et *spiritaliter* sont employés « face à face », en *Tr. Ps.* 134, 6.16.18.21, dans un commentaire particulièrement riche en évocations historiques et prophétiques.

Le titre

Le sens du psaume apparaît dans le titre, car « le titre est une sorte de table des matières de ce dont il est question⁴ ». Les titres placés en tête des psaumes demeurent souvent d'interprétation difficile. Hilaire le sait, qui se fait une règle de leur consacrer un important développement au début de chaque traité. Le titre est parfois même le passage qui le retient le plus. Dans deux

1. Cf. J. DOIGNON, « Un terme difficile de *Col.* 2, 9 éclairé par Hilaire de Poitiers : *corporaliter* », *RBén* 105, 1995, p. 5-8.

2. Cf. *Tr. Ps.* 119, 14; 125, 1; 134, 6.16.18.21; 135, 14; 136, 5; 137, 5; 138, 34.

3. *Tr. Ps.* 14, 7.

4. *Tr. Ps.* 9, 2. Sur cette question, voir G. DORIVAL, « À propos de quelques titres des Psaumes de la *Septante* », dans *Le Psautier chez les Pères*, *CBP* 4, Strasbourg 1994, p. 21-36; J. ENCISO VIANA, « Los titulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio », dans *Estudios Bíblicos*, t. 13, Madrid 1954, p. 135-166; H.J. KRAUS, *Psalmen* I: « Die Überschriften der Psalmen », Neukirchen 1960, p. XVIII-XXX; S. MOWINCKEL, *Psalmstudien*, t. 4: « Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften », Kristiana 1923; réimpr. Amsterdam 1961 (références signalées par le P. A. VANHOYE).

1. *Tr. Ps.* 1, 6; 51, 21; 52, 8; 53, 5; 68, 12.16.

2. *Tr. Ps.* 1, 6.

3. *Tr. Ps.* 2, 12. Cet enseignement parcourra tout le Moyen Âge et se retrouvera chez saint THOMAS D'AQUIN: « La Sainte Écriture ne nous propose pas les réalités divines sous des figures sensibles pour que notre intelligence en demeure là, mais pour qu'elle monte de là aux choses invisibles. » (*In Boethium de Trinitate*, q. VI, a. 2, ad 1^m, cité par H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, p. 304.)

4. *Tr. Ps.* 134, 1.

5. Cf. *Tr. Ps.* 66, 2; 118, 3, 4; 118, 3, 7 (deux fois); 118, 8, 6; 118, 8, 19; 119, 2, 4; 120, 13; 129, 10; 134, 1.6.13.16.18.21; 136, 7; 137, 6; 145, 5; 146, 2.5.13.

cas, ceux des *Psaumes* 9 et 91, seul le titre a été expliqué, si du moins l'on admet l'hypothèse selon laquelle nous possédons aujourd'hui l'œuvre dans son intégralité. Dans l'*Instructio Psalmorum*, Hilaire a remarqué la diversité des titres et déclaré son intention de les commenter tous : « Des titres différents ont nécessairement des explications différentes : ce n'est pas sans raison que l'ensemble des titres se caractérise par une telle diversité¹. » En général, le titre précise successivement le genre littéraire du psaume – psaume, chant, psaume chanté ou chant psalmodié –, le rôle de David – auteur ou destinataire –, et les circonstances historiques de la rédaction. Chacun de ces trois éléments fait l'objet d'une explication ou d'un renvoi à des commentaires antérieurs.

L'étymologie

Ces explications portent souvent sur des noms de lieux ou de personnes. Une autre règle s'impose alors : il faut prêter attention à l'étymologie des noms propres, éventuellement interprétés à la lumière de l'hébreu², comme, par exemple, dans le *Traité sur le Psaume 53*, à propos du mot « Ziphéens », qui signifie « aspersions de la bouche »³ ou, dans le *Traité sur le Psaume 134*, à propos d'Israël, qui signifie « celui qui voit Dieu »⁴. Hilaire aime fournir ces explications, car elles livreront le secret du texte, le sens voulu par l'Esprit se dégageant par lui-même d'un examen honnête de la lettre. Ainsi, parce qu'« il faut faire attention au sens des mots⁵ », il donnera les étymologies respectives d'Abimelech⁶, d'Adam⁷,

des Amorrhéens¹, de Babylone², de Basan et de Canaan³, de Cedar⁴, d'Édom et d'Ésau⁵, de l'Hermon⁶, de Jacob⁷, de Jérusalem⁸, de Jésus⁹, des rois Og et Seon¹⁰, ainsi que de la ville de Sion¹¹. Sans parler lui-même l'hébreu, Hilaire a su bénéficier de commentaires dont l'étude serait encore à approfondir¹².

Le recours aux langues étrangères

Cette attention à l'étymologie des noms propres n'était, en vérité, qu'un cas particulier d'une autre règle qui traduit un souci d'honnêteté vis-à-vis du texte : le recours aux langues étrangères, en particulier le grec, permet de mieux saisir les intentions de l'auteur biblique. Hilaire, qui a plusieurs fois fait l'éloge du travail des Septante¹³, fournit à plus de vingt reprises le texte grec d'une expression qu'il étudie. Ce souci de fidélité au

1. *Instr.* 17.

2. Cette pratique était connue des rabbins : cf. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique*, p. 134-140.

3. *Tr. Ps.* 53, 3.

4. *Tr. Ps.* 134, 6.

5. *Tr. Ps.* 134, 4.

6. *Tr. Ps.* 51, 3.

7. *Tr. Ps.* 66, 7.

1. *Tr. Ps.* 134, 20.

2. *Tr. Ps.* 136, 5.

3. *Tr. Ps.* 134, 20.

4. *Tr. Ps.* 119, 21.

5. *Tr. Ps.* 59, 13.

6. *Tr. Ps.* 132, 6.

7. *Tr. Ps.* 52, 21.

8. *Tr. Ps.* 52, 18.

9. *Tr. Ps.* 13, 5.

10. *Tr. Ps.* 134, 20.

11. *Tr. Ps.* 68, 31.

12. Cf. DANÉLOU, « Hilaire et ses sources juives », p. 143-147 ; É. GOFFINET, « Kritisch-filologisch element in de Psalmencommentaar van de H. Hilarius van Poitiers », *RBPPhH* 38, 1960, p. 30-44 ; Id., *L'utilisation d'Origène*.

13. Cf. MILHAU, « Un texte d'Hilaire », p. 365-372.

texte a déjà été remarqué¹. Il sollicite le grec et parfois l'hébreu, comme le faisaient les exégètes juifs² ou païens.

Les expressions parallèles

Un cas particulier de cette attention aux mots fournit une autre règle d'exégèse : il faut expliquer les redoublements d'expressions, qui sont toujours significatifs. Ainsi, dans le *Psaume 52*, il est dit qu'à la fin de l'esclavage, *Jacob sera dans l'allégresse et Israël dans la joie*³. Hilaire s'interroge sur cette tournure, puisqu'Israël et Jacob ne sont qu'une seule et même personne, Israël étant le nom donné par Dieu à Jacob après sa lutte contre lui au gué du Yabboq⁴. Il énonce la règle : « Les expressions parallèles d'un texte sacré n'ont pas la même signification », et il peut alors développer une explication qui lui permet de mettre en perspective l'Ancien et le Nouveau Testaments, en montrant que, dans l'Église, les chrétiens sont en même temps ceux qui ont la grâce de la foi, reçue au baptême, et ceux qui accèdent à la vision de Dieu, conformément à l'étymologie du nom Israël⁵.

1. A. ZINGERLE, « Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Wortklärungen aus dem hilarianischen Psalmencommentar », dans *Commentationes Wölfflinianae*, Leipzig 1891, p. 213-218 ; J. DOIGNON, « Hilaire de Poitiers et le grec : remarques à propos des observations de sémasiologie gréco-latine consignées dans les *Tractatus super Psalmos* », dans DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 531-543 ; M. MILHAU, « Le grec, une 'clé' pour l'intelligence des psaumes ? Étude sur les citations grecques du Psautier contenues dans les *Tractatus super psalmos* d'Hilaire de Poitiers », *RÉAug* 36, 1990, p. 67-79 ; J. DOIGNON, « L'hapax sapientifico chez Hilaire de Poitiers, *In psalm.* 145, 8 : un vestige des 'Vieilles Latines' du Psautier ou un calque de la Septante d'Origène », dans *Lectures anciennes de la Bible, CBP 1*, Strasbourg 1987, p. 253-260.

2. Cf. BONSRIVEN, *Exégèse rabbinique*, p. 140.

3. Ps 52, 7.

4. Cf. Gn 32, 29.

5. Les rabbins étaient également attentifs aux redites et aux reprises : « On enseigne dans l'école de R. Ismaël : toute section, dite une fois, puis répétée,

LE TEMPS DES PSAUMES

Dernière des « règles » que nous examinerons, la conception du temps de l'histoire sainte nous paraît mériter une attention spéciale, tant elle conditionne le travail de l'évêque de Poitiers. En résumé, on peut dire que, pour lui, dans les psaumes, l'avenir est désigné par le passé, puisque le temps de Dieu est l'éternité¹. Il s'inspire de formules de Tertullien, pour qui « l'accomplissement des événements passés, constaté par nous, est propre à inspirer la confiance dans les événements futurs² ». Comme lui, il pense que, dans les Écritures, « il n'y a qu'un temps, qui paraît divisé pour nous³ ». Le *De Trinitate* l'a déjà expliqué : « Par respect du pouvoir de Dieu, le langage tenu par l'Apôtre décrit des événements futurs comme ayant déjà eu lieu (*pro factis iam futura significat*), car ce que doit réaliser l'accomplissement des temps a déjà consisté dans le Christ, en qui réside toute plénitude ; tout ce qui doit encore avoir lieu représente l'ordre de déroulement de l'économie plutôt qu'une nouveauté⁴. » C'est le même Dieu qui dispense ses bienfaits au cours du temps. Cette *dispensatio*, cette économie divine sera plus d'une fois mise en évidence dans le commentaire des *Psaumes*⁵.

n'est répétée que parce qu'il y est enseigné une chose nouvelle. » (*Sota* 3 a, citée par BONSRIVEN, *Exégèse rabbinique*, p. 197-198.) Les expressions parallèles sont signalées par Hilaire en *Tr. Ps.* 2, 10 ; 52, 21.

1. L'exégèse de l'*In Matth.* obéissait au même principe, car, « pour Hilaire, les faits qui sont narrés dans l'Évangile, tout en étant réalisés dans le présent, ont une raison typique (*ratio typica*) qui en fait une image (*forma*) de l'avenir » (MARGERIE, *L'exégèse*, II, p. 67). Ainsi, « à ce qui s'accomplissait est étroitement liée une image de l'avenir » (*In Matth.* 12, 1 – *SC* 254, p. 268).

2. TERTULLIEN, *Apol.* 19, 1, 8 (*CCL* 1, p. 119) et surtout *Marc.* III, 5, 2 (*SC* 399, p. 72).

3. TERTULLIEN, *Apol.* 19, 1, 9 (*CCL* 1, p. 119).

4. *Trin.* XI, 31 (*SC* 462, p. 350).

5. Cf. *Instr.* 11 ; *Tr. Ps.* 1, 15.16 ; 2, 12 ; 58, 12 ; 60, 4 ; 67, 25.28 ; 126, 14. Cf. LADARIA, « *Dispensatio* », p. 429-455.

Œuvre qui couronne une vie, les *Tractatus super Psalmos* proposent donc discrètement, mais réellement, une méditation sur le temps. Hilaire, dans la brève indication déjà évoquée plus haut, semble dire qu'il se trouve à la fin de sa vie : « Courons tous, hâtons-nous avant la nuit, avant que l'heure ne passe. Nous sommes âgés, la nuit de la mort approche. N'avançons-nous pas vers la onzième heure de notre vie¹ ? » Cette réflexion sur une histoire personnelle s'inscrit dans un contexte plus large. Exégète des paroles divines, l'auteur a pour mission d'explicitier une parole prononcée dans le temps par Celui que le temps ne peut contenir. L'Éternel s'est inscrit dans le temps par sa naissance à Bethléem, et c'est pourquoi le Christ est la clef des psaumes, mais sa parole inspirée vient déjà de son éternité, ce qui lui donne une consistance unique, à laquelle aucune parole humaine ne peut prétendre.

La Bible elle-même mettait l'évêque de Poitiers sur le chemin d'une juste compréhension des psaumes. « Pour le Seigneur, mille ans sont comme un jour et un jour comme mille ans », avait-elle affirmé dans le *Psaume 89*, repris par la 2^e lettre de Pierre². Isaïe avait aussi énoncé cette vérité avec force : « Dieu a fait ce qui allait venir³. » À près de vingt reprises, Hilaire montre que, proférée par Dieu, la parole des psaumes transcende nécessairement le temps. La science divine saisit tout dans le même instant, comme le suggère notre auteur quand il écrit : « L'Esprit de prophétie fait mémoire du passé comme s'il était à venir (*pro gerendis gesta memorantis*). Grâce à sa claire vision de l'avenir, Dieu a coutume de parler du futur comme s'il était

1. *Tr. Ps.* 129, 11.

2. *Ps* 89, 4 ; 2 P 3, 8.

3. *Is* 45, 11. Le *De Trinitate* avait ainsi commenté ce verset, qu'Hilaire lisait dans la version des Septante : « Bien que les réalités futures soient encore à venir (...), puisqu'elles doivent être créées, Dieu les voit comme déjà faites (...), puisqu'il n'y a pour lui rien de nouveau ni de subit quand il crée. Il y a effectivement une économie (*dispensatio*) des temps qui fait qu'elles sont créées, tandis que, dans la prescience efficace de la puissance divine, elles sont déjà créées. » (*Trin.* XII, 39 – *SC* 462, p. 438.)

passé (*futura pro praeteritis significare*). Ainsi, on peut aisément comprendre que tout cela a été dit de la personne du Fils unique de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ. [...] L'enseignement des Évangiles et de l'Apôtre doit permettre de montrer que le prophète a déjà annoncé les paroles et les actes à venir¹. »

La connaissance divine est aussi bien celle du Père que celle du Fils, qui est Dieu de toute éternité. C'est donc au Fils qu'est également rapportée cette science universelle du passé et de l'avenir : « Comme le Fils sait bien tout ce qui va venir (*futurorum omnium conscius*), ces événements sont magnifiés comme si leur réalisation s'était déjà produite (*tamquam perfecta*), parce que tout existe en lui, chez lui et par lui². » Le même principe s'applique à la joie éprouvée pour une libération implorée et considérée comme déjà obtenue : « Une science et une foi de prophète permettent de se réjouir de l'avenir exactement comme s'il s'agissait du passé (*gerendis non aliter gaudere quam gestis*)³. » Cette science et cette foi du prophète inspiré sont déterminantes : « Il parlait de ce qui devait encore advenir (*adhuc gerenda*), comme si cela était déjà accompli (*iam gesta*), à cause de sa foi et de sa science de l'avenir⁴. »

Le sens littéral n'est jamais sous-estimé, puisqu'il est le support, la condition d'existence du sens spirituel. « Tout en rapportant fidèlement ce qui a été fait, [les paroles divines des psaumes] donnent accès à une intelligence intérieure spirituelle plus grande, à cause de leur disposition même. Non seulement on a observé que les réalités mêmes, qui ont matériellement existé, sont rappelées pour montrer la grandeur de Dieu, mais elles vont jusqu'à fournir, par la connaissance des faits et du sens des mots, un exemple de l'avenir (*gerendis*) à partir du passé (*gesta*)⁵. » Le temps passé utilisé dans les psaumes sert

1. *Tr. Ps.* 2, 23.

2. *Tr. Ps.* 9, 4.

3. *Tr. Ps.* 56, 4.

4. *Tr. Ps.* 64, 15.

5. *Tr. Ps.* 134, 1.

donc à rappeler que la rédaction des psaumes est datable dans l'histoire, mais le contenu véritable d'un psaume est à chercher ailleurs que dans cette évocation du passé. « L'évocation du passé ne révèle pas la matière du psaume, mais ses circonstances. Ce que l'on veut faire savoir, ce n'est pas le contenu des faits, mais le moment où ils se sont produits¹. » L'analyse des titres le montre dans chaque cas : c'est dans l'avenir que se déchiffre le sens. La parole du psalmiste est véritablement prophétique.

Dieu étant le même hier, aujourd'hui et demain, passé, présent et avenir ne sont pour lui qu'un instant éternel, et le Dieu de l'Ancien Testament est identiquement celui du Nouveau. Dès lors, « pour Dieu, les événements de la Loi préfiguraient ceux des Évangiles² ». Les événements destinés à donner le salut à nos pères « ont renfermé également des symboles de notre propre salut³ », constate le *Traité sur le Psaume 67*, le plus riche en explicitations de la position d'Hilaire sur ce point, avec le *Traité sur le Psaume 134*. Ce salut est enseigné : le passé enseigne l'avenir (*gestum - gerendum - doceretur*)⁴. Car c'est bien d'enseignement qu'il s'agit : l'expression *propheta docet* revient sans cesse sous la plume de l'auteur⁵.

Pour Dieu, « qui embrasse tout en lui, le futur est comme accompli (*futura pro factis sunt*). Pour lui, dont la prescience est si fidèle, ce qui ne s'est pas encore passé (*gesta*) est pourtant achevé (*perfecta*) et considéré comme définitivement passé (*praeteritis et gestis*)⁶ ». Un psaume contient « l'évocation de réalités matérielles, où l'image du futur se reflète comme dans un miroir. Les mots eux-mêmes s'adaptent aux événements et, tout en rapportant le passé, ils nous donnent une compréhension assez claire de ce qu'ils préfigurent dans l'Esprit (*spiritaliter*

1. *Tr. Ps.* 59, 1.

2. *Tr. Ps.* 67, 9.

3. *Ibid.*

4. *Tr. Ps.* 67, 27.

5. Cf. par exemple *Tr. Ps.* 119, 5, 12 ; 122, 6 ; 126, 12 ; 135, 11.

6. *Tr. Ps.* 121, 10.

praefigurabantur) grâce au passé¹ ». Cette préfiguration n'est pas pur objet de contemplation. Au contraire, « des événements historiques prescrivent des devoirs spirituels² ». Autrement dit, « en honorant le passé (*gesta*), l'Apôtre nous apprend à y reconnaître la présentation anticipée (*praeformatio*) d'un enseignement et d'un comportement à vivre dans l'Esprit [...]. Accomplis matériellement (*corporaliter gesta*) en Égypte, ces faits s'accomplissent maintenant en nous de manière spirituelle (*spiritaliter geruntur*)³ ».

On notera pour finir que les énoncés de ce principe fondamental de l'exégèse hilarienne des psaumes ont été donnés à l'occasion du commentaire de versets qui, regroupés, dessinent un chemin spirituel par lequel l'évêque de Poitiers fait passer ses lecteurs. Si le passé est l'annonce de l'avenir, c'est à propos de la commémoration des événements rapportés par l'*Exode* (134, 1), des guerres de David (59, 1), du retour de l'exil (125, 10), de l'engendrement du Fils (2, 23), de la passion du Christ (62, 4), du don de l'Esprit (64, 15), de la confiance en Dieu (56, 4) et de la victoire finale du Fils de Dieu (9, 4).

La conception du « temps des psaumes » est déterminante pour leur commentaire. Si Dieu, par la bouche du psalmiste, a décrit comme passés des événements à venir, l'histoire du Christ, ses « mystères » d'incarnation, de passion et de résurrection sont déchiffrables dans les psaumes. Mieux, l'histoire personnelle de chaque lecteur peut en quelque manière s'y lire. Hilaire se sent parfaitement autorisé à appliquer à ses contemporains et à lui-même des textes écrits six à huit cents ans auparavant, sans qu'on puisse l'accuser du moindre anachronisme. Le texte sacré ayant valeur d'éternité, toute époque est susceptible de se laisser enseigner par lui.

Forts de ces éclairages sur la méthode exégétique et sur la conception du temps qu'elle suppose, nous pouvons dégager les

1. *Tr. Ps.* 134, 6.

2. *Tr. Ps.* 134, 21.

3. *Tr. Ps.* 134, 18.

grands thèmes abordés par les *Tractatus*. Il nous semble qu'ils contiennent de manière disséminée, et sans le moindre esprit de système, les éléments de plusieurs traités philosophiques et théologiques que l'on pourrait regrouper sous trois chapitres : un *De mundo*, un *De Homine* et un *De Deo* ou, si l'on préfère, un *De Trinitate* présenté d'une manière plus accessible que les douze livres composés jusque-là.

CHAPITRE 3 LES GRANDS THÈMES THÉOLOGIQUES

LE MONDE

La contemplation du monde créé par Dieu a inspiré plus d'un psalmiste. Hilaire le note et reprend ces cris d'émerveillement. Le monde est pour lui inséparable du Créateur. Loin de tout panthéisme et de tout matérialisme, il insiste, à la suite de la *Genèse* et du livre de la *Sagesse*, sur la beauté et la complexité de l'univers. C'est d'abord l'aspect ordonné du cosmos qui s'impose au regard¹. À la suite du psalmiste, Hilaire contemple et célèbre « l'immuable solidité du ciel, le soleil régi par des cycles annuels sans défaut et réglant les saisons de l'année selon des limites déterminées, les phases imperturbables de la lune, la parfaite régularité du lever, du coucher et de la trajectoire des astres² ». Cette régularité, signe de l'existence d'un plan divin, reste d'ailleurs en grande partie incompréhensible et impénétrable à l'intelligence humaine limitée. Le *Traité sur le Psaume 129* souligne en ces termes l'écart insurmontable qui existe entre l'esprit humain et l'œuvre divine : « Qui saura dire l'origine et la nature du ciel [...], la fonction et la hiérarchie des Anges, des Pouvoirs, des Dominations, des Trônes et des Principautés [...], les paroles ininterrompues et sans fin des

1. Cf. DOIGNON, « Ordre du monde », p. 565-578.

2. *Tr. Ps.* 134, 11.

Chérubins et des Séraphins ? Qui connaîtra les eaux qui louent Dieu au-dessus du ciel¹ ? »

La contemplation du monde créé est un grand motif de louer Dieu². Sa stabilité³, sa grandeur, sa beauté et sa marche imperturbable ont suscité la réflexion des philosophes⁴. Sa « solide construction⁵ » est admirée de tous. Pourtant, si l'homme en est le maître⁶, il risque sans cesse d'être dominé par lui et d'en devenir l'esclave. En effet, la création est tombée au pouvoir du diable ; elle est habitée par sa puissance⁷, ce qui la rend aussi hostile au croyant. Hilaire parle de vices, de tourments, de séductions, de flatteries, d'embûches, de chaînes propres au monde. Il recourt aux images classiques des ténèbres, de la nuit, de la prison⁸, mais aussi de la mer et des flots, pour décrire l'agitation du monde et l'obscurcissement, voire l'oblitération du dessein créateur. Le monde est un lieu de malheurs, une vallée de larmes⁹, où l'on fait naufrage¹⁰. Derrière la vanité d'un monde injuste¹¹ et voué à disparaître¹², Hilaire reconnaît l'action de puissances diaboliques mortifères.

Or, le Christ libère le monde de ces puissances des ténèbres. Il a remporté sur elles une victoire définitive¹³, décrite à l'aide d'expressions héritées de saint Paul. Puissances, Principautés et Dominations, qui sont les « chefs de ce monde¹⁴ », se voient

1. *Tr. Ps.* 129, 1.

2. Cf. *Tr. Ps.* 144, 4.

3. Cf. *Tr. Ps.* 149, 1.

4. Cf. *Tr. Ps.* 126, 11.

5. *Tr. Ps.* 91, 2.

6. Cf. *Tr. Ps.* 134, 14.

7. Cf. *Tr. Ps.* 51, 13.

8. Cf. *Tr. Ps.* 127, 11 ; 133, 5 ; 136, 6 ; 147, 5-6.

9. Cf. *Tr. Ps.* 59, 2.

10. Cf. *Tr. Ps.* 51, 13. Sur ce thème, cf. H. RAHNER, « Das Meer der Welt », dans *Symbole der Kirche*, Salzbourg 1964, p. 272-303 (surtout p. 274 ; 276 ; 289 ; 296).

11. Cf. *Tr. Ps.* 128, 1 ; 147, 5.

12. Cf. *Tr. Ps.* 143, 8.

13. Cf. *Tr. Ps.* 124, 3.

14. *Tr. Ps.* 68, 14.

à leur tour réduites en esclavage et menées dans le cortège du triomphateur qui les bafoue après avoir été persécuté par elles¹. Le Christ a vaincu le monde, comme il l'affirmait dès le soir du Jeudi Saint². Il réconcilie donc le monde avec Dieu³ et remet l'homme en présence de Dieu. L'homme peut dès lors recevoir son salut et même le mériter en ce monde-ci⁴. La foi surmonte l'hostilité du monde⁵, et l'homme peut envisager d'être placé éternellement avec le Christ dans le royaume du Père, le monde céleste⁶, dès que ce monde-ci aura pris fin⁷. L'homme est alors passé de l'époque où il s'efforçait de « plaire au monde » à celle où il est « vainqueur du monde »⁸.

L'HOMME

Les *Tractatus* ne sont pas un traité d'anthropologie, mais l'être humain y apparaît, au fil des pages, comme l'un de leurs principaux centres d'intérêt⁹. On a vu plus haut combien le langage commun des hommes était source de réflexion pour l'exégète et permettait de saisir, par contraste, l'originalité et la densité de la parole divine. Il faut examiner ici, à grands traits, la figure de l'homme qui se dégage des pages hilariennes.

1. Cf. *Tr. Ps.* 67, 2.23.

2. Cf. Jn 16, 33.

3. Cf. *Tr. Ps.* 55, 12 ; 67, 32.

4. Cf. *Tr. Ps.* 119, prol. 3.

5. Cf. *Tr. Ps.* 119, 1.

6. Cf. *Tr. Ps.* 119, prol. 5.

7. Cf. *Tr. Ps.* 121, 4.

8. *Tr. Ps.* 125, 8.

9. On a pu à juste titre définir Hilaire comme un « humaniste chrétien » : cf. G. BARDY, « Un humaniste chrétien, S. Hilaire de Poitiers », *RHÉF* 27, 1941, p. 5-26. Sur son anthropologie, voir notamment M.-J. RONDEAU, « Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire », *StPatr* 6 (TU 81), 1962, p. 197-210, ainsi que HAMMAN, *L'homme*, p. 176-200 et A.G.S. ANYANWU, *The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractates on the Psalms*, Pont. Institutum Altioris Latinitatis, Thesis N° 202, Rome 1983.

Sa condition de créature

Quelques passages, déjà relevés par la critique, campent énergiquement la silhouette de l'être humain d'après Hilaire. C'est d'abord la condition de créature de Dieu qui retient l'attention : « Au moment de commencer sa plus belle œuvre, après avoir achevé le monde, Dieu, qui demeure toujours et en tout le même partout, tout entier en tout lieu, fit l'homme à son image, en le composant d'une nature humble et d'une nature céleste, l'âme et le corps¹. » Cette composition a une raison d'être : « L'élément inférieur a été destiné à donner à la nature supérieure de quoi agir efficacement². » Jamais Hilaire ne perdra de vue cette vision des choses, directement héritée de l'Écriture³. Cette notion de composition lui permet, en effet, de rendre compte de la faiblesse native de l'homme depuis la chute originelle⁴.

Sa faiblesse et sa grandeur

Le mot *infirmitas* revient souvent sous la plume de l'évêque de Poitiers. L'homme est essentiellement dépourvu de stabilité, de fermeté, aussi bien dans son corps, qui ne cesse de vieillir et de se décomposer, que dans son esprit, dont les possibilités, quoique grandes, restent tout de même limitées⁵ : il lui est impossible de sonder les profondeurs de Dieu, car « notre esprit ne parvient pas à s'élever au-delà du trône céleste⁶ ». Pourtant, cet esprit est doté d'une mobilité qui est bien le signe de son origine divine : « L'esprit humain est ainsi fait

1. *Tr. Ps.* 129, 5.

2. *Tr. Ps.* 129, 4.

3. L'âme vient s'ajouter à un corps déjà existant : cf. Gn 2, 7.

4. Cf. P. LIMONGI, « Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di S. Ilario di Poitiers », *ScCat* 69, 1941, p. 127-147, et « La trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers », *ScCat* 69, 1941, p. 260-273.

5. Cf. DOIGNON, « Scepticisme », p. 175-184.

6. *Tr. Ps.* 149, 1.

que, si nous considérons un objet par la pensée, chacun de ses aspects se montre à nous précisément tel que nous le formons par la pensée. Où que nous portions les yeux de notre esprit, ils rapportent à notre intelligence ce sur quoi ils se sont fixés¹. » L'objet majeur vers lequel se porte l'esprit, c'est la méditation sur l'au-delà. Avec une sérénité et un optimisme de pasteur fin connaisseur des âmes, Hilaire n'hésite pas à affirmer : « Chacun a l'esprit porté par un instinct pour ainsi dire naturel vers la connaissance et l'espérance de l'éternité. En effet, l'idée que nos âmes sont d'origine divine est pratiquement innée et imprimée en tous. L'esprit lui-même sait qu'il possède avec le ciel une affinité non négligeable². » Si l'âme est bien d'origine divine, la grandeur de l'homme vient aussi du fait que le Verbe de Dieu s'est incarné³ et que sa victoire sur la mort est le gage de la résurrection des corps⁴ et de l'entrée dans la gloire⁵.

Ses combats intérieurs

L'homme est donc essentiellement *capax Dei*⁶, capable de se tourner vers sa fin dernière. Il en est pourtant empêché sur terre, car les séductions du monde l'en tiennent éloigné. Hilaire dénonce la versatilité de sa volonté et de ses choix. Il insiste à plusieurs reprises sur les vices qui le menacent et déplore cet état

1. *Tr. Ps.* 120, 2.

2. *Tr. Ps.* 62, 3. Il y a donc une aptitude naturelle à la vérité, car « Dieu dévoile le sens à ceux qui en sont avides » (*Trin.* XI, 23 – SC 462, p. 336). Cet optimisme ne fait pas oublier les limites inhérentes à la condition humaine : « Notre faiblesse met beaucoup de temps à transformer en jugement vrai et catégorique de l'esprit ce qui nous est versé dans les oreilles. » (*Ibid.*)

3. Cf. DOIGNON, « *Adsumo* », p. 123-135 et G. VACCARI, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio sui termini « adsumere » e « adsumptio »*, Diss. Pontificia Universitas Gregoriana, Rome 1994.

4. G. BLASICH, « La risurrezione dei corpi nell'opera esegetica di S. Ilario di Poitiers », *Divus Thomas* 69, 1966, p. 72-90.

5. Cf. FIERRO, *Sobre la gloria*.

6. Le premier emploi de cette expression apparaît à propos de la Vierge Marie, qui a porté Dieu (cf. *Tr. Ps.* 118, 3, 12). C'est dire sa force.

de fait¹. Au cours d'énumérations qui rappellent aussi bien les listes de saint Paul² que celles des moralistes antiques connus de Tertullien³, il dresse un tableau peu flatteur de l'homme sans Dieu, l'impie qui cède à tous ses mauvais penchants : « Notre esprit est captif de la domination du corps et du monde. Les démons l'ont asservi au pouvoir des vices, qui exercent sur nous leur empire par différents moyens : l'ivrognerie nous tient, la luxure nous fait subir son joug, l'avarice nous enchaîne, l'ambition nous saisit, la malveillance nous tient, la colère nous prend, la séduction de tous ces vices règne sur nous⁴. » Toutefois, cette *infirmetas* n'est pas définitive. Dans la Jérusalem céleste, « nous serons libérés de toutes les faiblesses provoquées par les passions humaines et nous plairons à Dieu dans la région des vivants, car notre âme retournera dans le repos qui est le sien et dont elle a été chassée par la faute de son premier père, Adam⁵ ».

Sa liberté

La liberté de l'homme est affirmée à plusieurs reprises, contre tout déterminisme. L'homme est libre de choisir le bien ou le mal, dans un strict respect des conseils donnés par le *Deutéronome* : « Je mets devant toi la vie et la mort, choisis la vie⁶ ! » Hilaire pense souvent à ce texte⁷ et il en conclut : « Aucune nécessité naturelle ne pousse les hommes à pécher : ce sont les tendances de la volonté et la séduction exercée

1. Cf. DOIGNON, « Scepticisme », p. 175-184.

2. Cf. Ga 5, 19-21 ; Ep 4, 31 ; Col 3, 5.

3. Cf. C. RAMBAUX, « Les listes de vices et de vertus dans l'œuvre de Tertullien », *RSPT* 62, 1978, p. 211-224.

4. *Tr. Ps.* 136, 3.

5. *Tr. Ps.* 146, 4.

6. Dt 30, 19. Sur la morale des *Tractatus*, cf. F.X. MURPHY, *An Approach to the Moral Theology of Saint Hilary of Poitiers*, *StPatr* 8/2 (TU 93), Berlin 1966, p. 436-441.

7. Il n'y fait pas moins de six allusions, toujours dans le commentaire du *Psaume* 118, psaume de la Loi : *Tr. Ps.* 118, 1, 7 ; 118, 5, 11 ; 118, 14, 19 ; 118, 16, 13.14 ; 118, 19, 4.

par les vices qui font céder à la pratique du péché¹. » Cette liberté est constitutive de l'homme. Elle lui est donnée dès sa création par pure bonté et ne saurait lui être retirée : « Parfait et bon, Dieu ne nous a pas fait profiter de sa bonté et de son bonheur sans raison ni mesure. En effet, à chacun d'entre nous, il a accordé une liberté de vie et de jugement, sans le clouer par des contraintes dans un sens ou dans l'autre : aucune loi n'oblige quelqu'un à être bon ou mauvais par nature². » Elle permet de comprendre que Dieu soit en droit de récompenser ou de punir, car il serait profondément injuste de châtier un être prédéterminé au mal. Dieu sait toutefois que la liberté de l'homme, blessée par le péché, n'est pas infaillible. Il l'aide donc à se tourner vers lui par la crainte du châtement : « Tout en ayant laissé notre volonté libre pour nous faire mériter sa bonté, car il n'existerait pas de mérite en cas de nécessité naturelle, la terreur du châtement, qui nous est mise chaque jour devant les yeux comme un repoussoir, est une preuve de la liberté elle-même. Dès lors, la liberté a été accordée en toute justice pour que l'on puisse mériter une récompense³. »

Sa prière

L'homme peint par Hilaire garde donc l'espérance d'être un jour rétabli dans sa splendeur première, à cause de la volonté de son Seigneur. « [Dieu] l'a créé, sans avoir le moindre besoin de ses services, mais, dans sa bonté, il l'a fait participer à son bonheur et l'a doté de vie et d'intelligence, pour en faire un animal doué de raison ouvert à la jouissance de son éternité⁴. » La prière et les sacrements ouvrent l'homme à Dieu. Les *Tractatus* contiennent donc un traité de la prière,

1. *Tr. Ps.* 68, 9.

2. *Tr. Ps.* 2, 16.

3. *Ibid.*

4. *Tr. Ps.* 2, 15.

dont les éléments sont disséminés ici et là¹. Le constat initial est rude, mais il s'autorise de saint Paul : personne ne sait prier comme il faut. Seul le Christ sait le faire en vérité, mais, par pure grâce, il associe l'homme à sa prière, en lui donnant les mots nécessaires pour s'adresser à Dieu. « Seul Celui qui voit le Père, le connaît et peut passer la nuit en prière [...], a la certitude de savoir prier. C'est lui qui met en évidence, par le miroir des mots, la forme même du mystère le plus secret exprimé par des mots ordinaires, quand nous prions². » On voit donc à quel point il est important de faire une bonne exégèse des psaumes : reconnaître qu'ils sont dits la plupart du temps par le Christ, c'est, du même coup, les donner à l'homme, pour qu'il en fasse sa prière personnelle.

Louer Dieu est un acte de croyant. Louer Dieu transforme le croyant. Les psaumes ont été composés pour faire prier et pour transformer le croyant. C'est la familiarité avec Dieu qui autorise à prier et, inversement, c'est la prière qui rend familier de Dieu. Les psaumes ont d'abord été donnés au peuple d'Israël, pour qu'il en fasse la matière de sa prière, comme le montre la fin du *Psaume* 148 : « L'hymne n'appartenait qu'à ses saints, c'est-à-dire aux fils d'Israël, au peuple le plus proche de Dieu. L'univers entier avait beau louer Dieu par la perception qu'il avait de sa propre vie et par son action de grâce, seul Israël était proche de Lui et chantait un hymne inspiré par sa familiarité avec ce Dieu qu'il connaissait et vénérât³. » La divinisation commence par la prière et s'achève par les sacrements⁴. Encens

1. Cf. J. DOIGNON, « Deux traditions sur la vie contemplative chez Hilaire de Poitiers », dans *Corollas philologicas in honorem I. Guillen Cabañero*, coll. *Bibliotheca Salmanticensis, Estudios* 61, Salamanca 1983, p. 163-169, et ID., « Le texte de Ps. LXIV, 9 », p. 418-428.

2. *Tr. Ps.* 53, 6.

3. *Tr. Ps.* 149, 1.

4. Sur ce thème de la divinisation du fidèle, voir P.T. WILD, *The Divinization of Man according to St. Hilary of Poitiers*, Mundelein 1950.

qui monte vers Dieu, la prière est une offrande de tout l'univers à son Créateur¹.

Sa vie sacramentelle

Les sacrements sont aussi à l'honneur dans les *Tractatus*, car ils communiquent la vie de ce Dieu qui a parlé dans les psaumes. On a vu que le baptême constituait la charnière qui fait passer de la première à la deuxième série de cinquante psaumes. Le don de l'Esprit est plusieurs fois mentionné², et le mystère eucharistique apparaît comme voilé dans les psaumes ; l'exégète révèle sa présence quand il commente, par exemple, le *Psaume* 130 : la récompense promise à celui qui aura su rester humble, c'est « le pain vivant et parfait venu du ciel³ », qui n'est autre que le corps du Seigneur ressuscité. Dans le sacrement, Dieu ne se donne qu'à celui qui veut vraiment le recevoir et qui en prend les moyens. Pour Hilaire, la révélation de Dieu à l'homme révèle l'homme à lui-même : « Selon que notre foi sera vigilante ou endormie, le secours que Dieu nous donnera sera éveillé ou endormi ; c'est pourquoi il est souvent dit que le Seigneur veille et dort. Le même prophète en a donné un exemple avec ce verset : 'Tu seras saint avec le saint, méchant avec le méchant.'⁴ » La pénitence est, elle aussi, évoquée à plusieurs reprises⁵, tandis que le mariage⁶ et l'ordre⁷ ne sont pas oubliés.

Ainsi, c'est une vision de l'homme très complète qui se dessine dans les *Tractatus*. Le psautier s'ouvrait sur une béatitude dont

1. Cf. *Tr. Ps.* 140, 2-3.

2. Cf. FIGURA, *Das Kirchenverständnis*, p. 201-205.

3. *Tr. Ps.* 130, 5. Voir sur ce thème BOBRINSKOY, « L'Eucharistie », p. 235-241, et FIGURA, *Das Kirchenverständnis*, p. 205-212.

4. *Tr. Ps.* 120, 9.

5. Cf. *Tr. Ps.* 66, 6 ; 118, 8, 15 ; 135, 3 ; 137, 1 ; cf. FIGURA, *Das Kirchenverständnis*, p. 212-220.

6. Cf. *Tr. Ps.* 127, 7-11.

7. Cf. A. PEÑAMARIA DE LLANO, « La 'potestad de orden' en S. Hilario de Poitiers », *Teologia del Sacerdocio* 9, 1977-1978, p. 219-253.

Hilaire scrute longuement le sens et les modalités, en montrant que tout fidèle peut se l'appliquer. Ensuite, il ne perd pas une occasion de chercher à édifier, à guider son lecteur vers le salut. Le mystère de la condition humaine ne trouvera son explication que dans la contemplation et l'amour du Dieu Père, Fils et Esprit saint.

DIEU TRINITÉ DANS LES TRAITÉS SUR LES PSAUMES

Hilaire nous donne, sur Dieu Un et Trine, des vues d'une acuité fulgurante¹. La tradition et le magistère ne s'y sont pas trompés, qui ont reconnu en lui le « premier Docteur de l'Église latine² ». Au détour d'un commentaire de verset, on rencontre une formule qui fait la synthèse d'un enseignement et reprend, de manière parfois plus abordable, tel ou tel acquis du *De Trinitate*. Dans l'avertissement à sa grande édition publiée

1. Cf. BECK, *Die Trinitätslehre*; P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Analecta Gregoriana* 32, Rome 1944; J. MOINGT, « La théologie trinitaire de S. Hilaire », dans *Hilaire et son temps, ÉAA* 35, p. 159-173.

2. Ce titre fut accordé en 1851 par le Pape Pie IX, qui répondait à la demande des évêques de France. Voir à ce sujet B. DE GAIFFIER, « Comment Hilaire fut proclamé Docteur de l'Église », dans *Hilaire de Poitiers, Évêque et Docteur*, Paris 1968, p. 27-37. Il faut toutefois rappeler que, dès le IX^e siècle, deux conciles, ceux de Valence en 855 et de Toul-Savonnières en 859, mettent Cyprien et Hilaire en tête de la liste des docteurs, ainsi que le signale H. DE LUBAC (*Exégèse médiévale*, I, p. 27, n. 13, renvoyant à MANSI, XV, 3 et 537). Avant la fixation progressive de la liste des quatre grands Docteurs de l'Église latine, Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire, Hilaire avait donc été tenu pour l'un d'eux (LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, p. 29, n. 9). Son style puissant et sa pensée rigoureuse lui ont valu de figurer, aux côtés des « quatre grands » et en compagnie d'Origène, dans une liste qui le présente comme digne d'être connu à cause de sa manière « grammaticque » de s'exprimer (*ex quodam grammatico genere loquendi*: *Ibid.*, p. 31). SIDOINE APOLLINAIRE insiste en effet sur l'élevation qu'il suscite : *attollitur ut Hilarius* (*Ep.* I, 4, 3 *ad Claudianum*, citée par LUBAC, *Ibid.*, n. 3). C'est la reprise, sans ironie, de l'expression de Jérôme analysée par P. Antin (cf. p. 18, n. 3).

en 1693, Dom Pierre Coustant affirmait que Hilaire avait traité, dans les *Tractatus*, des questions qu'il avait abordées ailleurs de manière plus difficile. Il concluait en affirmant qu'aucun point développé ailleurs ne manquait dans ces traités. Simplicité et exhaustivité caractérisent donc la dernière œuvre du grand évêque. C'est ce que nous chercherons à montrer dans les lignes qui suivent.

Le Père

Bien que presque tous les psaumes soient l'expression de la voix du Fils¹, le Père lui aussi parle par la voix du psalmiste². Dire que le Christ est la clef des psaumes ne signifie pas que tout doive lui être attribué sans discernement. Dire que l'Esprit a inspiré le prophète ne suffit pas non plus. Il faut – et c'est là, nous semble-t-il, une remarquable découverte d'Hilaire, sur laquelle on ne saurait trop insister – affirmer aussi que les trois Personnes divines ont inspiré le texte et que le Père y parle comme le Fils et comme l'Esprit. Le début du *Traité sur le Psaume I* a posé ces prémisses comme un axiome de toute exégèse : après avoir déclaré que « dans le cas des psaumes, la première opération intellectuelle à faire consiste à pouvoir distinguer l'auteur et le destinataire des paroles³ », l'auteur montre que certains versets ne peuvent être mis que dans la bouche du Père, tandis que les autres sont prononcés par le Fils. Ce dialogue de Dieu avec lui-même, à l'intérieur du texte, confère à la parole biblique son statut de parole inspirée.

Le Père est éternel⁴, éternellement au ciel⁵ et Père de toute réalité de l'univers⁶, mais il n'est pas seul. Avant même la

1. Cf. *Tr. Ps.* 2, 9.

2. Il parle d'ailleurs dans toute la « Loi » (*Tr. Ps.* 67, 17), qui n'est autre que l'Ancien Testament.

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

4. Cf. *Tr. Ps.* 51, 23.

5. Cf. *Tr. Ps.* 2, 12.

6. Cf. *Tr. Ps.* 52, 6; 59, 3.

création, il trouvait sa joie dans le Fils¹. S'il a créé, c'est par pure puissance² et pure bonté³, car il se suffit entièrement à lui-même et n'a nul besoin d'un élément extérieur à lui pour être heureux. Hilaire le rappelle avec fermeté : Dieu, qui est toujours au-delà de toute définition⁴, n'a pas « le moindre besoin⁵ » des services de l'homme. Sa création se poursuit dans le temps : il ne cesse aujourd'hui encore de créer le monde. Il est toujours à l'œuvre par son Fils unique et cette œuvre se révèle « par la naissance des âmes, la formation des corps, le progrès et la croissance des êtres vivants⁶ ». La création continue donc. Hilaire se serait opposé de toutes ses forces à l'idée voltairienne d'une chiquenaude initiale...

Le Père montre le Fils qui le montre à son tour et mène à lui : « Dans Dieu le Père est signifié aussi le Fils : l'un révèle l'autre⁷. » L'évêque de Poitiers, aux prises avec les théories ariennes, insiste sur cette union intime : le Père habite dans le Fils, qui est sa maison⁸, car le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, selon la formule même du Christ dans l'*Évangile de S. Jean*⁹. Substance, divinité, puissance et œuvres du Père et du Fils sont identiques¹⁰. Identique aussi la louange qu'ils doivent recevoir, identique l'affront que l'homme peut leur

1. Cf. *Tr. Ps.* 55, 12.

2. Sa pensée et sa parole sont immédiatement efficaces : cf. *Trin.* IV, 21 (« Le Père, du fait même qu'il parle, accomplit » - SC 448, p. 54); *In Matth.* 5, 8 (« Les mots de Dieu contiennent la vérité, et toute son action créatrice réside dans sa parole » - SC 254, p. 158). Cf. BECK, *Die Trinitätslehre*, p. 65-66.

3. *Benivolentia* : *Tr. Ps.* 2, 16.

4. Cf. L. LONGOBARDO, *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Naples 1982.

5. *Tr. Ps.* 2, 15.

6. *Tr. Ps.* 91, 4.

7. *Tr. Ps.* 61, 9.

8. Cf. *Tr. Ps.* 64, 6.

9. Jn 14, 10; 17, 21. Le *De Trinitate*, qui citait déjà ces textes, avait montré que le recours à la notion de naissance (*natiuitas*) évitait « toute espèce de maux : la dualité de dieux aussi bien que la solitude de Dieu » (*Trin.* VIII, 4 - SC 448, p. 384).

10. Cf. *Tr. Ps.* 144, 3.

faire : « L'affront subi par l'un traduit un mépris des deux¹. » L'unité du Père et du Fils n'est pas l'*unio* fermée sur elle-même d'une monade qui générerait une extension de soi, comme pour les Sabelliens². Elle est l'*unitas* d'un vrai Père et d'un vrai Fils présent auprès de lui avant tous les siècles, ce que refusent les ariens. Père et Fils partagent la même gloire, même si le Fils est appelé à remettre son royaume au Père à la fin des temps.

Le royaume de Dieu, inauguré sur terre par la création, ne sera vraiment lui-même qu'au terme de l'histoire, après le jugement dernier. Dans une fidélité parfaite au texte de saint Paul, Hilaire affirme à de nombreuses reprises³ que le Fils remettra son royaume au Père et qu'alors, Dieu sera tout en tous. Il évoque ce royaume du Père dès son introduction⁴ et rappelle bien vite que « nous » sommes appelés à y entrer⁵, parce que nous avons été choisis par le Père⁶ dans le Fils⁷. C'est ainsi que l'homme peut être divinisé. Le mot de divinisation n'est pas prononcé dans les *Tractatus*, mais la notion y est bien présente : « Si, par nature, il appartient en propre au Père d'habiter [dans le Fils], tous deux combent de leurs biens, la puissance, la gloire et l'éternité, l'homme qui se sera gardé pour Dieu comme un temple saint et admirable en équité. Ainsi, nous avons tous l'espérance d'être comblés par les biens de la maison de Dieu et d'être son temple saint et admirable⁸. » Cette habitation de Dieu en l'homme permet de proclamer Dieu *admirable en*

1. *Tr. Ps.* 2, 10.

2. Cf. *Tr. Ps.* 122, 7.

3. Les versets 1 Co 15, 22-28 sont parmi les plus cités dans les *Tractatus* : cf. *Tr. Ps.* 9, 4; 52, 1; 55, 12; 60, 5; 65, 13; 67, 22; 118, 12, 8.14; 138, 22; 143, 21; 148, 8. Ils avaient fait l'objet d'un vaste développement du *De Trinitate* (*Trin.* XI, 22-49 - SC 462, p. 335-383). Cf. G. PELLAND, « La *subjectio* du Christ chez saint Hilaire », *Greg* 64, 1983, p. 423-451.

4. *Instr.* 11.

5. Cf. *Tr. Ps.* 9, 4.

6. Cf. *Tr. Ps.* 13, 4.

7. Cf. *Tr. Ps.* 62, 12.

8. *Tr. Ps.* 64, 6.

ses saints, selon l'expression du *Psaume 67*¹. Les saints, en effet, reflètent la gloire de Dieu : « Après les avoir rendus semblables à la gloire de son corps, il les prendra aussi dans l'unité de la majesté du Père, par lui, [le Fils], le médiateur, car le Père est en lui par nature, et lui est en nous, par son alliance avec notre chair². »

La gloire éternelle des saints reçus dans le royaume du Père, telle peut être la visée de toute histoire humaine. Hilaire parle même souvent de la « majesté de la gloire du Père³ », comme s'il fallait marquer la différence infinie de cette gloire avec la gloire des hommes. La *maiestas* est la qualité de ce qui est *maius*. On pense à la célèbre expression de saint Anselme, que n'aurait pas reniée Hilaire : *Deus semper maior*, « Dieu toujours plus grand ». Telle est la contemplation du Père qui se dégage des *Tractatus*.

Le Fils

Cette majesté du Père est aussi celle du Fils⁴. Hilaire cite souvent l'expression de la *1^{re} lettre aux Corinthiens* : le Christ est *puissance et sagesse de Dieu*⁵. Cette puissance – *virtus* dans le texte latin – est une notion fondamentale pour la théologie hilarienne. Visage de Dieu⁶, le Christ en possède toute la nature, et donc toutes les possibilités d'action, car, s'il est vrai qu'il se montre toujours obéissant à la volonté du Père⁷, il agit en tout comme le Père et n'a pas d'autre volonté que lui. « Où se trouve donc l'œuvre du Père ? », demande Hilaire,

1. Ps 67, 36.

2. *Tr. Ps.* 67, 37.

3. *Tr. Ps.* 53, 11 ; 65, 12 ; 67, 6.33 ; 68, 31 ; 131, 16 ; 138, 5.

4. Sur la christologie d'Hilaire, voir L.F. LADARIA, *La cristologia de Hilario de Poitiers*, coll. *Analecía Gregoriana* 255, Rome 1989.

5. 1 Co 1, 24. Cf. *Tr. Ps.* 1, 14 ; 59, 5 ; 61, 2 ; 62, 5.10 ; 63, 10 ; 67, 29 ; 68, 8 ; 118, 4, 12 ; 118, 9, 9 ; 118, 11, 10 ; 134, 16 ; 137, 15.

6. Cf. *Tr. Ps.* 142, 9.

7. Cf. *Tr. Ps.* 68, 9.

qui répond immédiatement : « Dans ce que fait le Fils¹. » Les œuvres du Fils, son enseignement, ses miracles, sa passion, sa mort et sa résurrection, sont le plus beau signe de la puissance de Dieu. Comme l'a affirmé saint Jean : « *Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement*². » Cette identité d'action est une grande preuve de la divinité du Fils, comme l'affirmera le début du *Traité sur le Psaume 138* : « S'il fait pareillement dans notre humble corps tout ce que fait le Père, son union à la chair n'altère en rien la puissance de la divinité du Père ; le corps qu'il a pris n'a pas détruit la puissance de sa nature antérieure, puisque la puissance de sa nature antérieure agit par le corps qu'il a pris³. » La puissance révèle donc l'identité de la nature du Père et du Fils⁴.

Le Père fait tout chaque jour par le Fils⁵. Ce point joue un très grand rôle dans la controverse arienne : il faut montrer que l'unité du Père et du Fils ne porte pas sur une simple volonté d'agir, mais sur une action effective. Le Christ, s'il n'était qu'un homme, pourrait fort bien, par vertu personnelle, conformer sa volonté à celle du Père de tous les hommes, ce qui ferait de lui l'homme parfait, mais laisserait subsister le doute le plus fort sur sa divinité. En insistant, à la suite de saint Jean, sur l'union des actes, par le biais du terme de « puissance », Hilaire veut fonder l'affirmation de la divinité du Fils unique de Dieu, telle que les psaumes la révèlent.

Le Verbe préexistant à toute création⁶ est entré dans sa création. Il s'est fait chair⁷. C'est encore l'une des citations ou

1. *Tr. Ps.* 91, 6.

2. Jn 5, 19.

3. *Tr. Ps.* 138, 2.

4. Cf. *Tr. Ps.* 138, 35.

5. Cf. *Tr. Ps.* 91, 4.5 ; 135, 13 ; 138, 2.17.

6. Cette préexistence du Verbe est constamment affirmée dans le *De Trinitate*, le Père étant, de toute éternité, Père du Fils (III, 22 ; IV, 15 ; VII, 31 ; VIII, 4 ; XII, 21.54) ; cf. БЕСК, *Die Trinitätslehre*, p. 126.

7. Cf. Jn 1, 14.

des allusions les plus fréquentes des *Tractatus*¹. L'Incarnation s'est produite dans le temps en un moment déterminé, sans aucun arbitraire. Le Christ vient à la plénitude des temps, car il est, selon l'expression de saint Paul, la *fin de la Loi*², ce vers quoi elle tendait tout entière. Là aussi, les citations abondent³, car, si le Christ est la fin de la Loi, il est du même coup la clef des psaumes. Nous retrouvons la théorie hilarienne de l'exégèse : « Quelle que soit la personne par laquelle a parlé l'Esprit de prophétie, tout doit être rapporté à la connaissance de la *venue*, de l'*incarnation*, de la *passion* et du *règne* de notre Seigneur Jésus-Christ, à la gloire et à la puissance de notre *résurrection*⁴. » Il s'agira de voir partout non seulement comment le Christ donne son sens véritable à la parole du psalmiste, mais aussi comment la vie des mortels en est éclairée : leur destinée éternelle, la « gloire » et la « puissance » de leur résurrection, sont à déchiffrer dans des textes à la profondeur insoupçonnée.

Hilaire affectionne tout particulièrement la phrase de la fin du chapitre 3 de la *Lettre aux Philippiens*, qui affirme que le Christ *transfigurera notre pauvre corps en le rendant semblable à son corps glorieux*⁵. Il la cite souvent, implicitement ou explicitement, du premier au dernier des *Traité*s⁶. Ce changement ne peut être opéré que par Celui qui est le Seigneur ressuscité, ou, pour être fidèle à la belle formule hilarienne, le « Seigneur de la

1. Cf. *Tr. Ps.* 51, 3.9 ; 17 ; 52, 3.18 ; 53, 4 ; 54, 7.13 ; 55, 5 ; 58, 6 ; 62, 10 ; 64, 4 ; 67, 21.23 ; 91, 9 ; 118, 17, 4 ; 122, 3 ; 137, 9 ; 138, 3.

2. Rm 10, 4.

3. Cf. *Tr. Ps.* 51, 4 ; 53, 2 ; 54, 1 ; 55, 1 ; 56, 2 ; 58, 1 ; 68, 18 ; 118, 5, 4 ; 118, 11, 1 ; 118, 12, 11 ; 118, 21, 7 ; 129, 10.

4. *Instr.* 5.

5. Ph 3, 21. Voir à ce sujet l'article de DOIGNON, « Comment Hilaire », p. 127-137, ainsi que celui de G. BLASICH, mentionné p. 59, n. 4. C'est bien le Fils qui, en tant que médiateur, unit les hommes à la majesté du Père (cf. *Tr. Ps.* 67, 37), comme le faisait remarquer M.J. SCHEEBEN (*Die Mysterien des Christentums*, trad. ital., Paris 1946, p. 412).

6. Cf. *Tr. Ps.* 1, 15 ; 9, 4 ; 14, 5 ; 51, 22 ; 52, 17 ; 61, 4.5 ; 62, 10 ; 67, 37 ; 91, 10 ; 118, 4, 1 ; 118, 17, 12 ; 121, 1 ; 128, 9 ; 135, 5 ; 136, 11 ; 138, 37 ; 143, 21 ; 150, 2.

résurrection¹ ». De manière plus saisissante peut-être encore, l'évêque de Poitiers affirme, dans le commentaire d'un chant des degrés, que nous contemplons « en Lui notre résurrection dans la résurrection de notre corps qui est en Lui² ». Résurrection du Fils, résurrection des fils dans le royaume du Fils qui sera remis au Père³ : on ne pouvait souhaiter plus grande fidélité au programme initial annoncé dans l'*Instructio Psalorum* ; les psaumes parlent à la fois du Christ et des hommes : tout en annonçant l'incarnation et la passion du Sauveur, ils ouvrent l'être à sa véritable dimension, sa gloire et sa résurrection.

L'Esprit

Si la réflexion théologique sur l'Esprit saint n'est pas encore aussi développée qu'elle le sera au moment du Concile de Constantinople, en 381⁴, la perception de son action dans la rédaction des psaumes est extrêmement vive⁵. Hilaire lui attribue l'inspiration de toutes les paroles sans exception. Il justifie sa position à l'aide de l'Écriture dans le *Traité sur le Psaume 138*, en disant : « Nous voyons clairement que toute

1. *Tr. Ps.* 55, 12 ; 69, 3.

2. *Tr. Ps.* 124, 4. ORIGÈNE avait déjà dit que, si l'Ancien Testament est le type du Nouveau, le Nouveau est le type de l'Évangile éternel d'Ap 14, 6, car le Christ reviendra à la fin des temps : « De même que dans sa venue d'ici-bas il a accompli la loi qui possédait l'ombre des biens futurs, de même dans cette venue glorieuse il réalisera et mènera à sa perfection l'ombre de cette venue » (*Princ.* IV, 3, 13 – SC 268, p. 390) : cf. SIMONETTI, *Lettera*, p. 95.

3. Cf. DOIGNON, « Les implications théologiques », p. 245-258 et G. PELLAND, « Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers », *Greg* 60, 1979, p. 639-674.

4. Hilaire n'en a pas moins consacré à l'Esprit saint un long développement dans le *De Trinitate* (II, 29-35). À la suite de saint Jean et de saint Paul, il y montre notamment que Dieu est Esprit et que « 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 débordé tous » (*Trin.* II, 31 – SC 443, p. 326) : cf. BECK, *Die Trinitätslehre*, p. 236-255 ; voir aussi *Trin.* XII, 55-57 – SC 462, p. 464-468.

5. Voir sur ce point L.F. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.

parole de prophète provient d'une inspiration de l'Esprit divin, quand nous lisons : 'Voici ce que dit le Seigneur', et : 'Écoutez les paroles du Seigneur', ainsi que : 'Puisque le Seigneur a parlé' et, chez le même prophète : 'Ainsi a parlé la bouche du Seigneur.' En ce qui concerne les psaumes, c'est le Seigneur lui-même qui le confirme dans les Évangiles, quand il dit à son propre sujet : 'Si David l'appelle Seigneur en parlant dans l'Esprit, comment pouvez-vous dire qu'il est son fils ?' Il enseigne ainsi que toutes les paroles de David viennent de l'Esprit de prophétie¹. » L'expression « Esprit de prophétie (*Spiritus prophetiae*) » revient d'ailleurs plus de dix fois dans l'œuvre².

Les *Psaumes* ont été dictés par l'Esprit de Dieu à l'intelligence du psalmiste, qui est très significativement appelé le « prophète³ ». Il parle effectivement au nom de Dieu, pour lui : πρό-φημι. C'est par « la bouche » du prophète que « parle l'Esprit saint, qui nous initie à la connaissance d'un mystère spirituel⁴ ». Ce mystère de l'Esprit, c'est aussi la révélation de sa nature : l'Esprit est Esprit de Dieu⁵ ou Esprit divin⁶ autant qu'Esprit du Christ⁷. C'est une personne qui a choisi d'agir en révélant aux hommes les profondeurs de Dieu. Il les initie par la prière à entrer en relation avec Dieu. Ce peut être de manière discrète et même sans paroles : peu importe, car « l'attente d'un homme de foi, même muette et vécue dans l'Esprit, est toujours pour Dieu un cri⁸ ».

Il est un autre domaine où se fait sentir l'action de l'Esprit : c'est celui de la vie morale du chrétien et, partant,

1. *Tr. Ps.* 138, 1.

2. *Instr.* 5 ; *Tr. Ps.* 2, 23 ; 51, 22 ; 55, 1 ; 60, 6 ; 63, 1 ; 65, 1.20 ; 120, 12 ; 134, 7 ; 139, 1.

3. C'est le substantif le plus employé des *Tractatus*, avec près de quatre cent soixante occurrences.

4. *Tr. Ps.* 1, 1.

5. Cf. *Tr. Ps.* 14, 7 ; 51, 15.19 ; 61, 2 ; 64, 6 ; 122, 3 ; 123, 5 ; 126, 7 ; 131, 2.6 ; 137, 6 ; 138, 6 ; 142, 12 ; 147, 6.7.

6. Cf. *Instr.* 7 ; *Tr. Ps.* 138, 1.

7. Cf. *Tr. Ps.* 138, 37.

8. *Tr. Ps.* 141, 2.

de l'édification de l'Église. Le mot *spiritalis* serait à étudier tout particulièrement sur ce point, car il est riche de sens et ne perd jamais son rapport à son origine, *Spiritus*. Seule une science inspirée par l'Esprit peut inciter à faire le bien¹. C'est donc l'Esprit qui permet au fidèle d'acquérir et d'assimiler les vertus, pierres de construction de la cité sainte : « Pour servir à la construction, [ces pierres] furent tout d'abord sculptées par Moïse dans la Loi, par les prophètes dans leurs souffrances, par le Seigneur dans son corps, par les apôtres dans leurs martyres, et par l'Esprit saint dans les vertus². » La cité sainte est donc en germe dans l'Ancien Testament ; elle se construit tout au long du temps de l'Église, avec une unité que seul l'Esprit peut réaliser.

L'ÉGLISE

Le texte des psaumes, écrit avant la naissance du Christ, ne parle jamais de l'Église³. Notre auteur y découvre pourtant bien des fois sa présence. Il la mentionne à plus de quatre-vingts reprises⁴. Sans transformer son commentaire en traité d'ecclésiologie, il donne malgré tout la plupart des éléments de la synthèse dogmatique qu'élaboreront les siècles suivants.

1. C'est la définition du chant psalmodié que donne l'*Instructio Psalmorum* 20.

2. *Tr. Ps.* 121, 3.

3. Les deux seules occurrences du mot *ecclesia* que l'on peut voir dans les psaumes commentés par Hilaire figurent dans le *Psaume 67* (*in ecclesiis benedicite Dominum*) et dans le *Psaume 149* (*laudatio eius in ecclesia sanctorum*). Il s'agit dans les deux cas d'une assemblée qu'Hilaire pourrait identifier à l'Église, mais il ne le fait pas.

4. Cf. *Instr.* 15 ; *Tr. Ps.* 1, 9.10.22 ; 2, 21.36 ; 14, 3.5.13.17 ; 51, 4.22 ; 52, 13.14.16.21 ; 54, 12 ; 59, 2.7.9 ; 61, 4 ; 64, 2.3.6.12.17 ; 65, 4.26 ; 67, 7.9.12.14.15.28 ; 68, 7.19.31.32 ; 120, 10 ; 121, 5.9.12.14 ; 122, 13 ; 123, 9 ; 124, 3-5 ; 125, 6 ; 126, 21 ; 127, 8 ; 128, 9 ; 131, 4.11.13.14.23-25 ; 132, 2.5-7 ; 133, 2.6 ; 134, 6.27 ; 138, 29.30.34.39 ; 143, 6 ; 146, 12.

Tout à la fois épouse¹ et corps du Christ², l'Église a été donnée en héritage³ à Celui qui en est le Seigneur⁴. Rassemblement de peuples⁵, elle ne forme plus qu'un peuple unique⁶, un unique troupeau (*con-gregatio*⁷) sous la houlette d'un unique berger⁸. Ce sont des peuples païens qui la composent, car elle est préfigurée par les habitants de Ninive et par la Reine du Midi, venue du lointain Orient pour admirer la sagesse de Salomon⁹.

L'Église n'est pourtant pas sans entretenir un rapport vital avec le peuple d'Israël. Hilaire recourt à l'image de la génération humaine, qu'il lit dans les psaumes, pour décrire cette filiation : l'Église est le peuple issu de la Synagogue, la « génération » qui succède à une autre « génération ». Ainsi peut-on parler « d'une part de la génération qui commence avec Abraham et qui entre dans la Loi par le signe de la circoncision, et, d'autre part, de la génération qui est renouvelée dans le Christ et instruite par les enseignements des prophètes pour aller jusqu'à la foi en la justification apportée par l'Évangile¹⁰ ». Après le premier peuple, peuple *anterior*¹¹, peuple d'Israël, vient le peuple préfiguré par Jacob, qui a recueilli la bénédiction d'Isaac¹². Le même mot de « peuple » est utilisé dans les deux cas, pour montrer l'unité du dessein de Dieu. La figure de Jacob, vétéro-testamentaire, sert à désigner l'Église, ce qui indique de même

1. Cf. *Tr. Ps.* 67, 7-9.
2. Cf. *Tr. Ps.* 14, 5 ; 51, 4 ; 52, 16 ; 59, 9 ; 64, 2 ; 68, 7 ; 124, 3.5 ; 125, 6 ; 128, 9 ; 134, 6 ; 138, 29.34. Sur ce thème, cf. CHARLIER, « L'Église », p. 451-477 et FIGURA, *Das Kirchenverständnis*, p. 50-59.
3. Cf. *Tr. Ps.* 127, 8.
4. Cf. *Tr. Ps.* 133, 6.
5. *Conuentus plebium* (*Tr. Ps.* 68, 32).
6. Cf. *Tr. Ps.* 120, 10.
7. Cf. *Tr. Ps.* 59, 7 ; 67, 12.32.
8. Cf. *Tr. Ps.* 2, 35 (*pastor bonus*) ; 51, 4 ; 118, 22, 7 ; 131, 2.12.
9. Cf. *Tr. Ps.* 2, 44 ; 121, 9.
10. *Tr. Ps.* 144, 7.
11. *Tr. Ps.* 52, 21.
12. *Ibid.*

à quel point le peuple de la Nouvelle Alliance s'enracine dans l'Ancienne.

Ce peuple est un¹, sans être informe ou uniforme. Fondé sur Pierre², il est organisé hiérarchiquement et possède des chefs³, une discipline⁴ et une loi⁵. Sa liberté⁶ et son honneur⁷ font la joie de ses membres, les *uiri ecclesiae*⁸. En effet, l'Église est source de sanctification pour ceux qui l'habitent, car elle est la maison de Dieu. Hilaire revient souvent sur ce thème. Loin de voir dans l'Église une réalité purement factuelle ou sociologique, il ne la conçoit véritablement que comme le lieu de la rencontre avec Dieu. Dieu lui-même a voulu l'habiter : « La nature raisonnable, intelligente, pure et éternelle de l'ineffable divinité y trouve le repos, comme dans une maison raisonnable, intelligente, purifiée et éternelle, grâce à la gloire de la résurrection⁹. » Si Dieu habite l'Église¹⁰, cela signifie que la prière des chrétiens le touche directement. Il est dit dans le *Psaume 22* que « Dieu habite les louanges d'Israël¹¹ ». Hilaire ne renierait pas la formule, puisqu'il insiste sur la capacité du chant d'Église, le *canticum ecclesiasticum*¹², à être une prière

1. Cf. *Tr. Ps.* 14, 3 ; 52, 21 ; 121, 5.
2. Cf. *Tr. Ps.* 131, 4. Cf. DOIGNON, « Pierre, 'fondement de l'Église' », p. 417-425, et ID., « Rhétorique et exégèse patristique : la 'defensio' de l'apôtre Pierre chez Hilaire de Poitiers », dans *La Rhétorique à Rome, Colloque des 10-11 déc. 1977, Paris, Calliope I (= Caesarodunum 14^{bis})*, Paris 1979, p. 141-152.
3. Cf. *Tr. Ps.* 67, 14.
4. Cf. *Tr. Ps.* 1, 9.
5. Cf. *Tr. Ps.* 1, 10.
6. Cf. *Tr. Ps.* 52, 14.
7. Cf. *Tr. Ps.* 67, 12.
8. *Tr. Ps.* 68, 19.
9. *Tr. Ps.* 131, 23.
10. « Cela étant, il existe une autre habitation choisie par Dieu et aimée de lui. Ce sont ceux dont il a été dit : 'J'habiterai chez eux et je marcherai au milieu d'eux ; ils seront mon peuple et je serai leur Dieu.' C'est à leur sujet que l'Apôtre dit aussi : 'Vous êtes le temple de Dieu, et l'Esprit de Dieu habite en vous.' » (*Tr. Ps.* 122, 3.)
11. *Ps.* 22, 4.
12. *Tr. Ps.* 64, 2.

digne de louer son Seigneur : « Ce qui plaît à Dieu, ce qui témoigne de notre espérance, c'est de faire vibrer publiquement et victorieusement nos cris d'allégresse¹. »

Cette joie de la foi ne fait pas oublier que l'Église, pour sainte qu'elle soit, reste composée de pécheurs. Elle peut donc être attaquée de l'intérieur et de l'extérieur. Sans nommer personne, Hilaire fustige ceux qui l'habitent sans l'aimer. « Nombreux sont ceux, dit-il, qui, restés à distance de l'impiété, parce qu'ils reconnaissent Dieu, ne sont pas pour autant libérés du péché. Certes, ils demeurent dans l'Église, mais sans en observer la discipline, car ils sont avares, ivrognes, querelleurs, effrontés, orgueilleux, dissimulateurs, menteurs et rapaces². » Avec des accents qui annoncent déjà les célèbres pages d'Augustin dans la *Cité de Dieu*³, il constate qu'elle n'est pas d'essence pure, mais que divers éléments s'y mêlent : « Au milieu des pieux et des *impies*, il existe des hommes de l'entre-deux, qui tiennent des uns et des autres. Ce sont, à proprement parler, des 'neutres', car ils sont précisément un composé des deux (*ex utroque admixti*)⁴. » En effet, « ils se donnent le nom de chrétiens, parce qu'il est bon d'espérer l'éternité ; ils agissent comme des païens, car les réalités présentes sont séduisantes⁵ ».

La persécution peut être l'occasion d'une purification. Hilaire a été persécuté, et l'on a pu à juste titre relever dans son œuvre certaines allusions possibles à des événements contemporains : le *Traité sur le Psaume 122* décrit avec réalisme l'opposition à laquelle sont en butte les témoins de la foi, mais il le fait avec un caractère de généralité qui donne au texte une dimension bien supérieure à celle de simples mémoires : « Quand nous

1. *Tr. Ps.* 65, 4.

2. *Tr. Ps.* 1, 9.

3. Le monde se compose de deux cités « *perplexae* » et « *inuicem permixtae* » (*Ciu.* 1, 35). Hilaire préfère *admixtum* à *permixtum*. Pour lui, le corps de l'Église reste un, même si ses éléments sont divers et mêlés (cf. *Tr. Ps.* 121, 5).

4. *Tr. Ps.* 1, 22.

5. *Ibid.*

annonçons la résurrection, ils nous opposent les cadavres des infidèles morts avec leurs vices. Toutes les hérésies contestent aussi la foi que nous avons reçue de la Loi, des prophètes, des Évangiles et des apôtres. Nous sommes frappés, maudits, exilés, tués par l'épée, les flammes et la noyade ; on s'en prend à notre honneur, à nos corps ; nous souffrons des injustices qui nous frappent¹. » Le traité suivant introduit un élément nouveau, celui de la persécution par les grands de ce monde, les hommes de la cour. On peut penser que l'affrontement de 364 avec Auxence, évêque arien de Milan, mais aussi, dès 356, les attaques d'Ursace et de Valens, ont pu inspirer les lignes suivantes : « Ayant enduré les persécutions des hommes, les décisions impies des rois et les conseils séducteurs des hommes de cour, restons dans la foi, vivons dans la crainte de Dieu, demeurons dans l'espérance des biens à venir, aidés par la miséricorde de Dieu, en sachant qu'Il est fidèle, Celui qui a dit : *'Me voici avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps.'*² »

Il demeure néanmoins que l'auteur s'efface toujours avec beaucoup de noblesse devant le texte qu'il commente. Ce qu'il veut avant tout faire remarquer, c'est que l'Église, même persécutée, n'en poursuit pas moins sa route et que, soutenue par l'Esprit, elle continue à progresser et à enseigner. C'est une « humble pèlerine qui a cru à la pénitence et désiré entendre la sagesse³ ». Les progrès de l'Église n'engendrent aucun orgueil, car ils sont « le signe de la miséricorde de Dieu⁴ ». Si l'Église est appelée à se développer, c'est parce qu'elle est « riche des biens qui lui sont promis⁵ ». Cette promesse divine oriente donc le regard vers un avenir plein d'espérance, au cœur même de grandes souffrances. Hilaire ne regarde jamais

1. *Tr. Ps.* 122, 10.

2. *Tr. Ps.* 123, 3 : cf. J. DOIGNON, « Introduction », *CCL* 61, p. IX. Voir, sur ce texte, la publication, à paraître dans *Sources Chrétiennes*, du *Contra Auxentium*, par D. DUPONT-FAUVILLE.

3. *Tr. Ps.* 121, 9.

4. *Tr. Ps.* 64, 12.

5. *Tr. Ps.* 64, 17.

l'Église sans y voir la promesse du bonheur du ciel. Ici-bas, il fait bon l'habiter¹, mais elle aspire aussi à la paix² et au repos éternel³ qu'elle permet de pressentir, car elle est sans cesse l'anticipation de la Jérusalem céleste⁴. C'est, au fond, le but de ces commentaires : faire désirer au lecteur la vie éternelle dont les psaumes, et surtout la troisième partie d'entre eux, sont le gage. Lus et chantés dans l'Église, ils donnent un avant-goût de la magnificence divine et de la louange céleste que pratiquent déjà les chœurs des anges.

CONCLUSION

L'exégèse d'Hilaire de Poitiers est née d'une symbiose de la prière, de l'action pastorale et d'un goût de connaître par l'intelligence. L'émerveillement du converti devant la grandeur de Dieu s'est immédiatement mué en volonté de témoigner de lui¹. La foi en la grandeur de l'homme, image et ressemblance de son Créateur, a intimé l'ordre de chercher à percer les mystères de la Révélation, contestés par les hérétiques. Si l'âme humaine « a une nature faite pour percevoir Dieu² », elle ne peut être fidèle à elle-même qu'en entrant dans un mouvement de reconnaissance – à tous les sens du terme – de Celui qui l'a faite. Cette pensée foncièrement optimiste croit au progrès de l'homme³, à condition qu'il se fasse disciple de la vérité en écoutant la parole divine.

Dans tout psaume, l'homme écoute la voix de Dieu. L'Esprit a inspiré les paroles qui conduisent à Lui. Le Moyen Âge dira que le Verbe s'est « doublement abrégé⁴ » : la parole de Dieu s'est faite parole humaine, avant de se faire corps humain. Pour aller vers le Christ, il faut lire les *Psaumes* qu'il a lui-même donnés comme moyens d'accès à sa personne. Mais, en même temps, par tout psaume, Dieu écoute la voix de l'homme qui lui

1. Cf. *Tr. Ps.* 14, 5.17.

2. Cf. *Tr. Ps.* 67, 15 ; 121, 11.14.

3. Cf. *Tr. Ps.* 146, 12.

4. À cette Jérusalem céleste, « nous appartenons déjà en espérance, parce que déjà nous avons été saisis par le Christ, vers lequel nous devons courir, comme nous y invite Paul (*Phil.* 3, 12) » (J.-P. PETTORELLI, « Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 224).

1. Son exégèse « apparaît comme une exégèse de converti, poursuivant sa conversion à travers celle des autres » (MARGERIE, *L'exégèse*, II, p. 66).

2. *Trin.* II, 35 (SC 443, p. 332).

3. Cf. *Tr. Ps.* 134, 1 : une véritable étude permet le progrès spirituel et l'accès à une intelligence spirituelle profonde.

4. Cf. le *Verbum abbreviatum* de PIERRE LE CHANTRE (*PL* 205, 23).

parle. Car Dieu ne cesse d'écouter : « Les oreilles de Dieu sont toujours attentives à la supplication des hommes : s'il donne au genre humain la capacité d'entendre, il ne peut être lui-même dépourvu de l'ouïe¹. »

Ainsi le psaume devient-il le lieu d'un mystérieux échange, analogue à celui qui fut vécu lors de l'Incarnation : en se donnant à l'homme, Dieu permet à l'homme de se donner à lui, accomplissant ainsi son désir le plus secret. La voix de l'homme est appelée à louer Dieu éternellement pour ce don réciproque, qui est la Vie véritable. C'est pourquoi le psautier s'achève sur ces mots : « *Que tout être vivant chante la louange du Seigneur*² ! »

Après Hilaire, l'Église ne cessera de se pencher sur ces psaumes qui constituent son livre de prières favori. Elle le fera à partir des mots qu'il a laissés. La liste de ceux qui ont commenté le psautier est imposante... et elle n'est pas achevée. Tout l'Occident latin a repris, sans le savoir ou sans le dire, les termes et les concepts qu'il avait élaborés, en recueillant le meilleur de l'héritage des Grecs. Il conviendrait de mieux cerner l'apport d'Hilaire à ses héritiers. Le travail ne fait que commencer...

1. *Tr. Ps.* 54, 3.
2. *Ps* 150, 10.

LA TRADITION MANUSCRITE

La présentation des manuscrits qui contiennent le texte des *Tractatus super Psalmos* a déjà été faite avec grand soin, tant par Monsieur Marc Milhau pour *Sources Chrétiennes*¹ que par Jean Doignon, pour le *Corpus Christianorum Latinorum*². Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à ces deux études, que nous résumons simplement en disant qu'aujourd'hui, et sous réserve d'une heureuse surprise, seuls vingt-cinq manuscrits ont transmis le texte³. Ils s'échelonnent du v^e au xv^e siècle. Aucun d'entre eux ne transmet l'ensemble des traités connus.

LES MANUSCRITS CONNUS

Leur liste s'établit de la manière suivante :

- V Vérone, Bibl. Cap., *XIII* (11), v^e s.
- L Lyon, BM, 452 et Paris, BNF, *nouv. acq. lat.* 1593, v^e-vi^e s.
- I Paris, BNF, *lat.* 152, v^e s.
- G Saint-Gall, Stiftsbibliothek, 722, vi^e s.

1. *SC* 344, p. 67-80.

2. *CCL* 61, p. xxxii-xlvii.

3. On aura une bonne idée de la diffusion des écrits hilariens dans les bibliothèques médiévales en lisant l'article de C. KANNENGIESSER, « L'héritage d'Hilaire de Poitiers. I : Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales », *RecSR* 56, 1968, p. 450-455 surtout.

- c Cologne, Dombibl., 29, IX^e s.
 R Vatican, *Reg. lat.* 95, IX^e s.
 P Paris, BNF, *lat.* 1691, IX^e-X^e s.
 T Tours, BM, 261, IX^e-X^e s.
 r Vatican, *lat.* 251, XI^e s.
 p Paris, BNF, *lat.* 1693, XI^e-XII^e s.
 a Angers, BM, 289, XI^e-XII^e s.
 S Charleville, BM, 239, XII^e s.
- z Pistoia, Bibl. cap., 134, XII^e s.
 v Vendôme, BM, 125, XII^e s.
 d Douai, BM, 220, XII^e s.
 M Troyes, BM, 540, XII^e s.
 t Paris, BNF, 2677, XII^e s.
 m Troyes, BM, 524, XII^e-XIII^e s.
 b Arras, BM, 82, XIII^e s.
 n Naples, Bibl. Naz. Vittorio Emanuele, III, *VI.D.31*,
 XIII^e s.
- H Cues, Hospital, 30, XV^e s.
 F Florence, Laur. Fesul., 51, XV^e s.
 D¹ Vatican, *lat.* 249, XV^e s.
 D² Vatican, *lat.* 250, XV^e s.
 U Turin, Bibl. Naz. Univ., 390 (*D.I.9*), XV^e s.

On se souvient que la tradition manuscrite des *Enarrationes* d'Augustin est beaucoup plus abondante et ne comprend pas moins de « trois cent quatre-vingt-onze numéros aujourd'hui repérés¹ ». La liste des manuscrits des *Tractatus super Psalmos* paraît donc assez brève.

Nous voulons toutefois signaler l'existence de fragments manuscrits qui n'ont, semble-t-il, pas été encore mentionnés par

1. Cf. RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 1, p. 167, n. 90.

les éditeurs successifs. Ce sont généralement des *Miscellanea patristica*, qui ne donnent que de très courts extraits.

Parmi les manuscrits conservés à la Cathédrale de Tortosa, en Catalogne, il faut citer le ms. 139, du XIII^e siècle, dont le f^o 123 contient des fragments des traités sur les *Psaumes* 61, 62, 66, 120, 123, 129, 133, 134, 135, ainsi que le ms. 217, du XII^e siècle¹.

Ces manuscrits furent vraisemblablement utilisés par l'évêque de la ville, J.B. Cardona, en vue d'une édition qui ne vit jamais le jour².

À la bibliothèque royale de l'Escorial, le ms. *a.I.13*, du IX^e siècle, f^o 203, contient un bref passage de l'*Instructio Psalmorum*, « *psalmus a psalterio appellatur...* »³.

Enfin, le catalogue de la bibliothèque d'Erlangen fait mention d'un manuscrit des *Tractatus super Psalmos* qui remonte au X^e siècle, mais qui a servi par la suite à recevoir des recettes de préparations pharmaceutiques.

LES MANUSCRITS PERDUS

À la liste fournie par J. Doignon, qui signale un manuscrit du X^e siècle, un autre du XII^e, ainsi qu'un passage d'un manuscrit des œuvres de Zénon de Vérone qui « livrait les *in psalm.* 126-

1. Cf. E. BAYERRI BERTOMEU, *Los códices medievales de la Catedral de Tortosa*, Barcelone 1962.

2. « L'évêque de Tortosa, Juan Bautista Cardona, serait sans doute à compter parmi les philologues, si le manuscrit de l'édition de saint Hilaire qu'il avait préparé de longue main, n'avait pas été malheureusement détruit au moment d'être mis sous presse à Anvers, chez Plantin même, pendant le sac de la ville. » (C. GRAUX, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial*, Paris 1880, p. 18.)

3. Cf. G. ANTOLIN, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. I, Madrid 1910.

130 d'Hilaire¹ », on peut vraisemblablement ajouter le manuscrit dont parle Dom Coustant, dans sa préface à l'édition de 1693. Le grand Mauriste cite la lettre de Thomas de Sarzana à l'humaniste Nicolas Nicoli : « Au monastère de Pomposa, qui se trouve à la frontière des territoires de Ravenne et de Ferrare, j'ai découvert un (manuscrit d') Hilaire de Poitiers sur quelques psaumes. C'est une chose très remarquable, tant par le poids des idées que par le mode d'expression. Je crois que tu l'as chez toi. J'aurais pourtant souhaité comparer ce rouleau avec le tien et voir s'il en contenait davantage². »

Thomas de Sarzana n'est autre que Thomas Parentucelli, le futur Pape Nicolas V (1399-1455), dont le père était originaire de Sarzana, près de Lucques. Cette lettre, la seule que l'on connaisse de lui, est datée du 4 juin, sans précision d'année. Une autre lettre, datée de 1431 et envoyée par Traversari à Nicoli, permet d'en savoir davantage : *Quod tuleris graviter, me Thomae duo illa volumina reddidisse et praecipue Hilarium super Psalmos, displicet admodum, quidquam contra ac ipse volueris egisse* (« Tu n'as pas apprécié que j'aie rendu à Thomas ces deux volumes, notamment l'ouvrage d'Hilaire sur les Psaumes. Je regrette bien d'avoir agi à l'encontre de ce que tu aurais voulu »)³. À la demande de Côme de Médicis, Thomas Parentucelli rédigea une liste d'ouvrages à faire figurer dans toute bibliothèque, notamment celle de Florence. Sous la rubrique *Hilarius Pictaviensis*, on trouve cinq titres, le *De Trinitate*, le *De Synodis*, les *Commentaires de S. Matthieu*, trois livres contre Constance et les *Commentaria in psalmos aliquos*⁴.

1. J. DOIGNON, « Introduction », CCL 61, p. XLVII.

2. *Admonitio*, n. VII (PL 9, 224).

3. G. SFORZA, *La patria, la famiglia e la giovinezza di Papa Niccolò V*, Lucques 1884, p. 219.

4. *Ibid.*, p. 361.

LES ÉDITIONS

Monsieur Marc Milhau, dans sa préface au *Commentaire sur le Psaume 118*¹, et Jean Doignon, dans son Introduction au tome 61 du *Corpus Christianorum Latinorum*², ont donné, sur les différentes éditions et réimpressions qui se sont succédées depuis 1510, des indications suffisamment précises et fournies pour que nous nous permettions d'y renvoyer le lecteur. Nous nous contenterons donc de dresser ici une simple liste de ces éditions, en apportant quelques compléments. Ce résumé fera apparaître qu'avec le temps, les travaux se sont raréfiés : sept éditions et réimpressions au XVI^e siècle, quatre au XVII^e, trois au XVIII^e, trois au XIX^e et deux au XX^e. Mais il est vrai que les tirages avaient considérablement changé...

1). Josse Bade (1462-1535), principal collaborateur des imprimeurs Jean Trechsel et Jean Petit, puis établi à son propre compte dès 1503, a édité plus de sept cents ouvrages³. Dans son édition des *Opera complura* de l'évêque Hilaire, à Paris en 1510, il publie pour la première fois les traités sous le nom d'*In psalmos David commentarii*, alors que le *De Trinitate* avait déjà fait l'objet d'une édition à Milan en 1489. La préface est due à Robert Fortuné, de Saint-Malo, membre du cercle de Jacques Lefèvre d'Étaples et principal du collège du Plessis

1. SC 344, p. 80-85.

2. CCL 61, p. XLVIII-LVII.

3. Cf. P. RENOARD, *Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste*, Paris 1908.

– actuel lycée Louis-le-Grand – à Paris (né à Tinténiac - mort en 1528). L'auteur promet de grandes joies aux lecteurs :

« Alors que tous les saints docteurs avaient repris dans les paroles et les actes du Seigneur quelque chose de surnaturel qui dépassait l'homme, Hilaire, les yeux fixés sur Dieu de manière permanente et ininterrompue, a interprété mystiquement toutes les paroles et les actions de notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ. Il a tourné vers le mystère de notre salut tous les psaumes qu'il a commentés. Tu peux donc passer des nuits sans fin et des jours entiers à le lire avec joie. Quand tu seras épuisé par le dégoût des choses de ce monde, tu le quitteras en étant encore affamé et assoiffé de *lectio divina*. »

Le texte comprend déjà plus des neuf dixièmes de l'œuvre, l'*Instructio Psalmorum*, les traités sur les *Psaumes* 1-2 ; 51-69 ; 118-149, 1.

2). En 1523, Érasme (1467-1536) publie à Bâle, chez Johann Froben¹, sa propre édition des *Tractatus*. Dans une préface de vingt pages, dédiée à Jean Carondilet (1469-1544), archevêque de Palerme et conseiller suprême de la Cour impériale du Brabant, il explique que ce travail lui a demandé beaucoup d'efforts :

« J'avais beaucoup transpiré en corrigeant Jérôme, mais plus encore en corrigeant Hilaire, dont le style est tel que, même quand il parle de choses claires en soi, il est difficile à comprendre. »

3). L'édition de 1523 est réimprimée en 1535, également à Bâle chez J. Froben.

1. Sur Johann Froben, né vers 1460 et mort à Bâle en 1527, voir J.-F. MAILLARD, J. KECSKEMÉTI et M. PORTALIER, *L'Europe des humanistes (XIV^e-XVII^e siècles)*, CNRS-Brepols, Paris-Turnhout 1995, p. 193.

4). En 1544, Louis Le Mire publie l'édition de 1535 à Paris, chez Charlotte Guillard¹, en reprenant le travail d'Érasme tout en critiquant celui des éditeurs « qui se présentent comme correcteurs des auteurs anciens, alors qu'ils s'en font plutôt les corrupteurs, les déformateurs et les contamineurs, en se croyant autorisés à changer au gré de leur bon plaisir d'excellents passages ».

Il dédie son ouvrage à son « mécène », Michel Scutaire, et précise : « J'ai pensé faire une œuvre qui te plairait beaucoup en te dédiant cet Hilaire, le premier des écrivains ecclésiastiques de notre Gaule tout entière, que j'ai eu à cœur d'amender sur ton invitation et sous tes auspices, de purifier d'une foule d'erreurs et de taches énormes qui le souillaient horriblement partout et, enfin, de lui rendre autant que possible son intégrité première. »

5). En 1550, Martin Lipse² reprend l'édition d'Érasme, qui est donc publiée pour la troisième fois. Il en corrige plusieurs

1. Charlotte Guillard (1485-1557) fut l'« initiatrice du programme de publication des Pères dont parle Miré dans sa préface aux *Œuvres de Basile* » (I. BACKUS, *Lectures humanistes de Basile de Césarée – Traductions latines [1439-1618]*, ÉAA 125, Paris 1990, p. 57 ; cf. J. DUMOULIN, « Charlotte Guillard, imprimeur au 16^e siècle », *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1896, p. 579-584). Veuve de l'imprimeur Berthold Remboldt, elle épousa le libraire Claude Chevallon en 1520, mais, à la mort de ce dernier, en 1537, elle prit le parti de diriger seule son imprimerie. « Vingt ans durant, Charlotte Guillard imprima sous son nom un grand nombre d'ouvrages, principalement des traités hagiographiques. En 1546, elle édita la *Catena sanctorum patrum* de Luigi Lippomano, futur évêque de Vérone. Elle entreprit également la publication posthume (qu'elle munit d'une préface) du *Lexicon graeco-latinum* de Jacques Toussain (mort en 1547), professeur de grec au Collège royal. Pendant cette période, elle imprima, semble-t-il, un très grand nombre d'œuvres patristiques ainsi qu'une édition du *Corpus iuris civilis*. Le genre d'ouvrages sortis de son officine montre qu'elle tenait à donner son appui à l'Église romaine en lui fournissant du matériel de controverse et de soutien. » (I. BACKUS, *Ibid.*, p. 57.)

2. Sur Martin Lipse, religieux augustin né à Bruxelles vers 1492 et mort à Lens en 1555, voir *L'Europe des humanistes (XIV^e-XVII^e siècles)*, p. 273

fautes d'impression, mais propose des conjectures que la postérité ne retiendra pas.

6). Son édition est réimprimée vingt ans plus tard, en 1570 à Bâle, avec une importante modification : il s'y adjoint une vie d'Hilaire due à Johann-Jacob Grynée¹ et datée du 1^{er} avril 1570. C'est la première fois qu'est introduite une notice biographique de cette ampleur. Elle contient pourtant beaucoup d'erreurs et confond même l'évêque de Poitiers et son homonyme, le diacre Hilaire de Rome.

7). En réponse à ce travail, l'année 1572 voit la publication, à Paris, chez Michel Nivelles, des *Œuvres* d'Hilaire, établies « avec le plus grand soin » d'après plusieurs manuscrits, à partir de l'édition du champenois Jean Gillot².

Dom Coustant en fera l'éloge un siècle plus tard : « En tête figure une présentation, où l'on trouve d'abord ce qui touche à l'histoire d'Hilaire, à partir de ses écrits et de ceux d'auteurs anciens. Puis il est question de son style et de ses écrits ; enfin, il note les passages suspects et, dans la mesure où il le peut, il les interprète bien : travail excellent pour l'époque et digne de louange, bien que l'on puisse y trouver de très nombreuses choses qui ne choquent pas peu ceux qui sont habitués à une histoire plus fidèle et plus soignée. À cette présentation d'Hilaire, il a ajouté plusieurs éloges, le *De scriptoribus ecclesiasticis* de Jérôme, sa vie par Venance Fortunat et Grégoire de Tours ainsi que l'homélie de Pierre Damien sur la translation d'Hilaire. Il a

(*op. cit.* p. 94, n. 1). Oncle de Juste Lipse, il entretint une correspondance fournie tant avec son neveu qu'avec Érasme (cf. H. HURTER, *Nomenclator litterarius*, t. 2, col. 1474).

1. Sur Johann-Jacob Grynée, né à Berne en 1540 et mort à Bâle, où il enseignait la théologie, en 1617, voir *L'Europe des humanistes (XIV^e-XVII^e siècles)*, p. 222 (*op. cit.* p. 94, n. 1).

2. Cf. J. DOIGNON, « Introduction », *CCL* 61, p. L. Sur Jean Gillot (vers 1505 - vers 1580), voir *L'Europe des humanistes (XIV^e-XVII^e siècles)*, p. 207 (*op. cit.* p. 94, n. 1).

supprimé les livres sur l'essence et l'unité du Père et du Fils. Enfin, il a fait preuve de diligence pour indiquer la plupart des références à la sainte Écriture, mais il n'a pas touché au texte dans lequel bien des fautes se sont introduites, par la négligence de Nivelles même¹. »

8). En 1605, cette édition est réimprimée à Paris, mais elle est revue par les soins d'un correcteur attentif, Jacques Bongars (1546-1612), et elle bénéficie de la découverte d'un nouveau manuscrit, le *Reg. Lat. 95 (R)* du Vatican, qui date du IX^e siècle et qui contient les traités sur les *Psaumes* 13, 14, 149 en entier et 150, dans sa version brève². Ces traités sont donc publiés pour la première fois³.

9). En 1617, cette édition de 1605 est réimprimée à Cologne.

10). En 1631, elle est réimprimée à Paris.

11). En 1652, troisième et dernière réimpression de l'édition de 1605, à Paris.

12). L'année 1693 marque une étape importante dans l'histoire de l'édition des *Tractatus*. Dom Pierre Coustant (1654-1721), moine bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, publie une nouvelle édition, entièrement revue avec un soin que ne manquent pas de relever ses biographes⁴.

1. *PL* 9, 16C.

2. Cf. J. DOIGNON, « Introduction », *CCL* 61, p. L.

3. Il faudra attendre l'année 1931 pour que soit publiée la version intégrale de ce traité sur le *Psaume* 150 : cf. A. WILMART, « Le dernier *Tractatus* de S. Hilaire sur les *Psaumes* », *RBén* 43, 1931, p. 277-283.

4. « Pierre Coustant, une des figures les plus sympathiques parmi les Mauristes, infatigable travailleur qui est à la besogne quatorze heures par jour, qui pendant quarante ans ne visite aucune des curiosités de Paris et ne travaille que pour se sanctifier par les principes et les maximes des Pères qu'il édite. Entré à Saint-Remi de Reims en 1671, après avoir fait comme Blampin ses études chez les Jésuites de Compiègne, il est d'abord appliqué à la table

L'ensemble du travail est dédié au Cardinal César d'Estrées¹. Non sans audace, Dom Coustant n'hésite pas à placer les *Tractatus super Psalmos* en tête, au mépris de la chronologie, et il justifie son choix de la manière suivante : « Nous devons avoir, pour les saintes Écritures, un respect qui nous fasse considérer comme préférables aux autres les œuvres qui s'y rapportent. Ainsi, observant l'ordre des choses plus que la chronologie, nous mettons en premier lieu les *Traitées sur les Psaumes*. Nous le faisons d'autant plus volontiers que, placés de la sorte, ils aideront considérablement ceux qui liront toute l'œuvre d'Hilaire. En effet, comme ils présentent de manière plus simple ses idées difficiles ou qu'ils y introduisent des

d'un des volumes, le quatrième, celui des *Enarrationes in psalmos* [de saint Augustin], puis on lui confie le *mare magnum* des sermons apocryphes et leurs tables. Coustant s'y fait la main et révèle ses aptitudes, si bien que son verdict sur les sermons à maintenir ou à enlever à Augustin n'a guère été ébranlé. Finalement, avec Claude Guesnié, il est chargé de la table générale qui remplit plus de la moitié du onzième volume. Mais, dans l'intervalle, il avait achevé de mûrir son talent par sa belle édition de saint Hilaire (1693), dont les tables accusent des préoccupations philologiques peu communes alors et un sens théologique remarquable. Au lieu de se contenter, comme le voulait Claude Guesnié, de reproduire les tables de chaque volume, on relit tout saint Augustin et on aboutit à nous donner une table méthodique qui a toujours été regardée comme un modèle [...]. Poésie et mystère de ces pages muettes, écrites dans le silence de l'abnégation par ceux qui luttent contre la puissance du temps pour sauver quelques débris du passé et qui, à leur tour, deviennent eux-mêmes le sujet de recherches destinées à ressusciter leur souvenir. » (J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge*, t. 3, Paris-Bruges 1946, p. 440.) Sur Dom Coustant, on consultera encore avec profit la notice de la *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Amsterdam 1715, p. 372-373, l'ouvrage de Dom TASSIN, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles 1770, p. 417-428, ainsi que J.-B. VANEL, *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur décédés à l'abbaye de Saint-Germain des Prés*, Paris 1896, p. 127-132.

1. César d'Estrées (1628-1714), cardinal en 1674, évêque et duc de Laon, était le troisième enfant de François-Annibal d'Estrées (1573-1670). Il contribua à l'élection du pape Innocent XI, fut envoyé en Bavière pour une mission diplomatique et retourna à Rome pour y négocier l'affaire de la régale. Il accompagna Philippe V en Espagne et retourna en France en 1704, où il fut pourvu de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Il était, depuis 1656, membre de l'Académie française.

éléments plus faciles à comprendre, nous espérons que ce qu'on lira ensuite sans ennui sera plus facilement saisi et que l'esprit du lecteur en ressortira plus prêt et mieux armé pour comprendre les difficultés du *De Trinitate*¹. »

Plusieurs nouveautés apparaissent dans cette édition : le commentaire des titres des *Psaumes* 9 et 91 est publié pour la première fois, à partir du manuscrit r (XI^e siècle) ; d'autre part, le texte est désormais divisé en paragraphes, ce qui en rend la lecture plus aisée. Cette division a été conservée par tous les éditeurs, ce qui en dit assez la valeur. On peut noter également « un enrichissement considérable des notes marginales, qui résument les thèmes d'un développement », ainsi que la présence de « notes en bas de page destinées à apporter un commentaire critique des leçons des éditions antérieures les plus représentatives et des manuscrits utilisés »². Ces notes de bas de page, entièrement en latin, ont été reprises dans la *Patrologie* de Migne. Elles mériteraient d'être toutes traduites un jour, de même que la longue préface qui ouvre le volume et présente les positions théologiques d'Hilaire avec une rare précision.

13). L'année 1730 voit la parution d'une nouvelle édition due au marquis Scipion Maffei (1675-1755), érudit et auteur, entre bien d'autres publications, d'une tragédie, *Méropé*, qui fit date dans l'histoire de la littérature italienne. Maffei avait découvert, dans la bibliothèque du chapitre de Vérone, un manuscrit du V^e siècle (V) qui contenait un grand nombre de *Tractatus*. Il s'en servit pour son édition, tout en rendant hommage au travail de son prédécesseur immédiat dans une préface élogieuse qui commence ainsi :

« On s'est récemment rendu compte que de très nombreuses bibliothèques ne possédaient pas les œuvres de saint Hilaire de Poitiers et qu'on avait du mal à les trouver en vente dans toute

1. *PL* 9, 221.

2. J. DOIGNON, « Introduction », *CCL* 61, p. LIII.

l'Italie. Dans l'espoir de parvenir à en fournir une nouvelle édition plus riche et plus claire grâce à de très vieux manuscrits du chapitre, la très noble assemblée des chanoines de Vérone et l'Archevêque lui-même, Jean-François Muselli, si soucieux de promouvoir les études et remarquable par sa piété, décidèrent de confier à nouveau aux imprimeurs de la ville les écrits de cet illustre Père. Comme il leur avait plu de m'en charger, je voulus faire les choses au mieux et voir si nous pouvions surpasser toutes les éditions antérieures avec un nouveau zèle et des soins redoublés. Pour ne rien négliger, je me suis appliqué non seulement à regarder, mais même à examiner et à évaluer attentivement la dernière surtout, œuvre des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, autant que me le permettait la petitesse de mon esprit. Il m'a semblé que cette édition, procurée avec tant de science, de soin et de travail, était dépourvue de toute obscurité. J'ai pensé qu'il fallait s'en écarter le moins possible et ne pas la retoucher, étant donné la louable activité de ses éditeurs : j'ai donc fait réimprimer l'édition de Paris. Ma seule intervention a consisté à publier avec le plus grand soin et à mettre à la disposition du public tout ce qui pourrait être tiré de nos manuscrits pour l'améliorer. Je ne saurais accepter que, dans notre ville, nos typographes prennent l'habitude de réimprimer sans effort ni réflexion des éditions faites ailleurs, pour tirer profit du commerce du papier, sans reconnaître que les questions de livres dépendent des hommes de lettres. »

14). L'édition de Vérone est réimprimée à Venise en 1749-1750¹, moins de vingt ans après, ce qui témoigne du succès qu'elle dut remporter.

1. Sur ces réimpressions, voir F. WAQUET, « Les réimpressions des éditions patristiques françaises en Italie au XVIII^e siècle », dans E. BURY et B. MEUNIER (éd.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris 1993, p. 481-491.

15). Une génération plus tard, en 1785, l'édition de 1693 est reprise sans changement par Franz Oberthür (1745-1831), professeur de théologie à Würzburg¹.

16). En 1830, Armand-Benjamin Caillau (1794-1850), recteur de l'église Sainte-Geneviève de Paris, et Marie-Nicolas-Sylvestre Guillon (1760-1847), doyen de l'école de théologie de Paris et futur évêque *in partibus* du Maroc, réimpriment l'édition de 1693 dans leur *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église* en 26 volumes.

17). En 1844, le tome IX de la *Patrologie* de l'abbé Jacques-Paul Migne (1800-1875) reprend l'édition de Maffei, elle-même très largement tributaire de celle de Dom Coustant². Ce tome IX, qui s'ouvre sur la préface de Maffei, se présente donc comme une édition des *Opera omnia* d'Hilaire de Poitiers « reprise, corrigée et augmentée d'après l'édition des moines de l'ordre de saint Benoît, de la Congrégation de saint Maur, et d'après toutes les autres comparées entre elles³ ». S'il ne s'agit pas encore d'une édition critique au sens moderne du mot, elle témoigne néanmoins d'un sens aigu de respect du travail déjà accompli et de la volonté de le poursuivre. Les *Tractatus super Psalmos* occupent les colonnes 232 à 890 d'un volume qui en contient 1080. Comme dans le cas de l'édition Coustant, ils ouvrent la publication des textes d'Hilaire et sont suivis de l'*In Matthaeum* (col. 917 à 1076), tandis que le *De Trinitate* est renvoyé au début du tome X (col. 9-471).

18). En 1891, Anton Zingerle (1842-1910) publie à Vienne la première édition critique. Aux manuscrits déjà utilisés pour

1. Cf. J. DOIGNON, « Introduction », *CCL* 61, p. LIV.

2. *Ibid.*

3. *Juxta editionem monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione s. Mauri et omnes alias inter se collatas, reproducta, emendata, singulariter aucta* : PL 9, page de titre.

les éditions précédentes, il en joint un nouveau, découvert à la bibliothèque de Saint-Gall, le Stiftsbibliothek 722 (G). Il s'agit d'un palimpseste : le texte des *Tractatus*, copié vraisemblablement au VI^e siècle, a été presque entièrement recouvert au XI^e par des textes juridiques¹. On parvient néanmoins à le lire, et A. Zingerle n'hésite pas à le qualifier d'« excellent entre tous ».

19). Près d'un siècle plus tard, en 1988, Monsieur Marc Milhau publie et traduit dans *Sources chrétiennes* le *Commentaire sur le Psaume 118*, après une soigneuse édition de la tradition manuscrite².

20). En 1997, le *Corpus Christianorum – Series latina* publie une nouvelle édition, procurée par le professeur Jean Doignon (1922-1997). Son tome 61 comprend l'*Instructio Psalmorum* ainsi que les *Traité sur les Psaumes 1-2, 9* (titre), *13-14, 51-69* et *91* (titre). Son tome 61A, paru en 2002, comprend le *Traité sur le Psaume 118*. La parution du dernier tome – *Traité sur les Psaumes 119-150* – sera facilitée par le fait que « les matériaux – texte et apparats – furent rédigés par l'auteur³ ».

À de très rares exceptions près⁴, notre édition suivra le texte établi pour le *Corpus Christianorum*. Nous avons consulté à nouveau les manuscrits que possède la Bibliothèque Apostolique Vaticane (*Vat. Lat. 95, Vat. Lat. 249, 250 et 251*),

1. Cf. J. DOIGNON, « Introduction », CCL 61, p. LVI.

2. SC 344, p. 67-80.

3. CCL 61, « Avant-propos », p. v.

4. CCL 61,

- p. 5, l. 14 : lire *Nec si stet* au lieu de *Nec sistet*.
- p. 47, l. 22 : lire *bonus est, bonitate* au lieu de *bonus, et bonitate*.
- p. 92, l. 3.5 : lire *Nam et ... est, et cum*.
- p. 118, l. 17 : lire *scientem* au lieu de *scientis*.
- p. 135, l. 15 : lire *euacuante* au lieu de *uacuante*.
- p. 213, l. 17 : lire *reddes* au lieu de *reddis*.
- p. 320, l. 9 : lire *diligunt* au lieu de *diligent*.

sans y trouver matière à modifier les résultats auxquels sont parvenus nos devanciers.

Pour résumer, on peut dire que l'*Instructio Psalmorum*, les traités sur les *Psaumes 1-2 ; 51-69 ; 118-149*, 1 sont publiés depuis 1510 ; que les traités sur les *Psaumes 13-14* et sur l'ensemble du *Psaume 149* le sont depuis 1605 ; que les traités sur les titres du *Psaume 9* et du *Psaume 91* le sont depuis 1693, et que l'ensemble du traité sur le *Psaume 150* l'est depuis 1931.

SIGLES

- ACF* *Annuaire du Collège de France*, Paris.
- ALMA* *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)*, Bruxelles.
- ATh* *L'Année Théologique. La vie théologique, philosophie, théologie, spiritualité*, Paris.
- Aug* *Augustinianum*, Rome.
- BAGB* *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris.
- BLE* *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
- BSAO* *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, Poitiers.
- CBP* *Cahiers de Biblia Patristica*, Strasbourg.
- CCL* *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout.
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- DB* *Dictionnaire de la Bible*, Paris.
- DBS* *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris.
- DEB* *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Bruxelles.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris.
- DTC* *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris.
- ÉAA* *Collection des Études Augustiniennes. Antiquité*, Paris.
- EE* *Estudios Eclesiásticos*, Madrid.

- EThL* *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain.
FThSt *Freiburger Theologische Studien*, Fribourg-en-Brigau – Bâle – Vienne.
GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig – Berlin.
Greg *Gregorianum*, Rome.
JbAC *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster.
JTS *Journal of Theological Studies*, Oxford.
NRT *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai.
PL *Patrologia Latina*, éd. J.-P. Migne, Paris.
PG *Patrologia Graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris.
RAC *Rivista di Archeologia Cristiana*, Cité du Vatican.
RAL *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, Rome.
RBén *Revue Bénédictine*, Maredsous.
RBib *Revue Biblique*, Paris.
RBPhH *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, Bruxelles.
RCCM *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, Rome.
REAug *Revue des Études Augustiniennes*, Paris.
RecSR *Recherches de Science Religieuse*, Paris.
RevSR *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.
RHE *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.
RHÉF *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Paris.
RHR *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
RSLR *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Florence.
RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris.
RThAM *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain.

- SAWW* *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, Vienne.
SC *Sources Chrétiennes*, Paris.
ScCat *Scuola Cattolica*, Milan.
StEA *Studia Ephemeridis « Augustinianum »*, Rome.
StPatr *Studia Patristica*, Berlin.
ThQ *Theologische Quartalschrift*, Munich.
ThZ *Theologische Zeitschrift*, Bâle.
TRE *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York.
TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.
TyV *Teología y Vida*, Santiago du Chili.
VetChr *Vetera Christianorum*, Bari.
VigChr *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.
WS *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie*, Vienne.
ZNTW *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin – New York.

BIBLIOGRAPHIE ¹

I. ŒUVRES D'HILAIRE

- Ad Const. 1 = Oratio Synodi Sardicensis et Textus narrativus (Liber I ad Constantium)*, éd. A. Feder, CSEL 65, p. 181-187, Vienne 1916.
- Ad Const. 2 = Ad Constantium Imperatorem Liber (Liber II ad Constantium)*, éd. A. Feder, CSEL 65, p. 197-205, Vienne 1916.
- C. Aux. = Contra Auxentium Mediolanensem Liber*, éd. P. Coustant, PL 10, col. 609-618.
- Coll. antiar. = Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta historica)*, éd. A. Feder, CSEL 65, p. 43-177, Vienne 1916.
- Hymn. = Hymni*, éd. A. Feder, CSEL 65, p. 209-223, Vienne 1916.
- In Const. = Contre Constance*, éd. A. Rocher, SC 334, Paris 1987.
- In Matth. = Sur Matthieu*, éd. J. Doignon, SC 254 (chap. 1-13) et 258 (chap. 14-33), Paris 1978-1979.

1. Nous nous permettons de renvoyer aux bibliographies que nous avons établies et qui figurent sur le site de *Sources chrétiennes* : <http://www.sources-chretiennes.mom.fr> (Onglet « Enseignement, formations, outils / Outils de travail »).

Syn. = *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium*, éd. P. Cousant, *PL* 10, col. 471-546.

Trin. = *La Trinité*, éd. P. Smulders, *CCL* 62 (I-VII) et 62A (VIII-XII), Turnhout 1979-1980 ; *SC* 443 (I-III), *SC* 448 (IV-VIII) et *SC* 462 (IX-XII), Paris 1999-2001.

Tr. Myst. = *Traité des mystères*, éd. J.-P. Brisson, *SC* 19^{bis}, Paris 1967.

Tr. Ps. = *Tractatus super Psalmos*

- *Tr. Ps.* 1-150, éd. A. Zingerle, *CSEL* 22, Vienne 1891.

- *Tr. Ps.* 1-91, éd. J. Doignon, *CCL* 61, Turnhout 1997 ;

- *Commentaire sur le Psaume* 118, éd. M. Milhau, *SC* 344 (1-8) et 347 (9-22), Paris 1988 ; éd. J. Doignon, *CCL* 61A, Turnhout 2002.

2. TRADUCTIONS DES TRAITÉS SUR LES PSAUMES

La liturgie de l'Église catholique a intégré quatre extraits des *Tractatus* à l'Office des lectures. On les trouvera donc dans toutes les langues qui ont traduit la *Liturgia horarum*.

Liturgia horarum : *Tr. Ps.* 64, 14-15 (samedi de la vingt-cinquième semaine du temps ordinaire) ; 126, 7-10 (commun des pasteurs) ; 127, 1-3 (jeudi de la deuxième semaine de Carême) ; 132, 2-5 (mardi de la quatrième semaine du temps ordinaire).

a). Traduction en allemand

Sämmtliche Werke der Kirchenväter, t. 10-13, Kempten 1833-1834.

b). Traductions en anglais

SANDAY, W. (ou WATSON, E.W. – PULLAN, L. and others), *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*, vol. IX, St. Hilary of Poitiers - John of Damascus, Grand Rapids 2^e éd. 1983, p. 236-248, pour les *Psaumes* 1, 53, 130.

De courts extraits sont traduits dans JURGENS, W.A., *The Faith of the Early Fathers*, Colledgeville 1970, t. 1, p. 383-389 : *Instr.* 15 ; *Tr. Ps.* 1, 18 ; 2, 15.41.49 ; 51, 16.23 ; 52, 2 ; 53, 12 ; 64, 5 ; 68, 23 ; 118 (*heth, nun, ain, koph*) ; 129, 3.7 ; 138, 17 ; 148, 3.

c). Traductions en espagnol

PEINADO PEINADO, M., *La predicación del Evangelio en los Padres de la Iglesia. Antología de textos patristicos*, Madrid 1992 : extraits – qui correspondent à ceux de la *Liturgia horarum* – des *Traité sur les Psaumes* 64, 14-15 ; 126, 7-10 ; 127, 1-2 ; 127, 3 ; 132, 2-3 (n. 317, 496, 680, 877, 907).

SIERRA BRAVO, R., *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1989, p. 371-372 (*Tr. Ps.* 14, 15).

d). Traductions en français

BLAISE, A., *Saint Hilaire de Poitiers. De Trinitate et ouvrages exégétiques*, éd. Soleil levant, Namur 1964 : larges extraits des *Traité sur les Psaumes* 2, 91, 124.

JEAN-NESMY, C., *La Tradition médite le psautier chrétien*, éd. Téqui, s. l. n. d : quelques phrases de chaque traité.

LANDRY, B., *Les Psaumes commentés par les Pères*, coll. *Les Pères dans la foi*, Paris 1983 : *Tr. Ps.* 62 et 122-129.

LUBAC, H. DE, *Catholicisme*, Paris 1938 : *Tr. Ps.* 126, 6-7.

- MESLIN, M., *Hilaire de Poitiers*, Paris 1959 : *Tr. Ps.* 13, 1 ; 65, 6 ; 68, 35-36 ; 91, 9-10 ; 118, 19, 6 ; 122, 2-8 ; 126, 7-9 ; 134, 14.
- MILHAU, M., *Commentaire sur le Psaume 118*, SC 344 et SC 347, Paris 1988.
- PELLAND, G., *Hilaire de Poitiers*, coll. *L'expérience de Dieu*, Québec 2003 : *Instr.* 5-6 ; *Tr. Ps.* 1, 14-17 ; 2, 22-41 ; 62, 3-12 ; 64, 13-16 ; 67, 5.37 ; 91, 9.

e). Traductions en italien

- BOSIO, G. – DEL COVOLO, E. – MARITANO, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa*, t. III, p. 22-36 : traduit un passage du *Tr. Ps.* 118.
- MARA, M. G., *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Rome 1991², p. 153-162 : traduction du *Tr. Ps.* 51, 21.
- ORAZZO, A., *Ilario di Poitiers. Commento ai Salmi/1* (1-91), Rome 2005 ; *Commento ai Salmi/2* (118), Rome 2006 ; *Commento ai Salmi/3* (119-150), Rome 2006.
- ORAZZO, A., *I salmi delle ascensioni, cantico del pellegrino*, Rome 1996 : donne la traduction de l'*Instructio Psalmorum* suivie de celle des *Traitéés sur les Psaumes* 119 à 134.
- PIERINI, F. (éd.), « Venerabile strada dei Padri della Chiesa », *Vita pastorale*, 1993, p. 194-196, donne une traduction du *Tr. Ps.* 14.

f). Traduction en polonais¹

- Le RP. Emil STANULA (1935-1999), c.ss.r., professeur à l'Université de Lublin, avait traduit en polonais l'ensemble des *Tractatus super Psalmos*, travail encore inédit à ce jour.

1. Nous remercions vivement le P. S. LONGOSZ, directeur de la Revue *Vox Patrum* et auteur d'une récente étude sur les *Hymnes* de saint Hilaire [*Hymny św. Hilarego i Kolumby, w: Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli*

3. SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRENNECKE, H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischoffsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361)*, Berlin – New York 1984, p. 372-391.
- DOIGNON, J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, *ÉAA* 45, Paris 1971, p. 623-659.
- DOIGNON, J. (éd.), *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Tractatus super Psalmos*, *CCL* 61, Turnhout 1997, p. CXI-CXV.
- KANNENGIESSER, C., art. « Hilaire de Poitiers », dans *DSp* 7/1, 1969, col. 494-499.

4. SOURCES ET AUTEURS ANCIENS

- AUGUSTIN, *Contre Julien* II, 8, 26-28, *PL* 44, col. 693.
- P. COUSTANT, « *Praefatio generalis* », introduction à l'édition de 1693, reprise dans *PL* 9, col. 11-126.
- JÉRÔME, *De uiris inlustribus* 100, éd. W. Herding, Leipzig 1924, p. 56-57.
- JÉRÔME, *Lettres* 6 ; 34 ; 48 ; 61 ; 112, *PL* 22, col. 449-450 ; 509 ; 929.
- S. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 7, Paris 1700, p. 432-469 ; 745-758.
- PIERRE LOMBARD, *In Psalmos Davidicos commentarius*, *PL* 191, col. 580-1223 passim.

patrystycznej, Varsovie 2001, p. 271-292], de nous avoir orienté à Lublin avec toute sa compétence dans la bibliographie en langue polonaise.

- RUFIN, *Sur la falsification des livres d'Origène* 11, éd., trad. et notes R. Amacker et É. Junod, *SC* 464, Paris 2001, p. 311-313.
- SULPICE SÈVÈRE, *Chroniques*, intr., éd., trad. et comm. G. de Senneville-Grave, *SC* 441, Paris 1999.
- TERTULLIEN, *Contre Marcion*, intr., éd., trad. et notes R. Braun, *SC* 399, Paris 1994.
- VENANCE FORTUNAT, *Vie de saint Martin* I, 123-145, éd. S. Quesnel, Paris 1996.

5. ÉTUDES ET ARTICLES

- Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35 = *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers (29 septembre - 3 octobre 1968) à l'occasion du xv^e centenaire de la mort de saint Hilaire*, *ÉAA* 35, Paris 1969.
- ANYANWU, A.G.S., *The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractates on the Psalms*, Pont. Institutum Altioris Latinitatis, Thesis N°202, Rome 1983.
- ARMSTRONG, G.T., « The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers », *StPatr* 10 (*TU* 107), 1970, p. 203-207.
- AUWERS, J.-M., « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », dans *Le Psautier chez les Pères*, *CBP* 4, Strasbourg 1993, p. 37-54.
- BARDY, G., « Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène », *RBib* 34, 1925, p. 217-252 (surtout p. 234-236).
- BARDY, G., « Tractare, tractatus », *RecSR* 33, 1946, p. 211-235.
- BARDY, G., « Traducteurs et adaptateurs au iv^e siècle », *RecSR* 30, 1940, p. 257-306.
- BARDY, G., « Un humaniste chrétien, S. Hilaire de Poitiers », *RHÉF* 27, 1941, p. 5-26.

- BECK, *Die Trinitätslehre* = BECK, A., *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers*, Mayence 1903.
- BLAISE, A., *Saint Hilaire de Poitiers*, Namur 1964.
- BLASICH, G., « La risurrezione dei corpi nell'opera esegetica di S. Ilario di Poitiers », *Divus Thomas* 69, 1966, p. 72-90.
- BOBRINSKOY, « L'Eucharistie » = BOBRINSKOY, B., « L'Eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 235-241.
- BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique* = BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939.
- BORCHARDT, C.F.A., *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, La Haye 1966.
- BUFFER, *Salus* = BUFFER, T., *Salus in St Hilary of Poitiers*, Rome 2002, p. 155-247.
- BURNS, « Keys to the city » = BURNS, P.C., « 'Keys to the city' in Hilary of Poitiers' Commentary on the Psalms : a social metaphor ? », dans *L'esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno*, *StEA* 68, Rome 2000, p. 715-727.
- BUTTELL, M.F., *The Rhetoric of St. Hilary of Poitiers*, Washington 1933.
- CASAMASSA, A., « Appunti per lo studio dei "Tractatus super Psalmos" di S. Ilario », dans *Scritti patristici I, Lateranum* N.S. 21, Rome 1955, p. 199-206.
- CERFAUX, L., « L'exégèse de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament », dans *Recueil Lucien Cerfaux, Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse*, Gembloux 1954, t. 2, p. 205-207.
- CHARLIER, « L'Église » = CHARLIER, A., « L'Église, corps du Christ, chez saint Hilaire de Poitiers », *EThL* 41, 1965, p. 451-477.

- COLAUTTI, G.B., *Las figuras eclesiológicas en San Hilario de Poitiers* (Thèse Pontificia Università Gregoriana), Rome 2005.
- COPPA, G. (éd.), *Origene-Gerolamo. 74 Omelie sul Libro dei Salmi*, Milan 1993.
- COURCELLE, P., « Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme », *ACF* 63, 1963, p. 386-391.
- CURTI, C., « Una duplice interpretazione di Ps. LXIV, 9 negli esegeti greci e latini », *RAL* 33, 1978, p. 67-82.
- DANIÉLOU, « Hilaire et ses sources juives » = DANIÉLOU, J., « Hilaire et ses sources juives », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 143-147.
- DEVREESSE, *Les anciens commentateurs* = DEVREESSE, R., *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, *Studi e Testi* 264, Cité du Vatican 1970, p. 2-5.
- DOIGNON, « *Adsumo* » = DOIGNON, J., « *Adsumo* et *adsumptio* comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers », *ALMA* 23, 1953, p. 123-135.
- DOIGNON, « Apeuré » = DOIGNON, J., « 'Apeuré par la condition humaine' (Hilaire de Poitiers, *In Psalmum* 118, 15, 5) : Fondements classiques et patristiques d'une topique », *StPatr* 23, 1989, p. 119-126.
- DOIGNON, « Comment Hilaire » = DOIGNON, J., « Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, *Philippiens* 3, 21 ? », *VigChr* 43, 1989, p. 127-137.
- DOIGNON, J., « *Corpora vitiorum materies*. Une formule-clé du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspiré d'Origène et transmis par Augustin (*Contra Iulianum* 2, 8, 27) », *VigChr* 35, 1981, p. 209-221.
- DOIGNON, J., « De l'absence à la présence d'Origène dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers : deux cas typiques », dans

- Origeniana sexta: Origène et la Bible*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain 1995, p. 693-699.
- DOIGNON, J., « Deux approches de la Résurrection dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers », *RThAM* 54, 1987, p. 5-12.
- DOIGNON, J., « Deux traditions sur la vie contemplative chez Hilaire de Poitiers », dans *Corollas philologicas in honorem I. Guillen Cabañero*, coll. *Bibliotheca Salmanticensis*, *Estudios* 61, Salamanque 1983, p. 163-169.
- DOIGNON, J., « En marge de *Ps.* 52, 7 : la 'foi première' et la foi baptismale selon Hilaire de Poitiers », dans *Le Psautier chez les Pères*, *CBP* 4, Strasbourg 1994, p. 271-279.
- DOIGNON, « Être changé » = DOIGNON, J., « Être changé en 'une nature aérienne' (Hilaire de Poitiers, *In psalmum* 138, 24) », *JbAC* 21, 1978, p. 119-124.
- DOIGNON, *Hilaire avant l'exil* = DOIGNON, J., *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*, *ÉAA* 45, Paris 1971.
- DOIGNON, J., « Hilaire de Poitiers commentateur de *Proverbes* 8, 26-30 », dans *Lecture cristiana dei libri Sapienziali*, *StEA* 37, Rome 1992, p. 201-207.
- DOIGNON, J., « Hilaire de Poitiers devant le verset 17, 28a des Actes des Apôtres. Les limites d'un panthéisme chrétien », *Orpheus* N.S. 1, 1980, p. 334-347.
- DOIGNON, J., « Hilaire de Poitiers face à la mystique origénienne de la purification par l'amour », *RÉAug* 36, 1990, p. 217-224.
- DOIGNON, J., « Hilaire de Poitiers lecteur du Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques ? À propos de l'image psalmique du filet tendu à l'âme », *Aug* 26, 1986, p. 251-260.

- DOIGNON, J., « Hilaire écrivain », dans *Hilaire et son temps*, ÉAA 35, p. 267-286.
- DOIGNON, J., « 'Ipsius enim genus sumus' (Actes 17, 28b) chez Hilaire de Poitiers. De saint Paul à Virgile », *JbAC* 23, 1980, p. 5-21.
- DOIGNON, J., « La chair du Christ comme dépouille triomphale. Une lecture de Col. 2, 15 par Hilaire de Poitiers », *RevSR* 68, 1994, p. 447-452.
- DOIGNON, J., « La connexion du spirituel et du charnel dans la méthodologie exégétique d'Hilaire de Poitiers. À propos d'un texte malmené d'*In psalmum* 1, 17 », *VetChr* 30, 1993, p. 259-266.
- DOIGNON, J., « La lecture de I Thessaloniens 4, 17 en Occident de Tertullien à Augustin », dans *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift für A. Stuiber*, *JbAC* 9/1, Münster 1982, p. 99-101.
- DOIGNON, J., « 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, J., « La place 'spéciale' de l'Empire romain dans l'évangélisation selon Hilaire de Poitiers », dans *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catane 1994, p. 235-240.
- DOIGNON, J., « La trilogie *forma, figura, exemplum*, transposition du grec τύπος dans la tradition ancienne du texte latin de saint Paul », *Latomus* 17, 1958, p. 329-349.
- DOIGNON, J., « Le dialogue de Jésus et de Paul Actes 9, 4-6. Sa 'pointe' dans l'exégèse latine la plus ancienne (Hilaire, Ambroise, Augustin) », *RSPT* 64, 1980, p. 477-489.
- DOIGNON, J., « Le goût de l'équilibre dans la culture morale, exégétique et théologique d'Hilaire de Poitiers », *JbAC* 38, 1995, p. 67-74.

- DOIGNON, « Les implications théologiques » = DOIGNON, J., « Les implications théologiques d'une variante du texte latin de I Corinthiens 15, 25 chez Hilaire de Poitiers », *Aug* 19, 1979, p. 245-258.
- DOIGNON, J., « Les premiers commentateurs latins de l'Écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers », dans J. FONTAINE - C. PIÉTRI (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, p. 509-521.
- DOIGNON, J., « Les variations des citations de l'Épître aux Romains dans l'œuvre d'Hilaire de Poitiers », *RBén* 88, 1978, p. 189-204.
- DOIGNON, « Le texte de Ps. LXIV, 9 » = DOIGNON, J., « Le texte de Ps. LXIV, 9 et son application à la prière chez Hilaire de Poitiers », *RSLR* 16, 1980, p. 418-428.
- DOIGNON, J., « L'hapax *sapientifico* chez Hilaire de Poitiers, *In psalm.* 145, 8 : un vestige des 'Vieilles-Latines' du Psautier ou un calque de la Septante d'Origène », dans *Lectures anciennes de la Bible*, CBP 1, Strasbourg 1987, p. 253-260.
- DOIGNON, J., « L'interprétation romaine de la formule *in tituli inscriptione* dans les *Traitéts sur les Psaumes* d'Hilaire de Poitiers », dans *Aevum inter utrumque, Mélanges offerts à Gabriel Sanders, Instrumenta Patristica* 23, Steenbrugge - La Haye 1991, p. 121-125.
- DOIGNON, J., « L'origine de l'hapax *praedistinguo* dans la lecture de *Rm* 8, 29 par Hilaire de Poitiers », dans *Eulogia, Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen, Instrumenta Patristica* 24, Steenbrugge - La Haye 1991, p. 69-93.
- DOIGNON, J., « Notes critiques pour une édition améliorée du Psautier dans les 'Tractatus super Psalmos' 51 à 69 d'Hilaire de Poitiers », dans *Mémorial J. Gribomont, StEA* 27, Rome 1988, p. 181-194.
- DOIGNON, J., « 'O dignos successores Petri et Pauli!' Un trait d'Hilaire de Poitiers sur la vocation antihérétique

- du 'témoignage' épiscopal au IV^e siècle », *ThZ* 40, 1984, p. 361-364.
- DOIGNON, « Ordre du monde » = DOIGNON, J., « Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers », *RSPT* 60, 1976, p. 565-578.
- DOIGNON, J., « Peut-on considérer avec Jérôme (*Epist.* 34, 5) qu'Hilaire s'est fourvoyé au sujet du verset 2 du *Psaume* 127 ? », dans *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, *ÉAA* 122, Paris 1988, p. 165-171.
- DOIGNON, « Pierre, 'fondement de l'Église' » = DOIGNON, J., « Pierre, 'fondement de l'Église' et foi de la confession de Pierre 'base de l'Église' chez Hilaire de Poitiers », *RSPT* 66, 1982, p. 417-425.
- DOIGNON, J., « 'Rengaines' origéniennes dans les *Homélie*s sur *Job* d'Hilaire de Poitiers », dans *Le Livre de Job chez les Pères*, *CBP* 5, Strasbourg 1996, p. 7-11.
- DOIGNON, J., « Rhétorique et exégèse patristique : la 'defensio' de l'apôtre Pierre chez Hilaire de Poitiers », dans *La Rhétorique à Rome, Colloque des 10-11 déc. 1977, Paris, Calliope I (= Caesarodunum 14^{bis})*, Paris 1979, p. 141-152.
- DOIGNON, « Scepticisme » = DOIGNON, J., « Scepticisme, lassitude et conversion chez Hilaire de Poitiers », *Aug* 27, 1987, p. 175-184.
- DOIGNON, J., « Sur la 'descente' du Christ en ce monde chez Hilaire de Poitiers », *RHR* 207, 1990, p. 65-75.
- DOIGNON, J., « Touches origéniennes dans l'enseignement d'Hilaire de Poitiers sur *Romains* 7, 23 », *RevSR* 67, 1993, p. 53-59.
- DOIGNON, J., « Traits stoïciens de l'action de Dieu chez Hilaire de Poitiers : la *praeparatio* sur fond de *constitutio* », dans *Mélanges M. Spanneut*, Lille 1993, p. 149-154.

- DOIGNON, J., « Une pièce de la tradition parénétiq ue romaine dans le 'discours exégétique' d'Hilaire de Poitiers : l'*adhortatio* », *Latomus* 49, 1990, p. 833-838.
- DOIGNON, J., « Un Proverbe de Salomon retouché par Hilaire de Poitiers pour les besoins de la connexion des deux Testaments », dans *Hommage à R. Braun, Publications de la Faculté des Lettres de Nice* 56, Paris 1990, p. 193-201.
- DOIGNON, J., « Un témoignage inédit des 'Tractatus super psalmos' d'Hilaire de Poitiers contre l'hymnodie païenne », *RBén* 99, 1989, p. 35-40.
- DOIGNON, J., « Un terme difficile de *Col.* 2, 9 éclairé par Hilaire de Poitiers : *corporaliter* », *RBén* 105, 1995, p. 5-8.
- DOIGNON, « Variations inspirées » = DOIGNON, J., « Variations inspirées d'Origène sur le 'prince de l'air' (*Éph* 2, 2) chez Hilaire de Poitiers », *ZNTW* 81, 1990, p. 143-148.
- DOIGNON, J., « Versets additionnels du Nouveau Testament perçus ou reçus par Hilaire de Poitiers », *VetChr* 17, 1980, p. 29-47.
- DORIVAL, G., « À propos de quelques titres des Psaumes de la *Septante* », dans *Le Psautier chez les Pères*, *CBP* 4, Strasbourg 1994, p. 21-36.
- DORIVAL, G., « Origène dans les Chaînes sur les Psaumes. Deux séries inédites de fragments », dans *Origeniana, Quaderni di « Vetera Christianorum »* 12, Bari 1975, p. 199-213.
- DURST, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, coll. *Hereditas* 1, Bonn 1987.
- DURST, M., « *In medios iudicium est*. Zu einem Aspekt der Vorstellung vom Weltgericht bei Hilarius von Poitiers und in der lateinischen Pattristik », *JbAC* 30, 1987, p. 31-36.

- DUVAL, Y.-M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris 1973.
- EMMENEGGER, J., *The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers*, Washington 1947.
- FAVRE, R., « La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers », *Greg* 17, 1936, p. 481-514 ; 18, 1937, p. 318-336.
- FERREIRA, M., *Fé e profecia em Santo Hilário de Poitiers*, coll. *Fundamenta* 13, Lisbonne 1995.
- FIERRO, *Sobre la gloria* = FIERRO, A., *Sobre la gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de 'doxa'*, coll. *Analecta Gregoriana* 144, Rome 1964.
- FIGURA, *Das Kirchenverständnis* = FIGURA, M., *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, *FThSt* 127, Fribourg-en-Brisgau – Bâle – Vienne 1984.
- FONTAINE, J., « La nascita dell'umanesimo cristiano nella Gallia romana, Sant'Ilario di Poitiers », *RSLR* 6, 1970, p. 18-39.
- FONTAINE, « L'apport d'Hilaire » = FONTAINE, J., « L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style (remarques sur *In psalm. 13, 1*) », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 287-305.
- FONTAINE, J., « L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine, d'Hilaire à Cassien », dans *Atti del Colloquio sul tema La Gallia Romana*, coll. *Problemi attuali di scienza e di cultura*, *Quaderno* 158, Accademia dei Lincei, Rome 1973, p. 87-115.
- FONTAINE, J., « L'éclat de la romanité dans l'Aquitaine du IV^e siècle », *BAGB*, 1989/1, p. 72-85.
- FONTAINE, J., « L'hymnodie expérimentale d'Hilaire de Poitiers ou la mutation difficile de la psalmodie », dans

- Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, chap. 5 : p. 81-94.
- GALTIER, P., « La forma Dei et la forma servi selon S. Hilaire de Poitiers », *RecSR* 48, 1960, p. 101-118.
- GALTIER, P., *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960.
- GASTALDI, *Hilario exegeta* = GASTALDI, N.J., *Hilario de Poitiers exegeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los Comentaros sobre los Salmos*, Institut Catholique de Paris. Thèses et travaux de la Faculté de Théologie, *Série patristique* 1, Paris – Rosario 1969.
- GIAMBERARDINI, G., « De Incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem », *Divus Thomas* 50, 1947, p. 35-56 et 194-205 ; 51, 1948, p. 3-18.
- GIAMBERARDINI, G., « S. Hilarius Pictaviensis de praedestinatione Verbi Incarnati », *Miscellanea Francescana* 49, 1949, p. 266-300 ; 514-533.
- GOFFINET, É., « Kritisch-filologisch element in de Psalmencommentaar van de H. Hilarius van Poitiers », *RBPhH* 38, 1960, p. 30-44.
- GOFFINET, É., « Lucrèce et les conceptions cosmologiques de saint Hilaire de Poitiers », dans *Antidorum W. Peremans oblatum*, Louvain 1958, p. 61-67.
- GOFFINET, *L'utilisation d'Origène* = GOFFINET, É., *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers*, *Studia Hellenistica* 14, Louvain 1965.
- GOULON, A., « Le malheur de l'homme à sa naissance », *REAug* 18, 1972, p. 3-26.
- HAMMAN, *L'homme* = HAMMAN, A.-G., *L'homme, image de Dieu*, Paris 1987, p. 176-200.

- HAMMAN, A.-G. – FROT, Y., « Note sur les mots *praestructio* et *praedicatio* chez Tertullien et Hilaire de Poitiers », *Aug* 23, 1983, p. 531-533.
- HENNE, P., *Introduction à Hilaire de Poitiers suivie d'une anthologie*, Paris 2006.
- HENRY, P., art. « Kénose », dans *DBS* 5, col. 117-121.
- HOCKEY, F., « *Cantica graduum*. The Gradual Psalms in Patristic Tradition », *StPatr* 10/1, 1970, p. 355-359.
- IRIGOIN, J., « Recherches sur le *Diapsalma* », dans *Le Psautier chez les Pères*, *CBP* 4, Strasbourg 1993, p. 7-20.
- JEANNOTTE, H., *Le Psautier de saint Hilaire de Poitiers*, Paris 1917.
- JEANNOTTE, H., « Le texte du Psautier de saint Hilaire de Poitiers », *RBib* 13, 1917, p. 68-89.
- KAMESAR, A., « Hilary of Poitiers, Judeo-Christianity, and the Origins of the LXX: A Translation of *Tractatus Super Psalmos* 2.2-3 with Introduction and Commentary », *VigChr* 59, 2005, p. 264-285.
- KANNENGISSER, art. « Hilaire » = KANNENGISSER, C., art. « Hilaire de Poitiers », dans *DSP* VII/1, 1969, col. 466-499.
- KANNENGISSER, C., « L'exégèse d'Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 127-142.
- LA BROISE, R. DE, art. « Hilaire », dans *DB* III/1, 1912, col. 707-712.
- LADARIA, L.F., « Adán y Cristo en los *Tractatus super Psalmos* de San Hilario de Poitiers », *Greg* 73/1, 1992, p. 97-122.
- LADARIA, « *Dispensatio* » = LADARIA, L.F., « *Dispensatio* en S. Hilario de Poitiers », *Greg* 66, 1985, p. 429-455.
- LADARIA, L.F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977.

- LADARIA, L.F., « Juan 7, 38 en Hilario de Poitiers. Un análisis de *Tr. Ps.* 64, 13-16 », *EE* 52, 1977, p. 123-128.
- LADARIA, L.F., *La cristologia de Hilario de Poitiers*, coll. *Analecta Gregoriana* 255, Rome 1989.
- LE BACHELET, X., art. « Hilaire (Saint) », dans *DTC* 6/2, Paris 1920, col. 2388-2462.
- LÉCUYER, J., « Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers », *Ath* 10, 1949, p. 302-325.
- LESÈTRE, H., *Le livre des psaumes*, dans *La Sainte Bible*, Paris 1883, p. 599-632.
- LONGOBARDO, L., *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Hilario di Poitiers*, Naples 1982.
- LUBAC, *Exégèse médiévale*, I = LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 1^{re} partie, Paris 1959.
- LUTZ, G., *Das Psalmenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Diss. Trèves 1969.
- MAŁUNOWICZ, L., *De voce 'sacramenti' apud S. Hilarium Pictaviensem*, Lublin 1956.
- MARGERIE, *L'exégèse*, II = MARGERIE, B. DE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, II. *Les premiers grands exégètes latins*, Paris 1983, p. 65-98.
- MARIN, M., « Due note su *pendulus* nei Padri latini », *VetChr* 25, 1988, p. 413-419.
- MARIN, M., « *Pendula expectatio*. Un *topos* stoico nei Padri latini », *VetChr* 25, 1988, p. 407-411.
- McDERMOTT, J.M., « Hilary of Poitiers: the Infinite Nature of God », *VigChr* 27, 1973, p. 172-202.
- MERSCH, É., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, t. 1, Bruges 1936, p. 410-437.
- MESLIN, M., *Hilaire de Poitiers*, Paris 1959.

- MILHAU, M., « Comparaison entre la version grecque du Psaume CXVIII par Origène et sa version latine par Hilaire de Poitiers », dans *Origeniana sexta: Origène et la Bible*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain 1995, p. 701-707.
- MILHAU, M., « Différentes versions de titres ou de versets de psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers, *Tractatus super psalmos* », *RBén* 102, 1992, p. 24-43.
- MILHAU, M., « Le grec, une 'clé pour l'intelligence des psaumes'. Étude sur les citations grecques du Psautier contenues dans les *Tractatus super psalmos* d'Hilaire de Poitiers », *RÉAug* 36, 1990, p. 67-79.
- MILHAU, M., « Remarques sur l'affirmation de l'éditeur Coustant: 'Hilaire de Poitiers a commenté tout le Psautier' », *StPatr* 28, 1993, p. 61-64.
- MILHAU, M., « Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, *Tr. Ps. instr.* 11) », dans *Le Psautier chez les Pères*, CBP 4, Strasbourg 1993, p. 55-72.
- MILHAU, « Un texte d'Hilaire » = MILHAU, M., « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les 'autres traducteurs' (*In psalm.* 2, 2-3) », *Aug* 21, 1981, p. 365-372.
- MOINGT, J., « La théologie trinitaire de S. Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 159-173.
- MORESCHINI, C., « Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers », *ScCat* 103, 1975, p. 339-375.
- MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, p. 329-342.
- MOUSSY, C., « Les appellations latines des titres des livres », dans *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, *ÉAA* 212, 1997, p. 1-7.

- MURPHY, F.X., *An Approach to the Moral Theology of Saint Hilary of Poitiers*, *StPatr* 8/2 (TU 93), Berlin 1966, p. 436-441.
- NAUTIN, P., *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris 1977.
- NERI, V., *I marginali nell'occidente tardoantico*, Bari 1998.
- NEWLANDS, G.M., *Hilary of Poitiers: a Study in Theological Method*, Berne 1978.
- ORAZZO, A., « Ilario di Poitiers e la *universa caro* assunta dal Verbo nei *Tractatus super Psalmos* », *Aug* 23, 1983, p. 399-419.
- ORAZZO, A., *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei 'Tractatus super Psalmos'*, Naples 1986.
- PELLAND, G., « La *subjectio* du Christ chez saint Hilaire », *Greg* 64, 1983, p. 423-451.
- PELLAND, G., « Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers », *Greg* 60, 1979, p. 639-674.
- PELLAND, G., « Une exégèse de *Gn* 2, 21-24 chez saint Hilaire », *Science et Esprit* 35, 1983, p. 85-112.
- PELLEGRINO, M., « Martiri e martirio nel pensiero di S. Ilario di Poitiers », *Studi storico-religiosi* 4, 1980, p. 45-58, repris dans *Ricerche patristiche*, t. 2, Turin 1982, p. 569-582.
- PELLEGRINO, « S. Ilario » = PELLEGRINO, M., « S. Ilario di Poitiers e Salviano di Marsiglia », *ScCat* 85, 1947, p. 130-136, repris dans *Ricerche patristiche*, t. 2, Turin 1982, p. 529-545.
- PEÑAMARIA DE LLANO, A., « La 'potestad de orden' en S. Hilario de Poitiers », *Teología del Sacerdocio* 9, 1977-1978, p. 219-253.
- PEÑAMARIA DE LLANO, A., *La salvación por la fe. La noción « fides » en Hilario de Poitiers*, Burgos 1981.
- PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964.

- PERRIN, M.-Y., art. « Hilaire de Poitiers », dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1998, col. 536-538.
- PETERS, G., *Lire les Pères de l'Église*, Paris 1981, p. 496-512.
- PÉTRÉ, H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.
- PETTORELLI, J.-P., « Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 213-233.
- RAMBAUX, C., « Les listes de vices et de vertus dans l'œuvre de Tertullien », *RSPT* 62, 1978, p. 211-224.
- RONDEAU, *Les commentaires* = RONDEAU, M.-J., *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e - V^e siècles)*, Rome 1982-1985. Vol. 1 : *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, p. 145-149 ; vol. 2 : *Exégèse prosopologique et théologie*, p. 72-93 ; 323-364.
- RONDEAU, M.-J., « L'élucidation des interlocuteurs des Psaumes et le développement dogmatique (III^e-V^e siècle) », dans *Liturgie und Dichtung*, Sankt Ottilien 1983, p. 509-577.
- RONDEAU, M.-J., « Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire », *StPatr* 6 (*TU* 81), 1962, p. 197-210.
- SAFFREY, H.D., « Saint Hilaire et la philosophie », dans *Hilaire et son temps*, *ÉAA* 35, p. 247-265.
- SALMON, P., *Les « tituli psalmodum » des manuscrits latins*, Cité du Vatican 1959.
- SCHELLAUF, F., *Rationem afferendi locos litterarum divinarum quam in Tractatibus super Psalmos sequi videtur S. Hilarius episcopus Pictaviensis*, Graz 1898.
- SIMONETTI, M., « Ilario e Novaziano », *RCCM* 1-3, 1965, p. 1034-1047.
- SIMONETTI, M., « Interpretazione storica e cristologica nei *Tractatus super Psalmos* di Ilario », dans *Polyanthema*,

- Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, coll. *Studi tardoantichi* 7, Messine 1969, p. 315-331.
- SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975.
- SIMONETTI, M., « L'esegesi ilariana di Col 1, 15 », *VetChr* 2, 1965, p. 165-182.
- SIMONETTI, *Lettera* = SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, *StEA* 23, Rome 1985, p. 254-264.
- SMULDERS, « *Ambitio* » = SMULDERS, P., « *Ambitio* in Hilary of Poitiers », dans *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen, Instrumenta Patristica* 24, Steenbrugge - La Haye 1991, p. 291-300.
- SMULDERS, P., *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Analecta Gregoriana* 32, Rome 1944.
- SOUTER, A., « Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms », *JTS* 18, 1916, p. 73-78.
- SQUIRE, A.K., « Adam's Song in a Commentary of Hilary of Poitiers », *StPatr* 17, 1982, p. 338-342.
- STANULA, E., « La table de la parole de Dieu d'après le *Traité sur le Psaume 13* de saint Hilaire de Poitiers », *Vox Patrum* 12-13, 1987, p. 355-374 (en polonais).
- STANULA, E., « Wartość 'Septuaginty' w rozumieniu św. Hilarego z Poitiers [= La valeur de la 'Septante' d'après saint Hilaire de Poitiers] », *Vox Patrum* 4, 1984, p. 6-7 ; 304-316.
- VACCARI, G., *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio sui termini « adsumere » e « adsumptio »*, Diss. Pontificia Universitas Gregoriana, Rome 1994.
- VESCO, J.-L., « Les psaumes des montées », *La Vie spirituelle* 724, 1997, p. 430-449.

- VILLEGAS MATHIEU, B., « Cuatro Padres ante un salmo. El Salmo 61 comentado por Hilario, Ambrosio, Jeronimo y Agustin », *TyV* 20, 1979, p. 64-65.
- VUGDELIJA, V., *L'umiltà nelle opere d'Hilario di Poitiers*. Tesi di Licenza in Teologia e Scienze Patristiche, Istituto Patristico Augustinianum, Rome 1987.
- WEBER, R., *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Cité du Vatican 1953.
- WHEALEY, A., « Prologues on the Psalms : Origen, Hippolytus, Eusebius », *RBén* 106, 1996, p. 234-245.
- WILMART, A., « Le dernier *Tractatus* de S. Hilaire sur les Psaumes », *RBén* 43, 1931, p. 277-283.
- ZINGERLE, A., « Beiträge zur Kritik und Erklärung des Hilarius von Poitiers », *WS* 8, 1886, p. 331-341.
- ZINGERLE, A., « Der Hilarius-Codex von Lyon », *SAWW* 128, 1893, p. 1-12.
- ZINGERLE, A., « Die lateinischen Bibelcitate bei S. Hilarius von Poitiers », dans *Kleine philologische Abhandlungen* IV/2, *Beiträge zur Kritik und Erklärung verschiedenen Schriftsteller*, Innsbruck 1887, p. 75-89.
- ZINGERLE, A., « Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Worterklärungen aus dem hilarianischen Psalmencommentar », dans *Commentationes Wölfflinianae*, Leipzig 1891, p. 213-218.
- ZINGERLE, A., « Studien zu Hilarius von Poitiers' Psalmencommentar », *SAWW* 108, 1885, p. 869-972.
- ZINGERLE, A., « Zu Hilarius von Poitiers », *WS* 11, 1889, p. 314-323.
- ZINGERLE, A., « Zum hilarianischen Psalmencommentar », dans *Kleine philologische Abhandlungen* IV/2, *Beiträge zur Kritik und Erklärung verschiedenen Schriftsteller*, Innsbruck 1887, p. 55-74.

TEXTE ET TRADUCTION

PRÉSENTATION DU TEXTE

1). Le texte latin des psaumes qui précède chaque traité a été reconstitué à partir des citations qu'Hilaire en fait au fil de son œuvre.

2). Le lemme est imprimé en gras avec en marge le numéro du verset du psaume.

3). Les mots du lemme commenté repris dans le commentaire sont en italique, avec ou sans guillemets selon les cas.

4). Les citations scripturaires (explicites ou implicites) qui n'appartiennent pas au lemme commenté sont en romain, entre guillemets, accompagnées d'un appel d'apparat scripturaire.

5). Les allusions scripturaires sont également accompagnées d'un appel d'apparat scripturaire, mais la référence scripturaire donnée dans l'apparat y est précédée d'un « cf. ».

INSTRVCTIO PSALMORVM

1. Diuersas esse plurimorum in *Psalmorum Libro* opinionones, ex libris ipsis, quos scriptos reliquerunt, compertum habemus.

Nam aliqui eos Hebraeorum in quinque libros diuisos uolunt esse, ut sit usque in quadragesimum psalmum liber primus et a quadragesimo usque in septuagesimum primum liber secundus et ex eo usque in octogesimum octauum liber tertius et usque in centesimum quintum liber quartus – ob quod hi omnes psalmi in consummatione sua habeant : « Fiat, Fiat » –, concludatur deinde in centesimum quinquagesimum psalmum liber quintus. Alii uero ita inscribendos psalmos existimauerunt : *psalmi Dauid*, quo titulo intellegi uolunt, eos omnes a Dauid fuisse conscriptos.

1. Origène précisait que ces auteurs sont des païens passés à la foi au Christ (frag. 7 – GCS I/2, p. 137).

2. Hilaire s'inspire d'un traité d'ORIGÈNE sur les *Psaumes* (PG 12, 1054-1085), repris par EUSÈBE DE CÉSARÉE (PG 23, 65-76). Il suit l'ordre adopté par Origène, à une exception près : son paragraphe 7 est parallèle aux fragments 9b et 11 d'Origène, alors que ses paragraphes 8 à 14 suivent le fragment 9a (cf. A. WHEALEY, « Prologues on the Psalms : Origen, Hippolytus, Eusebius », *RBén* 106, 1996, p. 242). Voir DEVRESSE, *Les anciens commentateurs*, p. 3-4, à qui nous empruntons les nombreuses références origéniennes.

3. La répartition en cinq livres est acceptée par Origène, Eusèbe de Césarée et Épiphane de Salamine ; cf. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs*, p. xvii, n. 17, et J.-M. AUWERS, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs » dans *Le Psautier chez les Pères*, CBP 4,

INTRODUCTION GÉNÉRALE AU LIVRE DES PSAUMES

I. NOM

1. Des opinions divergentes apparaissent chez un fort grand nombre d'auteurs¹ à propos du *Livre des Psaumes* : nous nous en rendons compte à la simple lecture des ouvrages qu'ils nous ont laissés².

Parmi les Juifs³, certains estiment que les psaumes ont été répartis en cinq livres : le premier irait jusqu'au *Psaume* 40 ; le deuxième, du *Psaume* 40 au *Psaume* 71 ; le troisième, de ce dernier jusqu'au *Psaume* 88 ; le quatrième, jusqu'au *Psaume* 105. Cela expliquerait que tous ces psaumes s'achèvent par « Amen ! Amen ! ». Enfin, le cinquième livre se conclurait par le *Psaume* 150. D'autres ont estimé que les psaumes devaient être intitulés *Psaumes de David*. D'après eux, ce titre signifie que tous les psaumes ont été écrits par David⁴.

Strasbourg 1993, p. 39-43. Elle est affirmée par le judaïsme ancien : « Moïse donna à Israël les cinq livres de la Torah et David le livre des louanges où il y a aussi cinq livres. » (*Midr. Teh.* 1.)

4. Un passage du Talmud affirme effectivement : « David écrivit le livre des psaumes par l'intermédiaire des dix Anciens. » (*Baba Bathra*, f° 14b.) Or, David n'est l'auteur que d'« une partie des psaumes » (*Tr. Ps.* 131, 2). La question est débattue bien avant Hilaire. Ainsi, on lit chez HIPPOLYTE : « Des gens s'imaginent, parce qu'ils ne lisent pas avec soin, que tous sont du bienheureux David, mais ce n'est pas ce qui est indiqué. » (*Sur les Psaumes* 6 ; P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méiton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953, p. 170.) Hilaire adopte une position nuancée : il refuse d'attribuer tous les psaumes à David, mais n'hésite pas à parler, par commodité, comme si le roi d'Israël en était l'auteur (cf. *Instr.* 7 ; *Tr. Ps.* 150, 1).

Sed nos secundum apostolicam auctoritatem *Librum*
 15 *Psalmorum* et nuncupamus et scribimus. Ita enim in *Actis*
apostolorum dictum meminimus: « Scriptum est enim in
Libro Psalmorum: 'fiat domus eius deserta, et episcopatum eius
 accipiet alius!' ^a » Ergo neque secundum quosdam hebraeos
Quinque Libri, neque secundum plurimorum simplicitatem
 20 *Psalmi David* dicendi sunt, sed secundum apostolicam
 auctoritatem *Liber Psalmorum* esse noscendus est.

2. Sunt autem plures eorundem psalmorum scriptores.
 Nam aliquibus David ^a auctor praescribitur, in aliquibus
 Salomon ^b, in aliquibus Asaph ^c, in aliquibus Idithun ^d, in
 aliquibus filiorum Chore ^e, in aliquo Moysi ^f. Et quidem
 5 absurdum est *Psalmos David* nominare, cum ibi auctores
 eorum ipsis inscriptionum titulis commendentur. Et
Liber Psalmorum rectius esse dicatur, diuersis in unum
 uolumen prophetiis diuersorum et auctorum et temporum
 congregatis.

1. a. Ac 1, 20; Ps 68, 26; 108, 8

2. a. Ps 3-31; 33-40; 50-64; 67-69; 85; 100; 102; 107-109;
 121; 123; 130; 132; 137-144 b. Ps 71; 126 c. Ps 49; 72-82
 d. Ps 38; 61; 76 e. Ps 41-48; 83-84; 86-87 f. Ps 89

1. Cf. *Tr. Ps.* 134, 1.

2. Abstraction faite du cas de *Tr. Ps.* 63, 2, Hilaire restera fidèle à ce principe (cf. *Instr.* 6.11.15; *Tr. Ps.* 65, 24; 118, 2, 8; 118, 8, 1; 136, 1.2; 145, 2; 150, 1). On comparera cette introduction avec la *Praefatio in Librum Psalmorum iuxta hebraicam ueritatem* de Jérôme: « Certains pensent, je le sais, que le psautier est divisé en cinq livres, et que la fin de chaque livre se place là où les Septante écrivent 'yévoiro, yévoiro', c'est-à-dire 'fiat, fiat', qui correspondent à l'hébreu 'amen, amen'. Suivant l'autorité des Hébreux et surtout celle des apôtres, qui, dans le Nouveau Testament, parlent toujours du *Livre des Psaumes*, nous affirmons qu'il n'existe qu'un seul volume. » (*PL* 28, 1123.)

Pourtant, par respect pour l'autorité des apôtres, nous disons et écrivons *Livre des Psaumes*. En effet, nous nous souvenons de cette phrase des *Actes des apôtres*: « Il est écrit au *Livre des Psaumes*: 'Que sa maison devienne déserte et qu'un autre reçoive sa charge!' ^a » Il ne faut donc les appeler ni les *Cinq Livres*, comme le font certains Juifs, ni les *Psaumes de David*, comme on le fait trop souvent avec naïveté ¹. Par respect pour l'autorité des apôtres, on doit parler de *Livre des Psaumes* ².

II. AUTEURS

2. Ces mêmes psaumes sont l'œuvre de plusieurs rédacteurs. Suivant les cas, l'auteur indiqué au début est David ^a, Salomon ^b, Asaph ^c, Idithun ^d, les fils de Coré ^e et, une fois, Moïse ^f ³. Il est vraiment absurde de les nommer *Psaumes de David*, dès lors que leurs auteurs sont précisés dans l'énoncé même des titres ⁴. Que l'on parle plus justement de *Livre des Psaumes*, puisqu'un seul ouvrage regroupe diverses prophéties d'auteurs et d'époques différents !

3. La liste donnée par Hilaire coïncide avec celle que fournissent les éditions modernes, à deux exceptions près : le *Psaume 87* y est attribué aussi bien aux fils de Coré qu'à Éman, et le *Psaume 88* à Éthan l'Ezrahite, ces deux derniers étant des poètes de l'époque de Salomon (cf. 1 R 5, 11).

4. Hilaire distingue le *titulus*, l'*inscriptio* et la *superscriptio*. Ces mots désignent une même réalité, le titre du psaume, en l'envisageant sous trois aspects distincts : la *superscriptio* est le titre écrit, en tant qu'il apparaît sur le manuscrit ou, aujourd'hui, sur le livre *au-dessus* du texte du psaume. L'expression *in tituli inscriptionem* signifie, d'après Origène, que le psaume parle de modestie et d'humilité (*PG* 12, 1065).

10 Visum autem aliquibus est Hieremiae et Aggaei et Zachariae quorundam psalmorem superscriptionibus nomina praenotare, cum horum nihil in authenticis septuaginta translatorum libris ita editum reperitur, adeo ut etiam in plurimis latinis et graecis codicibus sine horum nominibus
15 simplicibus tantum psalmorem tituli praeferrantur.

3. De his autem, qui sine diuersorum auctorum nominibus sub diuersis superscriptionibus habentur^a, antiquorum uirorum ista traditio est, quod ex eo psalmo, cuius auctor in superscriptione ponitur, qui deinceps sine auctorum
5 superscriptione succedunt, illius esse existimandi sunt, qui anterioris psalmi auctor inscribitur, usque in eum psalmum, quo nomen auctoris alterius praefertur, ut, si psalmi alicuius superscriptio talis sit : *psalmus Dauid*, ceteri qui sine titulo consequantur Dauid esse credantur, donec cum prophetae
10 alterius nomen in superscriptione ponatur, et ex eo usque in alterum prophetam qui sine inscriptione medii sunt, eius sint qui in anterioris psalmi superscriptione auctor coeptus sit anteferri.

4. Quod si forte aliquis per id intellegentiae huic fidem detrahet, quod in his psalmis, qui eum psalmum cui Moyses auctor praelatus est subsequuntur, scriptum sit, id est in nonagesimo octauo^a : « Moyses et Aaron in sacerdotes eius
5 et Samuel inter inuocantes nomen eius^b », non posse a Moys

3. a. Ps 1-2; 32; 65-66; 70; 90-99; 101; 103-106; 110-120; 122; 124-125; 127-129; 131; 133-136; 145-150

4. a. Ps 89 b. Ps 98, 6

1. Les *Psaumes* 64 et 136 ont été attribués à Jérémie, les *Psaumes* 111; 145-147 à Aggée et Zacharie. C'est ce que faisait, par exemple, Athanase (cf. le texte de *PG* 27, 509-524, cité dans l'Introduction, p. 39, n. 1). Hilaire reprendra la question dans le commentaire de ces psaumes, en discutant le bien-fondé de ces attributions (cf. *Tr. Ps.* 136, 1; 145, 1; 146, 1; 147, 1).

Quelques-uns ont cru bon de noter les noms de Jérémie, d'Aggée et de Zacharie au début du titre de certains psaumes¹, alors qu'on ne les trouve nullement présentés de la sorte dans les livres authentiques des Septante : dans la plupart des manuscrits latins et grecs, seuls figurent les titres des psaumes, sans référence à ces noms.

3. Pour ceux dont les différents titres ne mentionnent pas de nom d'auteur^a, la tradition venue des Anciens² veut que les psaumes sans indication d'auteur placés immédiatement après un psaume dont l'auteur figure dans le titre soient considérés comme l'œuvre de l'auteur du psaume précédent. Cela reste vrai jusqu'au psaume qui porte en son début le nom d'un autre auteur. Si donc un psaume a pour titre *Psaume de David*, tous ceux qui, par la suite, sont dépourvus de titre doivent être attribués à David³, jusqu'à ce que figure le nom d'un autre prophète dans un titre. Ceux qui se trouvent sans titre entre ce nom et celui d'un autre prophète sont de l'auteur qui vient d'être mentionné dans le titre du psaume précédent.

4. Toutefois, on pourrait être amené à douter de ce point, sous prétexte que, dans le *Psaume* 98, l'un de ceux qui suivent celui dont Moïse est présenté au début comme étant l'auteur^a, il est écrit : « Moïse et Aaron sont parmi ses prêtres, et Samuel parmi ceux qui invoquent son nom^b. » Il semble impossible que ce psaume ait été prophétisé par Moïse, puisqu'on y voit

2. Hilaire suit ici ORIGÈNE, sans reprendre sa liste détaillée de psaumes « anépigraphes » (*PG* 12, 1056-1057). La tradition dont il parle remonte à Esdras, comme il le dit un peu plus loin (§ 4). Il se fait l'écho de traditions rabbiniques : « À Moïse sont attribués les *Psaumes* 90 à 100 », disait le *Midr. Teh.* 90 (cf. aussi *Song R* 4, 19).

3. C'est le cas des *Psaumes* 32; 66; 70; 101; 103-106; 110-120; 122; 124-125; 131; 133-136; 145-150. Un tel calcul ferait passer de 74 à 107 le nombre de psaumes attribués à David, à 10 celui des psaumes de Moïse (90-99) et à 4 ceux de Salomon (71; 127-129). Seuls les *Psaumes* 1 et 2 resteraient sans auteur.

eum prophetatum uideri, cum Samuel nomen, qui tanto postea quam Moyses natus est, extet in psalmo, meminerit nulli mirum aut difficile uideri oportere, ut tantus propheta tanti prophetae, postea licet futuri, nomen ediderit, cum in
 10 *Regnorum libris* Iosiae regis nomen sit, antequam nasceretur, prophetatum, propheta dicente: « Altarium, altarium, haec dicit Dominus: 'ecce filius nascetur Dauid, Iosias nomen eius'^c », per quod non incredibile esse oportere ut Samuel a
 15 Moysae praedicatus sit, maxime cum secundum Hieremiam dicentem: « Nec si stet Moyses et Samuel...^d » Moysi cognominatus et coaequatus sit ex merito sanctitatis.

Quae traditio ab Esdra, quantum creditur, psalmos post captiuitatem in unum librum conligente profecta si falsa aut improbabilis existimabitur, ab his qui contradicent auctores
 20 horum psalmorum demonstrari necesse est; absolutum enim est non potuisse eos nisi prophetis prophetantibus prophetari.

5. Non est uero ambigendum ea quae in psalmis dicta sunt secundum euangelicam praedicationem intellegi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae Spiritus sit locutus,

c. 1 R 13, 2 d. Jr 15, 1

1. Même objection et même solution chez Origène, *PG* 12, 1057BC. Un siècle et demi sépare effectivement Moïse (mort vers 1200 av. J.-C.) de Samuel (né vers 1050 av. J.-C.). De même (cf. *infra*), trois siècles séparent la mort de David (vers 970) de la naissance de Josias (vers 650).

2. Dieu refuse que Moïse et Samuel, les intercesseurs par excellence (cf. Ex 32, 11; 1 S 7, 5), interviennent en faveur d'Israël sur le point de succomber devant l'envahisseur assyrien.

3. Le livre de *Nébémie* ne parle que d'une lecture de la Loi (Ne 8, 1-8). Il faut recourir à un apocryphe, le quatrième livre d'*Esdras*, pour apprendre que le premier des Scribes publia une nouvelle édition des livres saints

figurer le nom de Samuel, qui est né bien après Moïse¹. Qu'on se souvienne alors qu'il ne faut jamais trouver extraordinaire ou impossible qu'un si grand prophète ait inscrit le nom d'un autre, même encore à naître, puisque, dans les *Livres des Règnes*, on trouve la mention prophétique du nom du roi Josias, avant sa naissance, au moment où le prophète dit: « Autel ! Autel ! Ainsi parle le Seigneur : 'Voici que va naître un fils de David, du nom de Josias.'^c » On ne peut donc pas douter que Samuel ait été annoncé par Moïse, d'autant que Jérémie fait figurer son nom à côté de celui de Moïse et lui reconnaît le même degré de sainteté, quand il dit: « Moïse et Samuel auraient beau être ici...^{d2} »

Cette tradition passe pour remonter à Esdras, qui a réuni les psalmes en un seul livre après l'exil³. Si on la considère comme fautive ou improbable, ceux qui s'y opposent doivent montrer qui sont les auteurs de ces psalmes, lesquels n'ont évidemment pas pu être prophétisés sans prophète pour les prophétiser !

III. SENS

**La foi au Christ
donne sens à
tout l'Ancien
Testament**

5. Il faut sans aucun doute comprendre les paroles des psalmes à la lumière de la prédication évangélique: quelle que soit la personne⁴ par laquelle a parlé l'Esprit

(cf. 4 Esd 14, 37-48). Origène connaissait cette tradition (*PG* 12, 1076B). Robert Bellarmin rapporte qu'Athanase la connaissait: cf. *Expositio in psalmos*, Lyon 1679, cité par J. DOIGNON, « Introduction », *CCL* 61, p. LX. Sur le rôle d'Esdras dans la formation du canon, cf. F. VIGOUROUX, art. « Canon des Écritures », *DB* 2/1, col. 140.

4. Dans les psalmes, le même Esprit parle par l'intermédiaire de différentes personnes. Sur cette doctrine « prosopologique », cf. RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 2, p. 72-93.

tamen totum illud ad cognitionem *aduentus* Domini
5 nostri Iesu Christi et *corporationis* et *passionis* et *regni* et
resurrectionis nostrae gloriam uirtutemque referatur.

Sunt autem omnes prophetae ad mundialem sensum
et prudentiam saeculi clausae atque obsignatae secundum
illud Esaiae: « Et erunt uobis uerba omnia haec tanquam
10 eloquia libri huius signati. Quod si qui dent homini scienti
litteras dicentes: 'lege ista', et dicit: 'non possum legere;
signatum est enim.' Et si dabitur liber hic in manus hominis
nescientis litteras, et dicitur ei: 'lege hunc', et respondet:
15 'nescio litteras.'^a » Imperitia legendi et intellegendi librum
prophetiae sub persona utriusque hominis monstrata est, cum
intellegentia docti ad legendum, signaculum clausi mysterii
non adeuntis, illius indocti ignorationi per communem
utriusque intellegendi inopiam comparatur.

Sunt enim uniuersa allegoricis et typicis contexta
20 uirtutibus, per quae omnia unigeniti Dei Filii in corpore et
gignendi et *patiendi* et *moriendi* et *resurgendi* et in aeternum

5. a. Is 29, 11-12

1. L'Esprit de prophétie est l'Esprit saint (cf. *Tr. Ps.* 1, 1.5). Cette expression revient souvent dans les *Tractatus*: cf. *Tr. Ps.* 2, 23; 51, 22; 55, 1; 60, 6; 63, 1; 65, 1.20; 134, 7; 139, 1.

2. *Corporatio* apparaît dans le vocabulaire latin avec TERTULLIEN (*Carn.* 4) au sens de nature corporelle. Placé ici dans une séquence chère à Hilaire, il signifie « incarnation ». Le *Commentaire de l'Évangile selon saint Matthieu* parle de *concorporatio* (*In Matth.* 6, 1 – SC 254, p. 170).

3. L'expression *uirtus resurrectionis* renvoie, chez saint Paul (Ph 3, 10), à la puissance de la résurrection du Christ. Hilaire, qui la reprendra plusieurs fois (*In Matth.* 6, 1; 8, 7; 21, 15 – SC 254, p. 170; p. 200; SC 258, p. 140; *Tr. Ps.* 14, 7; 67, 9; 68, 14; 69, 5), n'hésite pas ici à l'appliquer à l'homme, mort et ressuscité avec le Christ. *Virtus resurrectionis* cèdera la place à *gloria resurrectionis* dans la troisième cinquantaine de psaumes (cf. *Tr. Ps.* 126, 11; 131, 23). Sur l'ensemble de cette séquence,

de prophétie¹, tout doit être rapporté à la connaissance de la *venue*, de l'*incarnation*², de la *passion* et du *régne* de notre Seigneur Jésus-Christ, à la gloire et à la puissance de notre *résurrection*³.

Selon Isaïe⁴, toutes les prophéties sont fermées et scellées pour l'intelligence de ce monde et la prudence de ce siècle: « Tous ces mots seront pour vous comme les paroles de ce livre scellé. Si on le donne à un homme qui connaît les lettres en lui disant: 'Lis cela', il dira: 'Je ne peux pas lire, car il y a un sceau.' Si l'on met ce livre entre les mains d'un homme qui ne connaît pas les lettres et qu'on lui dit: 'Lis-le', il répondra: 'Je ne connais pas les lettres.'^a » Chacun de ces deux hommes symbolise l'incapacité à lire et à comprendre un livre prophétique: l'intelligence du lettré qui ne parvient pas à franchir le sceau du mystère fermé équivaut à l'ignorance de l'illettré, à cause de leur commune pauvreté de compréhension.

En effet, l'ensemble est tissé⁵ d'expressions à valeur allégorique et typologique⁶; il donne accès à tous les mystères du Fils unique de Dieu incarné⁷, sa naissance, sa *passion*,

voir *Tr. Ps.* 63, 2, qui la reprend de manière voisine en précisant ses termes: *diuinitatis dignitas, corporationis sacramentum, operationum potestas, passionis uirtus, resurrectionis gloria*. On la trouve déjà, de manière presque identique, chez IRÉNÉE, *Haer.* I, 10, 1.

4. En *Tr. Ps.* 118, 17, 4, ce texte sera attribué à Daniel.

5. QUINTILIEN possède une expression voisine, *orationem contegere*, qui signifie « composer un discours » (*Inst.* 10, 6, 2).

6. Le mot *allegoricus* ne reviendra qu'en *Tr. Ps.* 51, 13; 62, 8; 67, 1; 146, 10, et le mot *typus* en *Tr. Ps.* 132, 5. L'écriture est allégorique, parce qu'elle désigne des réalités spirituelles – la plupart du temps les mystères de la vie du Christ – par des réalités d'ordre matériel. Les types sont des préfigurations de l'Église, telles Rachel ou la Chananéenne (cf. *In Matth.* 1, 7; 13, 1; 15, 4; 20, 13).

7. Cf. *Tr. Ps.* 63, 2; 138, 1 (*aduentus dominicae corporationis*).

cum conglorificatis sibi, qui in eum crediderint, *regnandi*
 et ceteros *iudicandi* sacramenta panduntur. Et quia Scribae
 et Pharisei Dei Filium natum in corpore non recipientes
 25 omnibus propheticae intelligentiae aditum denegarent, sub
 denuntiatione poenae ita a Domino arguuntur : « Vae uobis
 legis doctores, qui abstulistis clauem scientiae : ipsi non
 introitis et introeuntes non sinitis introire^b. » Negantes enim
 Christum, cuius aduentus opus est prophetarum, clauem
 30 scientiae abstulerunt, quia cognitionem legis, quae aduentum
 Domini corporeum praedicauit, fides corporei aduentus
 abnegata praeccludit. 6. Et hoc quidem ex omni scripturarum
 prophetarum genere dictum esse intellegendum est, ut, nisi
 in aduentum Domini ex uirgine in hominem procreandi
 intellectae et recognitae fuerint, intelligentia earum obsignata
 5 habeatur et clausa.

Tamen nequaquam *Psalmorum Librum* nisi per fidem
 aduentus eius posse intellegi ita beati Ioannis *Apocalypsi*
 docemur : « Et angelo Philadelphiae ecclesiae scribe : 'Haec
 dicit sanctus et uerus, qui habet clauem Dauid, qui aperit, et
 10 nemo claudet ; qui claudit, et nemo aperiet.'^a » Clauem igitur
 Dauid habet, quia ipse per haec *septem* quaedam signacula,
 quae de *corporalitate* eius et *passione* et *morte* et *resurrectione*
 et *gloria* et *regno* et *iudicio* Dauid de eo in psalmis prophetat,
 absoluit aperiens quod nemo claudet et claudens quod nemo

b. Lc 11, 52

6. a. Ap 3, 7

sa *mort*, sa *résurrection*, son *règne* éternel avec ceux qui
 partageront sa gloire pour avoir cru en lui, et le *jugement* qu'il
 portera sur tous les autres. En n'acceptant pas la naissance du
 Fils de Dieu dans un corps, les scribes et les pharisiens ont
 refusé à tous l'accès à la compréhension des prophéties. Ils
 sont donc critiqués en ces termes par le Seigneur qui annonce
 leur châtement : « Malheur à vous, docteurs de la Loi, qui
 avez emporté la clef de la science ! Vous-mêmes, vous n'entrez
 pas, et vous interdisez l'entrée à ceux qui la cherchent^b. »
 Ainsi, en refusant le Christ, dont la venue est le sujet traité
 par les prophètes, ils ont emporté la clef de la science¹, parce
 que leur refus de croire en l'Incarnation a fermé l'accès à
 la connaissance de la Loi, qui prêcha la venue du Seigneur
 dans un corps. 6. Il faut le comprendre, cela s'applique à
 toute sorte d'écrits prophétiques : s'ils ne sont pas compris
 et reconnus dans la perspective de la venue du Seigneur qui
 s'est fait homme en naissant de la Vierge, leur sens demeure
 scellé et fermé.

**La foi au Christ,
 clef du Livre des
 Psaumes**

Le *Livre des Psaumes* ne peut être
 compris que par la foi en sa venue. C'est
 ce que nous apprend l'*Apocalypse* du
 bienheureux Jean : « Écris à l'Ange de
 l'Église de Philadelphie : 'Voici ce que dit le Saint, le
 Véridique, qui a la clef de David ; s'il ouvre, personne ne
 fermera, et s'il ferme, personne n'ouvrira.'^a » Ainsi, il possède
 la clef de David, parce qu'il a révélé par ces *sept* sceaux ce
 que David prophétise sur lui dans les psaumes au sujet de
 son *incarnation*, de sa *passion*, de sa *mort*, de sa *résurrection*,
 de sa *gloire*, de son *règne* et du *jugement*² : il ouvre ce que
 personne ne fermera et ferme ce que personne n'ouvrira, car

et commence par parler de l'Écriture en général, comme dévoilée dans
 le Christ, pour en déduire ensuite que le *Livre des Psaumes* obéit
 nécessairement à cette règle exégétique. Du coup, il cite ses quatre
 références dans l'ordre même de la Bible.

1. L'image de la clef reviendra *infra*, § 24, appliquée à chaque psaume.

2. Sept périodes de la vie et de l'action du Christ sont énumérées, en
 référence aux sept sceaux de l'*Apocalypse*. Tout ce développement, avec
 les références à *Isaïe*, *Luc* et l'*Apocalypse*, s'inspire d'ORIGÈNE (PG 12,
 1077), mais Hilaire inverse l'ordre des citations suivi par l'Alexandrin

- 15 aperiet, quia per hanc, quae in illo expleta est prophetia, aperiet quod nemo praecludet et contra expletae in eo prophetiae, fide abnegata, claudet quod nemo possit aperire. Nullus enim nisi ille in quo haec prophetata sunt et expleta clauem intelligentiae huius impertiet.
- 20 Denique id ipsum in consequentibus docuit dicens : « Et uidi super dexteram sedentis in throno librum scriptum de intus et de foris, signatum signaculis septem ; et uidi alterum angelum ualidum, praedicantem in uoce magna : 'quis est dignus aperire librum et soluere signacula eius ?' Et nemo potuit neque in caelo neque in terra neque infra terram aperire librum neque uidere ipsum. Et ego flebam, quia nemo dignus repertus esset aperire librum neque uidere ipsum. Et unus de senioribus ait mihi : 'noli flere. Ecce uicit leo de tribu Iuda, radix Dauid aperire librum et septem signacula eius.'^b »
- 30 Liber iste et praeterita et futura in his quae intus et foris scripta erant continens a nemine dignus est aperiri ; et apostoli fletus ob desiderium intelligentiae et dolorem difficultatis exoritur. Sed « uicit leo de tribu Iuda » et « radix Dauid, librum et signacula eius aperire », quia solus septem illa,
- 35 quae superius docuimus, signacula, quibus liber clausus est, per sacramentum corporationis suae et diuinitatis absoluit. Id ipsum autem Dominus post resurrectionem testatus est dicens : « Quoniam oportet omnia impleri, quae scripta sunt in lege Moysi et in Prophetis et in Psalmis de me^c. » Per
- 40 haec ergo omnis prophetiae liber et signatus et clausus est, quia, creditis his quae impleta per eum sunt, cuncta illa quae signata et clausa sunt, et aperientur et absoluentur.

b. Ap 5, 1-5 c. Lc 24, 44

la prophétie accomplie en lui permettra une ouverture sans aucune opposition possible. Inversement, si l'on refuse de croire la prophétie qui s'est accomplie en lui, il fermera ce que personne ne pourra ouvrir : nul autre que lui, objet et accomplissement de ces prophéties, ne fournira la clef de cette compréhension.

Plus loin, de fait, [Jean] a donné le même enseignement, lorsqu'il a dit : « Dans la main droite de Celui qui siège sur le trône, j'ai vu un livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur, scellé de sept sceaux, et j'ai vu un autre ange puissant qui annonçait d'une voix forte : 'Qui est digne d'ouvrir le livre et de briser ses sceaux ?' Personne ne put ouvrir le livre ou même le voir, ni au ciel ni sur terre ni sous terre. Je pleurais de constater que personne n'avait été trouvé digne d'ouvrir le livre ou même de le voir. L'un des Anciens me dit : 'Ne pleure pas : voici qu'a vaincu le lion de la tribu de Juda, racine de David, qui a pu ouvrir le livre et ses sept sceaux.'^b » Personne n'a été trouvé digne d'ouvrir ce livre qui contient le passé et l'avenir, représentés par ce qui est écrit à l'intérieur et à l'extérieur, et les pleurs de l'apôtre naissent de son désir de comprendre et de sa douleur devant la difficulté d'y parvenir. Toutefois, « le lion de la tribu de Juda, racine de David, a vaincu et peut ouvrir le livre et ses sceaux », car Il a été le seul à briser, par le mystère de son incarnation et de sa divinité, les sept sceaux dont nous avons parlé plus haut et qui ferment le livre. C'est bien ce qu'a affirmé le Seigneur après sa résurrection : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit à mon sujet dans la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes^c. » Tout le livre de la prophétie est donc scellé et fermé, parce que tout ce qui a été scellé et fermé sera ouvert et brisé, dès que l'on aura cru ce qu'Il a accompli.

7. Et quamquam omnia a diuino Spiritu per Daud^a dicta esse ipsa Domini professione noscamus, tamen etiam id ipsum prophetiae huius species docet, supernae et caelestis in eo doctrinae scientiam extitisse. Eo enim organo prophetatum
 5 est, graece *psalterio*, hebraice *nabla* nuncupato, quod unum omnium musicorum organorum rectissimum est, nihil in se uel peruersum continens uel obliquum neque quod ex inferioribus locis in sonum concentus musici commouetur, sed in formam dominici corporis constitutum organum sine
 10 ullo inflexu deflexuue directum est, organum ex supernis commotum et impulsum et in cansionem supernae et caelestis institutionis animatum, non humili et terreno spiritu, ut cetera terrae organa, personum.

Non enim ille humilia atque terrena in illo corporis sui
 15 organo praedicauit, sicut ipse testatus est : « Qui est de terra, de terra est et de terra loquitur. Qui autem de caelo uenit, quae uidit et audiuit, testatur^b. » Per hunc ergo supernum Spiritum Deus cantatur in psalmis in forma dominici corporis, in quo caelestis Spiritus est locutus, forma quoque
 20 terreni huius et musici et ex supernis concinentis organi comparata.

7. a. Cf. Mt 22, 43 b. Jn 3, 31-32

1. « Le psalterion s'appelle *nabla* chez les Hébreux ; c'est le plus juste des instruments de musique. » (EUSÈBE DE CÉSARÉE, *PG* 23, 66A, reprenant ORIGÈNE, *GCS* I/2, p. 140, l. 20-21.)

2. ORIGÈNE déclarait que le psalterion est « une âme pure mue par une science spirituelle, tandis que la cithare est une âme agissante mue par les commandements du Christ » (*Sel. in Ps.* 91 – *PG* 12, 1552D). Hilaire joue vraisemblablement sur les différents sens des mots : le psalterion est droit (*rectum*), car il ne présente aucune courbe. Cette rectitude physique est l'image de la droiture de Celui qu'il chante.

7. Si, de l'aveu même du Seigneur, l'Esprit divin a tout dit par l'intermédiaire de David^a, la beauté de cette prophétie nous apprend aussi qu'en Lui s'est manifestée la science du plus haut enseignement sur le ciel. En effet, la prophétie s'est faite sur l'instrument qui se nomme *psalterion* en grec et *nabla* en hébreu¹. Or, il s'agit du plus juste de tous les instruments de musique² : il ne contient rien de défectueux ni de faux, et n'est pas mû par le bas pour faire entendre une musique harmonieuse. Au contraire, c'est un instrument qui épouse la forme du corps du Seigneur³ : il se tient droit, sans monter ni baisser ; il est mû et joué par le haut⁴. Il fait entendre un chant qui enseigne les réalités d'en haut, du ciel. Le son qu'il produit ne vient pas d'un souffle humble et terrestre, comme chez les autres instruments de la terre.

En effet, avec l'instrument qu'est son corps, [le Christ] n'a rien prêché de bas ou de terrestre, comme il en a lui-même témoigné : « Celui qui vient de la terre est terrestre et parle le langage de la terre ; Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu^b. » C'est donc l'Esprit d'en haut qui chante Dieu dans les psaumes, avec la forme du corps du Seigneur, en qui a parlé l'Esprit du ciel. La forme utilisée est également celle de l'instrument de musique terrestre qui fait venir d'en haut ses sons harmonieux.

3. Le rapport qui existe entre l'instrument de musique et le corps humain sera souligné à nouveau en *Tr. Ps.* 136, 7.

4. Il y a peut-être ici une allusion à la double manière de jouer du psalterion, soit en touchant, soit en frappant ses cordes avec un plectre (cf. BÈDE, *Interpretatio artis cantilenae psalterii* – *PL* 93, 1101). La supériorité du psalterion sur la cithare sera précisée par AUGUSTIN : « Le psalterion chante les louanges de Dieu par le haut (*de superioribus*), la cithare par le bas (*de inferioribus*). Le psalterion possède, dans sa partie supérieure, le bois où sont fixées les cordes ; dans le cas de la cithare, ce bois est dans la partie inférieure. » (*Psalms.* 150, 6 ; cf. 42, 5.)

8. Non est autem ignorandum indiscretum apud Hebraeos numerum esse psalmodum, sed sine ordinis adnotatione esse conscriptos. Non enim illic primus aut secundus aut tertius aut quinquagesimus aut centesimus praenotantur, sed sine discrimine aliquo ordinis numerique permixti sunt. Esdras enim, ut antiquae traditiones ferunt, incompósitos eos et pro auctorum ac temporum diuersitate dispersos in uolumen unum collegit et rettulit. Sed septuaginta seniores secundum Moysi traditionem ad custodiam legis et doctrinam in synagoga manentes, postea quam illis a rege Ptolomaeo transferendae ex hebraeo in graecum sermonem totius legis cura mandata est, spiritali et caelesti scientia uirtutes psalmodum intellegentes in numerum eos atque ordinem redegerunt, singulis quibusque numeris pro efficientia sua et absolute perfectione perfectorum et efficientium psalmodum ordinem deputantes.

9. Et quamquam id ipsum ex singulorum psalmodum uirtutibus intellegi possit, tamen absolutissime in gestorum et temporum historia edocemur, psalmodum scilicet conlocationes secundum perfectorum numerorum esse efficientias ordinatas. Psalmus enim tertius secundum historiam quinquagesimo psalmo posterior est; inscriptio namque utriusque multo interuallo temporis aetatisque diuersa est: nam ille quae sub Vria et Dauid sunt gesta complectitur, ille autem fugam Dauid, Abessalon filio suo

1. « Il ne faut pas ignorer qu'aucun psaume n'a reçu de numéro en hébreu. » (ORIGÈNE, *Sel. in Ps.* 2 – PG 12, 1100D.)

2. Cf. *supra*, § 4. Dom Coustant (édition de 1693, p. 6D) signale en note une tradition qui faisait d'Ézéchias l'auteur de ce travail.

3. Sur l'œuvre des Septante, cf. *Tr. Ps.* 2, 2-3. Cf. A. KAMESAR, « Hilary of Poitiers, Judeo-Christianity, and the Origins of the LXX: a Translation of *Tractatus Super Psalmos* 2, 2-3 with Introduction and Commentary », *VigChr* 59, 2005, p. 264-285.

IV. ORDRE ET NUMÉROTATION

8. Il ne faut pas l'ignorer, chez les Hébreux, le numéro des psaumes n'est pas précisé, mais ils sont écrits sans indication d'ordre: ils ne sont pas nommés *Psaume* 1, 2, 3, 50 ou 100¹, mais ils sont mêlés sans aucune distinction d'ordre ni de numéro. D'après d'antiques traditions, Esdras² les regroupa et n'en fit qu'un seul volume, alors qu'ils étaient sans ordre et dispersés à cause de la diversité des auteurs et des dates. Puis, les soixante-dix Anciens qui, dans la fidélité à la tradition de Moïse, restaient au service de l'observance et de l'enseignement de la Loi dans la communauté, se virent confier par le roi Ptolémée le soin de traduire toute la Loi de l'hébreu en grec. Comprenant le sens des psaumes grâce à une science inspirée du ciel par l'Esprit, ils leur assignèrent un numéro et un ordre, en déterminant chaque fois l'ordre des psaumes parfaits et puissants par un numéro parfait qui correspondit à leur puissance et à leur perfection³.

9. Le sens de chacun des psaumes a beau le faire comprendre, le récit des faits et des circonstances nous l'apprend de la manière la plus claire: l'emplacement des psaumes a été décidé d'après la puissance des nombres parfaits⁴. Ainsi, au regard de l'histoire, le *Psaume* 3 fait suite au *Psaume* 50⁵; un long intervalle de temps et d'époque sépare leurs deux titres. Le second renvoie effectivement aux événements arrivés sous Urie et David, tandis que le premier décrit la fuite de David,

Place des psaumes

4. ORIGÈNE avait déjà dit: « La plupart des psaumes postérieurs au *Psaume* 50 ont été prononcés bien avant lui » (PG 12, 1073C) et « la disposition (τάξις) des psaumes ne correspond pas à leur époque, mais à la valeur des nombres. » (*Sel. in Ps.* – PG 12, 1076B.)

5. Ce fait avait déjà été remarqué par ORIGÈNE (PG 12, 1073C).

10 eum persequente, significat ; et uirtus ac sacramentum numeri perfecit hunc et illum pro competentibus et sibi congruis numeris conlocari.

10. Inscriptio uero quinquagesimi psalmi secundum historiam quinquagesimi et primi psalmi inscriptione posterior est. Sed quinquagesimi numeri uirtus exigebat et Doec Idumaei impaenitens in Dauid odium postulabat
5 anteriorem postponi et posteriorem anteferri, ut remissio peccatorum in numero quinquagesimo conlocaretur et poena perfidiae numerum constitutae remissionis excedens careret uenia, cum et tempus et numerum paenitentiae perdidisset. Nam cum in quinquagesimo, in quo est *sabbata sabbatorum*,
10 secundum iubelaei anni praeformationem peccatorum remissio sit constituta, competenter hic psalmus, in quo, paenitentia lata, peccatorum remissio postulatur, in ordine est huius numeri conlocatus.

11. Tribus uero quinquagesimis *Psalmorum Liber* continetur ; et hoc ex ratione ac numero beatae illius nostrae expectationis existit. Namque qui et primae quinquagesimae et secundae deinde quinquagesimae et tertiae rursus
5 quinquagesimae, in qua finis est *Libri*, consummationem diligenter aduertat, prouidentiam dispositorum in hunc

1. « Pour qui connaît la période royale, le *Psaume* 3, intitulé 'Quand David fuyait devant son fils Absalon', est évidemment postérieur au 50 et au 51. » (ORIGÈNE, *GCS* I/2, p. 140, l. 12-15.)

2. Cf. ORIGÈNE, *PG* 12, 1073C.

3. Hilaire semble être le premier à introduire l'expression dans la langue latine. Le *sabbat des sabbats* correspond à la Pentecôte, qui est le cinquantième jour après Pâques. L'*Évangile de S. Jean* (20, 22) y montre le Christ donnant le pouvoir de remettre les péchés. ORIGÈNE avait déjà mis en relation le nombre 50 et l'année du Grand Jubilé, année de rémission des péchés (*PG* 12, 1076A). « Après les sept séries de sept, le premier nombre de la huitième signifie cette rémission qui est d'un autre ordre et qui apparaît comme la réalité, venant après son ombre. » (R. CABIÉ, *La*

poursuivi par son fils Absalon¹. La valeur et le mystère des nombres les ont fait placer en fonction des numéros qui leur reviennent et leur conviennent.

10. Sous l'angle de l'histoire, le titre du *Psaume* 50 vient après celui du *Psaume* 51², mais le sens du nombre 50 exigeait et la haine inexpiable de Doëg l'Iduméen contre David réclamait que le premier fût placé après et le second avant. Ainsi mettrait-on en rapport la rémission des péchés avec le nombre 50 et, situé au-delà du nombre qui correspond à la rémission, le châtement de la perfidie se ferait sans pardon possible, le temps et le nombre du repentir ayant disparu. En effet, la rémission des péchés étant acquise au cours du cinquantième jour, *sabbat des sabbats*³ préfiguré par l'année du Jubilé, il fut judicieux de placer au rang indiqué par ce nombre le psaume qui demande la rémission des péchés, moyennant un repentir.

Composition tripartite

11. Le *Livre des Psaumes* se compose de trois séries de cinquante psaumes⁴. Cela s'explique par la raison et par le nombre symbolique du bonheur que nous attendons. En effet, si l'on regarde attentivement la conclusion⁵ de la première cinquantaine, puis celle de la deuxième, et enfin celle de la troisième, achèvement parfait⁶ du *Livre*, on comprendra que la répartition des psaumes selon cet ordre concorde providen-

Pentecôte, p. 50, n. 2.) EUSÈBE DE CÉSARÉE ouvrait son commentaire par une mention de la Pentecôte et du Jubilé (*PG* 23, 66A). Voir aussi sur ce point CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Str.* VI, 87, 2 (*SC* 446, p. 234).

4. Cf. M. MILHAU, « Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, *tr. ps. instr.* 11) », dans *Le Psautier chez les Pères*, CBP 4, Strasbourg 1993, p. 55-72. En *Tr. Ps.* 150, 1, cette composition est reprise dans les mêmes termes.

5. Comme au § 1, *consummatio* désigne le dernier des psaumes d'une série.

6. Sur ce sens fort du mot *finis*, voir *infra*, § 18.

ordinem psalmodum cum dispensatione salutis nostrae intellet conuenire. Cum enim primus gradus sit ad salutem in nouum hominem^a post peccatorum remissionem^b
 10 renasci^c sitque post paenitentiae confessionem regnum illud Domini in sanctae illius ciuitatis et caelestis Hierusalem tempora seruatum^d et postea, consummata in nos caelesti gloria, in Dei Patris regnum per regnum Filii proficiamus, in quo debitas Deo laudes uniuersitas spirituum praedicabit,
 15 facile intellegemus in singulis psalmodum uirtutibus sub quinquageno numero conlocatis sacramentum dispositionis huius quinquagenariae contineri.

12. Esse autem haec *sabbata sabbatorum*^a septenarius numerus per *septem* in septuplum connumeratus ostendit; quem tamen *ogdoas*, quia dies eadem prima quae octaua, secundum euangelicam plenitudinem in ultimo sabbato
 5 adiecta consummat. Et haec quidem *sabbata sabbatorum* ea ab apostolis religione celebrata sunt, ut his quinquagesimae diebus nullus neque in terram strato corpore adoraret neque ieiunio festiuitatem spiritualis huius beatitudinis impediret; quod ipsum extrinsecus etiam in diebus dominicis est
 10 constitutum, qui ultra sabbati numerum per plenitudinem euangelicae praedicationis adcedunt. Namque cum in septimo die sabbati sit et nomen et obseruantia constituta, tamen

11. a. Cf. Lc 3, 3 b. Cf. Ep 2, 15 c. Cf. Jn 3, 5 d. Cf. He 12, 22

12. a. Cf. Lv 25, 8

1. Le mot *dispensatio* traduit le grec *οικονομία* et désigne, chez Hilaire comme chez saint Paul (Ep 1, 10, cité en *Tr. Ps.* 1, 15, et Col 1, 25, cité en *Tr. Ps.* 138, 30), l'ensemble du dessein sauveur de Dieu, et notamment l'incarnation et la vie du Christ sur terre (cf. *Trin.* IX, 40; XII, 47 – SC 462, p. 94; 452). Il revient une douzaine de fois dans les *Tractatus*, dans chacune des trois cinquantaines (cf. *Tr. Ps.* 1, 15-16; 2, 12; 58, 12; 60, 4; 67, 25.28; 126, 14). Sur ce terme, voir LADARIA, « *Dispensatio* », p. 429-455.

tiellement avec l'économie¹ de notre salut. Le premier degré qui mène au salut consiste à renaître^a pour être un homme nouveau^b, après avoir obtenu la rémission de ses péchés^{c2}. L'aveu du repentir ouvre ensuite l'accès au royaume du Seigneur, lors des temps de la cité sainte, de la Jérusalem céleste^d. Comblés de la gloire du ciel, nous avançons enfin, dans le royaume du Fils, jusqu'au royaume de Dieu le Père³, où l'ensemble des esprits chantera les louanges dues à Dieu⁴. Ainsi, nous comprendrons aisément que les psaumes placés sous le nombre 50 manifestent chaque fois par leur importance le mystère de cette répartition par groupes de cinquante.

12. Le nombre *sept* multiplié au septuple par *sept*, montre ce qu'est le *sabbat des sabbats*^a, mais il est porté à sa perfection par le nombre *huit*, puisque le premier jour, identique au huitième, s'ajoute au dernier sabbat pour donner la plénitude évangélique. Les apôtres ont célébré ce *sabbat des sabbats* avec respect : pendant ces cinquante jours, personne ne se prosternait pour adorer, n'empêchait par un jeûne de fêter ce bonheur vécu dans l'Esprit⁵. Ces pratiques ont été étendues aux dimanches, qui viennent s'ajouter au nombre du sabbat pour donner accès à la plénitude dont parle l'Évangile. En effet, bien que le nom et l'observance du sabbat concernent

2. Cette rémission des péchés s'obtient par le baptême, comme le précisera le *Tr. Ps.* 150, 1.

3. Hilaire énonce ici l'une de ses idées maîtresses, appuyée sur le texte de 1 Co 15, 24. Il y reviendra à plusieurs reprises : cf. *Tr. Ps.* 9, 4; 118, 12, 14; 148, 8.

4. Cf. *Tr. Ps.* 150, 2 : c'est bien tout *esprit* (Ps 150, 6) qui louera éternellement le Seigneur.

5. Ces règles sont attestées chez TERTULLIEN (*a die Paschae in Pentecostem* : Cor. 3, 4 – CCL 2, p. 1043; cf. *Or.* 23, 1 – CCL 1, p. 271).

nos in octava die, quae et ipsa prima est, perfecti sabbati festiuitate laetamur.

13. Et dignum est hanc *ogdoadis* perfectam sacramentis caelestibus uirtutem in psalmo eo qui octavo in numero dispositus est contueri, cui *Pro torcularibus* titulus adiectus est, uasculis in nouos fructus praeparatis et ad feruentis
5 musti calorem continendum innouatis. Et numerus iste ad percipiendos fructus euangelicos, caducis his corporum nostrorum uasculis reformatis, secundum *ogdoadem* est euangelicam destinatus. Et hoc psalmi istius textus et sermo testatur.
- 10 Ogdoadis quoque istius uirtus tamquam in uirtute sexti psalmi et numeri, quo *pro octauo* oratio est, continetur; et hoc numeri ratio perfectit, ut et in sexto *pro octauo* esset oratio et in octauo titulus *Pro torcularibus* adderetur. Tribus autem in numeris haec *torcularium* superscriptio reperitur. Nam
15 et octauus et octogesimus et octogesimus tertius psalmus hunc habent titulum, ut in numeris perfectis perfectae huius beatitudinis ordo consisteret, ita tamen ut simplicem *ogdoadem* et *ogdoadis* decadem sacramentum triadis, quae nostris Trinitas est nuncupata, concluderet.

1. Le nombre *huit* est « le premier à être parfait, en raison de l'égalité de toutes les combinaisons que l'on trouve en lui » (*Tr. Ps.* 118, prol. 5 – *SC* 344, p. 98). Effectivement, $8 = 4 + 4 = (2 + 2) + (2 + 2) = (1 + 1) + (1 + 1) + (1 + 1) + (1 + 1)$. Pour des réflexions analogues, dont M. Milhau a signalé l'origine pythagoricienne déjà notée par Macrobe (*SC* 344, p. 99, n. 10), voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Str.* VI, 140, 2-3 (*SC* 446, p. 340).

2. VIRGILE parlait du vin doux confit à Vulcain pour être réduit par la cuisson (*dulcis musti Vulcano decoquit umorem*: *G.* I, 295). On lit, dans le *Commentaire de l'Évangile selon saint Matthieu*: « Les pressoirs sont les prophètes, où coule, pour ainsi dire, la fécondité de l'Esprit saint bouillonnant (*feruentis*) à la façon du vin nouveau (*musti*). » (*In Matth.* 22, 1 – *SC* 258, p. 142.)

3. De même, dans la parabole des vierges sages et des vierges folles, « les fioles sont les corps humains, dans les entrailles desquels doit être mis en réserve le trésor d'une conscience droite » (*In Matth.* 27, 4 – *SC* 258,

le septième jour, nous nous réjouissons le huitième jour, qui est aussi le premier, de fêter le sabbat parfait.

13. Ce sens du nombre *huit*¹, qui
Valeur de 8 exprime la perfection des mystères célestes, est à remarquer dans le cas du psaume qui occupe la huitième place et s'est vu ajouter le titre *Pour les pressoirs*, les récipients préparés pour les fruits nouveaux et utilisés une nouvelle fois pour contenir la chaleur du moût bouillonnant². Ce nombre a été fixé d'après le nombre *huit* qui caractérise l'Évangile, pour recevoir des fruits évangéliques, après la remise en état des récipients périssables que sont nos corps³. Le texte et le contenu de ce psaume en témoignent⁴.

La valeur de l'*ogdoade* apparaît également dans le nombre 6 et le *Psaume* 6, où l'on a une prière *pour le huitième*. La logique du nombre fait en sorte que, dans le sixième, la prière soit *pour le huitième* et que, dans le huitième, le titre *Pour les pressoirs* ait été ajouté. Ce titre des *pressoirs* se trouve à trois reprises, dans les *Psaumes* 8, 80 et 83. Ainsi, l'ordre de ce bonheur parfait réside dans des nombres parfaits: la simple *ogdoade* et la décade de l'*ogdoade* s'achèvent sur le mystère de la triade, que les nôtres ont appelée Trinité⁵.

p. 206). J. Doignon signale que l'image est traditionnelle et apparaît déjà chez SÉNÈQUE (*Dialogi* 6, 11, 13) et chez TERTULLIEN (*quale calix corpus*: *Anim.* 40, 2 – *CCL* 2, p. 843; *uasculum carnis*: *Res.* 16, 4 – *CCL* 2, p. 939).

4. Le *Psaume* 8 parle, en effet, de l'homme « couronné de gloire et d'honneur » (v. 6). Hilaire devait y voir une prophétie du Christ ressuscité et placé au-dessus de toute créature, ainsi qu'une annonce de la résurrection des corps. Il notera, en *Tr. Ps.* 143, 8, l'espérance exceptionnelle manifestée par le *Psaume* 8.

5. Le mot *Trinitas* apparaît déjà chez TERTULLIEN (*Pud.* 21, 16 – *SC* 394, p. 274; *Prax.* 2, 4 – *CCL* 2, p. 1161) et CYPRIEN (*Domín.* 34). Il n'est employé qu'ici dans l'ensemble des *Tractatus*. Origène n'en parlait pas. L'articulation du 6 et du 8, par l'intermédiaire du titre *Pour le huitième*, est également propre à Hilaire.

14. Et hanc quidem *ogdoadis* perfectionem etiam in centesimo atque octauo decimo psalmo cognoscere possumus. Namque in *octonum* numerum per *octonos* uersus secundum Hebraeos singularum litterarum initia collecta sunt; sed et ipsa uirtus psalmi sacramentum *ogdoadis* edocet. Sunt autem in eo *ogdoades* uiginti duae. Nam *octoni* uersus singularum litterarum initiis deputantur; et hoc ea ratione efficitur ut, quia psalmus iste perfectum uirum secundum doctrinam euangelicam consummat, per omnes uiginti et duas Hebraei sermonis litteras sub sacramento *ogdoadis* erudiremur.

15. Et ea causa est ut in uiginti duos libros lex Testamenti Veteris deputetur, ut cum litterarum numero conuenirent. Qui ita secundum traditiones ueterum deputantur, ut Moysi sint libri quinque, *Iesu Naue* sextus, *Iudicum* et *Ruth* septimus, *primus* et *secundus Regnorum* octauus, *tertius* et *quartus* in nonum, *Paralipomenon duo* in decimum sint, *Sermones dierum Esdrae* in undecimum, *Liber Psalmorum* duodecimus sit, *Salomonis Prouerbia*, *Ecclesiastes*, *Canticum canticorum* in tertium decimum et quartum decimum et quintum decimum, *duodecim* autem omnes *Prophetae* in sextum decimum, *Esaias* deinde et *Hieremias* cum *Lamentatione* et *Epistula*, sed et

1. C'est précisément dans ce psaume qu'Hilaire précisera que « les psaumes placés sous ce chiffre soit simple [huit], soit multiplié [les Psaumes 16, 24, 32, 40, 48, 56, 64, 72, 80, 88, 96, 104, 112, 120, 128, 136, 142], ont un sens qui en montre la plénitude sacrée et religieuse » (Tr. Ps. 118, prol. 5 – SC 344, p. 98).

2. On remarque la transition habile qui fait passer des 22 lettres du Psaume 118 aux 22 livres de l'Ancien Testament. La même coïncidence était notée par ORIGÈNE (PG 12, 1084B). La source de tout ce passage est vraisemblablement un texte d'Origène, cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, qui commence ainsi : « Il ne faut pas ignorer que, d'après la tradition

14. Cette perfection du nombre *huit*, nous pouvons la reconnaître également dans le Psaume 118¹. En effet, les initiales de chaque lettre suivant les Hébreux ont été regroupées par ensembles de *huit* versets pour atteindre le chiffre *huit*. Le sens même du psaume enseigne le mystère du nombre *huit*. Il contient vingt-deux fois le nombre *huit*, car un groupe de *huit* versets correspond à l'initiale de chaque lettre et on y parvient par le fait que, ce psaume portant à son accomplissement l'homme parfait selon l'enseignement de l'Évangile, les vingt-deux lettres de la langue hébraïque prises dans leur ensemble nous instruisent par le mystère du nombre *huit*.

Le canon des Écritures : 22 livres

15. La Loi de l'Ancien Testament est également répartie en vingt-deux livres, pour pouvoir coïncider avec le nombre des lettres². Les traditions des Anciens donnent le décompte suivant : les cinq livres de Moïse, le sixième, celui de *Josué*, et le septième, ceux des *Juges* et de *Ruth*. Le huitième est constitué par le *premier* et le *deuxième* livre des *Règnes*, le neuvième par le *troisième* et le *quatrième*, le dixième par les *deux livres des Paralipomènes*³, le onzième par les *Paroles des jours d'Esdras*⁴, le douzième par le *Livre des Psaumes*, les treizième, quatorzième et quinzième par les *Proverbes de Salomon*, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique des cantiques*, et le seizième par les *douze Prophètes*. Enfin, *Isaïe*, *Jérémie*,

des Hébreux, il existe vingt-deux livres reconnus, autant que de lettres hébraïques. » (HE VI, xxv, 1 – SC 41, 1994, p. 125.)

3. Les *Livres des Chroniques*.

4. La mention de ce titre insolite vient vraisemblablement d'une erreur de lecture : Origène avait traduit en grec par Λόγοι ἡμῶν les deux premiers mots hébraïques du 1^{er} livre des *Chroniques*, *Dibré aïanim*. Cf. GOFFINET, *L'utilisation d'Origène*, p. 18-20.

Daniel et Ezechiel et Iob et Hester uiginti duum librorum numerum consumment.

Quibusdam autem uisum est, additis *Tobia et Iudith*,
 15 uiginti quattuor libros secundum numerum graecarum
 litterarum connumerare, Romana quoque lingua media
 inter Hebraeos Graecosque conlecta, quia his maxime tribus
 linguis sacramentum uoluntatis Dei et beati regni expectatio
 praedicatur; ex quo illud Pilati fuit ut his tribus linguis regem
 20 iudaeorum Dominum Iesum Christum esse praescriberet^a.
 Nam quamuis multae barbarae gentes Dei cognitionem
 secundum apostolorum praedicationem et manentium
 hodie illic ecclesiarum fidem adeptae sint, tamen specialiter
 euangelica doctrina in Romano imperio, sub quo Hebraei et
 25 Graeci continentur, consistit.

16. Consequens autem est secundum *octonarium* hunc
 uiginti et duarum ogdoadum numerum eum qui subiectus
 est in quindecim canticis graduum psalmodum numerum
 contueri. Post perfectam enim illam praecedentium *ogdoadum*
 5 doctrinam hoc canticum graduum in quindecim psalmos ex
 duobus perfectis numeris oportuit conuenire, hebdomade
 scilicet et ogdoade, id est *septimo* et *octauo* numero. Namque
 per obseruantiam legis, quae in *hebdomade* est constituta, et

15. a. Cf. Jn 19, 19-20

1. La *Lettre de Jérémie*, qui constitue généralement dans nos bibles le sixième chapitre du livre de *Baruch*, est aujourd'hui attribuée à « un Juif de Mésopotamie qui reprend les enseignements donnés par Jérémie (XXIX) et les adapte à la situation d'un exil qui se prolonge » (É. COTHENET, art. « Jérémie (Lettre de) », *Catholicisme* 6, 1967, col. 694).

2. ORIGÈNE avait noté que les *Livres des Maccabées* n'entraient pas dans le décompte (PG 12, 1084C). Il en va de même de la *Sagesse* et du *Siracide* ou *Ecclésiastique* (cf. *infra*, Tr. Ps. 140, 5).

3. À Alexandrie, au III^e siècle, on faisait lire aux catéchumènes les livres d'*Esther*, de *Judith*, de *Tobie* ou les préceptes de la *Sagesse*, parce qu'on n'y trouvait rien d'obscur, à la différence du *Lévitique* (cf. ORIGÈNE, *Hom. in Num.* 27, 1, 3 – SC 461, p. 272). Hilaire ne désapprouve pas cette position,

avec sa *Lamentation* et sa *Lettre*¹, *Daniel*, *Ézéchiel*, *Job* et *Esther* portent à vingt-deux le nombre des livres².

Certains ont cru bon d'ajouter *Tobie* et *Judith*, pour aboutir à un total de vingt-quatre livres, égal au nombre des lettres grecques³, tandis que la langue de Rome tient le milieu entre celles des Hébreux et des Grecs⁴, car le mystère de la volonté de Dieu et l'attente du royaume bienheureux sont prêchés surtout en ces trois langues. Voilà pourquoi Pilate fit écrire dans ces trois langues que le Seigneur Jésus-Christ était le roi des Juifs^a. En effet, si de nombreuses nations barbares sont parvenues à la connaissance de Dieu par la prédication des apôtres et la foi d'Églises bien vivantes aujourd'hui là-bas, l'enseignement de l'Évangile subsiste de manière spéciale dans l'Empire romain, sous l'égide duquel sont compris les Hébreux et les Grecs.

16. Ensuite, à la lumière du nombre
 Valeur de 15 huit révélé par les vingt-deux ogdoades,
 on peut contempler le nombre de psaumes
 qui leur succèdent, les quinze chants des degrés : après
 l'enseignement parfait des séries de huit qui précédaient, il a
 fallu disposer ce chant des degrés en quinze psaumes, somme
 de deux nombres parfaits, l'hebdomade et l'ogdoade, c'est-à-
 dire les nombres *sept* et *huit*. En effet, l'observance de la Loi,
 placée sous le signe du nombre *sept*, et le progrès apporté par

puisqu'il cite lui-même le livre de *Tobie* (cf. Tr. Ps. 118, 2, 6 et 129, 7) et celui de *Judith* (cf. Tr. Ps. 125, 6).

4. Le latin, désigné ici par l'expression *lingua Romana* comme chez APULÉE (*Mund.* 11) et QUINTILIEN (*Inst.* 2, 14, 1), contient vingt-trois caractères (ABCDEFGHIJKLMNQRSTVXYZ), un de moins que le grec et un de plus que l'hébreu. Cf. J. DOIGNON, « La place 'spéciale' de l'Empire romain dans l'évangélisation selon Hilaire de Poitiers », dans *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catane 1994, p. 235-240. Ce développement est propre à Hilaire et ne figure pas chez Origène. TERTULLIEN notait aussi l'action des apôtres qui avaient partout fondé des Églises (*ecclesias apud aeniamquamque ciuitatem condiderunt* : *Praescr.* XX, 5 – SC 46, p. 112-113).

euangelicum profectum, qui *ogdoadis* et praesenti religione
 10 et sperata expectatione perficitur, hoc cantico graduum in
 caelestia et aeterna conscenditur.

Nam et in templum per hunc numerum graduum principes
 sacerdotum in sanctorum sancta scandebant^a, ut, quia neque
 hebdomas legis sine euangeliorum ogdoade neque ogdoas
 15 euangeliorum sine legis hebdomade uirum posset praestare
 perfectum, quisque ille perfecte credidisset perfectum
 hunc uerumque, qui in quindecim graduum cantico est,
hebdomadis et *ogdoadis* numerum, in his perfectis et beatis
 et sanctis sanctorum locaretur. 17. Quamquam uero haec
 a nobis secundum numeros et legis obseruatione conplacitos
 et in sacramento euangelico distributos ita dicta sint, tamen
 5 psalmorum et dictorum ipsorum intellegentia consequemur;
 sunt autem superscriptionum omnium tituli diuersi.

Nam praeter eos qui auctorum suorum nominibus aut
 causarum uel temporum significationibus praenotantur, sunt
 alii quibus titulus *In finem*^a est, alii quibus tantum *Psalmus*
 10 *cantici*^b uel *Canticum psalmi*^c; et necesse est diuersas causas
 diuersarum superscriptionum exitisse. Non enim sine causa tanta
 rerum diuersitate hic titulorum ordo conuertitur, ut nunc *In*
finem, nunc *Psalmus*, nunc *Canticum*, nunc *Canticum psalmi*,

16. a. Cf. Ez 40, 22.26.31.34

17. a. Cf. Ps 4-6, 8-13, 17-21, 29-30, 35, 38-41, 44-46, 48, 51-61, 63-
 69, 74-76, 79-80, 83-84, 87, 108, 138-139 b. Cf. Ps 47; 66-67; 74;
 86; 91 c. Cf. Ps 65; 82; 87; 107

1. Le prologue aux quinze chants des degrés reprendra presque
 textuellement ces affirmations (cf. *Tr. Ps.* 119, 6). AUGUSTIN dira
 que le nombre 15 désigne l'accord (*concordia*) des deux Testaments
 (*Psalm.* 150, 1).

2. Cf. *Tr. Ps.* 119, prol. 5.

l'Évangile, accompli par notre pratique de la religion et notre
 espérance en l'avenir, symbolisées par le nombre *huit*, font
 monter par ce chant des degrés jusqu'aux réalités éternelles
 du ciel¹.

Dans le Temple, les grands-prêtres gravissaient ce nombre
 de degrés pour entrer dans le Saint des Saints². Ainsi,
 puisqu'on ne peut devenir parfait ni par l'hebdomade de la Loi
 sans l'ogdoade des Évangiles ni par l'ogdoade des Évangiles
 sans l'hebdomade de la Loi, quiconque aura parfaitement cru
 en ces vrais nombres parfaits de *sept* et de *huit*, présents dans
 le chant des quinze degrés, sera placé dans le Saint des Saints,
 lieu du bonheur parfait. 17. Après ces propos sur les nombres
 qui correspondent à l'observance de la Loi et se rapportent
 au mystère évangélique, nous allons saisir clairement la portée
 de chacun d'entre eux à partir des titres des psaumes et de
 la compréhension des paroles elles-mêmes. Tous les titres ont
 des formulations différentes.

V. TITRES

Outre les psaumes qui commencent par préciser le nom de
 leur auteur, les circonstances ou les époques, certains ont pour
 titre *En vue de la fin*^a, et d'autres seulement *Psaume chanté*^b ou
Chant psalmodié^c. Des titres différents ont nécessairement des
 explications différentes : ce n'est pas sans raison que l'ensemble
 des titres se caractérise par une telle diversité. Tantôt, on
 commence par lire *En vue de la fin*, tantôt *Psaume*, tantôt
Chant, tantôt *Chant psalmodié*, tantôt *Psaume chanté*, pour

nunc *Psalmus cantici* ad distinctionem psalmi qui subiacet
15 praeferatur. Et quamquam in singulis quibusque psalmis
singularum quarumque inscriptionum causas praestare
nitamur, tamen ad compendium studiosae intellegentiae in
breuem sermunculum uirtutem superscriptionum omnium
coartamus.

18. *Finis* est cuius causa cetera sunt; ipsum autem nulli alii
causam suam praestat. Ob *finem* enim omnia, nihil uero aliud
post *finem*. Namque ad *finem* tenditur, sed in *fine* desinitur.
Ita *finis* et anteriorum perfectio est et ex se nihil in aliquid
5 aliud protendens propria in semet sui ipsa possessio est.

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

19. In musicis uero artibus hae sunt officiorum et generum
uarietates.

Psalmus^a est, cum cessante uoce pulsus tantum organi
concinentis auditur.

19. a. Cf. Ps 3-6; 8-14; 18-23; 28; 31; 37-40; 46-50; 61-64; 72;
78; 81; 83-84; 97; 99-100; 108-109; 138-140; 142

1. La promesse sera fidèlement tenue, à de rares exceptions près :
cf. *Tr. Ps.* 9, 1-4; 13, 2; 14, 1; 51, 1-4; 52, 1; 53, 2-3; 54, 1; 55, 1;
56, 1-2; 57, 1; 58, 1; 59, 1-2; 60, 1; 63, 1; 64, 1; 65, 1; 66, 1; 67,
1; 68, 1; 69, 1; 91, 1-10; 122, 1; 141, 1; 142, 1; 143, 1; 144, 1; 145,
1; 147, 1.

2. Définition d'Aristote, déjà reprise par ORIGÈNE (*PG* 12, 1053).
Pour un long développement sur la fin, voir *Tr. Ps.* 9, 2.4. CICÉRON avait
dit : « La fin extrême (des biens), ce que les Grecs appellent *τέλος*, est
précisément ce qui ne se rapporte à aucune autre chose et à quoi toutes
choses se rapportent. » (*Fin.* I, 42; trad. J. Martha, *CUF*, 1961, p. 30.)

3. *Cursus fidei* : la foi est souvent présentée comme une marche, une
progression (cf. *Tr. Ps.* 128, 6), au même titre que la prédication (*Tr. Ps.* 59,

présenter le psaume qui suit. Nous nous efforcerons de donner
l'explication de chaque titre à propos de chaque psaume¹, mais
nous résumons leur sens à tous dans un bref exposé, pour les
faire comprendre vite et bien.

L'expression « en vue de la fin » 18. La *fin* est ce en vue de quoi existe
tout le reste. Elle n'est elle-même la
cause de rien d'autre². Tout existe pour

la *fin* et rien ne vient après la *fin* : il y a tension vers la *fin*
et arrêt avec la *fin*. Ainsi, la *fin* est à la fois achèvement de
ce qui précède et possession propre de soi en soi-même, car
elle ne tend vers rien d'autre.

Il faut donc comprendre que les psaumes porteurs de la
mention *En vue de la fin* se composent d'enseignements
parfaits et complets sur les biens éternels et qu'ils les font
espérer, parce que la marche de notre foi³ tend vers ce qu'ils
décrivent et, sans vouloir aller plus loin, elle y trouve le repos,
dans sa *fin* même, le bonheur souhaité et obtenu.

Genres musicaux

19. Voici les différentes sortes de
fonctions et de genres musicaux :

Le *psaume*^a fait entendre le simple
son d'un instrument que l'on joue, tandis que la voix se
tait⁴.

12; 65, 19; 141, 1) ou l'enseignement (*Tr. Ps.* 147, 4). Hilaire parle aussi
de *gressus fidei* : *Tr. Ps.* 65, 19.21.

4. Cette définition est conforme à l'étymologie : *ψάλλειν* signifie d'abord
tirer, puis tirer et lâcher, d'où faire vibrer. Le substantif *ψάλλος* désigne
donc l'action de tendre une corde, par exemple celle d'un arc (EURIPIDE,
Ion 173), puis de la faire vibrer. Il en vient à désigner le son produit par
cette corde et, ensuite seulement, l'air joué sur un instrument, avec ou sans
accompagnement de chant. L'*organum* désigne toute sorte d'instrument
de musique (cf. QUINTILIEN, *Inst.* 11, 3, 20), dont l'orgue, connu depuis
plusieurs siècles (cf. SUÉTONE, *Ner.* 41). L'homme lui-même est l'*organum*
de l'Esprit saint (cf. *Tr. Ps.* 13, 1). Sur ce thème, voir *Tr. Ps.* 56, 8; 65,
5; 118, 13, 13; 134, 4; 136, 7.

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

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

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

15 His ergo quattuor musicae artis generibus competentes singulis quibusque psalmis superscriptiones sunt coaptatae; ex uirtutibus autem psalmodiarum et ex ipsis doctrinae musicae diuersitatibus causa uniuscuiusque superscriptionis ostenditur.

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

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

b. Cf. Ps 17; 38; 44; 90; 92; 94; 95; 119-133 c. Cf. Ps 47; 82; 87; 107 d. Cf. Ps 29; 64; 66-67; 74-75; 86; 91

1. Sur cet instrument, cf. *supra* § 7.

2. La majorité : 3, 5, 7-14, 18-24, 28, 30, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 48-50, 61-64, 72, 76, 78-81, 83, 84, 86, 93, 97-100, 108, 109, 140, 142.

Le *chant*^b est la libre allégresse d'un chœur de chanteurs dégagé du souci de suivre un instrument à l'unisson, simple hymne d'une voix mélodieuse.

Le *chant psalmodié*^c fait entonner l'instrument et entendre à sa suite la voix du chœur de chant qui rivalise avec lui, en imitant les modes du psalterion¹ par ses inflexions.

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

Les titres attribués à chacun des psaumes correspondent donc à ces quatre genres de technique musicale. La raison d'être de chaque titre s'explique par le sens du psaume et par la diversité même de ce qu'enseigne la musique.

**Contenu
théologique :**
Psalmes

20. Le psaume dont le titre n'est que *Psaume*² enseigne ou reconnaît les œuvres de la foi et les actions conformes à la religion : le prophète, faisant mémoire de ses actes, nous apprend à agir de la même manière, en adaptant les mouvements de l'instrument qu'est notre corps pour le faire servir avec piété à l'accomplissement de nos devoirs.

Chant

Quand seul le mot *chant*³ est placé au début du titre, on y trouve la science inspirée par l'Esprit et l'intelligence des mystérieux desseins du ciel, que l'on acquiert par la connaissance de la sagesse. Sans faire mémoire des œuvres de la foi, le psaume se contente d'enseigner la connaissance

3. Ce sont les *Psaumes* 4, 6, 17, 38, 44, 90, 92, 94, 95 et 119-133. Il faut y ajouter les psaumes qui sont intitulés *Hymnes* (*Psaumes* 54 et 60) en vertu de l'équivalence posée en *Tr. Ps.* 54, 1.

10 Deo cognitionis ostendit. Non enim statim omnis scientia
in bono opere est neque rursum omne opus bonum ueram
scientiam consequitur, ob quod est et illud, quod in tertio
superscriptionum genere est, *canticum psalmi*, cum bonorum
operum efficientiae scientiae doctrina coniungitur. Prius
15 enim in bonis operibus uiuendum est, ut perfecta possit
ea, quae deinceps succedet, diuini sacramenti esse cognitio
secundum id quod dictum est: « Desiderasti sapientiam :
serua mandata, et Dominus praestabit tibi eandem^a. »
Praestat ergo Dominus sapientiam his qui per meritum
20 operum gratiam intelligentiae consequuntur. Ex his igitur
operum doctrinaeque studiis psalmi illius qui *Canticum
psalmi* superscribitur erit causa noscenda.

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

21. Haec igitur musicae artis quadrifaria diuersitas
psalmodiarum est diuersitatibus coaptata, ut *psalmus* per
corporei organi motum in commemoratione gestorum sit,
canticum uero per sapientiae cognitionem habeat in se
5 doctrinae scientiam; *canticum* uero *psalmi* est, cum praeenti
gestorum merito cognitio scientiae praestatur, *psalmus* deinde
cantici, cum per adeptae scientiae cognitionem fidelium
gestorum opera inchoatur et geritur.

20. a. Si 1, 26

1. C'est le cas des *Psaumes* 65, 82 et 107. Ici, le bien a déjà été fait et il a permis d'acquérir la science. Le psaume est là pour en rendre grâce. Le seul exemple commenté par Hilaire sera le *Psaume* 65.

parfaite sur Dieu. En effet, toute la science ne se trouve pas
toujours dans une bonne action et, à l'inverse, toute bonne
action ne fait pas acquérir la science véritable.

*Chant
psalmodié*

C'est pourquoi il existe aussi ce qu'on
lit dans le troisième genre de titre, le
*chant psalmodié*¹: l'enseignement de la
science y rejoint la pratique du bien. En effet, il faut d'abord
vivre en faisant le bien pour avoir une connaissance parfaite
du mystère de Dieu, ce qui viendra ensuite, comme il a été
dit: « Tu as désiré la sagesse? Observe les commandements,
et le Seigneur te l'accordera^{a2}. » Le Seigneur accorde la
sagesse à ceux qui acquièrent la grâce de la compréhension
par le mérite des œuvres. Il faudra donc chercher l'origine
d'un psaume intitulé *Chant psalmodié* dans l'amour des œuvres
et de l'enseignement.

*Psaume
chanté*

Le *psaume chanté*³ fait pratiquer le
bien grâce à la science donnée par la
connaissance. Dans ce cas, une connais-
sance préalablement acquise sur Dieu nous accorde une
capacité enviable d'agir en hommes de foi.

21. Ainsi, cette diversité d'art musical à quatre formes
coïncide avec la diversité des psaumes: le *psaume* passe
par le mouvement de l'instrument qu'est le corps et il
fait mémoire du passé. Le *chant* contient la science d'un
enseignement donné par la connaissance de la sagesse. Le
chant psalmodié fait connaître la science, en récompense du
mérite précédemment obtenu par les actes. Enfin, le *psaume
chanté* ouvre et soutient la pratique d'actes conformes à la foi
par la connaissance d'une science acquise.

2. Ce désir de la sagesse caractérise l'Église: cf. *Tr. Ps.* 121, 9. Ce fut déjà celui de la reine du Midi (cf. *Tr. Ps.* 2, 44).

3. *Psaumes* 29, 47, 64, 66, 67, 74, 86 et 91. Dans ce cas, le bien reste à faire.

Per has ergo superscriptionum proprietates intellegentiam
10 psalmodum quaerere oportebit, quia unicuique generi
prophetiae in proprietate titulorum unumquodque genus
musicae comparationis aptatum est.

Eos uero qui sine inscriptione ulla significationis alicuius
habeantur, ut est primus et secundus et ceteri complures
15 alii, intellegendum est ex doctrina Spiritus sancti ad
spiritalium cognitionem generalis scientiae fuisse cantatos, ut
unusquisque ex his secundum fidei suae sinceritatem rationem
intellegentiae spiritalis expeteret.

22. Aliae uero superscriptiones, quae aut res gestas
secundum historiam significant aut tempora aut dies aut aliud
aliquid complexae sunt uel ex interpretatione nominum uel ex
comparatione gestorum uel ex consimilium specie, ex quibus
5 rebus psalmus consistat, ostendunt ut, sicubi est « pro die
sabbati^a » aut « pro occultis Filii^b » aut « pro die octaua^c »,
per corporalem superscriptionum significationem spiritalis
psalmi intellegatur editio; uel, cum « illius Dauid^d »
uel « illi Dauid^e » uel « Absalon^f » uel « Saul^g » uel
10 « Doec^h » in titulo sub gestorum historia praenotantur, in eo
pronominum qualitatibus, ut « illi » uel « illius Dauid », aut

22. a. Cf. Ps 37, 1; 91, 1 b. Cf. Ps 9, 1 c. Cf. Ps 6, 1;
11, 1 d. Cf. Ps 25-27; 36 e. Cf. Ps 32; 34; 102-103; 136-
137 f. Cf. Ps 3, 1; 142, 1 g. Cf. Ps 17, 1; 51, 1; 53, 1; 56, 1;
58, 1 h. Cf. Ps 51, 1

1. Hilaire livre ici l'un des points cardinaux de son exégèse et justifie la
place importante qu'il donnera au commentaire du titre dans la plupart
des traités. Cette phrase lui est propre et ne figure pas chez Origène.

2. C'est dans cette catégorie qu'entrent les *Psaumes* 103-106, 110-118,
134-137, 139 et 145-150.

3. Grâce à la présence d'un article au datif ou au génitif (τῷ - τοῦ), le
grec des Septante permet de savoir si un psaume a été composé pour David

Il conviendra donc de chercher à comprendre les psaumes
grâce aux éléments caractéristiques des titres¹, car chaque
genre de composition musicale correspond à un genre de
prophétie désigné par le caractère propre des titres.

Absence de titre

Quant à ceux dont aucun titre ne
précise le sens, comme le *Psaume* 1, le
Psaume 2 et bon nombre d'autres², il
faut comprendre que l'Esprit saint les a fait chanter pour
enseigner la connaissance spirituelle d'une science aux dimen-
sions universelles. En fonction de la pureté de sa foi, chacun
peut donc y rechercher la logique d'une compréhension spi-
rituelle.

Autres indications

22. D'autres indications, qui parlent
d'événements historiques ou qui pré-
cisent des circonstances, des jours ou
quelque chose d'autre, renvoient au contenu du psaume, par
une interprétation des noms, par une présentation des faits
ou par l'évocation de réalités semblables. Ainsi, lorsqu'il y a
« sur le jour du sabbat^a », « sur les secrets du Fils^b » ou
« sur le huitième jour^c », la signification matérielle de ces
indications fait comprendre que le psaume a une portée
spirituelle. Quand, d'emblée, le titre insère « de David^d »,
« pour David^e », « Absalon^f », « Saül^g » ou « Doëg^h »
dans le récit des faits, nous recevons l'enseignement
prophétique du psaume en observant la nature des articles,
comme dans le cas de « pour David » ou « de David³ », ou

(τῷ Δαυὶδ - *illi David*) ou par David, ce qui en fait un psaume de David
(τοῦ Δαυὶδ - *illius David*). Le latin aura recours au démonstratif *illi* ou
illius pour exprimer les mêmes idées. Ce point sera précisé en *Tr. Ps.* 52,
1; 143, 2; 144, 1.

per nominum uirtutes, ut est in « Absalon » et « Saul » et « Doec », prophetiam quae in psalmo sit consequamur.

23. *Diapsalma* uero, quod interiectum plurimis psalmis est, cognoscendum est demutationem aut personae aut sensus sub conuersione modi musici inchoari, ut, sicubi *diapsalma* intercesserit, aut aliquid aliud dici aut etiam ab altero dici
5 aut in altero artis musicae modulo cantari intellegendum sit. Et de personis ac sensibus, ubi *diapsalma* intercedere reperiemus, rationem adferre temptabimus; ceterum modi musici disciplinam conseruare translatio graeca et latina non potuit.
10 Haec autem in compendiosam breuitatem festinus ad ipsam psalmorem expositionem sermo collegit.

1. L'explication d'*Absalon* sera donnée dans le *Tr. Ps.* 142, 2, où Hilaire précise qu'elle a déjà été donnée dans le commentaire du *Psaume* 3, et celle de *Doëg* dans le *Tr. Ps.* 51, 4. Celle de *Saül* était prévue pour le commentaire du *Psaume* 17, dont le titre mentionne précisément le roi. L'ordre adopté – Absalon, Saül, Doëg – correspond exactement à l'ordre d'apparition de ces noms dans les psaumes (3, 17, 51).

2. Les *Psaumes* 2-4, 7, 9, 19, 20, 23, 31, 33, 38, 43, 45-49, 51, 53, 54, 56, 58-61, 65-67, 74-76, 79-84, 86-88, 93, 139, 142. Cf. J. IRIGOIN, « Recherches sur le *Diapsalma* », dans *Le Psautier chez les Pères*, CBP 4, Strasbourg 1993, p. 7-20. ORIGÈNE parle également d'un changement de mélodie, de rythme, de sens ou de personne (PG 12, 1057-1060; 1072).

bien le sens des noms, comme dans le cas d'« Absalon », de « Saül » et de « Doëg »¹.

VI. PAUSE

23. Le mot *pause* placé à l'intérieur de très nombreux psaumes² signale un changement de personne ou de sujet, accompagné d'une modification du mode musical. Ainsi, là où une *pause* a été insérée, il faut comprendre que l'on dit quelque chose d'autre, qu'un autre le dit ou qu'on chante sur un autre genre de musique. Lorsque nous trouverons insérée la mention d'une *pause*, nous tenterons d'en rendre raison en la rapportant aux personnes et au sujet³. Cela étant, les traductions grecque et latine n'ont pu conserver l'indication du mode musical⁴.

Telles sont les remarques qu'un rapide exposé en vue de l'explication même des psaumes a regroupées en un bref résumé.

3. Exception faite du commentaire sur le *Psaume* 67, la promesse sera rigoureusement tenue : cf. *Tr. Ps.* 2, 9; 51, 11.19; 53, 9; 54, 10.16; 56, 4.8; 58, 8.12; 59, 5; 60, 4; 61, 5.7; 65, 9.16.27; 66, 4.6; 139, 5.8.14; 142, 8.

4. Hilaire semble signaler ici les mentions de genre musical des psaumes (*mizmor*, *chîr*, *maskîl*, etc...) ou d'airs à chanter (« sur la Guitienne » [Ps 8], « sur la colombe muette au lointain » [Ps 56]), qui n'ont pas été reprises dans les traductions grecque et latine.

24. Est autem diligens perpensumque iudicium expositioni psalmi uniuscuiusque praestandum, ut cognoscatur qua unusquisque eorum clauae intelligentiae aperiendus sit. Nam liber omnis similis est urbi pulchrae atque magnae, cui plures aedes diuersaeque sint, quarum fores propriis clauibus diuersisque claudantur, quae cum unum in locum congestae permixtaeque sunt, uolenti unamquamque aedem aperire maximam ignaro adferant difficultatem, ut clauem uniuscuiusque aedis inueniat sitque aut familiaris scientiae cognitam clauem cito ex copia illa congestae in unum uarietatis eligere aut ingentis laboris aptam et congruam clauem aperiendi uniuscuiusque aditus inuenire, quia ratio et qualitas non sinat non suas clauas claustris disparibus coaptare. Itaque secundum Domini misericordiam aperiendi uniuscuiusque psalmi clauem reperturi huius ipsius primi psalmi aditum propria sua et congrua clauae pandamus.

1. L'image de la clef, d'origine scripturaire (cf. Lc 11, 52 et Ap 3, 7, cités aux § 5-6), avait déjà retenu l'attention d'ORIGÈNE qui, dans son prologue au commentaire du *Psaume 1*, parle d'une grande maison à plusieurs pièces (PG 12, 1080BC) et fait de nombreuses allusions à la clef de la connaissance (par ex. Jo. 6, 176 – SC 157, p. 260). HILAIRE reprend l'image en *Tr. Ps.* 121, 3 (cf. BURNS, « Keys to the city »), tandis qu'AUGUSTIN l'appliquera au titre (*Psalms*, 53, 1). Pour d'autres références, voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, p. 167, n. 151. On remarque qu'Hilaire garde l'idée d'Origène, mais l'insère à la fin de son *Instructio Psalmorum*, comme point d'aboutissement de l'ensemble, et non au début du commentaire sur le *Psaume 1*, afin de lui donner tout son caractère de généralité. Il invoque

VII. CONCLUSION : IL FAUT CHERCHER LES CLEFS DES PSAUMES

24. Il reste à faire preuve de jugement, avec ardeur et mûre réflexion, pour présenter chaque psaume, en faisant connaître la clef de compréhension qui doit l'ouvrir¹. En effet, tout livre est semblable à une belle et grande ville, riche de nombreuses maisons différentes, dont les portes sont fermées par différentes clefs bien précises. Ces dernières ayant été réunies pêle-mêle dans un même lieu, celui qui veut ouvrir chacune de ces maisons a le plus grand mal à le faire, car il ne sait où en trouver la clef. Il faut donc soit y être bien habitué, pour choisir rapidement celle que l'on connaît dans cet amas multiforme, soit faire un travail considérable pour trouver la bonne, capable d'ouvrir chaque accès, car il n'est ni logique ni juste d'introduire dans des serrures de formats divers des clefs qui ne sont pas les leurs. C'est pourquoi, en espérant que la miséricorde du Seigneur nous permettra de trouver la clef qui donnera accès à chaque psaume, ouvrons la porte du *Psaume 1* avec la bonne clef qui lui convient.

le soutien de la miséricorde divine pour être un exégète compétent, ainsi qu'il l'avait fait, au début du *De Trinitate*, en demandant que Dieu lui ouvre le sens des Écritures : « Il n'est pas infidèle à sa promesse, Celui qui a dit : 'Demandez, et l'on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et l'on vous ouvrira.' Étant pauvres, nous demanderons ce dont nous sommes dépourvus ; nous fournirons un effort acharné pour scruter les paroles de tes prophètes et de tes apôtres, nous frapperons à tous les accès d'une compréhension qui nous est fermée. Mais c'est à toi d'exaucer la demande, d'accorder ce qu'on cherche, d'ouvrir la porte fermée. » (*Trin.* I, 37 – SC 443, p. 270.) Seul Dieu peut faire comprendre l'Écriture qu'il a inspirée (cf. *Tr. Ps.* 118, 8, 19 ; 125, 2).

PSALMVS I

1. Beatus uir, qui non abiit in consilio impiorum,
Et in uia peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit.
2. Sed in lege Domini fuit uoluntas eius
Et in lege eius meditabitur die ac nocte.
3. Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus
decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo,
Et folium eius non decidet et omnia quaecumque faciet
bene dirigentur.
4. Non sic impii, non sic,
Sed tamquam puluis, quem proicit uentus a facie terrae.
5. Propterea non resurgunt impii in iudicio,
Neque peccatores in consilio iustorum.
6. Quia cognoscit Dominus uiam iustorum,
Et uia impiorum peribit.

TRAITÉ SUR LE PSAUME 1

Psaume 1, versets 1 à 6

1. Heureux l'homme qui n'est pas allé dans une assemblée
d'impies,
Ne s'est ni tenu sur un chemin de pécheurs ni assis sur
un siège malsain !
2. Il a trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur
Et s'appliquera à la méditer jour et nuit.
3. Il sera comme l'arbre planté le long de cours d'eau, il
donnera du fruit en son temps,
Aucune feuille n'en tombera ; tout ce qu'il fera sera bien
mené.
4. Il n'en va pas ainsi pour les impies, absolument pas !
Ils sont comme la poussière que le vent balaie de la face
de la terre.
5. C'est pourquoi les impies ne ressuscitent pas pour passer
en jugement,
Ni les pécheurs pour être dans l'assemblée des justes.
6. Car le Seigneur connaît le chemin des justes,
Tandis que le chemin des impies disparaîtra.

PSALMVS I

1. Principalis haec in psalmis intellegentia est, ex cuius persona uel in quem ea quae dicta sint intellegi oporteat, posse discernere. Non enim uniformis et indiscreta eorum est constitutio, ut non et auctores habeant et genera diuersa.
- 5 Inuenimus enim in his frequenter personam Dei Patris solere proponi, ut in octogesimo et octauo psalmo, cum dicitur : « Exaltaui electum de plebe mea. Inueni Dauid seruum meum, in oleo sancto unxi eum. Ipse inuocauit me : 'Pater meus es tu et susceptor salutis meae.' Et ego primogenitum ponam eum, excelsum super reges terrae^a. » Personam uero Filii in plurimis fere introduci, ut in septimo decimo : « Populus, quem non cognoui, seruiuit mihi^b » ; et in uicesimo primo : « Diuiserunt uestimenta mea sibi et super uestem meam miserunt sortem^c. »
- 15 Nunc autem primum hunc psalmum uel ex persona Patris uel ex persona Filii non posse intellegi res ipsa absolute docet : **Sed in lege Domini fuit uoluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte.** In eo enim psalmo, in

1. a. Ps 88, 20-21.27-28 b. Ps 17, 44 c. Ps 21, 19

1. À propos du dialogue qui existe à l'intérieur même de la Trinité, TERTULLIEN avait insisté sur la nécessité de ne pas confondre celui qui parle, celui dont on parle et celui à qui l'on parle (*Prax.* 11, 4 – *CCL* 2, p. 1171, l. 34-35). Sur le sens copulatif de *uel* dans le latin post-classique, cf. HOFMANN, J.B. – SZANTYR, A., *Lateinische Syntax und Stilistik*, Munich 1965, p. 502.

2. *Proponi* : sur ce terme technique qui appartient au vocabulaire du théâtre, cf. RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 2, p. 73, n. 169.

TRAITÉ SUR LE PSAUME 1

Auteur et destinataire

1. Dans le cas des psaumes, la première opération intellectuelle à faire consiste à pouvoir distinguer l'auteur et le destinataire des paroles¹. En effet, leur composition n'est ni uniforme ni confuse : ils sont d'auteurs et de genres littéraires différents. Nous y voyons souvent mise en scène² la personne de Dieu le Père, comme dans le *Psaume* 88, où il est dit : « J'ai fait surgir de mon peuple un élu. J'ai trouvé David, mon serviteur, je l'ai oint de mon huile sainte. Il m'invoquera³ lui-même en disant : 'Tu es mon père et le soutien de mon salut.' Et moi, je ferai de lui un premier-né, élevé au-dessus des rois de la terre^a. » Cela dit, dans presque tous les cas, c'est le Fils qui parle, comme dans le *Psaume* 17 : « Un peuple inconnu de moi m'a servi^{b4} » et dans le *Psaume* 21 : « Ils se sont partagé mes vêtements et ont tiré au sort ma tunique^c. »

Ce *Psaume* 1, toutefois, ne peut être rapporté ni à la personne du Père ni à celle du Fils. Le texte lui-même le montre clairement, puisqu'il est dit : **Il a trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur et s'appliquera à la méditer jour et nuit.** Dans le psaume où nous venons de dire qu'il est fait

1, 2

3. On préfère la leçon *inuocabit* à *inuocauit*, comme dans *Tr. Ps.* 131, 19 et *Tr. Ps.* 143, 21, à cause du contexte au futur, prophétique, de l'ensemble.

4. Ce peuple est l'Église (cf. *Tr. Ps.* 143, 6). ORIGÈNE cite ce verset pour montrer que le Christ, rejeté par les Juifs, a été reçu par les païens qui ne le connaissaient pas (*Comm. in Rom.* 7, 1 – *PG* 14, 1140).

quo personam Patris designari meminimus, propria et apta
 20 memorantur, cum dicitur : « Ipse inuocauit me : 'Pater meus
 es tu, Deus meus et susceptor salutis meae.'^d » Et in eo, in
 quo Filius loqui docetur, ipse se ex his quae commemorat
 dictorum suorum profitetur auctorem dicens : « Populus,
 quem non cognoui, seruiuit mihi. » Dum enim et Pater
 25 dicit : « Ipse inuocauit me » et Filius ait : « Populus seruiuit
 mihi », ipsos se esse qui de se loquantur ostendunt. At uero
 nunc cum dicitur : « *Sed in lege Domini fuit uoluntas eius* »,
 nulla Domini persona de se loquentis ostenditur, sed alterius
 potius beatitudinem, eius scilicet *uiri*, cuius in *lege Domini*
 30 *uoluntas sit*, praedicantis. Persona itaque prophetae, cuius ore
 Spiritus sanctus loquatur, nunc esse noscenda est officio oris
 eius ad cognitionem nos sacramenti spiritalis erudiens.

2. Et cum haec loquatur, quaerendum est de quo *uiro* eum
 loqui intellegere debeamus. Ait enim : **Beatus uir, qui non
 abiit in consilio impiorum et in uia peccatorum non stetit
 et in cathedra pestilentiae non sedit. Sed in lege Domini
 5 fuit uoluntas eius et in lege eius meditabitur die ac
 nocte. Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus
 decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore
 suo, et folium eius non decidet et omnia quaecumque
 faciet, bene dirigentur.** Multos uel praesenti sermone uel
 10 ex litteris ac scriptis eorum comperi ita sensisse de psalmo
 hoc, quod significari in eo Dominus noster Iesus Christus
 intellegi debeat, cuius beatitudo in his quae subiecta sunt

d. Ps 88, 27

1. Cette initiation caractérise les psaumes sans titre, comme l'a expliqué l'*Instructio Psalmorum* (ad spiritalem cognitionem, § 21).

2. ORIGÈNE semble avoir commenté le *Psaume 1* au moins à deux reprises. Il l'a appliqué aussi bien au Christ (« Comment mieux commencer les *Psaumes* que par la reconnaissance du bonheur de l'homme présent dans le Sauveur ? » : *Sel. in Ps. 1, 1 - PG 12, 1085A*) qu'à tout

mention de la personne du Père, on évoque ce qui se rapporte à lui personnellement, puisqu'il est dit : « Il m'invoquera lui-même : 'Tu es mon Père, mon Dieu et le soutien de mon salut.'^d » Dans le psaume qui montre le Fils en train de parler, c'est lui-même qui s'affirme auteur de ses paroles, grâce à ce qu'il évoque : « Un peuple inconnu de moi m'a servi. » Lorsque le Père dit : « Il m'invoquera », et que le Fils dit : « Un peuple m'a servi », ils montrent qu'ils se désignent eux-mêmes par leurs paroles. En revanche, quand il est dit : « *Il a trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur* », il n'y a aucun renvoi à la personne du Seigneur qui parlerait de Lui. Il s'agit plutôt d'un autre, en train d'annoncer le bonheur de l'*homme* qui a *trouvé son plaisir* dans la *loi du Seigneur*. Ainsi, il faut dans ce cas reconnaître la personne du prophète, par la bouche duquel parle l'Esprit saint, et qui nous initie à la connaissance d'un mystère spirituel par l'œuvre de sa bouche¹.

Le psaume ne
 peut parler du
 Fils éternel
 de Dieu

2. Puisqu'il s'exprime ainsi, nous devons nous demander de quel *homme* il convient de comprendre qu'il parle, car il dit : **Heureux l'homme qui n'est pas
 allé dans une assemblée d'impies, ne s'est ni tenu sur un
 chemin de pécheurs ni assis sur un siège malsain. Il a
 trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur et s'appliquera
 à la méditer jour et nuit. Il sera comme l'arbre planté le
 long de cours d'eau, il donnera du fruit en son temps, et
 aucune feuille n'en tombera ; tout ce qu'il fera sera bien
 mené.** J'ai trouvé bien des gens qui, dans la discussion ou
 dans leurs lettres et leurs écrits, estimaient que ce psaume
 s'appliquait et renvoyait à notre Seigneur Jésus-Christ, dont
 ces expressions énonceraient le bonheur² : voilà un enseigne-

1, 1-3

homme juste (*Sel. in Ps. 1, 1*). Cette seconde interprétation sera retenue par Hilaire, mais présentée d'une façon personnelle. EUSÈBE DE CÉSARÉE (*Ps. 1 - PG 23, 76*) s'en était tenu à la première. Cf. J. DOIGNON, « Introduction », *CCL 61, p. xv*.

praedicetur. Sed id nec modo nec ratione docuerunt, bonae
quidem opinionis adfectu, quia omnis ad eum prophetia est
15 referenda psalmodum; sed ubi et quando ad eum prophetiae
ipsius sermo se referat, rationabilis scientiae discernendum
est ueritate.

3. Ea autem quae in exordio psalmi posita sunt minime
personae eius dignitatis conueniunt; et incautam hanc ita
praedicandi facilitatem ipsa illa coarguunt, quae continentur
in psalmo. Cum enim dicitur: « *Et in lege Domini fuit*
5 *uoluntas eius* », cum *lex* per Dei Filium lata sit, quomodo
ad eum ob id beatitudo referetur, quia *uoluntas* eius in *lege*
Domini fuerit, cum *Dominus* ipse sit *legis*? Quod autem *lex*
eius sit, in psalmo septuagesimo et septimo ipse testatur, quo
ait: « Adtendite, populus meus, in legem meam, inclinate
10 aures uestram in uerba oris mei. Aperiam in parabola os
meum^a. » Et haec Matthaeus euangelista ab ipso dicta
esse confirmat dicens: « Ideo in parabolis loquebatur,
ut impleretur quod dictum est: 'Aperiam in parabolis os
meum.'^b » Prophetiam ergo suam Dominus rebus impleuit.
15 Nam in his quibus locuturum se sponderat, parabolis est
locutus.

Id autem quod ait: « *Et erit tamquam lignum, quod*
plantatum est secus decursus aquarum » – in quo comparatiue
beatitudinis profectus ostenditur – quomodo personae eius
20 poterit coaptari, ut sit Dei Filio *plantatum lignum beatius*, ob
quod *beatus* sit, quia aliquando similitudinem eius profectus
beatitudinis consequatur? Dehinc cum secundum *Sapientiam*
et apostolum et ante saecula et ante tempora aeterna sit^c et

ment qui n'a ni mesure ni raison! Cela partait sans doute
d'un bon sentiment, puisque toute prophétie contenue dans
les psaumes doit lui être rapportée, mais seule une véritable
science conforme à la raison doit faire discerner les passages
et les cas où le texte prophétique se rapporte à lui¹.

3. Le début du psaume ne convient nullement à la dignité
de sa personne et l'ensemble même du contenu contredit cette
interprétation facile et imprudente. En effet, il est dit: « *Il*
a trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur. » Or, la *loi* ayant
été établie par le Fils de Dieu, comment aura-t-il le bonheur
d'avoir *trouvé* son *plaisir* dans la *loi* du *Seigneur*, alors qu'il
est lui-même le *Seigneur* de la *loi*? Dans le *Psaume* 77, il
affirme lui-même qu'il s'agit de sa *loi*, puisqu'il dit: « Sois
attentif à ma loi, ô mon peuple, prête l'oreille aux paroles de
ma bouche. J'ouvrirai la bouche pour parler en paraboles^a. »
L'évangéliste Matthieu confirme qu'il l'a dit lui-même: « Il
parlait en paraboles pour que s'accomplisse ce qui avait été
dit: 'J'ouvrirai la bouche pour parler en paraboles.'^b » Le
Seigneur a donc réellement accompli la prophétie qu'il avait
faite: il a parlé en employant ces paraboles qu'il avait promises
d'utiliser.

Comment ces paroles: « *Il sera comme l'arbre planté le*
long des cours d'eau » – qui évoquent le bonheur par le biais
d'une comparaison – pourraient-elles convenir à sa personne?
Comment un *arbre planté* serait-il plus *heureux* que le Fils de
Dieu, qui serait *heureux* d'obtenir un jour de lui ressembler
par un bonheur plus grand? D'après la *Sagesse* et l'Apôtre,
[le Fils] existait avant les siècles et avant les temps éternels^c;

3. a. Ps 77, 1-2 b. Mc 13, 34-35 c. Cf. Pr 8, 23 (LXX)

1. ORIGÈNE avait déjà invité à se méfier des explications abusives,
élaborées sous prétexte d'interprétation des symboles (*Princ.* 4, 2, 2 –
SC 268, p. 304).

25 primogenitus omnis creaturae sit et in ipso et per ipsum creata
sint omnia^d, quomodo his rebus cum fiet similis, *beatus est*,
quae ab ipso sint instituta, cum neque creatoris uirtus ad
beatitudinis suae perfectionem comparatione egeat creaturae
neque primogeniti antiquitas in eo quod *erit tamquam lignum*
30 *erit* per expectandum adhuc tempus non potest uideri ut aut
fuerit aut iam sit habere naturae. Quicquid autem iam est
non eget dilatione temporis, ut ad id quod *erit* inchoetur,
quia antiquitate exordii sui esse iam permanet.

4. Itaque quia haec a diuinitate unigeniti Dei Filii Domini
nostri Iesu Christi intelleguntur aliena, *uir* ille hic a propheta
beatus praedicari opinandus est, qui se ei corpori, quod
Dominus adsumpsit, in quo homo natus est, conformem
5 studio aequitatis et totius iustitiae perfectione praestiterit.
Et sane id ita intellegi oportere, plenior psalmi expositio
monstrabit.

5. Speciosissimum autem hoc et dignissimum inci-
piendorum psalmorum sanctus Spiritus sumpsit exordium,
ut humanam infirmitatem per spem beatitudinis ad
innocens religionis studium adhortaretur, ut sacramentum
5 Dei corporati doceret, ut communionem gloriae caelestis

d. Cf. Col 1, 15-16

1. *Praeposterae*: ce mot rare ne se rencontre qu'ici dans les *Tractatus* et deux fois seulement dans le *De Trinitate* (I, II – SC 443, p. 224 et XII, 51 – SC 462, p. 458), où il sert à nier l'idée que le Fils de Dieu serait né de Dieu après Dieu.

2. L'équité, terme de la langue juridique, fait appliquer le droit avec bienveillance et équilibre, en évitant la rigueur d'une justice aveugle (*pro aequitate contra ius dicere* – CICÉRON, *De Or.* 1, 240). L'expression « perfection de toute sa justice » semble bien être une allusion aux paroles du Christ à Jean Baptiste dans l'*Évangile de S. Matthieu*: « Il nous faut accomplir toute justice (*implere omnem iustitiam*) » (Mt 3, 15); cf. *Tr. Ps.* 138, 6.

il est le premier-né de toute créature, et tout a été créé en lui et par lui^d. Comment serait-il *heureux* de devenir semblable à sa création ? Le bonheur parfait de la puissance du Créateur n'a pas à être comparé à celui d'une créature, et l'ancienneté du Premier-né, dans la mesure où il *sera comme un arbre*, est en contradiction avec le temps futur de la comparaison¹. En effet, il ne peut manifestement pas avoir été ou être déjà par nature ce qu'il *sera* dans un avenir encore à attendre. Ce qu'il est n'a besoin d'aucun délai pour commencer à être ce qu'il *sera*, car l'ancienneté de son commencement lui assure déjà la permanence dans l'être.

4. Ainsi, on le comprend, ces expressions sont étrangères à la divinité du Fils unique de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ. Il faut donc croire qu'ici le prophète a proclamé *heureux l'homme* qui, par son amour de l'équité et la perfection de toute sa justice², s'est rendu semblable au corps pris par le Seigneur lors de son incarnation³. Qu'il faille bien le comprendre ainsi, la présentation du psaume le montrera plus pleinement.

Sommaire des thèmes du psaume

5. Pour ouvrir la série des psaumes, l'Esprit saint a pris le plus beau et le plus noble des commencements. Il voulait exhorter la faiblesse humaine à un amour pur de la religion, en lui faisant espérer le bonheur ; il lui enseignerait le mystère du Dieu incarné, lui promettrait de communier à la gloire du ciel⁴, la mettrait en garde contre le

3. La « conformité » du corps du fidèle avec celui du Christ ressuscité est généralement promise pour la fin des temps, comme l'affirme la *Lettre aux Philippiens* (3, 21). Ici, elle est déclarée possible dès cette vie et se réfère au corps pris dès l'Incarnation. Sur ce thème, cf. *Tr. Ps.* 59, 4 ; 60, 6, et DOIGNON, « Comment Hilaire », p. 127-137.

4. Sur ce thème, voir D. DUPONT-FAUVILLE, *La communion chez Hilaire de Poitiers* (à paraître).

polliceretur, ut poenam iudicii denuntiaret, ut differentiam resurrectionis ostenderet, ut providentiam Dei in retributione monstraret.

Perfecta scilicet consummataque ratione tantae prophetiae
 10 ordinem inchoavit, ut hominum imbecillitatem ad fidei
 studium *beati* uiri spes inliceret, spei beatitudinem comparata
ligni beatitudo sponderet, insolentem impietatem intra metum
 denuntiata *impiis* seueritas coerceret, meriti differentiam
 in *consiliis* sanctorum condicionis ordo distingueret, Dei
 15 magnificentiam in *cognoscendis iustorum uis* aequitas
 constituta monstraret.

Sed res ipsas et eorum uerba tractemus.

6. « *Beatus uir qui non abiit in consilio impiorum et in uia peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit, sed in lege Domini fuit uoluntas eius, et in lege eius meditabitur die ac nocte.* »
 5 *Quinque generum obseruantiam beato uiro subesse propheta commemorat: primam in impiorum consilium non eundi, alteram in peccatorum uia non consistendi, tertiam in cathedra pestilentiae non sedendi, tum deinde uoluntatis in lege Domini ponendae, postremo in ea die noctuque meditandi.*

Ergo necesse est differre *impium* a peccatore, peccatorem
 10 a *pestilente*, maxime cum sit *impiis consilium*, peccatori
uia, *cathedra pestilenti*, dehinc cum in *consilium impiorum*
eatur potius quam *stetur*, in *uia* uero *peccatoris stetur* magis
 quam *eatur*. Quarum rerum causas ut intellegere possimus,

1. Chacun de ces thèmes sera effectivement traité par le psaume et par le commentaire (conditions du bonheur espéré, v. 1-2; comparaison avec un arbre, v. 3; traitement des impies, v. 4-5a; bonheur des justes, v. 5b; grandeur de la connaissance divine, v. 6). La phrase regroupe une série de

châtiment prévu pour le *jugement*, lui montrerait les différentes conséquences de la résurrection et lui ferait voir la providence du Dieu qui récompense¹.

Il a d'emblée suivi l'ordre d'une telle prophétie avec un art parfaitement consommé: ainsi, l'espérance d'être un homme *heureux* amène l'impuissance humaine à aimer la foi, la comparaison avec le bonheur d'un *arbre* est un gage du bonheur espéré, la sévérité du traitement prédit aux *impies* retient l'impiété insolente dans les limites de la peur, l'état propre aux saints traduit leur différence de mérite au sein de leurs *assemblées*, et l'équité obtenue fait voir la grandeur de l'action de Dieu qui *connaît* les *chemins* des *justes*.

Traisons maintenant des réalités elles-mêmes et de leur expression.

Les conditions du bonheur

6. « *Heureux l'homme qui n'est pas allé dans une assemblée d'impies, ne s'est ni tenu sur un chemin de pécheurs ni assis sur un siège malsain! Il a trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur et s'appliquera à la méditer jour et nuit.* »
 Le prophète rappelle que, pour être *heureux*, l'homme doit adopter cinq attitudes: d'abord éviter d'aller dans une *assemblée d'impies*, de se maintenir sur un *chemin de pécheurs* et de *s'asseoir* sur un *siège malsain*, puis prendre *plaisir* à la loi du Seigneur et, enfin, la *méditer jour et nuit*.

Les distinctions à opérer

L'*impie* est donc nécessairement différent du *pécheur*, et le *pécheur* de l'homme *malsain*, puisque les *impies* ont une *assemblée*, le *pécheur* un *chemin* et l'homme *malsain* un *siège*. De plus, si l'on *va* à une *assemblée d'impies* plus qu'on ne *s'y tient*, on se *tient* sur le *chemin* du *pécheur* plus qu'on ne *y va*. Pour pouvoir saisir le motif de ces distinctions, il nous faut

verbes qui seront très souvent employés par la suite pour décrire l'action du psalmiste ou « prophète »: *adhortari*, *docere*, *polliceri*, *denuntiare*, *ostendere*, *monstrare*.

discernendum est quanto differat *peccator* ab *impio*, ut per id
 15 intellegi possit cur *peccatori uia* et *impio consilium* deputeretur ;
 dehinc cur et in *uia standum* et in *consilium eundum* sit,
 cum humana consuetudo et in *consilium standum* et in *uia*
eundum esse decernat.

Non omnis qui *peccator* est et *impius* est, *impius* autem
 20 non potest non esse *peccator*. Et sumamus ex usu conscientiae
 communis exemplum : patres suos amare possunt filii, licet
 ebriosi sint et lasciuvi et prodigi ; et inter haec uitia carent
 impietate, qui non carent crimine. *Impii* uero, licet in
 praecipuis sint continentiae frugalitatisque uirtutibus, omne
 25 tamen quodcumque aliud extra impietatem erit crimen
 in contumelia parentis excedunt. 7. Igitur secundum hoc
 propositum exemplum *impium* discerni a *peccatore* non
 dubium est.

Et *impios* quidem eos esse natura ipsa iudicii communis
 5 ostendit, qui cognitionem Dei expetere fastidiunt, qui nullum
 esse mundi creatorem inreligiosa opinione praesumunt, qui
 mundum in hunc habitum ornatumque fortuitis motibus
 constituisse commemorant, qui, ne quod iudicium creatori
 suo ob uitam recte criminoseue gestam relinquunt, uolunt ex
 10 naturae necessitate se nasci et ex eadem rursus necessitate
 dissolui. Horum igitur omne consilium fluctuans, incertum
 ac uagum est et in iisdem ac per eadem sine ulla consistendi
 statione differtur ; non enim tenet modum definitionis

1. Ce recours aux exemples tirés de l'expérience quotidienne, de la *consuetudo humana*, est fréquent dans les *Tractatus* : voir notamment *Tr. Ps.* 2, 12 ; 2, 44 ; 13, 1 ; 14, 16 ; 51, 21 ; 52, 8 ; 53, 5 ; 54, 2 ; 65, 3 ; 67, 29 ; 68, 6 ; 68, 12 ; 68, 16 ; 118, 1, 8 ; 118, 2, 1-2 (la force de l'habitude) ; 118, 6, 9 ; 118, 14, 19 ; 118, 17, 1 ; 123, 2 ; 126, 6 ; 136, 8.

2. La *pietas* fait vénérer les dieux autant que ses parents (CICÉRON, *Nat.* 1, 115 ; *Lae.* 11), comme le montre l'exemple du *pius Aeneas* (cf. VIRGILE, *En.* 1, 220).

3. Les impies sont donc à identifier aux païens. À force de ne pas reconnaître Dieu, leur cœur s'est desséché (*gentilium arida corda* : *Tr. Ps.* 67, 10 ; *arida impiorum corda* : *Tr. Ps.* 146, 8).

bien voir en quoi le *pécheur* est différent de l'*impie*. Nous pourrons comprendre alors pourquoi le *chemin* est mis en rapport avec le *pécheur* et l'*assemblée* avec l'*impie* ; nous verrons ensuite pourquoi il faut *se tenir* sur un *chemin* et *aller* à une *assemblée*, alors que les hommes ont l'habitude de *se tenir* dans une *assemblée* et d'*aller* sur un *chemin*.

Les impies et leurs assemblées
 Tout *pécheur* n'est pas *impie*, alors que l'*impie* est nécessairement *pécheur*. Prenons un exemple tiré de la conscience commune¹. Même ivrognes, débauchés et prodigues, des fils peuvent aimer leur père ; leurs vices ne les rendent pas impies², alors qu'ils ne sont pas sans faute. Au contraire, à supposer qu'ils pratiquent les grandes vertus de maîtrise de soi et de tempérance, des *impies* qui offensent leur père commettent le plus grand des crimes. 7. Cet exemple permet donc de distinguer aisément l'*impie* du *pécheur*.

Impiété des athées
 Pour le sens commun, les *impies* sont ceux qui n'aiment pas chercher à connaître Dieu³. Dans leur hostilité à la religion, ils s'imaginent que le monde n'a pas de Créateur et soutiennent que sa forme et sa beauté actuelles lui viennent de mouvements dus au hasard. Pour ne laisser à leur Créateur aucune possibilité de juger leur bonne ou leur mauvaise conduite, ils se prétendent nés par nécessité naturelle et destinés à mourir par la même nécessité⁴. Chacune de leurs idées, fluctuante, incertaine et vague, se répand sur ces sujets avec les mêmes arguments et sans aucune fermeté de raisonnement, car elle ne se laisse mesurer par aucune

4. On retrouve les accents de MINUCIUS FÉLIX (*Octavius* 5, 7-8) dans sa dénonciation des positions matérialistes épicuriennes, qui défendent l'idée d'un monde formé par un concours d'atomes dû au hasard (*fortuitis concursioibus*). Cette expression apparaît aussi chez LACTANCE (*Opif.* 2, 10 - SC 213, p. 116), à la suite de CICÉRON (*concurio fortuita* : *Fin.* 1, 17). Cf. *Tr. Ps.* 65, 7 ; 148, 3. Sur le refus de la notion de jugement, cf. *Tr. Ps.* 144, 4.

alicuius. Creatorem mundi disputatio docere ausa non esse
 15 – cum enim quaeras cur mundus et quando et in quantum,
 et utrum mundus homini an homo mundo, et mors ob quid
 uel quo usque uel qualis – circa haec *impietatis* suae *consilia*
 agitur semper et uadit, loco consistendi in his consiliis non
 reperto.

8. Sunt et alia *consilia impiorum*, eorum scilicet qui in
 haeresim delapsi nec Noui nec Veteris Testamenti legibus
 continentur. Quorum sermo in orbem semper et circulum
 erroris inflexus, nihil tenens et in nullo consistens indefinitae
 5 sententiae cursu recursuque iactatur. Quorum impietatis
 est Deum non ex Dei ipsius professione sed ex arbitrii sui
 uoluntate metiri, ignorantes non minoris *impietatis* esse
 Deum fingere quam negare; a quibus cum requiras quo spei
 ac fidei suae fine sic sentiant, confunduntur, perturbantur,
 10 dissimulant, circumerrant et finem ipsum eius, de qua
 quaeritur, disputationis euitant. *Beatus* ergo *uir* est, qui in
 hoc *impiorum consilium* non *abiit*, id est qui ipsam illam in
 hoc *consilium* eundi non admiserit uoluntatem, quia quae
impia sunt uel cogitasse iam crimen sit.

9. Sequens autem est ut qui in *impiorum consilium* non
abiit, in *peccatorum* quoque *uia* non *stet*. Plures enim sunt
 qui, cum per confessionem Dei ab impietate discreti sint,
 non tamen a peccato per id liberi sint, in ecclesia quidem

1. *Haeresis* : le mot, rare dans les *Traité*s (ici et en *Tr. Ps.* 119, 2), désigne tout ce qui est le fruit d'une perversion de l'intelligence (*intelligentiae peruersitas* : *In Matth.* 10, 9 – *SC* 254, p. 226).

2. Le « cercle de l'erreur » est une expression forgée par Hilaire. Dans le *Liber II ad Constantium* 4, on peut lire une critique des évêques ariens qui agitent « le globe éternel de l'erreur et d'une joute en retour permanent sur soi » (*PL* 10, 566). *Error* est souvent le fait des nations païennes ou du genre humain tout entier, victime de l'idolâtrie (cf. *Tr. Ps.* 2, 2; 13, 3; 64, 4.5; 122, 5).

3. Seul Dieu parle bien de lui-même (cf. *Tr. Ps.* 129, 1). Tout le reste

définition. Leurs discussions osent affirmer que le monde n'a pas de Créateur, même si on leur demande sa raison d'être, son âge et sa durée, s'il a été fait pour l'homme ou l'homme pour lui, la raison d'être de la mort, sa durée ou sa nature. Elles se déroulent et se déploient toujours autour de leurs *assemblées impies*, sans y trouver de lieu où s'arrêter.

Impiété des hérétiques

8. Il existe encore d'autres *assemblées d'impies* : le mot désigne ceux qui, tombés dans l'hérésie¹, ne sont retenus ni par les lois du Nouveau Testament ni par celles de l'Ancien. Leurs propos, toujours tournés vers la terre, cercle de l'erreur², vont en tout sens, sans fermeté ni consistance, selon les flux et reflux d'une expression sans précision. Leur impiété consiste à ne pas concevoir Dieu à partir de ce qu'il dit de lui-même³, mais à partir de ce qu'ils décident d'imaginer, sans savoir que le fait de se forger des idées fausses sur Dieu est aussi *impie* que de le nier⁴. Quand on leur demande comment leur espérance ou leur foi les amène à penser ainsi, ils rougissent, se troublent, dissimulent, se perdent en détours et évitent même d'achever la discussion en cours⁵. *Heureux*, donc, l'homme qui n'est pas *allé* à cette *assemblée d'impies* : il n'a même pas admis l'idée d'aller dans cette *assemblée*, car le simple fait d'avoir des idées *impies* est déjà une faute.

Le chemin des pécheurs

9. Ensuite, celui qui n'est pas *allé* à l'*assemblée des impies* ne se *tient* pas non plus sur le *chemin des pécheurs*. Nombreux sont ceux qui, restés à distance de l'impierité, parce qu'ils reconnaissent Dieu, ne sont pas pour autant libérés du péché.

est « mesquin, borné, malhabile et obscur » (*Trin.* VII, 38 – *SC* 448, p. 360).

4. CLÉMENT D'ALEXANDRIE voyait dans cette attitude une transgression des commandements (*Str.* VI, 146-148 – *SC* 446, p. 352-354).

5. Cette description annonce celle de *Tr. Ps.* 51, 10, qui concerne les Juifs. *L'impietas* peut être *iudaica* (cf. *Tr. Ps.* 61, 9).

5 manentes, sed ecclesiae disciplinam non tenentes, ut auari, ebriosi, tumultuosi, procaces, superbi, simulators, mendaces, rapaces. Et ad haec quidem nos uitia naturae nostrae propellit instinctus, sed utile est nos *uia* hac ad quam ferimur abscedere neque *consistere* illic, adhibito decedendi ex ea non moroso
10 recursu. Et idcirco *beatus uir* est qui in *uia peccatorum* non *stetit*, natura quidem in uiam hanc deferente, sed ex uia hac fidei religione referente.

10. Tertius quoque hic obtinendae beatitudinis ordo est in *cathedra pestilentiae* non *sedere*. *Sederunt* in *cathedra* Moysi Pharisaei docentes^a, *sedit* et Pilatus in tribunali^b; cuius itaque *cathedrae* sessionem existimabimus *pestilentem*? Non utique
5 Moysi, Domino sedentes potius quam *sessionem cathedrae* improbante, cum dicit: « Super cathedram, inquit, Moysi sederunt Scribae et Pharisaei; quaecumque dixerint, facite, quae autem faciunt, facere nolite^c. » *Cathedrae* huius *sessio pestilens* non est, cuius oboedientia dominica auctoritate
10 praecipitur. Illa ergo erit *pestilens*, cuius contagium Pilatus manus abluendo deuitat^d.

Multos enim etiam in metu Dei constitutos saecularium tamen honorum ambitio corrumpit, et uolunt ecclesiae legibus subditi fori legibus iudicare. Sed quamquam ad
15 haec ipsa officia quae agunt ferant secum religiosam uoluntatem beniuolos sese continentesque praestando, tamen necesse est eorum, in quibus deuersabuntur, negotiorum

10. a. Cf. Mt 23, 2 b. Cf. Mt 27, 19 c. Mt 23, 2
d. Cf. Mt 27, 24

1. CYPRIEN exprime un regret analogue de voir se relâcher la discipline dans les mœurs (*Laps.* 6 – *CSEL* 3¹, p. 240, l. 17).

2. D'autres listes de vices seront données ailleurs (*Tr. Ps.* 53, 6; 118, 13, 13; 136, 3.11.13; 137, 2.3). Elles s'inspirent de la liste des œuvres de la chair chez saint Paul (Ga 5, 19-21) et de celle de CYPRIEN, *Don.* 3 (*SC* 291, p. 82-83).

3. *Morusus* peut traduire aussi bien l'idée d'un retard (cf. *Tr. Ps.* 2, 49; 119, 11) que celle d'un regret, comme c'est vraisemblablement le cas ici.

Certes, ils demeurent dans l'Église, mais sans en observer la discipline¹, car ils sont avares, ivrognes, querelleurs, effrontés, orgueilleux, dissimulateurs, menteurs et rapaces². Sans doute notre nature nous pousse-t-elle instinctivement vers ces vices, mais il nous est bon de quitter ce *chemin* vers lequel nous sommes portés et de ne pas *nous y tenir*, en prenant la décision d'en sortir sans regret³. Ainsi, *heureux* est l'*homme* qui ne s'est pas *tenu* sur le *chemin* des *pêcheurs*, car, si la nature incite à y aller, la pureté de la foi invite à en sortir.

10. La troisième condition du bonheur, c'est de ne pas *s'asseoir* sur un *siège malsain*. Les pharisiens *se sont assis* sur le *siège* de Moïse pour enseigner^a. Pilate s'est également *assis* au tribunal^b. Sur quel *siège*, d'après nous, sera-t-il donc *malsain* de s'asseoir? Certainement pas celui de Moïse, puisque le Seigneur a désapprouvé ceux qui s'asseyaient sur ce *siège* plutôt que le fait de *s'y asseoir*: « Sur le *siège* de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens; faites ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas ce qu'ils font^c. » Il n'est pas *malsain* de *s'asseoir* sur ce *siège*, puisque l'autorité du Seigneur commande de lui obéir. Le *siège malsain* sera donc celui dont Pilate évite le contact en se purifiant les mains^d.

En effet, la course aux honneurs de ce monde⁴ corrompt bien des gens qui vivent pourtant dans la peur de Dieu; soumis aux lois de l'Église, ils veulent juger selon les lois de la cité⁵. Bien qu'ils mettent un soin scrupuleux à accomplir leurs devoirs en se montrant bienveillants et respectueux, ils sont nécessairement contaminés par une sorte de contact

4. Voir sur ce thème SMULDERS, « *Ambitio* », p. 291-300.

5. À la suite de CYPRIEN (*Laps.* 6 – *CSEL* 3¹, p. 240-241), T. KLAUSER a montré que ce passage s'appliquait bien à certains évêques de l'époque (« Bischöfe auf dem Richterstuhl », *JbAC*, 1962, 172-174); cf. aussi *Tr. Ps.* 52, 13 et la phrase lapidaire de l'*In Matth.* 3, 5: « Tout honneur du monde est l'affaire du diable. » (*SC* 254, p. 118.)

quodam *pestilenti* contagio polluantur. Publicarum enim
 20 causarum ordo manere eos uolentes etiam in ecclesiasticae
 legis sanctitate non patitur. Et quamuis religiosi propositi
 tenaces sint, tamen per necessitatem *sedis* obtentae tum ad
 contumeliam, tum ad iniuriam, tum ad poenam, cunctante
 licet uoluntate, coguntur, facitque eos necessitas necessitatis
 ipsius esse participes, cum tamquam lue morbida imbuuntur.
 25 Et idcirco hanc eorum *cathedram cathedram pestilentiae*
 propheta cognominat, quia contagione sua etiam uoluntatem
 religiosae mentis inficiat.

11. Sed beatitudinem uiri nondum uel in *impiorum*
consilium non *isse* uel in *peccatorum uia* non *stetisse* uel in
pestilentiae cathedra non *sedisse* consummat. Possunt enim
 haec et in saeculari uiro reperiri, ut unum Deum esse
 5 creatorem mundi opinetur, ut a peccatis se per studium
 modestae innocentiae referat, ut honorum dignitatibus
 priuatae et tranquillae uitae otia anteponat.

Sed perfectum nunc Deo uirum propheta conformans et
 quem in magnis aeternae beatitudinis constituat exemplis,
 10 non communibus eum ad id docet usurum esse uirtutibus, sed
 his consummandum esse, ut *beatus* sit, quae sequuntur : « *Sed*
in lege Domini fuit uoluntas eius. » Abstentio superiorum
 inutilis est, nisi in consequentia adhibeatur intentio, scilicet
 ut in *lege Domini uoluntas sit*. Non expectat propheta ut
 15 metus sit. Plures enim intra *legem* metus cohibet, paucos

1. Il y a peut-être ici l'écho de formules de CICÉRON sur le mépris des honneurs (*priuatum otium negotiis publicis anteferre* : *Tusc.* 3, 24, 57) et sur l'idéal d'une vie retirée au terme d'une carrière bien remplie (*otium cum dignitate* : *De Or.* 1, 1).

2. Ainsi se trouve confirmée l'intuition énoncée à la fin du § 4. Sur l'homme « conforme » à Dieu, cf. MARGERIE, *L'exégèse*, II, p. 75-82.

malsain avec les questions qu'ils traitent. Même s'ils le veulent, l'enchaînement des affaires publiques ne leur permet pas de demeurer dans la sainteté de la loi de l'Église. Tout en restant fermement attachés à un but religieux, ils sont forcés, bien malgré eux, par la logique du *siège* qu'ils occupent, à pratiquer l'affront, l'injustice ou la punition : la nécessité les rend participants de la nécessité elle-même, car ils sont, pour ainsi dire, gagnés par une maladie contagieuse. Le prophète donne donc à leur *siège* le nom de *siège malsain*, parce que son contact va jusqu'à empoisonner la volonté d'une âme religieuse.

11. Cela étant, il ne suffit pas d'avoir
L'amour de la loi évité d'*aller* à l'*assemblée* des *impies*, de *se*
du Seigneur *tenir* sur le *chemin* des *pêcheurs* et de
s'asseoir sur un *siège malsain* pour atteindre le bonheur parfait. En effet, même un homme d'ici-bas peut tenir Dieu pour l'unique créateur du monde, éviter de pécher par amour d'une juste pureté, et préférer les loisirs d'une vie retirée et tranquille aux dignités honorifiques¹.

Le prophète, qui veut rendre l'homme déjà parfait semblable à Dieu² et le former par de grands exemples qui le fassent parvenir au bonheur éternel, lui apprend à ne pas avoir des vertus ordinaires, mais à s'accomplir dans ce qui suit, pour être *heureux* : « *Il a trouvé son plaisir dans la loi du Seigneur.* » Il est inutile d'éviter ce qui précède³, si l'on ne veut pas se tourner vers ce qui suit, *trouver* son *plaisir* dans la *loi du Seigneur*. Le prophète ne compte pas sur la peur⁴. En effet, la peur maintient bien des hommes dans les limites

3. Cf. *Tr. Ps.* 14, 6 ; 144, 5.

4. Même remarque chez ORIGÈNE-JÉRÔME, *Tract. Psal.* 1, 2. La distinction de *metus* et de *timor* semble tenue (cf. *Tr. Ps.* 64, 12). Pourtant, *metus* désigne plutôt la peur inspirée par la faute, et *timor* la crainte inspirée par l'amour. Cf. *infra*, § 22.

uero *uoluntas* constituit in *lege*, quia timoris est non audere timenda neglegere, perfectae uero religionis est praescriptis uelle parere. Et idcirco *beatus* ille est cuius in Dei *lege* non timor est, sed *uoluntas*.

12. Sed deest interdum et aliquid uoluntati; et perfectam beatitudinem solum uelle non obtinet, nisi uoluntatem sequatur operatio. Sequitur namque: «*Et in lege eius meditabitur die ac nocte.*» *Beatum* hunc uirum continua
5 *legis meditatio* et indefessa consummat; sed forte id humanae infirmitatis natura non patitur, per quam quiescendum, dormiendum, cibo uacandum est; ob quae a spe consequendae beatitudinis etiam necessitate naturalium decidamus, cum
10 quando a *meditatione diurna* atque *nocturna* negotii corporalis intercessione sit desinendum. Simile quoque huic dicto apostoli dictum est: «*Sine intermissione orate*^a», quasi uero non occupanda in res suas naturae nostrae necessitas possit sine interpellatione temporis semper orare.

Meditatio itaque *legis* non solum in uerbis legendi est,
15 sed in operis religione neque ut libros tantum et scripturas recenseamus, sed ut ea quae scripturis ac libris continentur gestis rebusque meditemur et *diurna nocturna*que opera *legem* semper exercent, ut illud apostoli est: «*Omnia quaecumque facietis in gloriam Dei, siue cum manducatis siue cum bibitis*
20 *siue cum aliud agitis*^b.» Per hoc enim efficitur ut sine intermissione oremus, cum per opera Deo placita et in gloria eius semper exercitata sancti cuiusque uiri uita omnis oratio

12. a. 1 Th 5, 17 b. 1 Co 10, 31

1. D'après CICÉRON, le stoïcien Chrysippe définissait la vertu de force comme une capacité d'obéir sans crainte à la loi suprême (*summae legi parens sine timore*: *Tusc.* 4, 24, 53).

2. Méditer la loi divine, c'est la lire, lui obéir et accomplir ce qu'elle prescrit (cf. *Tr. Ps.* 118, 10, 15). Hilaire citera ce début du *Psaume* 1 dans son *Tr. Ps.* 118, 12, 10. La mise en pratique (*exercitatio*) de la Loi a été réalisée par son rédacteur, Moïse (cf. *Tr. Ps.* 118, 5, 4). ORIGÈNE avait également, à l'aide des mêmes références à saint Paul, insisté sur

de la *loi*, tandis que la *volonté* en établit bien peu dans la *loi*, car la crainte empêche d'oser négliger ce qu'il faut craindre, tandis que la religion parfaite fait vouloir obéir à ce qui est prescrit¹. Ainsi, *heureux* celui qui ne craint pas la *loi* de Dieu, mais qui la *veut*.

La méditation de la Loi

12. Pourtant, il manque encore quelque chose à la volonté: il ne suffit pas de vouloir le bonheur parfait pour l'obtenir, mais l'action doit suivre la volonté. En effet, on lit ensuite: «*Il s'appliquera à méditer sa loi jour et nuit.*» Une *méditation* continuelle et incessante de la *loi* rend effectivement l'homme *heureux*. Sans doute n'y parvient-il pas, à cause de sa faiblesse naturelle, qui l'oblige à se reposer, à dormir et à se préoccuper de sa nourriture. Tenus par les nécessités de la nature, nous en oublions l'espérance d'avoir le bonheur, dès lors qu'il nous faut cesser de *méditer jour et nuit*, pour laisser place aux questions matérielles. C'est à peu près aussi ce que dit cette phrase de l'Apôtre: «*Priez sans relâche*^a», comme s'il était possible de prier toujours sans jamais s'arrêter ni avoir à s'occuper des réalités propres à notre nature.

Ainsi, la *méditation* de la *loi* ne se fait pas seulement sur les mots de ce que l'on doit lire, mais par la qualité de nos actes: n'examinons pas simplement des livres et des écrits, mais méditons par des faits et des gestes le contenu des écrits et des livres. Que les actes, *jour et nuit*, fassent toujours pratiquer la *loi*, comme le dit l'Apôtre: «*Tout ce que vous ferez – manger, boire ou autre chose –, que ce soit pour la gloire de Dieu*^b!» C'est ainsi que nous pouvons prier sans relâche, puisque des actes agréables à Dieu et toujours accomplis pour sa gloire font de la vie du saint une prière permanente²; si l'on vit

la nécessité de joindre les œuvres à la prière (*Sel. in Ps.* 1, 1 – PG 12, 1088). Sur ce thème cher à Hilaire, cf. M. MILHAU, «*Ta Loi est ma méditation*» (*Ps.* 118, 77.92.97.174), d'Origène à Hilaire de Poitiers», dans *Cristianesimo latino e Cultura greca sino al secolo IV*, *StEA* 42, Rome 1993, p. 153-164.

sit; ac sic secundum *legem noctu dieque uiuendo uita ipsa nocturna legis erit et diurna meditatio.*

13. Sed consummata uiri huius beatitudine, qui *impiorum consiliis et peccatorum uiis et pestilentiae cathedra se abstinens Dei legem uolens die et nocte meditetur*, docendum est quantus ei fructus adquisitae huius beatitudinis sit futurus. Velle enim
5 *beatum esse ex beatitudinis ipsius expectatione proficiscitur.*

Sequitur namque: « *Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo, et folium eius non decidet.* » Ridiculum hoc forte et ineptum comparatae beatitudinis credetur
10 exemplum, in quo *ligni plantatio, decursus aquarum, fructuum datio, suum tempus et folium non decidens* praedicatur. Haec quidem secundum homines saeculi nulla forte existimabuntur. Sed uideamus secundum prophetica doctrinam, quanta
15 in his ipsis rebus ac uerbis comparatae beatitudinis gloria collocetur.

14. In libro *Genesis*, ubi *plantatum* a Deo paradisi legislator ostendit, omne quoque *lignum* specie pulchrum et ad esum bonum productum esse monstrauit^a; esse quoque et in medio paradiso *lignum uitae* et *lignum sciendi boni et mali*
5 exposuit^b; inrigari deinde paradisi flumine, quod postea in quattuor principia diuisum sit^c. Quod autem esset hoc *lignum uitae*, propheta Salomon docuit dicens de adhortatione sapientiae: « *Lignum uitae est omnibus qui complectuntur eam et qui incumbunt in eam*^d. » *Lignum* hoc ergo uiuens est

14. a. Cf. Gn 2, 9a b. Cf. Gn 2, 9b c. Cf. Gn 2, 10
d. Pr 3, 18

1. *Res ac uerba*: cf. *supra*, § 5.

2. Cette expression rare désigne Moïse (cf. *Tr. Ps.* 118, 17, 2 – SC 347, p. 204; *Trin.* IV, 17 – SC 448, p. 46). Elle apparaît déjà chez VICTORIN DE POETOVIO, *Comm. in Ap.* 5, 5 – PL 5, 327C.

ainsi *nuit* et *jour* selon la *loi*, la vie elle-même sera *nuit* et *jour* une *méditation* de la *loi*.

13. L'homme parvient au bonheur parfait, s'il évite les *assemblées des impies*, les *chemins des pécheurs* et le *siège malsain*, s'il trouve son *plaisir* dans la *loi* de Dieu et la *médite jour* et *nuit*, mais il faut apprendre le fruit procuré par la possession de ce bonheur: la volonté d'être *heureux* naît d'une attente du bonheur.

**Le bonheur
du juste:
l'arbre planté**

On lit effectivement ensuite: « *Comme l'arbre planté le long de cours d'eau, il donnera du fruit en son temps, et aucune feuille n'en tombera.* » Peut-être trouvera-

on ridicule et stupide la comparaison du bonheur avec l'exemple d'un *arbre planté*, de *cours d'eau*, d'une production de *fruits*, d'un *temps* donné et de *feuilles* qui ne *tombent* pas. Les hommes de ce monde penseront peut-être que cela n'a aucun sens. Voyons tout de même, par l'enseignement des prophètes, à quel point ce bonheur glorieux exprimé par la comparaison réside dans ces réalités et ces mots mêmes¹.

14. Dans le livre de la *Genèse*, lorsque le législateur² parla du paradis *planté* par Dieu, il indiqua aussi que tout *arbre* était créé beau à voir et bon à manger^a. Il expliqua également que *l'arbre* de vie et *l'arbre* de la science du bien et du mal se trouvaient au milieu du paradis^b, et que ce dernier était arrosé par un fleuve qui se divisait ensuite en quatre bras^c. Salomon nous a appris ce qu'était *l'arbre* de vie, quand il a dit, en nous exhortant à rechercher la sagesse: « *C'est l'arbre de vie pour tous ceux qui l'embrassent et s'y appliquent*^d. » C'est donc un *arbre* vivant, et non seulement vivant, mais

3. La Vulgate parle de *quattuor capita*. La version utilisée par Hilaire (*principia*) suit de plus près le texte des Septante (ἀρχαί).

4. Même citation et développement analogue chez ORIGÈNE-JÉRÔME, *Tract. Psal.* 1, 3, et EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Ps.* 1, 3 – PG 23, 77.

10 neque solum uiuens, sed etiam rationale; rationale autem in tantum ut *fructus* det, det uero non confuse, non importune, sed *tempore suo*.

Et *plantatum* hoc *lignum* est *secus decursus aquarum*, in possessione scilicet regni Dei, id est in paradiso, et unde
15 flumen exiens in quattuor principia diuiditur. Non enim ait: « post decursus aquarum », sed: « *secus decursus aquarum* », unde primum *decursum aquarum* diuisiones sortiuntur. Illic enim *plantatum* hoc *lignum* est, quo latronem illum se Dominum confitentem Dominus, qui sapientia est^e,
20 introducit dicens: « Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso^f. » Et quia sapientiam, qui Christus est^g, « *lignum uitae* » cognominari de sacramento futurae corporacionis et passionis prophetica auctoritate docuimus, etiam ex euangelii intelligentiae huius est proprietas adstruenda.

25 Dominus namque ipse se *arbori* comparauit, cum in Beelzebul daemonia cum Iudaei eicere dixissent^h: « Aut facite, inquit, arborem bonam et fructus eius bonos, aut facite arborem malam et fructus eius malos; ex fructu enim arbor cognosciturⁱ. » Quia cum *fructus* esset optimus daemonia eicere, Beelzebul eum, cuius *fructus* pessimi sunt, esse dicebant. Huius quoque *beati ligni* non dedignatus est in se docere uirtutem, cum pergens ad crucem ait: « Quia si in humido ligno haec faciunt, in arido quid fiet^j? »
30 per humidi *ligni* exemplum nihil in se ariditati mortis obnoxium esse significans. 15. Huic itaque *ligno beatus* ille

e. Cf. 1 Co 1, 24 f. Lc 23, 43 g. Cf. 1 Co 1, 24
h. Cf. Mt 12, 24 i. Mt 12, 33 j. Lc 23, 31

1. L'expression semble suggérer que le paradis n'est qu'une partie du royaume de Dieu.

2. Cf. *Instr.* 5-6.

3. Pour un même rapprochement avec la mort, cf. *Tr. Ps.* 128, 10.14; 136, 7; 142, 7.

encore doué de raison. Il est doué de raison, dans la mesure où il donne des *fruits* et qu'il les donne sans désordre, au bon moment, *en son temps*.

Cet *arbre* est *planté* le *long* de *cours*
Planté le long de cours d'eau d'*eau*, dans un domaine du royaume de Dieu¹, le paradis, d'où sort un fleuve qui se divise en quatre bras. Le texte ne dit pas « derrière des cours d'eau », mais « le *long de cours d'eau* » : ce qui n'était d'abord qu'un *cours d'eau* se divise en plusieurs. Cet *arbre* est effectivement *planté* là où le Seigneur, qui est la sagesse^e, introduit le larron qui vient de le reconnaître comme Seigneur, en lui disant : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis^f. » Parce que nous venons d'enseigner, grâce à l'autorité du prophète, que la sagesse – le Christ^g – reçoit le nom d'« *arbre de vie* » à cause du mystère de l'Incarnation et de la Passion², la pertinence de ce sens tiré des Évangiles doit être bien établie.

C'est le Seigneur lui-même qui s'est comparé à un *arbre*, quand les Juifs l'accusaient de chasser les démons par Béalzébul^h. Il a dit : « Si l'arbre est bon, ses fruits sont bons ; si l'arbre est mauvais, ses fruits sont mauvais, car c'est au fruit qu'on reconnaît l'arbreⁱ. » Alors que son *fruit* – chasser les démons – était excellent, ils lui donnaient le nom de Béalzébul, l'être dont les *fruits* sont les pires. Il a également daigné enseigner qu'il est lui-même cet *arbre heureux*, quand il a dit, en allant vers la croix : « Si l'on agit ainsi pour l'arbre vert, que deviendra l'arbre sec^j? » Par l'exemple de l'*arbre vert*, il montrait qu'il n'y avait en lui aucune soumission au dessèchement de la mort³. 15. Ainsi, l'*homme heureux* deviendra semblable à cet *arbre*⁴ quand, à la manière du larron

4. Hilaire a donc démontré la thèse énoncée au § 4 : l'homme heureux dont parle le psaume est celui qui a été rendu semblable au Christ, et non le Christ lui-même.

uir similis fiet, cum, translati latronis in paradisum modo^a, secundum decursus aquarum et ipse plantetur; et fiet beata illa et non eradicanda nouella plantatio, quam in euangeliis
 5 Dominus significat, cum de aliena plantatione conqueritur dicens: « Omnis plantatio, quam non plantauit Pater meus, eradicabitur^b. »

Hoc ergo lignum dabit fructus suos. Vbi cumque autem de fructibus arborum aliquid diuinus sermo significat, facere
 10 potius eas fructum quam dare memorat, cum ait: « Non potest arbor bona malos fructus facere^c », et cum secundum Esaiam querela de uinea est: « Expectaui, inquit, ut faceret uuas, fecit autem spinas^d. » Lignum autem hoc dabit fructus suos arbitrio dandi et ratione moderatum. Nam in tempore
 15 suo dabit, et quo tandem tempore? Nempe eo de quo beatus apostolus ait: « Notum facere uobis sacramentum uoluntatis suae secundum placitum, quod proposuit in ipso, in dispensatione plenitudinis temporum^e. » Hoc ergo dispensationis est tempus, quo et accipiendi et dandi
 20 oportunitas temperatur, cum suum erit tempus, ut accipiant quibus dabit; temporis autem mora in plenitudine temporum pendet. Dispensatio enim dandi fructus plenitudini temporum reseruatur. Et qui tandem hic dispendendus erit fructus? Nempe ille de quo idem apostolus meminit dicens: « Et transformauit, inquit, corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae suae^f. » Hos ergo nobis fructus suos dabit, quos iam in eo, quem sibi adsumpsit et qui significatur in ligno, homine perfecit, quem in immortalitatis suae naturam, absorpta mortalitate, transfudit^g. Erit ergo ut hoc lignum

15. a. Cf. Lc 23, 43 b. Mt 15, 13 c. Mt 7, 18 d. Is 5, 2
 e. Ep 1, 9-10 f. Ph 3, 21 g. Cf. 1 Co 15, 54

1. Cet arbre est, en effet, doué de raison, *rationale*: cf. § 14.

2. Cf. ORIGÈNE, *Sel. in Ps.* 1, 1.

3. On remarque la répétition du procédé classique qui consiste à

qui entre au paradis^a, il sera lui-même planté au bord de cours d'eau. Ce nouveau plant deviendra heureux et ne sera jamais déraciné, comme le dit le Seigneur dans l'Évangile, quand il déplore l'existence d'un plant étranger: « Tout plant que mon Père n'a pas planté sera déraciné^b. »

Le don des fruits

Cet arbre donnera donc ses fruits. Dans la Parole de Dieu, chaque fois qu'il est question du fruit des arbres, ce fruit est dit produit plutôt que donné: « Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits^c » et, dans la lamentation d'Isaïe sur la vigne: « J'ai attendu qu'elle produise du raisin, et elle a produit des épines^d. » Cet arbre donnera ses fruits, car il est guidé par une décision rationnelle¹ de donner: il donnera en son temps. Quel est donc ce temps? C'est évidemment celui dont le bienheureux Apôtre a dit: « Il vous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le projet qu'Il s'est proposé de réaliser en Lui, pour le dispenser à la plénitude des temps^e. » Voici donc le moment du don, le bon moment pour donner et pour recevoir de manière équilibrée², car son temps, ce sera celui où ceux à qui Il donnera recevront; la venue attendue de ce temps dépend de la plénitude des temps, car l'époque où seront donnés les fruits, c'est la plénitude des temps. Quel sera donc le fruit à distribuer³? C'est évidemment celui qu'évoque encore l'Apôtre en disant: « Il a transformé notre humble corps pour le rendre semblable à son corps glorieux^{f4}. » Il nous donnera donc ses fruits, car il les a rendus parfaits en l'homme assumé par lui et désigné par l'arbre, l'homme à qui il a communiqué sa nature immortelle, après avoir détruit sa condition mortelle^g. Cet homme sera donc

répondre à des questions que l'on s'est posées: cf. *Tr. Ps.* 118, 2, 1 et le renvoi de M. MILHAU (*SC* 347, p. 127, n. 1) à CICÉRON, *Or.* 40, 137.

4. La transformation est ici encore à venir. Cf. DOIGNON, « Comment Hilaire ».

30 *beatus ille uir*, cum quando ipse in gloria Dei Domino suo conformis adstiterit.

16. *Folium autem ligni* huius non defluet. Nec mirum si *folia* eius non defluunt, cuius *fructus dabuntur* potius quam *decident*, non maturitate depulsi, non ui exteriore decussi, sed rationalis officii dispensatione demensi.

5 Et quid in *foliis* significet, ex comparatione rerum corporalium absolutum est. Namque hanc esse naturam *foliorum* contuemur, ut ad custodiam fructuum *fructibus* ipsis circumiecta prorumpant, ut quodam uallo tenera pomorum initia communiant. Doctrina ergo uerborum Dei, quae
10 promissos nobis *fructus* conuestit, significatur in *foliis*. His enim uerbis spes nostrae inumbrantur, horum inter has saeculi tempestates munimine conteguntur.

Non defluent igitur haec *folia* id est Dei uerba, quia per Dominum dictum est : « Caelum et terra praeteribunt, uerba
15 autem mea non praeteribunt^a. » Nihil enim ex his quae a Deo dicta sunt dilabatur aut *decidet*. 17. Quod autem haec *folia ligni* huius non inutilia sint, sed salutaria gentibus, sanctus Iohannes in *Apocalypsi* testatur dicens : « Et ostendit mihi flumen aquae uitae, splendidum tamquam crystallum, exiens
5 de throno Dei et Agni, in medio plateae eius et ex utraque parte fluminis arborem uitae, quae facit fructum duodecies, singulis mensibus reddens fructum suum, et folia arboris illius sunt ad sanitatem gentium^a. »

16. a. Mt 24, 35 17. a. Ap 22, 1-2

1. Cf. *supra*, § 4 et 15.

2. Sur ce type de modification du texte utilisé plus haut (§ 13), cf. J. DOIGNON, « Introduction », CCL 61, p. CIII, n. 2.

3. Cf. ORIGÈNE, *Sel. in Ps.* 1, 1.

4. Cf. ORIGÈNE, *Hom. in Num.* 9, 9. Pour ATHANASE, les feuilles sont les λόγοι (PG 27, 61C).

5. « *Munimen* est employé par Ambroise, Hilaire ou Paulin de Nole, pour désigner des réalités immatérielles. » (S. LABARRE, *Le manteau partagé: deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez*

heureux comme l'*arbre*, quand il se lèvera dans la gloire de Dieu, semblable à son Seigneur¹.

Les feuilles de l'arbre

16. Aucune *feuille* de cet *arbre* ne disparaîtra². Il n'est pas étonnant que ses *feuilles* ne disparaissent pas, car ses *fruits* seront *donnés*, sans se contenter de *tomber* sous l'effet du mûrissement ou l'action d'une force extérieure ; ils seront au contraire distribués selon une répartition qui obéira à des critères rationnels.

Une comparaison avec les réalités matérielles fait clairement saisir la signification des *feuilles*. Nous voyons bien que, par nature, les *feuilles* poussent en entourant les *fruits* pour les protéger³ et défendre le début de leur croissance par une sorte de palissade. Les *feuilles* désignent donc l'enseignement donné par les paroles de Dieu, enveloppant les *fruits* qui nous sont promis⁴. Nos espérances vivent à l'ombre de ces paroles, elles s'abritent sous leur protection⁵, au milieu des bouleversements de ce monde⁶.

Ces *feuilles*, les paroles de Dieu, ne disparaîtront donc pas, car le Seigneur a dit : « Le ciel et la terre passeront ; mes paroles ne passeront pas^a. » Rien de ce que Dieu a dit ne périra, rien ne *tombera*. 17. Dans l'*Apocalypse*, saint Jean affirme que les *feuilles* de cet *arbre* ne sont pas inutiles, mais salutaires aux nations : « Il me montra, dit-il, le fleuve de l'eau de la vie, brillant comme du cristal, qui sortait du trône de Dieu et de l'Agneau, au milieu de sa place⁷, et, de chaque côté du fleuve, il me montra un arbre de vie, qui produit du fruit douze fois par an, en donnant son fruit chaque mois ; les feuilles de cet arbre sont destinées à la guérison des nations^a. »

Paulin de Périgueux [v^e s.] et Venance Fortunat [vi^e s.], ÉAA 158, Paris 1998, p. 209.)

6. Cf. Tr. Ps. 63, 5.

7. La place de la Ville sainte, la Jérusalem d'en haut.

Caeleste sacramentum ita per corporales species exponitur,
 10 ut rationem spiritalem corporalia ipsa, quamquam implere
 non possint, tamen adcorporata non mutilent. Conuenerat
 enim dixisse ex utraque parte fluminis demonstrati *arbores*
 esse, non *arborem*. Sed quia uitae arbor ubique in sacramento
 15 praedicationis *fructus* subministrans, ideo ex utraque parte
 fluminis una uitae arbor adistit – unus enim agnus est in
 Dei throno uisus et unum flumen et uitae arbor una, quae
 omnia in se complectuntur mysteria corporationis, baptismi,
 passionis –, cuius *folia*, id est praedicationis uerba salutem
 20 gentibus per doctrinam eloquii non *decidentis* impertiunt.

18. « *Et omnia*, inquit, *quaecumque faciet, prospera-*
buntur. » Iam non sicut in Adam donum eius et
 statuta perturbabuntur, quia ille constitutae immortalitatis
 beatitudinem peccato transgressae legis amisit³, sed per
 5 redemptionem *ligni* uitae id est dominica passione, cum
 ipsi ligno uitae similes erimus, iam quicquid in nobis fiet,
 aeternum est, aeternum autem cum beatitudinis sensu.
Prosperabuntur enim omnia illa quae fient, non demutatione

b. Cf. Ep 4, 5

18. a. Cf. Gn 3, 19

1. Le mot *adcorporata*, qui figure dans les manuscrits, a gêné les éditeurs. Il constitue un hapax dans le vocabulaire hilaire, et l'on ne peut citer, semble-t-il, que de très rares exemples chez AMBROISE (*Sermo III de caritate*: « *Est enim caritas apex quidam membrorum omnium retinens arcem, cui adcorporata connexaque perdurant officia cuncta uirtutum* », PL 18, 123A), AMMIEN MARCELLIN, XVI, 8, et SOLIN, XXXVII.

2. L'allusion au baptême a pu être amenée par l'évocation de l'eau, comme en *Tr. Ps.* 64, 15; 65, 11 et 136, 7, mais il faut aussi noter que le *Psaupe* 1 appartient à la première cinquantaine, caractérisée par le terme de *baptisimum* dans la récapitulation ultime de *Tr. Ps.* 150, 1. Pour TERTULLIEN (*Bapt.* 9, 2 – SC 35, p. 78), Moïse avait rendu buvable l'eau du rocher, en y plongeant un bâton de bois (*lignum*). Il ajoute: « Ce bois, c'était le Christ, qui en faisait lui-même une eau très salubre, l'eau du baptême. »

Le mystère du ciel est présenté par des images matérielles. Ces réalités matérielles, qui ne peuvent rendre compte de sa logique spirituelle, lui donnent un corps¹ sans la défigurer. En effet, il ne fallait pas dire qu'il y avait *un* arbre, mais *des* arbres de chaque côté de ce fleuve. Toutefois, comme l'arbre de vie est toujours unique dans le cas du sacrement du baptême², qui procure les *fruits* de l'enseignement des apôtres à ceux qui viennent à lui de partout³, un seul arbre de vie se dresse de chaque côté du fleuve, car on ne voit qu'un seul agneau sur le trône de Dieu, un seul fleuve et un seul arbre de vie qui renferment tous les mystères de l'Incarnation, du baptême et de la Passion. Ses *feuilles*, c'est-à-dire les paroles de la prédication, apportent le salut⁴ aux nations par l'enseignement d'une parole qui ne *tombe* pas.

18. « *Tout ce qu'il fera sera bien mené* », est-il dit. Désormais, à la différence d'Adam⁵, ses dons et sa condition⁶

ne connaîtront aucun désordre, car, si le péché de transgression de la loi a fait perdre à Adam le bonheur de l'immortalité qu'il avait reçue³, la rédemption venue par l'*arbre* de vie – la Passion du Seigneur –, en nous rendant semblables à Lui, procurera l'éternité et même le bonheur à tout notre être. Toute action *sera menée* avec succès, sans soumission à l'incertitude du changement ou à la faiblesse de la nature,

3. Cf. J. DOIGNON, « La connexion du spirituel et du charnel dans la méthodologie exégétique d'Hilaire de Poitiers. À propos d'un texte malmené d'*In psalmum* 1, 17 », *VetChr* 30, 1993, p. 259-266. Cf. CYPRIEN (*Vnit. eccl.* 5), qui développe l'idée d'une diffusion rapide et universelle de l'Évangile.

4. *Salutem*: à la fois le salut et la santé, la guérison dont parle la citation de l'*Apocalypse* au début du § 17.

5. La figure d'Adam est sollicitée à deux reprises dans le commentaire du *Psaupe* 1: ici et au § 24, toujours à propos du péché originel.

6. Les *statuta* d'Adam correspondent au dessin de Dieu sur lui (cf. *Tr. Ps.* 118, 19, 12: *statutam Adae uoluntatis legem*).

incerta, non in natura infirma, cum incorruptio corruptionem
 10 et aeternitas infirmitatem et forma Dei formam terrenae
 carnis absorberit^b. Huic igitur *plantato ligno in tempore*
 suo hos *fructus suos danti beatus ille uir* erit similis, ipse
 quoque in paradiso *plantatus*, ut plantatio Dei non eradicanda
 15 deinceps demutatione uel infirmitatis nostrae eradicanda uel
 temporis.

19. Demonstrata autem perfecta huius uiri beatitudine,
 consequens erat, quae *impios* poena maneret, ostendere.
 Sequitur namque: **Non sic impii, non sic, sed tamquam**
puluis, quem proicit uentus a facie terrae. Non est *impiis*
 5 comparatiuae huius beatitudinis spes relicta, sed uagum eos,
 obtritum, uentilatum, dispersum et inquietum manet, ut ex
 illa corporalis soliditatis firmitate decussi ludibrio *pulueris*
 differantur in poenam, non in nihilum dissoluti, ut sit in his
 materies poenalis, sed in inane ac leue aridumque protriti, ut
 10 ludibriosa poenae mobilitate iactentur.

Cuius poenae et loco altero idem propheta meminit dicens :
 « Comminuam eos ut puluerem ante faciem uenti, ut lutum
 platearum delebo illos^a. » Comparatio itaque ut beatitudinis,
 ita et poenae est constituta. Quam enim nullus labor est *uento*
 15 *puluerem* dissipare et quam lutum in plateis ingredientes se
 prope calcasse non sentiunt, ita poenae illi infernae facile
 est *impios* delere atque dispergere, quos peccatorum ratio et
 in lutum soluerit et comminuerit in *puluerem*, non relicta
 neque substantia firmitatis, cum *puluis* et lutum sint, et per

b. Cf. 1 Co 15, 53-54

19. a. Ps 17, 43

1. « L'âme seule ne peut rien souffrir, sans une matière stable
 (*materia stabilis*), à savoir la chair. » (TERTULLIEN, *Apol.* 48, 4 ; trad.
 J.-P. Waltzing - A. Severyns, CUF, Paris 1961, p. 102.)

puisque la corruption aura été absorbée par l'incorruptibilité,
 la faiblesse par l'éternité, la condition charnelle terrestre par
 la condition divine^b. *L'homme heureux* sera donc semblable
 à cet *arbre planté* qui *donne du fruit* en son *temps*, *planté* lui
 aussi au paradis : ainsi, la plantation de Dieu demeurera sans
 pouvoir être déracinée, car toute créature de Dieu *sera menée*
 avec succès. Aucun changement dû à notre faiblesse ou au
 temps ne justifiera son déracinement.

19. Après avoir montré le parfait
 Le châtement des impies bonheur de cet homme, il restait à faire
 voir le châtement qui attend les *impies*.

On lit donc ensuite: **Il n'en va pas ainsi pour les impies,**
absolument pas : ils sont comme la poussière que le vent
balaie de la face de la terre. Les *impies* ne peuvent plus
 1, 4
 espérer le bonheur exprimé par la comparaison. Ce qui les
 attend, c'est le vagabondage, l'écrasement, l'agitation, la
 dispersion et l'incertitude : privés de leur ferme assise
 corporelle, ils sont emportés comme une *poussière* dérisoire
 pour être châtiés. Ils ne seront pas réduits à néant, pour qu'il
 y ait en eux quelque chose à punir¹, mais ils seront broyés et
 rendus inutiles, légers et secs, malmenés par un châtement
 qui les secouera de manière risible.

Le prophète s'est souvenu ailleurs de ce châtement, puisqu'il
 a dit : « Je les broierai comme de la poussière à la face du vent,
 je les détruirai comme de la boue sur les places^a. » Comme le
 bonheur, le châtement est expliqué par une comparaison : le
vent n'a aucun mal à disséminer la *poussière*, et, en entrant sur
 une place, on ne sent presque pas qu'on marche sur de la boue.
 De même, le châtement infernal disperse et détruit facilement
 les *impies*, dissous dans la boue et réduits en *poussière* à cause
 de leurs péchés. Ils n'ont plus de fondement solide, puisqu'ils

20 id quod *puluis* et lutum sunt, in naturam tantum poenalis substantiae reseruati.

20. Et quia per hanc demutationem obtritae in *puluerem* firmitatis non erunt eius boni participes, quod *beato uiro* ex *fructu ligni dabitur in tempore*, ideo consequenter adiecit: **Propterea non resurgunt impii in iudicio**. Non abolitio
5 his qui utique *puluis* erunt, per id quod non *resurgent*, denuntiatur, sed *resurrectio* his in *iudicium* denegatur. Non enim per id quod non erunt, sensu poenae carebunt, quia
10 adritu non est subsistendi amisisse naturam, sed in naturam alteram substituisse. Per id autem quod in *iudicium* non *resurgent*, absolutum est non resurgendi eos caruisse natura, sed resurgendi in *iudicium* ordinem perdidisse.

Qui autem *resurrectionis* et *iudicii* ordo intellegendus sit,
15 Dominus in euangeliis ostendit dicens: « Qui credit in me, non iudicatur; qui autem non credit, iam iudicatus est. Hoc est autem iudicium, quia lux uenit in hunc mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lumen^a. »
21. Neglegentem audientium et incuriosam legentium facilitatem dicti dominici sermo perturbat. Cum enim dicit: « Qui credit in me, non iudicabitur », exemit *iudicio* fideles; et cum subiecit: « Qui autem non credit, iam iudicatus est »,

20. a. Jn 3, 18-19

1. FESTUS définissait la boue (*lutum*) comme de la terre désagrégée par l'eau (*terra humore soluta*). Il faisait venir ce terme de *lutum* du mot *lues*, lui-même à rapprocher du grec *λύειν* (éd. Lindsay, p. 107, l. 6-7). L'expression « poussière de la mort » (*puluis mortis*) figure dans le *Psaume* 21, cité en *Tr. Ps.* 118, 4, 1 et 118, 10, 15.

2. TERTULLIEN avait développé une réflexion analogue sur la chair

sont de la *poussière* et de la boue¹. *Poussière* et boue, ils sont destinés à n'être qu'un pur objet de châtement.

20. Ce changement, qui réduit en *poussière* ce qui était solide, les empêchera de profiter du fait que *l'homme heureux recevra le fruit de l'arbre en son temps*. [Le prophète] a donc ajouté avec logique: **C'est pourquoi les impies ne ressuscitent pas pour passer en jugement**. S'ils ne *ressuscitent* pas, cela ne veut pas dire qu'ils seront détruits, puisqu'aussi bien ils seront *poussière*. Ce qui leur est refusé, c'est de *ressusciter* pour être *jugés*. En effet, s'ils échappent au châtement, ce n'est pas parce qu'ils ne seront plus: ce qui ne subsistera pas au jour du châtement évitera le châtement. Or, ils subsisteront, parce qu'ils seront de la *poussière*: devenir de la *poussière* après avoir été desséché ou broyé, ce n'est pas avoir perdu la faculté d'exister, mais c'est vivre avec une autre nature. S'ils ne *ressuscitent* pas pour le *jugement*, ce n'est évidemment pas qu'ils seraient privés de la faculté de ressusciter, mais qu'ils ont perdu la possibilité de ressusciter pour être *jugés*².

Dans les Évangiles, le Seigneur montre comment comprendre l'enchaînement de la *résurrection* et du *jugement*, puisqu'il dit: « Qui croit en moi n'est pas jugé; qui ne croit pas a déjà été jugé. Mais voici le jugement: la lumière est venue dans ce monde et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière^a. » 21. Le contenu des paroles du Seigneur trouble les auditeurs négligents³ et les lecteurs distraits. En effet, en disant: « Qui croit en moi ne sera pas jugé », il a soustrait les fidèles au *jugement* et, en ajoutant: « Qui ne croit pas est déjà jugé », il n'a pas autorisé les infidèles à faire l'objet d'un

et le sang qui ressuscitent, mais sans pouvoir entrer dans le royaume de Dieu (*Res.* 50, 3).

3. Cette négligence est dangereuse et peut appeler la malédiction divine (cf. *Tr. Ps.* 13, 1).

5 non admisit ad *iudicium* infideles. Ergo si credentes exemit et reppulit infideles, nec in hos nec in illos *iudicii* sorte permissa, quomodo conuenire sibi hoc quod tertium ait existimabitur : « Hoc est autem iudicium, quia lux uenit in hunc mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lumen » ? Non
10 enim potest locus relictus esse *iudicio*, cum neque infideles nec fideles sint *iudicandi*.

Et haec quidem ita esse auditoribus neglegentibus et lectoribus incuriosis uidebuntur, ceterum in se uirtus ipsa uerborum proprietatem dicti et intellegentiam continet.

22. « Qui credit, inquit, non iudicatur. » Quid enim necesse est iudicare credentem ? *Iudicium* enim ex ambiguis rebus existit ; et ambiguitate adempta, *iudicii* non desideratur examen. Ex quo ne infideles quidem necesse est iudicari, quia
5 ambiguitas, quin infideles sint, non resedit, sed, adempto in credentes non credentesque *iudicio*, causam Dominus *iudicii* et auctores, in quos iudicari necesse esset, adiecit.

Sunt enim aliqui inter pios *impiosque* qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprii, quia in id ipsum
10 constiterint ex utroque, nec fidei admiscendi, quia sit illis aliquid infidelitatis insertum, nec infidelitati deputandi, quia aliquid habeant et fidei. Plures namque Dei metus in ecclesia continet, sed eosdem tamen ad saecularia uitia saeculi blandimenta sollicitant. Orant, quia timent ; peccant,
15 quia uolunt. Christianos se nuncupant, quia bona est spes aeternitatis ; gentilia agunt, quia blanda praesentia sunt.

1. Cf. *Tr. Ps. 57, 7.*

2. Pour CICÉRON, les questions de droit qui ne sont pas douteuses (*dubium esse non possint*) ne viennent généralement pas devant les tribunaux (*in iudicium uocari non solent* : *De Or. 1, 57, 241*). ZÉNON DE VÉRONE ouvre de manière semblable son traité sur le *Psaume 100* et semble bien s'y être souvenu des réflexions hilariennes (*CCL 22, p. 89*).

3. À la suite des stoïciens, CICÉRON avait traité du thème des actions « moyennes », accomplies aussi bien par le sage que par l'insensé (*Fin. 3,*

jugement. Si donc il a soustrait les croyants et repoussé les infidèles, en n'admettant de *jugement* ni pour les uns ni pour les autres, comment pourra-t-on croire à la cohérence de la troisième partie de la phrase : « Voici le jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière » ? Il ne peut plus y avoir de place pour un *jugement*, puisque ni les infidèles ni les fidèles ne doivent être jugés¹.

Auditeurs négligents et lecteurs distraits penseront sans doute qu'il en est ainsi, mais le sens même des mots révèle la pertinence et l'intelligence du propos. 22. « Qui croit, dit [Jésus], n'est pas jugé. » Pourquoi faudrait-il juger le croyant ? Il y a *jugement* en cas de doute ; une fois le doute levé, plus besoin de *jugement*². Voilà pourquoi il ne faut pas non plus juger les infidèles : aucun doute sur leur infidélité ! Mais, après avoir exclu le *jugement* dans le cas des croyants et des incroyants, le Seigneur a précisé la raison d'être d'un *jugement* et les personnes à juger.

Au milieu des pieux et des *impies*, il existe des hommes de l'entre-deux, qui tiennent des uns et des autres³. Ce sont, à proprement parler, des « neutres », car ils sont précisément un composé des deux : il ne faut pas les mêler à la foi, car il y a en eux quelque chose d'infidèle, et il ne faut pas les mettre au nombre des infidèles, car ils ont aussi quelque chose de fidèle. La peur de Dieu en retient plusieurs dans l'Église⁴, mais les séductions mondaines les attirent pourtant vers les péchés du monde⁵. Ils prient, par crainte ; ils pêchent, par volonté. Ils se donnent le nom de chrétiens, parce qu'il est bon d'espérer l'éternité ; ils agissent comme des païens,

18, 59). On s'oriente ici vers la description des deux cités qu'AUGUSTIN qualifiera de *permixtae* (*Ciu. I, 35*).

4. Cf. *supra*, § 10.

5. CYPRIEN avait déjà critiqué les membres de l'Église qui y vivent « les oreilles bouchées et le cœur aveuglé » (*Eleem. 12 - SC 440, p. 110*).

Impii non manent, quia his Dei nomen in honore est ; pii non sunt, quia quae pietatis sunt aliena sectantur. Et necesse est ea magis diligant, per quae id quod se nuncupant esse non possunt, secundum nuncupationis uoluntatem operum uoluntate potiore.

Et idcirco Dominus postea quam credentes non *iudicandos* et non credentes iam *iudicatos* esse dixerat, addidit : « Hoc est autem iudicium, quia lux uenit in hunc mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lumen^a. » In eos ergo *iudicium* est, quod iam et in incredulos actum est et in credentes non necessarium est, quia magis tenebras quam lumen dilexerint, non quod non dilexerint et lumen, sed quod dilectio illis fuerit magis propensa tenebrarum. Praeferri enim solet dilectioni ex comparatione dilectio ; et hinc *iudicium* est, quia, cum dilexerint Christum, magis tamen tenebras dilexerunt. Hi ergo *iudicabuntur*, qui neque ut pii non *iudicabuntur* neque iam fuerint ut *impii iudicati*, in quos ex praelata potius dilectione *iudicium* est.

23. Huius quidem euangelicae dispositionis tenuit propheta rationem dicens : **Propterea non resurgunt impii in iudicio neque peccatores in consilio iustorum.** *Impiis iudicium*, quia iam *iudicati* sunt, non relinquit ; *peccatoribus* autem, quos superiore sermone discerni ab *impiis* docuimus, *consilium iustorum*, quia *iudicandi* sint, denegauit. Illos

22. a. Jn 3, 18-19

1. L'interprétation d'Hilaire fera date et sera reprise au moins en partie par Ambroise, Jérôme et Grégoire le Grand, comme le montre H. DE LAVALETTE dans « L'interprétation du Psaume 1, 5 chez les Pères 'miséricordieux' latins », *RecSR* 48, 1960, p. 544-563.

2. La notion de *dispositio*, héritée de TERTULLIEN (*Marc.* I, 2, 3 – *SC* 365, p. 108), est analogue à celle de *dispensatio* : il s'agit du dessein de Dieu qui se révèle progressivement dans le temps. Cette « disposition » est donc éternelle (cf. *Tr. Ps.* 61, 2 ; 118, 21, 4). Elle apparaît aussi bien dans l'Ancien Testament que dans l'Évangile (ici et en *Tr. Ps.* 141, 4 ; cf. aussi *Tr. Ps.* 67, 32). La science prophétique consiste donc à commémorer des

car les réalités présentes sont séduisantes. Ils ne restent pas *impies*, car ils honorent le nom de Dieu, mais ils ne sont pas pieux, car ils suivent ce qui est étranger à la piété. Ils préfèrent nécessairement ce qui les empêche d'être ce dont ils se donnent le nom, la volonté d'agir étant plus forte que la volonté de recevoir un nom.

Voilà pourquoi, après avoir dit que les croyants ne seraient pas *jugés* et que les incroyants étaient déjà *jugés*, le Seigneur a ajouté : « Voici le jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière^a. » C'est donc eux que concerne le *jugement*, déjà prononcé dans le cas des incrédules et inutile dans le cas des croyants. En effet, ils ont préféré les ténèbres à la lumière, non qu'ils n'aient pas aimé la lumière, mais leur amour des ténèbres aura été plus fort. D'ordinaire, une comparaison fait préférer un amour à un autre ; il y a *jugement*, car, tout en ayant aimé le Christ, ils ont pourtant davantage aimé les ténèbres. Ils seront donc *jugés*, car ils n'éviteront pas un *jugement*, à la différence des hommes pieux, et ils n'ont pas été déjà *jugés*, comme l'ont été les *impies*, car, dans leur cas, le *jugement* se fait sur une préférence dans l'amour¹.

Pécheurs et impies devant le jugement

23. Le prophète a tenu compte lui aussi du dessein² qu'enseignerait l'Évangile, puisqu'il a dit : **C'est pourquoi les impies ne ressuscitent pas pour passer en jugement, ni les pécheurs pour être dans l'assemblée des justes.** D'après lui, les *impies* ne peuvent plus être *jugés*, puisqu'ils l'ont déjà été. Quant aux *pécheurs*, dont nous avons montré plus haut qu'il fallait les distinguer des *impies*³, il leur a refusé d'être dans l'*assemblée des justes*, puisqu'ils

1, 5

actions passées, celles de l'Ancien Testament, en fonction des actions futures, celles du Nouveau (cf. *Tr. Ps.* 62, 4 et les références données p. 260, n. 1, à propos de *Tr. Ps.* 2, 23).

3. Cf. *supra*, § 6.

enim *praeiudicatos* impietas facit, hos uero peccatum detinet *iudicandos*. Itaque neque impietas, quae iam iudicata est, *peccatorum* est permissa *iudicio* neque peccatores, qui
10 *iudicandi* sunt, *iustorum*, qui non *iudicabuntur*, meriti sunt digni esse *consilio*.

24. Et huius differentiae hinc ordo proficiscitur: **Quia cognoscit**, inquit, **Dominus uiam iustorum, et uiam impiorum peribit**. *Consilium iustorum peccatores* idcirco non adeunt, quia *uiam iustorum Dominus cognoscit*. *Cognoscit*
5 autem non ignorationis scientia, sed dignatione noscendi. Neque enim haec in Deo passionum humanarum demutatio est, ut aliquid aut *cognoscat* aut nesciat.

Beatus apostolus Paulus, qua ratione a Deo *cognosceremur*, exposuit dicens: « Si quis est in uobis propheta aut spiritualis,
10 cognoscat quae scribo uobis, quia Domini sunt; si quis autem non cognoscit, non cognoscitur^a. » Eos ergo *cognosci* a Deo ostendit, qui, quae Dei sunt, *cognouerint*: tum *cognoscendi*, cum *cognouerint*, dignationem scilicet *cognitionis* per meritum religionis *cognitae* consequentes, ut quod *cognoscitur*, non
15 ignorantis profectus intellegatur esse, sed *cogniti*.

Absolute autem Dominus ostendit in Adam atque Abraham *peccatores* se ignorare, *cognoscere* autem fideles. Namque Adae post peccatum dictum est: « Vbi es, Adam^b? », non quod Deus, quem adhuc in paradiso habebat, in paradiso

24. a. 1 Co 14, 37-38 b. Gn 3, 9

1. Cf. *supra*, § 5.

2. HILAIRE avait déjà abordé ce thème de la connaissance divine dans le *De Trinitate*, où il affirmait à l'aide du même exemple: « Dieu est dit avoir connu qu'Abraham l'aimait au moment où il ne l'a pas caché à

doivent être *jugés*. Ceux-là sont déjà *jugés* pour leur impiété; ceux-ci, prisonniers du péché, doivent l'être. Ainsi, l'impiété déjà jugée ne peut accéder au *jugement* des *pécheurs*, qui doivent être *jugés*, et les pécheurs n'ont pas mérité d'être dignes de l'*assemblée* des *justes* qui ne seront pas *jugés*.

24. La raison de cette différence¹ vient
La connaissance par Dieu du fait que le Seigneur connaît le chemin des justes, tandis que le chemin
des impies disparaîtra. Si les *pécheurs* n'entrent pas dans l'*assemblée* des *justes*, c'est parce que le Seigneur connaît le chemin des *justes*. Pour lui, *connaître*, ce n'est pas savoir ce qu'il ignorait, mais avoir de l'estime pour l'objet de sa connaissance: Dieu n'est pas soumis au changement, caractéristique des passions humaines, qui fait *connaître* ou ignorer quelque chose²!

1, 6

Le bienheureux apôtre Paul a exposé la manière dont nous sommes *connus* de Dieu: « S'il y a parmi vous un prophète ou un spirituel, qu'il connaisse que mes écrits viennent du Seigneur! S'il ne le connaît pas, c'est qu'il n'est pas connu^a. » Il a donc montré que Dieu *connaît* ceux qui ont *connu* ce qui vient de Dieu. Ils sont *connus*, au moment même où ils *connaissent*, en ayant l'honneur de *connaître*, parce qu'ils ont le mérite de *connaître* la religion. Ainsi, être *connu* ne désigne pas un progrès pour celui qui ignorait, mais pour ce qui est *connu*.

Les exemples d'Adam et d'Abraham montrent clairement que le Seigneur ignore les *pécheurs* et *connaît* les fidèles. En effet, après son péché, Adam s'entend dire: « Adam, où es-tu^b? » Dieu n'ignore pas que celui qu'il avait mis au paradis

Abraham [...], car Dieu n'acquiert pas de savoir en se mettant soudain à connaître. » (*Trin.* IX, 71 - SC 462, p. 160.)

20 esse nesciret, sed quod, dum ubi sit interrogatur, indignus cognitione Dei per id quod peccauit ostenditur.

Abraham autem diu ignoratus, scilicet ad quem septuagenarium iam Dei fuit sermo^c, cum se per oblationem Isaac fidelem Domino probasset^d, tali in diuinam familiaritatem dignatione suscipitur : « Nunc cognoui, quia times Dominum Deum tuum et non pepercisti filio tuo dilecto propter me^e. » Non ignorabat utique Abrahae fidem, quam ei de generando Isaac credenti et ad iustitiam deputauerat^f, sed quia magnum timoris sui dederat filium offerendo documentum, nunc
30 *cognoscitur*, nunc probatur, nunc dignus est, qui non ignoretur. Sic itaque Deus et agnoscit et nescit, cum Adam *peccator nescitur* et Abraham fidelis *agnoscitur*^g, dignus scilicet qui a Deo nihil utique ignorante noscatur.

Cognita ergo est Deo *iustorum non iudicandorum uia* ;
35 et idcirco *peccatores*, qui *iudicandi* sunt, eorum *consilio* submouentur, *impii* autem in *iudicium* non *resurgent*, quia, deperdita eorum *uia*, iam fuerint *iudicati* per eum qui ait : « Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio^h », Domino nostro Iesu Christo, qui est benedictus in
40 saecula saeculorum. Amen.

c. Cf. Gn 12, 4 d. Cf. Gn 22, 1-14 e. Gn 22, 12
f. Cf. Gn 15, 6 g. Cf. Rm 4, 9 h. Jn 5, 22

1. TERTULLIEN avait dit que la question posée par Dieu n'était pas une interrogation, mais une accusation douloureuse (*Marc.* II, 25, 1). ORIGÈNE avait déjà développé le thème de la connaissance divine dans des termes analogues (*Sel. in Ps.* 1, 6). Sur ce thème, cf. *Tr. Ps.* 119, 4.

2. Cette idée d'une entrée dans la « famille de Dieu » ou dans la famille du ciel, qui comprend les patriarches, revient souvent dans les premiers traités, notamment dans leurs dernières lignes : cf. *Tr. Ps.* 2, 31 ; 9, 4 ; 13, 6 ; 51, 24 ; 52, 20 ; 118, 15, 7 ; 118, 16, 10. Elle est l'objet visé

s'y trouvait encore, mais, en demandant à Adam où il est, Dieu montre que son péché l'a rendu indigne d'être connu de lui¹.

Abraham fut longtemps ignoré, puisqu'il était déjà septuagénaire, lorsque Dieu lui adressa la parole^c. Après avoir prouvé sa fidélité au Seigneur par l'offrande d'Isaac^d, il est reçu dans l'intimité familiale² de Dieu par cette marque d'estime : « Maintenant, je connais que tu crains le Seigneur ton Dieu et que tu ne m'as pas refusé ton fils bien-aimé^e. » Dieu n'ignorait certainement pas la foi d'Abraham. Il la lui avait d'ailleurs comptée comme justice, quand ce dernier l'avait cru au sujet de la naissance d'Isaac^f, mais, ayant donné un grand témoignage de sa crainte en lui offrant son fils, [Abraham] est maintenant *connu*, approuvé³ et digne de ne pas être ignoré. Voilà comment Dieu sait et ne sait pas : en tant que *pécheur*, Adam n'est pas *connu* et, en tant que fidèle, Abraham est reconnu⁴. Il est digne d'être connu par Dieu, qui n'ignore absolument rien.

Dieu *connaît* donc le *chemin* des *justes*, qui ne devront pas être *jugés*, et c'est ainsi que les *pécheurs*, qui seront *jugés*, sont écartés de leur *assemblée*. Les *impies* ne *ressusciteront* pas pour le *jugement*, car, sur leur *chemin* de perdition, ils ont déjà été *jugés* par Celui qui a dit : « Le Père ne juge personne, mais il a remis tout le jugement au Fils^h », notre Seigneur Jésus-Christ, qui est béni pour les siècles des siècles. Amen.

par toute la vie, ce qui explique qu'elle soit encore évoquée au début de l'avant-dernier commentaire (cf. *Tr. Ps.* 149, 1).

3. Pour TERTULLIEN, Dieu n'a pas voulu tenter la foi d'Abraham, mais l'éprouver (*non tentandae fidei gratia, sed probandae* : *Or.* 8).

4. On note la savante variation stylistique sur le thème de la connaissance : *cognoscere* / *agnoscere* / *noscere*.

PSALMVS II

1. Quare fremuerunt gentes
Et populi meditati sunt inania ?
2. Astiterunt reges terrae
Et principes conuenerunt in unum aduersus Dominum
et aduersus Christum eius.

Diapsalma

3. « Disrumpamus uincula eorum
Et abiciamus a nobis iugum ipsorum. »
4. Qui habitat in caelis iridebit eos
Et Dominus subsannabit eos.
5. Tum loquetur ad eos in ira sua
Et in indignatione sua conturbabit eos :
6. « Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem
sanctum eius,
Adnuntians praeceptum eius.
7. Dominus dixit ad me :
'Filius meus es tu, ego hodie genui te.
8. Posce a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam
Et possessionem tuam terminos terrae.
9. Reges eos in uirga ferrea
Et tamquam uas figuli confringes eos.' »
10. Et nunc reges intellegite,
Erudimini qui iudicatis terram.
11. Seruite Domino in timore
Et exultate cum tremore.
12. Adprehendite disciplinam, ne forte irascatur Dominus
Et pereatis de uia iusta,
Cum exarserit in breui ira eius.
Beati omnes qui confidunt in eum.

TRAITÉ SUR LE PSAUME 2

Psaume 2, versets 1 à 12

1. Pourquoi les nations ont-elles frémi
Et les peuples formé de vains projets ?
2. Les rois de la terre se sont dressés
Et les chefs se sont ligués contre le Seigneur et contre son
Christ.

Pause

3. « Brisons leurs chaînes
Et rejetons leur joug loin de nous. »
4. L'Habitant des cieux rira d'eux
Et le Seigneur les tournera en dérision.
5. Alors, il leur parlera avec colère
Et, dans son indignation, jettera le trouble parmi eux :
6. « Il m'a établi comme roi sur Sion, sa sainte montagne,
Pour signifier ses exigences.
7. Le Seigneur m'a dit :
'Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré.
8. Demande-moi : je te donnerai les nations en héritage,
Et tu posséderas les limites de la terre.
9. Tu les dirigeras avec un sceptre de fer
Et tu les briseras comme un vase de potier.' »
10. Et maintenant, rois, comprenez !
Instruisez-vous, juges de la terre !
11. Servez le Seigneur avec crainte,
Et soyez dans l'allégresse en tremblant !
12. Saisissez l'enseignement du Seigneur, pour éviter qu'il ne se
mette en colère
Et que vous ne mouriez hors du droit chemin,
Car sa colère ne mettra pas longtemps à s'embraser.
Heureux tous ceux qui lui font confiance !

PSALMVS II

1. Plures nostrum ambiguos facit apostolica auctoritas, utrum psalmum hunc cohaerentem primo et ueluti primi extimum putent esse, an uero subiacentem et secundum potius connumerent. Namque in *Actibus apostolorum* primum hunc haberi atque esse sub oratione beati Pauli ita docemur :
5 « Nosque uobis euangelizamus eam, quae ad patres facta est re promissio ; hanc Deus expleuit filiis nostris suscitans Dominum nostrum Iesum, sicut et in psalmo scriptum est primo : 'Filius meus es tu, ego hodie genui te', cum suscitauit eum a mortuis amplius non regressurum in interitum^a. »
10 Ob hanc ergo apostolicam auctoritatem errore scribentium fieri creditur, ut in ordine secundus psalmus iste numeretur, cum primus esse, ipso doctore gentium testante, noscatur^b.
15 Cognoscenda itaque ea ratio est, cur et a nobis secundus esse intellegendus sit et ab apostolo esse primus ostensus sit.

1. a. Ac 13, 32-34 b. Cf. 1 Tm 2, 7

1. ORIGÈNE (*Sel. in Ps. 2* – PG 12, 1100CD) avait posé la même question, car la tradition hébraïque était partagée entre *Psaume 1* et *Psaume 2*, tandis que les manuscrits grecs parlaient seulement de *Psaume 2*. L'*auctoritas* des apôtres est généralement déterminante pour la résolution d'un problème exégétique (cf. *Instr.* 1).

TRAITÉ SUR LE PSAUME 2

1. L'autorité de l'Apôtre fait hésiter bien des nôtres, qui se demandent si ce *Psaume 1* ou *Psaume 2*?
psaume se rattache au premier et s'il en est, pour ainsi dire, la suite, ou bien s'il vient après lui et s'il faut plutôt l'appeler *Psaume 2*¹. En effet, dans les *Actes des apôtres*, un discours du bienheureux Paul nous apprend que ce psaume est considéré comme le premier et qu'il l'est effectivement : « Nous vous annonçons la bonne nouvelle de la promesse faite à nos pères. Dieu l'a accomplie pour nos fils², en ressuscitant notre Seigneur Jésus, comme il est écrit précisément dans le *Psaume 1* : 'Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré.' Il a ressuscité des morts Celui qui ne devra plus mourir^a. » L'autorité de l'Apôtre fait donc penser qu'une erreur des copistes a donné à ce psaume la deuxième place, puisqu'il est reconnu comme étant le premier, au témoignage même du Docteur des nations^b³. Il faut, par conséquent, chercher à savoir pour quelle raison nous devons y voir le deuxième et pourquoi l'Apôtre en parle comme s'il était le premier⁴.

2. Le texte grec dit : « pour nous, leurs fils ». La Vulgate gardera le texte que connaît Hilaire : « pour nos fils ».

3. Hilaire aime donner ce nom à Paul : cf. *Tr. Ps.* 14, 7 ; 52, 15 ; 53, 6 ; 67, 8 ; 91, 4 ; 118, 14, 11 ; 118, 17, 5 ; 131, 24 ; 132, 3.

4. Cette question trouvera sa réponse au § 4.

2. Mediis namque legis temporibus, priusquam unigenitus Dei Filius ante saecula manens^a Deus Verbum homo nascitur, poscente rege Ptolomaeo, septuaginta seniores libros Veteris Testamenti ex hebraeis litteris in graecas transtulerunt. Erat
 5 autem iam a Moysse antea institutum in synagoga omni septuaginta esse doctores^b. Nam idem Moyses, quamuis uerba Testamenti in litteras condidisset^c, tamen separatim quaedam ex occultis legis secretiora mysteria septuaginta senioribus, qui doctores deinceps manerent, intimaerat.
 10 Cuius doctrinae etiam Dominus in euangeliis meminit dicens: « Super cathedram Moysi, inquit, sederunt Scribae et Pharisei. Omnia ergo quaecumque dixerint uobis, facite et seruare, secundum uero facta eorum nolite facere^d. » Doctrina ergo horum mansit in posterum, quae ab ipso
 15 scriptore legis accepta in hoc seniorum et numero et officio conseruata est.

Hi itaque seniores libros hos transferentes et spiritalem secundum Moysi traditionem occultarum cognitionum scientiam adepti ambigua linguae hebraicae dicta et uaria
 20 quaedam ex se nuntiantia secundum uirtutes rerum certis et propriis uerborum significationibus transtulerunt doctrinae scientia multimodam illam sermonum intelligentiam temperantes. Et ex eo fit ut, qui postea transtulerunt, diuersis

2. a. Cf. Pr 8, 23 (LXX) b. Cf. Nb 11, 16 c. Cf. Ex 24, 4
 d. Mt 23, 2-3

1. Sur cette expression déjà employée par IRÉNÉE, cf. *Haer.* IV, 16, 3; *Démonstration* 8 – SC 406, p. 94 et 245.

2. Il s'agit de Ptolémée II Philadelphe (285-246 av. J.-C.). La composition de la Septante est décrite dans la *Lettre d'Aristée à Philocrate* 301-316 (SC 89, p. 230-236); cf. TERTULLIEN, *Apol.* 18, 7 (CCL 1, p. 119). Sur ce passage, voir MILHAU, « Un texte d'Hilaire », p. 365-372. Sur les Septante, voir M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris 1988, p. 39-125, et P. BENOIT, « L'inspiration des Septante d'après les Pères », dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. H. de Lubac, I: Exégèse et patristique*, Paris 1964, p. 169-187.

La traduction des Septante

2. Dans les temps intermédiaires que constitue l'époque de la Loi¹, avant l'incarnation du Fils unique de Dieu, le Dieu Verbe qui demeurait avant les siècles², le roi Ptolémée demanda à soixante-dix Anciens de traduire de l'hébreu en grec les livres de l'Ancien Testament². Or, auparavant, Moïse avait déjà institué soixante-dix docteurs, pris dans l'ensemble de la communauté^{b3}: rédacteur des paroles de l'Alliance^c, il avait aussi communiqué en privé certains mystères plus secrets tirés des arcanes de la Loi à soixante-dix Anciens, destinés à être désormais des docteurs. C'est précisément leur enseignement qu'évoque le Seigneur, lorsqu'il dit, dans les Évangiles: « Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens. Faites donc et observez tout ce qu'ils vous diront, mais n'agissez pas comme eux^d. » Leur enseignement se perpétua donc. Reçu du rédacteur même de la Loi, il fut conservé par des Anciens au nombre et à la charge identiques.

Ainsi ces Anciens ont-ils traduit ces livres et, avec une science spirituelle des connaissances cachées conformes à la tradition de Moïse, ils ont traduit de l'hébreu des expressions ambiguës qui avaient plusieurs significations, grâce à des mots au sens précis et approprié qui respectaient la valeur des réalités, en équilibrant cette pluralité de sens des textes par la science qu'ils avaient de cet enseignement. C'est pourquoi les traducteurs qui sont venus ensuite⁴ ont, par la diversité

3. Cf. *Instr.* 8. Cet emploi de *synagoga* au sens de communauté du peuple hébreu vient directement de la Septante (cf. Ex 16, 1-3.6.9). Érasme a mis en marge de ce passage: *Non credo* (*Operum Divi Hilarii Pictavorum Episcopi*, t. 2, Bâle 1523, p. 21).

4. Aquila (vers 130 ap. J.-C.): O. MUNNICH souligne son littéralisme et rappelle les critiques faites par les Pères (*La Bible grecque des Septante*, Paris 1988, p. 143-147); Théodotion (2nde moitié du 1^{er} s. ap. J.-C.) et Symmaque (converti au judaïsme vers 150 ap. J.-C.).

modis interpretantes magnum gentibus adtulerint errorem,
 25 dum occultae illius et a Moyse profectae traditionis ignari
 ea quae ambigue lingua hebraea commemorata sunt, incerti
 suis ipsis iudiciis ediderunt.

Ambiguitatis autem linguae hebraicae unum adferemus
 exemplum, ex quo cetera istius modi esse atque ita ut
 30 sunt intellegantur. *Bresith* uerbum hebraicum est^c. Id tres
 significantias in se habet, id est et « in principio » et
 « in capite » et « in filio ». Sed translatore septuaginta
 « in principio » ediderunt, ceteris diuerse transferentibus ;
 et secundum hanc ambiguitatem haec ab illis in omni
 35 translatione est facta confusio.

3. Sed perfecta horum septuaginta interpretum auctoritas
 manet, primum quod ante aduentum corporalem Domini
 transtulerunt nec adulatio interpretandi adhibita tempori
 arguetur tanto anteriore interpretationis aetate, dehinc quod
 5 ipsi illi principes doctoresque synagogae et praeter scientiam
 legis per Moysen quoque doctrina secretiore perfecti non
 potuerunt improbabilis esse arbitri interpretandi, qui
 certissimi et grauissimi erant auctores docendi.

Hi ergo psalmos inter ceteros libros transferentes et
 10 in numerum redegerunt et in ordinem conlocauerunt et
 diapsalmis distinxerunt, qui omnes secundum Hebraeos
 confusi et habebantur et habentur. Horum igitur translationes
 Hebraeis tum lingua tantum sua utentibus non erant
 necessariae, ipsis tamen omnibus diligenti et religiosa

c. Cf. Gn 1, 1

1. La traduction de *bereshit* par *in filio* est attestée chez IRÉNÉE (*Démonstration* 43 – SC 406, p. 146) et ARISTON DE PELLA, cité par JÉRÔME (*Quaest.* 1, 1 – CCL 72, p. 3). Elle peut se recommander de Col 1, 15 et de Ps 109, 3. Cf. DANIELLOU, « Hilaire et ses sources juives », p. 143. Hilaire est le premier à citer ces trois sens.

2. Aquila dit effectivement ἐν κεφαλαίῳ, puisque *bereshit* a la même racine que *rosh*, la tête (κεφαλή), tandis que Symmaque et Théodotion traduisent comme les Septante, ἐν ἀρχῇ.

de leurs interprétations, fait commettre aux nations païennes
 une lourde erreur : méconnaissant cette tradition cachée issue
 de Moïse, ils ont rendu les expressions peu claires de l'hébreu
 avec une imprécision due à leur propre jugement.

Nous ne prendrons qu'un exemple de l'ambiguïté de la
 langue hébraïque ; cela permettra de comprendre que tous les
 autres sont analogues et de les voir comme ils sont. Le mot
bereshit est un mot hébreu^c. Il possède trois significations :
 « au commencement », « en tête » et « dans le fils¹ », mais
 les Septante l'ont rendu par « au commencement », tandis
 que les autres le traduisaient différemment², entretenant la
 confusion à cause de cette ambiguïté dans chacune de leurs
 traductions.

3. Au contraire, l'autorité des soixante-dix traducteurs reste
 entière, d'abord parce qu'ils ont traduit avant l'incarnation
 du Seigneur et qu'on ne pourra les soupçonner de partialité
 à son égard dans une traduction si ancienne³. Ensuite, ces
 chefs et ces docteurs de la Synagogue, rompus non seulement
 à la science de la Loi, mais aussi à l'enseignement plus secret
 de Moïse, ne purent pas être mauvais juges dans le cas
 d'une traduction, puisqu'ils enseignaient avec la plus grande
 assurance et le plus grand sérieux.

Traduisant donc les psaumes parmi les autres livres, ils en
 fixèrent le nombre⁴, leur donnèrent un ordre et y établirent
 des divisions par des pauses⁵, alors qu'ils étaient et demeurent
 tous dans le désordre chez les Hébreux. Leurs traductions,
 inutiles aux Hébreux qui ne parlaient alors que leur propre
 langue, furent pourtant toutes gardées avec un soin particulier

3. Pour TERTULLIEN, l'*antiquitas* de la Septante est un gage de son *auctoritas* (*Apol.* 19, 1 – CCL 1 p. 119).

4. Ce nombre était imprécis : cf. *Instr.* 8.

5. Sur le *diapsalma*, cf. *Instr.* 23.

15 custodia obseruatis, quibus, posteaquam Dominus legem
omnem sacramento et corporationis suae et passionis et
resurrectionis impleuerat, cum his libris, quos regi idem
translatores ediderant, conlatis et fideliter consonantibus
repertis, indissolubilis constituta est priuilegio doctrinae et
20 aetatis auctoritas.

4. Beatus ergo apostolus Paulus secundum professionem
suam^a Hebraeus ex Hebraeis, etiam secundum hebraicam
cognitionem et fidem psalmum hunc primum esse dixit
translatorum distinctione non usus, cui maximum hoc
5 praedicandi ad synagogae principes^b studium erat, ut
Dominum nostrum Iesum Christum Dei Filium, natum,
passum, resurgentem regnare in aeternum ex doctrina
legis ostenderet. Tenuit itaque hunc modum, ut Hebraeis
praedicans Hebraeorum consuetudine uteretur. Sed nobis
10 translatorum utendum auctoritate est legem non ambiguitate
litterae, sed doctrinae scientia transferentum.

5. Praestat autem nunc absolutissimam intellegentiam
personae, temporis, causae apostolica auctoritas. Nam quid in
libro *Actorum* suorum de hoc eodem psalmo idem apostoli
senserint, uerbis ipsorum loquemur. Scriptum namque est :
5 « Ipsis dicentibus : 'Domine, tu es qui fecisti caelum et terram
et mare et omnia quae in illis sunt, qui per os patris nostri
Dauid, sancti pueri tui, dixisti : **quare fremuerunt gentes
et populi meditati sunt inania ? Adstiterunt reges terrae,**

4. a. Cf. Ph 3, 5 b. Cf. Ac 13, 15

1. Cf. *Instr.* 5-6 ; *Tr. Ps.* 1, 14.

2. La première opération à faire par l'exégète consiste à identifier la
personne qui parle (cf. *Tr. Ps.* 1, 1). Il faut ensuite voir l'époque ou les
circonstances dans lesquelles se sont produits les *événements* dont il est
question. On retrouve la même séquence chez ATHANASE, *Ar.* 1, 54-
55. Cf. RONDEAU, *Les commentaires*, vol. 1, p. 18. Cf. *Tr. Ps.* 131, 2 et
134, 1.

et scrupuleux. Puis, après que le Seigneur eut accompli toute
la Loi par le mystère de son incarnation, de sa passion et
de sa résurrection¹, elles furent mises en parallèle avec les
livres publiés par ces mêmes traducteurs pour le roi et se
révélèrent en parfaite harmonie avec eux. La qualité de leur
enseignement et de leur ancienneté leur conféra une autorité
indiscutable.

Attitude de saint Paul

4. Le bienheureux apôtre Paul, Hébreu
fils d'Hébreu, comme il le dit lui-même^a,
s'est donc montré fidèle à l'état des
connaissances et à la foi des Hébreux, quand il a déclaré que
ce psaume était le premier. Il n'a pas repris la division opérée
par les Septante, car il mettait toutes ses forces à prêcher à
des chefs de la Synagogue^b, pour leur montrer, à partir de ce
qu'enseignait la Loi, que notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de
Dieu, règne pour l'éternité, après avoir connu la naissance,
la passion et la résurrection. S'il a agi ainsi, c'est pour respecter
la pratique des Hébreux, à un moment où il prêchait aux
Hébreux. Cela étant, nous devons nous appuyer sur l'autorité
de ceux qui ont traduit la Loi, sans en rester à l'ambiguïté
de la lettre, mais en recourant à la science qu'ils tiraient d'un
enseignement.

Clef christologique

5. L'autorité des apôtres permet main-
tenant de comprendre avec la plus grande
clarté la personne [qui parle], les circons-
tances et les événements en cause². En effet, nous dirons avec
leurs mots mêmes ce que les apôtres ont pensé de ce psaume
dans le livre de leurs *Actes*, car il est écrit : « Ils disaient :
'Seigneur, c'est toi qui as fait le ciel, la terre, la mer et tout
ce qu'ils contiennent, et qui as dit, par la bouche de notre
père David, ton saint enfant : **Pourquoi les nations ont-elles
frémi et les peuples formé de vains projets ? Les rois de**

et principes conuenerunt in unum aduersus Dominum
 10 et aduersus Christum eius. Conuenerunt enim in ueritate
 in ciuitate ista aduersus sanctum tuum filium Iesum, quem
 unxisti, Herodes et Pontius Pilatus et populus Israel facere,
 quanta manus tua et consilium praescipsit fieri. Et nunc,
 Domine, respice in minas eorum et da seruis tuis cum omni
 15 fiducia loqui uerbum tuum.^a »

Non ergo ambiguum est quid tanto anteriore tempore
 prophetiae psalmus ostenderit. Nam permixti tum sibi
 in Herode atque Pilato *gentes frementes* et *populi uana*
meditantes in unum cum ipsis suis *regibus* et *principibus*
 20 *adstiterunt*. Communi enim et praetoris et tetrarchae iudicio
 in Dominum confirmata damnationis est passio.

6. Et quidem diligenter secundum prophetiam scientiam
 unicuique generi et nomini singulorum quorumque uerborum
 est proprietas coaptata, ut *gentes fremuerint*, imperito scilicet
 motu inconditoque commotae, Dei Filium in corpore
 5 cernentes et audientes, quaeque usque adeo *fremuerunt*, ut
 corona spinea compunxerint, ueste regia indutum salutatione
 atque honore regis inluserint^a, harundine caput contuderint^b,
 aceto ac felle potauerint^c, lancea latus foderint^d. Cohors enim
 militum Pilato subditorum ex *fremitu* irae intemperantis
 10 haec gessit^e.

5. a. Ac 4, 24-29

6. a. Cf. Mt 27, 28-29 b. Cf. Mt 27, 30 c. Cf. Mt 27, 34
 d. Cf. Jn 19, 34 e. Cf. Mt 27, 27

1. TERTULLIEN avait déjà expliqué que « les nations, ce sont les
 Romains, qui s'étaient trouvés avec Pilate, les peuples, ce sont les tribus
 d'Israël, les rois sont représentés en Hérode, les chefs dans les grands
 prêtres » (*Marc.* IV, 42, 2 – *SC* 456, p. 510).

2. Pilate est juge, *iudex* (*In Matth.* 32, 5 – *SC* 258, p. 244), et siège en
 un lieu que saint Matthieu appelle tribunal (*Mt* 27, 19 ; cf. *Tr. Ps.* 1, 10)
 et saint Jean *praetorium* (*Jn* 18, 28). Le préteur étant, en droit romain,

la terre se sont dressés et les chefs se sont ligués contre
 le Seigneur et contre son Christ. En vérité, pour faire tout
 ce qu'ont prescrit ta main et ton conseil, Hérode, Ponce Pilate
 et le peuple d'Israël se sont ligués dans cette cité contre ton
 saint fils Jésus, à qui tu as donné l'onction. Et maintenant,
 Seigneur, regarde leurs menaces et donne à tes serviteurs de
 dire ta parole en toute confiance.^a »

Il n'y a donc pas d'hésitation à avoir sur la révélation
 donnée par le psaume dans la circonstance où il fut prophétisé,
 bien longtemps auparavant : réunis alors dans les personnes
 d'Hérode et de Pilate, des *nations frémissantes* et des *peuples*
 qui *formaient* de *vains projets* se sont *dressés* comme un *seul*
 homme avec leurs *rois* et leurs *chefs*¹. C'est effectivement d'un
 commun accord que le préteur² et le tétrarque décidèrent de
 condamner le Seigneur à souffrir.

6. La science du prophète a parti-
 culièrement bien choisi chacun des mots
 pour les faire correspondre à chaque caté-
 gorie et à chaque nom : les *nations* ont *frémi*, en proie à un
 mouvement³ maladroit et désordonné, lorsqu'elles ont vu et
 entendu le Fils de Dieu incarné. Elles ont *frémi*, au point de
 lui dresser une couronne d'épines⁴, de l'affubler d'un manteau
 royal et de se moquer de lui en le saluant et en l'honorant
 comme un roi^a, de lui frapper la tête avec un roseau^b, de lui
 donner à boire du vinaigre et du fiel^c, et de lui percer le côté
 avec une lance^d. Le détachement de soldats aux ordres de
 Pilate a commis ces actes en *frémissant* avec une colère sans
 bornes^e.

amené à dire le droit, on comprend que ce titre inhabituel de *praetor* ait
 pu qualifier le « préfet » ou le « procureur » (*TACITE, An.* XV, 44)
 de Judée.

3. Il y aura une nouvelle évocation de ce *motus* en *Tr. Ps.* 68, 3. Les eaux – les
 peuples – tremblent à la vue du Dieu qu'elles provoquent (cf. *Ps* 76, 17).

4. Cf. *Tr. Ps.* 143, 16.

7. *Populi* autem *inania meditati* sunt, id est *inani* in doctrinis Dei meditatione uersati, cum per meditationem legis^a non intellexerint, qui praedicabatur in lege. Iam enim tum non tantum ex illa secundum carnem Abrahae generatione synagogae *populus* abundabat, sed ex multis *populis*; in uno « Israël *populi* » nomine multorum *populorum* diuersitas continebatur. Et hoc in *Actorum* libro ita scribitur: « Erant autem in Hierusalem habitantes Iudaei, uiri timentes Deum ab omni gente, quae sub caelo est^b. »

10 *Populi* itaque isti *meditati inania* sunt ex multis *populis* in *unum populum* congregati.

8. *Reges* quoque *adstiterunt*, Pilatus scilicet et Herodes, in quibus *reges terrae* intelleguntur; et uterque pro legum, quibus praecerant, necessitate praesentiae suae adhibuit officium. Qui autem impio inreligiosoque consilio multis

5 conuentibus *aduersus Dominum* tractabant, hi *principes conueniunt* in *unum*, frequenter scilicet in domum Caiphae omnibus sacerdotum *principibus* congregatis^a. Denique *reges terrae* cognominati sunt Herodes tetrarcha et Pilatus praetor, quia iure *terreni imperii adstiterunt*. Ceteri autem

10 qui in *unum conuenerunt* neque *principes terrae* sunt neque *principes* sacerdotum, quia nec ius regni sui praetori Romano et tetrarchae subditi obtinebant neque ultra iam *principes* sacerdotum cognominari merebantur, quia impii in Deum ac Dominum ipsius sacerdotii extitissent.

9. Et quia non ambiguum est ex persona Dei Patris secundum apostolicam auctoritatem psalmum coeptum esse,

7. a. Cf. Ps 1, 2 b. Ac 2, 5

8. a. Cf. Mt 26, 3

1. *Vetus Latina* et *Vulgata* parlent ici de *uirii religiosi ex omni natione*.

2. Même interprétation chez ORIGÈNE, *Sel. in Ps. 2* (PG 12, 1101B).

Les vains projets des peuples 7. D'autre part, les *peuples* ont *formé de vains projets*: cela veut dire qu'ils étudiaient les enseignements de Dieu par un *vain* travail, puisque la méditation de la Loi^a ne leur a pas fait voir Celui qui était annoncé dans la Loi. À l'époque, en effet, le *peuple* de la Synagogue se composait non seulement de la génération d'Abraham selon la chair, mais aussi de nombreux *peuples*: le *seul* nom de « *peuple* d'Israël » désignait un ensemble de *peuples* nombreux et variés. C'est ce qui est écrit dans le livre des *Actes*: « Il y avait, habitant à Jérusalem, des Juifs craignant Dieu¹, issus de routes les nations qui sont sous le ciel^b. » Ainsi, rassemblés en un *seul peuple*, alors qu'ils en formaient plusieurs, ces *peuples* ont *formé de vains projets*.

La conspiration des rois 8. Les *rois* aussi se sont *dressés*: il s'agit de Pilate et d'Hérode, qui représentent les *rois* de la *terre*². Chacun d'eux a rempli les devoirs de sa charge, en observant la rigueur des lois qu'il défendait. En revanche, ceux qui agissaient *contre le Seigneur* en tenant de nombreuses réunions dans un esprit impie contraire à la religion, ce sont les *chefs* qui se *liguent* en un *seul* lieu: tous les *chefs* des prêtres se rassemblèrent effectivement à plusieurs reprises dans la maison de Caïphe^a. Les *rois* de la *terre* désignent donc le tétrarque Hérode et le préteur Pilate, qui se sont *dressés* en vertu de leur autorité *terrestre*. Tous les autres, qui se sont *ligués* en un *seul* lieu, ne sont *chefs* ni de la *terre* ni des prêtres: soumis au préteur romain et au tétrarque, ils n'avaient aucun droit de régner et ils ne méritaient plus d'être appelés *chefs* des prêtres, pour s'être montrés impies à l'égard de Dieu et du Seigneur du sacerdoce lui-même.

Le rejet des chaînes et du joug 9. Il n'y a pas d'hésitation à avoir: l'autorité des apôtres montre que le psaume fait d'abord parler Dieu le

quippe cum dixerint : « Qui per os patris nostri Dauid, sancti pueri tui, dixisti^a », idcirco enim ad intellegendam personae demutationem ab interpretantibus interiectum *diapsalma* est, licet in libris Hebraeorum non contineretur. Persona ergo, quae demutatur, apostolorum esse intellegenda est dicentium : **Disrumpamus uincula eorum et abiciamus a nobis iugum ipsorum.** Detestari eos necesse est quod arguunt ; horum ergo, qui et *fremuerunt* et *inania meditati* sunt, *uincula disrumpunt* et *iugum abiciunt*.

Et non ambiguum est quin differat *iugum abicere* et *uincula rumpere* ; quod utrumque utrique superius memorato et generi et nomini conuenit, ut *uincula gentium rumpant*, *iugum autem populorum abiciant*, quia *gentes* peccatorum suorum *uinculis* conligentur, a quibus absolueri se per infidelitatem non possunt secundum id quod dictum est : « Fasciis peccatorum suorum constrictus est peccator^b », Iudaei uero *iugo* legis onerentur, quod a se apostoli *abiciunt*, beato Petro dicente : « Nunc uero quid temptatis Dominum ponere supra collum discipulorum iugum, quod neque patres nostri neque nos potuimus portare^c ? » Hoc ergo *populorum iugum* a se *abiciunt*, quia subditi eo fuerunt, *uincula* autem non sibi, sed *gentibus disrumpunt*, et ita utriusque sermonis ratio seruata est, ut, ubi *uincula disrumpuntur*, nullam personae suae significantiam addant, ubi uero *abiciunt iugum*, illic dicendo : « *Abiciamus a nobis* », non de aliis quam de se ipsis locuti intellegantur, ut graui isto et intolerabili abiecto, suaui illo

9. a. Ac 4, 25 b. Pr 5, 22 c. Ac 15, 10

1. ORIGÈNE attribuait tout le début du psaume aux anges, indignés par les menées des puissances invisibles contre le Christ, et la suite au Christ, exhortant les anges à imiter son action libératrice (PG 12, 1104D-1105A).

2. Les livres des Hébreux ne pouvaient faire parler les apôtres. Cf. M. MILHAU, « Différentes versions de titres ou de versets de psaumes

Père¹. En effet, ils ont dit : « Tu as parlé par la bouche de notre père David, ton saint enfant^a. » Pour faire comprendre la présence d'un changement de personne, les traducteurs ont inséré une *pause*, alors que les livres des Hébreux n'en contenaient pas². Il faut comprendre que la nouvelle personne, ce sont les apôtres qui disent : **Brisons leurs chaînes et rejetons leur joug loin de nous.** Ils détestent nécessairement ce qu'ils critiquent ; ils *brisent* donc les *chaînes* et *rejetent* le *joug* de ceux qui ont *frémi* et *formé* de vains projets.

Rejeter un *joug* et *briser* des *chaînes* sont bien évidemment deux actions différentes. Toutes deux s'appliquent spécifiquement et nommément à chacun des deux groupes mentionnés plus haut : on *brise* les *chaînes* des *nations* et on *rejette* le *joug* des *peuples*. En effet, les *nations* sont entravées par les *chaînes* de leurs péchés ; leur infidélité les empêche d'en être délivrées, selon ce qui a été dit : « Le pécheur est enserré dans les liens de ses péchés^b », tandis que les Juifs³ ploient sous le poids du *joug* de la Loi, que les apôtres *rejetent* loin d'eux, comme l'a dit le bienheureux Pierre : « Pourquoi tentez-vous maintenant le Seigneur, en mettant sur le cou des disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter^c ? » Ils *rejetent* donc loin d'eux le *joug* des *peuples*, car ils lui furent soumis, et *brisent* non leurs *chaînes*, mais celles des *nations*. Chaque membre de la phrase a respecté la logique : dans le cas des *chaînes brisées*, leur personne n'est nullement précisée, mais, lorsqu'ils *rejetent* le *joug* en disant : « *Rejetons loin de nous* », on comprend qu'ils ont expressément parlé d'eux-mêmes. Après le *rejet* de ce poids insupportable, ils se soumettront au *joug* léger et doux de

2, 3

rapportées par Hilaire de Poitiers, *Tractatus super psalmos* », RBén 102, 1992, p. 25-26.

3. Les Juifs sont désignés par les *peuples* dont il est question dans Ps 2, 1 : cf. l'explication donnée au § 7.

ac leui, ad quod inuitati sunt, euangelicae sanctificationis
 30 se *iugo* subderent^d, *gentium* autem *uincula* per libertatem
 praedicationis *abrumperent* secundum illud quod in eiusdem
 psalmi commemoratione dixerunt: « Et nunc, Domine,
 respice in minas illorum et da seruis tuis cum omni fiducia
 loqui uerbum tuum^e. » Hae enim apostolicae doctrinae
 35 omnium infidelitatum et peccaminum laqueos abrumpunt.

10. Et quia superius duplex persona seruata est, cum ait:
 « *Aduersus Dominum et aduersus Christum eius* », gemina
 quoque nunc « *ridentis* » et « *subsannantis* » significatio
 consecuta est. Non enim discernitur contumelia alterius ab
 5 altero neque discretus est honor religionis ad utrumque. Qui
 enim per genuinam Patris et Filii secundum se legitimamque
 naturam in gloria diuinitatis unum sunt, unum etiam sunt
 uel in contemptus iniuria uel in honore reuerentiae et alter
 in altero aut honorificatur aut spernitur. Atque id ipsum
 10 Dominus testatus est dicens: « Sicut Pater suscitatur mortuos
 et uiuificat, sic et Filius, quos uult, uiuificat. Nec enim
 Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio,
 ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.
 Qui non honorificat Filium non honorificat Patrem, qui
 15 misit illum^a. » Non distinguitur honor, non discernitur
 contumelia; aequa in utrumque religio expectatur et iniuria

d. Cf. Mt 11, 29-30 e. Ac 4, 29

10. a. Jn 5, 21-23

1. Le parallèle du joug des nations et de celui de Jésus est déjà présent chez ORIGÈNE (*Sel. in Ps. 2* – PG 12, 1105B).

2. Des expressions jumelles ne sont, en général, pas identiques: cf. *Tr. Ps. 52*, 21; 128, 11. Ici, pourtant, *ridere* et *subsannare* sont considérés comme synonymes (cf. *infra*, § 12).

3. La gloire du Père et celle du Fils sont identiques, mais leurs personnes sont distinctes: cette affirmation peut viser Sabellius, pour qui le Père et le Fils ne sont que deux modes d'apparition de l'unique monade divine.

4. Cf. *Trin.* VII, 20: « À ne pas honorer le Fils, on n'honore pas non plus le Père. [... Le Fils est l'égal du Père] non seulement par l'opération,

la sanctification évangélique qu'ils ont été invités à prendre sur eux^{d1} et ils *déferont* les chaînes des nations en prêchant librement, ainsi qu'ils l'ont fait au moment où ils citaient ce psaume: « Et maintenant, Seigneur, regarde leurs menaces et donne à tes serviteurs de dire ta parole en toute confiance^e. » En effet, l'enseignement des apôtres défait les filets de toutes les infidélités et de toutes les pratiques peccamineuses.

Le rire et la dérision

10. Si, plus haut, on a distingué deux personnes, puisqu'il est dit: « *Contre le Seigneur et contre son Christ* », ici aussi, on a recours à des expressions jumelles²: « *rire* » et « *tourner en dérision* ». En effet, tous deux subissent les mêmes attaques et reçoivent les mêmes honneurs respectueux. Si leur nature propre, authentique et véritable de Père et de Fils les rend un dans la gloire de la divinité³, ils ne font qu'un aussi dans l'affront qui méprise ou l'honneur qui vénère: chacun des deux est honoré ou méprisé dans l'autre⁴. C'est précisément ce qu'a affirmé le Seigneur, quand il a dit: « De même que le Père relève les morts et leur donne la vie, le Fils donne la vie à qui il veut. Car le Père ne juge personne, mais a donné au Fils tout le jugement, pour que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé^{a5}. » Pas de distinction dans les honneurs, pas de différence dans les attaques! Tous deux méritent le même respect, et l'affront subi par l'un

la puissance et l'honneur, mais aussi par l'injure qui consiste à lui refuser l'honneur. » (*SC 448*, p. 318.)

5. Dans le *De Trinitate*, ces versets johanniques permettent d'établir que le Fils est de même nature que le Père dont il est né: « Il y a égalité de puissance du fait de l'unité sans dissemblance de la nature. Et si le Père montre ses œuvres, ce n'est pas pour instruire un ignorant, c'est au profit de notre foi. » (*Trin.* VII, 19 – *SC 448*, p. 316.) Cf. *Tr. Ps. 91*, 6; 138, 17.28.

unius contemptus utriusque est. Ita cum in uno uterque
 spernatur, qui unum sunt in diuinitate ambo per gloriam,
 unum quoque sunt in religione ambo per honorem, ut nunc
 20 qui aduersum *Dominum conuenerunt, conuenerunt* quoque
 aduersum *Christum* eius et quos in *caelo habitans inridet*,
 hos et *Dominus subsannat*.

11. Non quod non et *Dominus* esset semper in *caelo*,
 quippe qui de se ipse testatus sit : « Nemo ascendit in caelum,
 nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo^a. »
 Non abest ergo a *caelo*, quia, cum de *caelo* descenderit, Filius
 5 hominis manens atque loquens, esset tamen, cum haec
 loqueretur, in *caelo*. Descenderat quidem Filius hominis, sed
 per naturae uirtutem non aberat Filius Dei, unde descenderat,
 neque se ex eo quod antea erat tum, cum homo est natus,
 absumperat neque factus Filius hominis Filius Dei esse
 10 defecerat, sed adeo Filius hominis Filius Dei est, ut descendens
 de *caelo* Filius Dei per uirtutis suae substantiam idem Filius
 hominis esset in *caelo*.

12. Sed uolens propheta sub personae distinctione
 significare Patrem, qui, Filio suo etiam in Filio hominis
 consistente in terris, in illa aeterna sua sede ac beata maneret
 et sine descensionis alicuius dispensatione requiesceret,
 5 ait : **Qui habitat in caelis inridebit eos et Dominus
 subsannabit eos**, ut per eum qui *inrideret habitans in caelo*
 intellexeretur et *Dominus* qui *subsannaret* e caelo.

Non differt autem *subsannare* et *inridere* ; utrumque enim
 secundum uoluntatis adfectum officio oris efficitur. Namque

11. a. Jn 3, 13

1. *Vnum-ambo* : les deux ne font qu'un. La formule reviendra à
 plusieurs reprises, pour souligner la diuinité du Fils, sans verser dans le
 sabellianisme : cf. *Tr. Ps.* 122, 7 ; 129, 9 ; 131, 8 ; 138, 35 ; 144, 3.

2. Comme quelques lignes plus haut, pour introduire la citation de
 Jn 5, 21-23, le mot *Dominus* désigne le Fils, alors que, dans le psaume,
 il désigne le Père.

traduit un mépris des deux. Ainsi, le dédain pour l'un
 affectant les deux, ceux qui sont un en diuinité tout en étant
 deux dans la gloire, sont un seul aussi dans le respect et deux
 à être honorés¹. Ceux qui se sont *unis* contre le *Seigneur* se
 sont donc *unis* aussi contre son *Christ*, et ceux dont *rit*
 l'*Habitant* du *ciel*, le *Seigneur* les tourne aussi en *dérision*.

11. Le *Seigneur*² lui aussi n'en est pas moins toujours au
ciel, puisqu'il a déclaré à son propre sujet : « Personne n'est
 monté au ciel, sinon Celui qui est descendu du ciel, le Fils
 de l'homme, qui est au ciel^a. » Il ne quitte donc pas le *ciel*,
 car, même descendu du *ciel*, pour être le Fils de l'homme
 et parler en tant que tel, il était au *ciel*, quand il tenait ces
 propos. Bien qu'il fût descendu comme Fils de l'homme, la
 puissance de sa nature lui avait évité de quitter, comme Fils de
 Dieu, le lieu d'où il était descendu³. Lors de son incarnation,
 il n'avait pas abandonné ce qu'il était auparavant. En devenant
 Fils de l'homme, il n'avait pas cessé d'être le Fils de Dieu.
 Au contraire, le Fils de Dieu est si bien le Fils de l'homme
 que sa puissance subsistante de Fils de Dieu qui descend du
ciel fait de lui le Fils de l'homme au *ciel*.

12. Voulant distinguer les personnes pour désigner le Père,
 qui demeure sur son saint trône éternel et se trouve dans son
 repos sans envisager⁴ de descendre, alors que son Fils devient
 Fils de l'homme sur terre, le prophète dit : **L'Habitant des
 2, 4
 cieus rira d'eux, et le Seigneur les tournera en dérision**. À
 travers Celui qui *rira*, parce qu'il *habite* au *ciel*, il veut faire
 comprendre qu'il s'agit aussi du *Seigneur* qui *tourne* en
dérision du haut du ciel.

Tourner en dérision et *rira* sont deux réalités identiques,
 produites par une action de la bouche à la suite d'un

3. Cf. *Trin.* X, 16 : « En tant qu'il est le Verbe, il est dans les cieus [...] et la puissance du Verbe, n'étant pas présente de manière corporelle, n'était pas non plus absente de là d'où elle était descendue. » (SC 462, p. 196.)

4. Sur la *dispensatio*, dessein sauveur de Dieu, cf. *Instr.* 11.

10 secundum intellegentiam nostram per corporales species
 diuinarum rerum sensus exponitur, ut *subsannatio* et *risus* in
 eludendis his qui aduersus *Dominum* et aduersus *Christum*
 eius *conuenerant* nominaretur, non quod in incorporalem
 Deum aut resolutio aut obductio oris incideret, sed ut ex
 15 naturae nostrae consuetudine nosceremus, quali in impios
 esset iudicio diuinae uoluntatis inlusum.

Subsannati igitur et *inrisi* sunt. Nam qui testes falsos
 concinnauerant^a, qui prodicionem mercati erant^b, qui super se
 ac filios suos sanguinem eius receperant^c, qui « Crucifige^d »
 20 clamauerant, qui « Descende de cruce, si Filius Dei es^e »
 dixerant, qui sepulcrum obsignauerant^f, qui resurrectionis
 silentium a militibus^g et famam furati corporis^h emerant,
 perdidit tantum impietatis suae laborem. Deus est, quem
 cruci adfixerant; aeternus est, cuius sepulcrum obsignauerant.
 25 *Inridetur* impietas, dum ad inlicita nititur, dum inconcessa
 expetit, dum quod obtinuisse se sperat amittit, dum Deum
 esse, quem tamquam hominem condemnat, agnoscitⁱ.

13. Ob quod competenter hoc sequitur: **Tum loquetur
 ad eos in ira sua et in indignatione sua conturbabit
 eos.** Postea enim quam resurgente a mortuis Deo, in quem
 mors per speciem corporis, quod adsumpsit, inciderat,
 5 temeritas infructuosae impietatis *inrisa* est, Deus ad eos quos
subsannauerat loquitur eosque in *indignatione conturbat*.

12. a. Cf. Mt 26, 60 b. Cf. Mc 14, 10-11 c. Cf. Mt 27, 25
 d. Jn 19, 6 e. Mt 27, 40 f. Cf. Mt 27, 66 g. Cf. Mt 28, 12
 h. Cf. Mt 28, 13 i. Cf. Mt 27, 54

1. Pour QUINTILIEN, le rire « ne s'exprime pas seulement par la
 physionomie ou par la voix, mais il secoue violemment tout notre corps »
 (*Inst.* 6, 3, 9). Sur cette justification de l'anthropomorphisme du langage
 biblique, cf. *Tr. Ps.* 129, 3-4.

mouvement de la volonté¹. D'après nous, des images d'ordre
 matériel expliquent le sens des réalités divines². Ainsi, le texte
 parle de *rire* et de *dérision*, quand il est question d'éviter
 ceux qui se sont *rassemblés* contre le *Seigneur* et contre son
Christ: Dieu, qui n'a pas de corps, ne peut certes ni ouvrir
 ni fermer la bouche, mais notre comportement naturel sert
 à nous faire connaître le jugement de la volonté divine qui
 se joue des impies.

Ils sont donc *tournés en dérision* et l'on se *rit* d'eux. En effet,
 après avoir produit de faux témoins^a, négocié une trahison^b,
 appelé son sang sur eux-mêmes et sur leurs enfants^c, crié:
 « Crucifie-le^d », dit: « Si tu es le Fils de Dieu, descends de
 la croix^e », scellé le tombeau^f, acheté le silence des soldats sur
 la résurrection^g et fait répandre le bruit que le corps avait été
 volé^h³, ils ont perdu tout le bénéfice de leur impiété. Il est
 Dieu, Celui qu'ils ont cloué à la croix, éternel, Celui dont
 ils ont scellé le tombeau! On se rit de l'impie, quand elle
 s'efforce de faire ce qui est défendu, recherche ce qui n'est
 pas donné, laisse échapper ce qu'elle espérait avoir obtenu
 et reconnaît la divinité de Celui qu'elle condamne comme
 hommeⁱ.

Dieu et le changement

13. C'est pourquoi il est juste de dire
 ensuite: **Alors, il leur parlera avec
 colère et, dans son indignation, jettera
 le trouble parmi eux.** En effet, après la résurrection d'entre
 les morts du Fils de Dieu sur qui s'était abattue la mort, par
 le biais du corps qu'il avait pris, l'audace d'une stérile impiété
 ayant provoqué le *rire*, Dieu *parle* à ceux qu'il avait *tournés*
 en *dérision* et, dans son *indignation*, il *jettera le trouble* parmi
 eux. 2, 5

2. Le matériel désigne le spirituel. Ce principe d'exégèse sera souvent
 réaffirmé: cf. *Tr. Ps.* 51, 13; 56, 5; 120, 7.11; 140, 6; 143, 10.

3. Cf. *Tr. Ps.* 139, 13.

Ac priusquam, qui iste *irae* sermo et quae haec *indignationis* perturbatio sit, ostendimus, admoneri legentes atque audientes oportet, ne aliquas demutationes passionum perturbationesque
 10 motuum cadere in Deum credant. Nihil enim in aeternam illam et perfectam naturam novum incidit neque qui ita est, ut, qualis est, talis et semper sit, ne aliquando non idem sit, potest effici aliquid aliud esse quam semper est.

Terrenae istud imperfectaeque causae habent generis, ut
 15 demutabiles fiant conuersione naturae, cum laetitiam maeror, placabilitatem ira, benivolentiam offensa, aequanimitatem invidia securitatem sollicitudo perturbat sumusque per haec aliud aliquando quam fuimus, cum eam quae praesens sit mentis adfectionem subrepens per inconstantiam
 20 infirmitatemque nostram motus adpetitionis alterius inquietet et ex eo quod fuimus in id quod sumus conuersione nos repentina demutat.

Deus autem beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest, demutatione non novus est, qui origine caret.
 25 Ipse est, qui, quod est, non aliunde est; in sese est, secum est, a se est, suus sibi est et ipse sibi omnia est carens omni

1. Distinction intéressante : signe que le texte a été lu avant d'être écrit, ou allusion au fait qu'il sera lu à haute voix, après avoir été publié ? Le développement sur la colère de Dieu ira jusqu'au § 22.

2. Le *Tr. Ps.* 1, 24 a exclu que Dieu puisse être affecté par le changement, dans le cas du passage de l'ignorance à la science. Pour TERTULLIEN, Dieu est *immutabilis* : « Il ne cesse pas d'être et ne peut être autre chose. » (*Prax.* 27, 6-7 – *CCL* 2, p. 1199.)

3. Les deux états s'opposent (cf. CICÉRON, *Fin.* I, 17, 57, cité par DOIGNON, « Scepticisme », p. 176, n. 14).

4. Dans le *De Tranquillitate animi*, SÉNÈQUE avait fait une description des inquiets versatiles dont ce passage a pu s'inspirer (cf. 2, 8 : *subrepat - subrepens*). Le *De Trinitate* a décrit l'impasse constituée par l'*inquietudo*, même compensée par la richesse (*Trin.* I, 1 – *SC* 443, p. 202). Les *Tr. Ps.* 14, 4 et 131, 8 reviendront sur ce thème.

Avant de montrer le sens de ces paroles inspirées par la colère et de ce trouble provoqué par l'*indignation*, il nous faut avertir lecteurs et auditeurs¹ de ne pas croire Dieu sujet aux changements des passions et aux troubles qui naissent des émotions². En effet, aucune nouveauté ne s'abat sur sa nature éternelle et parfaite : Celui qui est tel que ce qu'il est, il l'est toujours, sans jamais être différent, ne peut devenir rien d'autre que ce qu'il est toujours.

Les réalités terrestres, imparfaites, ont la propriété de changer, quand leur nature se modifie : la joie est troublée par la tristesse³, la paix par la colère, la bienveillance par l'offense, l'égalité d'humeur par la jalousie et la tranquillité par le souci. Nous sommes ainsi différents de ce que nous étions, dès lors que notre inconstance et notre faiblesse laissent pénétrer dans les dispositions présentes de notre esprit un mouvement insidieux de désir qui nous fait perdre la paix⁴. Un changement brusque nous fait alors passer de ce que nous étions à ce que nous sommes.

Au contraire, Dieu, qui est heureux et parfait, n'a pas besoin de progresser, car rien ne lui manque⁵. Aucun changement ne le renouvelle, car il n'a pas d'origine. Il est par lui-même, sans tirer d'un autre ce qu'il est⁶. Il est en lui-même, avec lui-même, par lui-même⁷. Il s'appartient à lui-même, il est tout pour lui-même et ne connaît aucun changement qui le

5. Dieu ne manque de rien (cf. *Tr. Ps.* 69, 4), et rien ne manque de Dieu (*nihil [a Deo] indiget* : *Tr. Ps.* 118, 19, 8 – *SC* 347, p. 258).

6. Cf. *Trin.* VI, 16 : « [Pour le Fils], être Dieu ne lui vient pas d'ailleurs que du Père » (*SC* 448, p. 200) ; cf. SÉNÈQUE, *Ep.* 9, 16. Ces formules feront la joie des médiévaux. Voir par exemple le poème d'HILDEBERT DE LAVARDIN (Dieu est « par-dessus tout, par-dessous tout, extérieur à tout, intérieur à tout » – *PL* 171, 1411) cité par H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, p. 302.

7. Cf. *Trin.* II, 7 : « Quand on entend dire que Dieu est en lui-même, cela défie toute explication humaine rationnelle, car posséder et être possédé sont deux choses différentes. Autre le contenu, autre le contenant. » (*SC* 443, p. 288.)

demutatione nouitatis, qui nihil aliud, quod in se posset incidere, per id quod ipse sibi totum totus est, reliquit.

14. Ex huius igitur optima ac beniuola beatitudine per Dominum nostrum Iesum Christum^a profectae omnes sunt caelestium et inuisibilium creationes, spiritalium et corporalium constitutiones, non ut profectum sibi aliquem
5 ex his quibus originem impertiebat acquireret. Neque enim quisquam eo indiget quod ex se tribuit aut per id proficit, cui ad id quod est auctor est. Exteriora autem sunt, quae adferunt profectum, quia ea quae inopiae medentur aliena sunt. Deus igitur, ex quo omnia sunt, nullo eorum indiget, quibus id
10 quod sunt esse largitus est; omnia uero ad profectum eorum quae gignerentur creauit.

Et quia longus erit sermo, si etiam de caelestibus et inuisibilibus inchoetur, ex nobis ipsis, ad quos prophetiae psalmus est, tractemus. 15. Hominem, non quod officio eius in aliquo egerit, instituit^a, sed, quia bonus est, participem beatitudinis suae condidit et rationale animal in usum largiendae aeternitatis suae uita sensuque perfecit; et hoc ex
5 ipsius dictis absolute intellegitur; ait enim: « Sed nunc Israel, quid Dominus Deus tuus poscit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in omnibus uisibus eius et diligas eum et seruias Domino Deo tuo ex toto corde tuo et ex tota anima tua et custodias praecepta Domini Dei tui et iustificationes

14. a. Cf. Col 1, 15-17

15. a. Cf. Gn 1, 26

1. Cf. *Trin.* XI, 19: « Le Seigneur Jésus-Christ n'est ni Dieu en vue de quelque cause ni Dieu par quelque cause, mais il est né Dieu [...]. Il n'a nul besoin d'accroissement. » (SC 462, p. 332.)

2. En *Trin.* II, 1 et IX, 1, l'auteur est le Père lui-même. « Le mystère du Père tient précisément dans le fait d'être *auctor* de la génération éternelle du Fils. » (SC 443, p. 276, n. 1.)

3. Voir une idée analogue en *Trin.* XI, 29: « Le Père ne s'est pas

renouvellerait. Rien d'extérieur ne peut tomber sur lui, parce qu'il est lui-même tout entier le tout pour lui-même.

14. Par l'intermédiaire de notre Seigneur Jésus-Christ^a, ce bonheur parfait et bienfaisant est à l'origine de toutes les créatures invisibles du ciel et de la création des êtres doués d'esprit et de corps, mais les êtres auxquels Il donnait l'origine ne Le font nullement progresser¹. En effet, personne ne manque de ce qu'il accorde de son propre fonds ou ne progresse par le biais de ce dont il est l'auteur². Ce qui fait progresser vient de l'extérieur, car le remède à un manque se trouve chez autrui. Dieu, de qui tout provient, n'a donc aucun besoin des choses auxquelles il a donné d'être ce qu'elles sont³. Au contraire, toute sa création tend à faire progresser ce qui viendrait à l'existence.

L'homme, appelé à aimer Dieu

Comme il serait trop long de nous mettre à parler du ciel et de l'invisible, argumentons à partir de nous-mêmes, qui sommes les destinataires des paroles prophétiques de ce psaume⁴. 15. [Dieu] a créé l'homme^a, sans avoir le moindre besoin de ses services, mais, dans sa bonté, il l'a fait participer à son bonheur et l'a doté de vie et d'intelligence, pour en faire un animal doué de raison ouvert à la jouissance de son éternité. Ses propres paroles le font bien comprendre: « Et maintenant, Israël, que te demande le Seigneur ton Dieu, sinon de craindre le Seigneur ton Dieu, de marcher toujours sur ses chemins, d'aimer et de servir le Seigneur ton Dieu avec tout ton cœur et toute ton âme, de respecter les exigences du Seigneur ton Dieu et ses règles de justice, que je t'enseigne

privé pour avoir remis [toutes choses au Fils], pas plus que le Fils ne s'est dépouillé pour avoir donné. » (SC 462, p. 346.)

4. Litt.: « à qui est adressé le psaume de la prophétie ». Les psaumes, chants de louange à Dieu, sont aussi faits pour leurs lecteurs. Le *Tr. Ps.* 1, 1 avait insisté sur la nécessité de savoir qui était le destinataire d'un psaume.

- 10 eius, quae ego praecipio tibi, ut bene sit tibi^b ? » Nullum a nobis nisi innocentiae et religionis et fidei obsequium Deus postulat. Amari se a nobis exigit, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui eum amabimus, profuturo.
- 15 Nam amari se sibi que nos obsequi, idcirco ut nobis bene sit, expectat, ut digni beatitudinis ac bonitatis suae munere per meritum amoris sui et obsequii iudicemur. Bonitatis autem usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor suci, non praebenti proficit, sed utenti. Quod ergo sumus,
- 20 profectus noster est potius quam eius qui nos in id quod sumus instituit, quia Deus bonorum eorum quae in se sunt aeterna non invidens in sensum nos atque usum beatae suae bonitatis adsumit.

16. Sed qui perfectus ac bonus est, bonitate in nos ac beatitudine sua non sine ratione ac modo usus est. Nam unicuique nostrum libertatem uitae sensusque permisit, non necessitatem in alterutrum adfigens, ut unumquemque ex

5 natura bonum malum esse lex cogeret, sed qui nos per benivolentiam utendae beatitudinis suae creasset, profectum nobis ad id per meritum uitae innocentis honestaeque constituit. Quid autem honoris ac praemii bonitatis necessitas mereretur, cum malos non esse uis quaedam nobis conserta

10 non sineret ? Voluntati ergo permissa bonitas est, ut praemium sibi uoluntas bonitatis acquireret et esset nobis aeternae huius beatitudinis profectus atque usus ex merito, non necessitas indiscreta per legem.

b. Dt 10, 12-13

1. « Aimer, disait déjà CICÉRON, c'est chérir celui qu'on aime, sans éprouver de besoin, sans chercher son profit. » (*Lac.* 27, 100.) Pour le rapport entre ce texte et Salvien de Marseille, voir PELLEGRINO, « S. Ilario », p. 538.

2. *Adfigens* : le même terme est utilisé pour désigner la crucifixion du Christ (cf. Col 2, 14, cité ou évoqué en *Tr. Ps.* 67, 23 ; 129, 9 ; 143, 4).

dans ton intérêt^b ? » Dieu ne réclame de nous que la pratique de la pureté, de la religion et de la foi. Il demande que nous l'aimions, non pour tirer un fruit personnel de notre amour de lui, mais pour nous faire profiter de l'amour dont nous l'aimerons¹.

En effet, il s'attend à être aimé et servi par nous, dans notre propre intérêt, pour que nous soyons jugés dignes du don de son bonheur et de sa bonté, parce que nous l'aurons aimé et servi. Comme l'éclat du soleil, la lumière du feu ou l'odeur de la sève, la jouissance de la bonté ne profite pas à Celui qui la donne, mais à celui qui en use. C'est nous qui profitons de notre existence, et non Celui qui nous a faits comme nous sommes : incapable d'être jaloux des biens éternels qu'il possède, Dieu nous prend en lui pour nous faire comprendre sa bonté bienheureuse et pour en jouir.

La réponse libre de l'homme 16. Parfait et bon, il ne nous a pas fait profiter de sa bonté et de son bonheur sans raison ni mesure. En effet, à chacun d'entre nous, il a accordé une liberté de vie et de jugement, sans le clouer² par des contraintes dans un sens ou dans l'autre : aucune loi n'oblige quelqu'un à être bon ou mauvais par nature. Au contraire, son bon vouloir nous ayant créés pour nous faire jouir de son bonheur, il a décidé de nous amener à cette fin par le mérite d'une vie pure et honnête³. Or, quel honneur, quelle récompense mériterait une bonté marquée par la nécessité, une sorte de force innée nous interdisant d'être méchants ? La volonté a donc reçu le pouvoir d'être bonne, de manière à obtenir une récompense ; notre progrès et notre jouissance du bonheur éternel viendront de notre mérite, et non pas d'une nécessité aveugle créée par une loi.

3. Le philosophe doit rechercher l'application des principes qu'il a reçus (CICÉRON, *Fin.* 5, 21, 60). Ce devoir, fruit de la liberté, s'étend pour Hilaire à tous les hommes.

Et quamquam nos ad uoluntatem bonitatis, id est ad bene
 15 honesteque uiuendum per spem promerendae et utendae suae
 bonitatis inliceret, poenam tamen deuitatae et contemptae
 bonitatis adiecit, ut, cum libertatem nobis uoluntatis ad
 bonitatem promerendam reliquisset, quia meritum naturae
 20 necessitas non haberet, libertatem ipsam cotidie propositus e
 contrario poenae terror argueret. Atque ita et per rationem
 aequi atque iusti ad meritum praemii permissa libertas est et
 per bonitatem Dei ius libertatis metu constitutionis artatum
 est, ut bene uelle meriti spes moneret, malum nolle propositae
 ultionis poena suaderet.

17. Itaque his quibus ex uoluntatis libertate malitia magis
 placuit ultio constituta *ira* esse Dei creditur, non quia
 indemutabilis illa Dei et quieta natura motu impetus turbidi
 incalcescat, sed quod ille qui per constitutionem poenae maneat
 5 in poena, sentiat sibi auctorem huius constitutionis *iratum*.
 Poena enim patientis *ira* esse creditur decernentis. Atque ita
 « *irascitur* » Deus, cum per poenae dolorem *iram* decreti in
 se sentiant esse puniti, quae non per demutationem naturae in
iram ex placabilitate commotae, sed ex constitutione poenae
 10 *ira* sit puniendis.

Hanc autem poenae constitutionem *iram* nuncupari
 atque esse Ioannes in euangelio ostendit dicens : « Natio
 uiperarum, quis monstrauit uobis fugere a futura ira^a ? »

17. a. Mt 3, 7

1. Début d'un long développement (17-22) sur la colère de Dieu. LACTANCE avait déjà consacré à cette question un *De ira Dei* (SC 289) qu'Hilaire a pu connaître, puisque son auteur a dû le composer aux alentours de 311 (SC 289, p. 36). Le *Tr. Ps.* 68, 20 reviendra sur ce thème.

2. Dans son commentaire du *Psaume 2*, ORIGÈNE avait insisté sur l'aspect médicinal de la colère divine (PG 12, 1105CD). Il fallait, disait-il, éviter de prendre à la lettre (*secundum litteram*) les expressions du psaume (*Princ.* II, 4, 4 - SC 252, p. 288).

Bien qu'il nous invite à vouloir être bons, c'est-à-dire à vivre bien et honnêtement en espérant acquérir des mérites et jouir de sa bonté, il a décidé aussi qu'il y aurait un châtement en cas de refus ou de mépris de sa bonté. Ainsi, tout en ayant laissé notre volonté libre pour nous faire mériter sa bonté, car il n'existerait pas de mérite en cas de nécessité naturelle, la terreur du châtement, qui nous est mise chaque jour devant les yeux comme un repoussoir, est une preuve de la liberté elle-même. Dès lors, la liberté a été accordée en toute justice pour que l'on puisse mériter une récompense. De plus, la bonté de Dieu a restreint le droit à la liberté par la peur de la peine établie : l'espoir d'une récompense encourage à vouloir le bien, tandis que le châtement constitué par la punition prévue persuade de refuser le mal.

La colère de Dieu

17. Ainsi, la punition appliquée à ceux qui, dans la liberté de leur volonté, ont préféré mal agir, passe pour être la *colère* de Dieu¹ : la nature de Dieu, immuable et toujours en repos, ne s'échauffe pas sous l'effet d'une impulsion soudaine², mais, sous le coup d'un châtement³, l'homme qui en demeure frappé a l'impression que l'auteur de cette décision est en *colère* contre lui. Pour qui le subit, le châtement passe pour être la *colère* de celui qui l'a ordonné. Ainsi Dieu est-il dit « en *colère* » quand la douleur du châtement donne aux punis l'impression d'une *colère* exprimée par le décret porté contre eux. Or, ce n'est pas un changement naturel qui a fait passer du calme à la *colère*, mais la décision de châtier qui apparaît comme de la *colère* aux coupables.

Dans l'Évangile, Jean a montré que cette décision de châtier est la *colère* et qu'elle en porte le nom, quand il a dit : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère à venir^a ? » Sous le

3. *Poenam constituere* est une expression de la langue du droit (cf. GAIUS, *Inst.* 4, 183 : *poena constituitur*).

Cum enim debitum illis esset ob impietatem suam poenae
 15 constitutione puniri, *iram* tamen hanc futuram paenitentiae
 confessione fugiebant. Apostolus quoque *irae* huius ita
 meminit dicens : « Quia si, cum adhuc peccatores essemus,
 Christus pro nobis mortuus est, multo magis iustificati nunc
 20 per sanguinem eius liberabimur per illum ab ira^b », *iram*
 uidelicet poenam manentis constitutionis ostendens.

18. Non itaque ad demutationem Deus mobilis est neque
 ad aliud et ex alio transferendus incertae ipse inconstantisque
 naturae est, manet ut est, quippe qui dixerit : « Ego sum qui
 sum et non demutor^a. » Beata illa et perfecta aeternaque
 5 uirtutis bonitas non patitur conuersionem nec demutatur
 ex alio in aliud motu accidentis instinctus. Et hoc hic idem
 sancto Spiritu loquens propheta testatur dicens : « Deus
 iustus iudex, fortis et magnanimus, numquid irascetur per
 singulos dies ? Nisi conuertimini, gladium suum uibrabit,
 10 arcum suum tetendit et parauit illum ; et in ipso parauit uasa
 mortis, sagittas suas arsuris operatus est^b. »

Non ergo ad *iram* magnanimus demutatur, sed potens
 iudex poenam decreuit ad culpam. Nam non conuertentibus
 gladium uibrabit et arcum tetendit et in eo parauit uasa
 15 mortis, sagittas suas arsuris operatus est. Operatus autem
 est non ad motum *irae* repentinae, quae per cupiditatem
 ulciscendi subito accensa sit, sed operatus arsuris est, qui
 per impaenitentem uoluntatem ipsi se constituent uerendos.
 Et his qui non conuerterentur gladius uibratus est, non

b. Rm 5, 10

18. a. Ex 3, 14 ; Mt 3, 6 b. Ps 7, 12-14

1. Le repentir permet toujours d'obtenir le pardon (cf. TERTULLIEN, *Paen.* 4, 1 - SC 316, p. 156).

2. Sur le rôle joué par cette phrase dans la conversion d'Hilaire, cf. *Trin.* I, 5-6. La même citation est faite en *Trin.* XI, 47, avec ce commentaire :

coup d'une juste sentence de châtement due à leur impiété, ils
 cherchaient à fuir la *colère* à venir en affirmant leur repentir¹.
 L'Apôtre lui aussi s'est souvenu de cette *colère*, quand il a dit :
 « Si le Christ est mort pour nous, qui étions encore pécheurs,
 il nous libérera d'autant plus de la colère que son sang nous
 a désormais justifiés^b. » Il montrait ainsi que la *colère* est le
 châtement qui résulte d'une décision durable.

18. Ainsi, Dieu n'est soumis à aucun mouvement qui
 le ferait changer et ne saurait passer d'un état à un autre,
 puisque sa nature est marquée par la fermeté et la constance. Il
 demeure tel qu'il est, lui qui a dit précisément : « Je suis qui je
 suis et ne change pas^{a2}. » Cette bonté parfaitement heureuse
 et éternellement puissante n'admet pas de transformation et
 ne change pas en allant d'un état à un autre sous l'effet d'un
 mouvement provoqué par une impulsion soudaine. C'est ce
 dont témoigne le prophète, avec des paroles inspirées par
 l'Esprit saint : « Dieu, juste juge, fort et magnanime, va-t-il
 se mettre en colère chaque jour ? Si vous ne vous convertissez
 pas, il a brandi son épée, tendu son arc et l'a ajusté. Il y a
 aussi ajusté des instruments de mort : il a fabriqué des flèches
 pour ceux qui vont brûler^b. »

Il ne change donc pas pour se mettre en *colère*, puisqu'il
 est magnanime, mais, en juge puissant, il a décidé de châtier
 une faute. Contre ceux qui ne se convertissent pas, il a brandi
 son épée et tendu son arc ; il y a ajusté des instruments de
 mort, fabriquant des flèches pour ceux qui vont brûler. Il ne
 les a pas fabriquées sous l'effet d'une *colère* subite qui se serait
 enflammée tout d'un coup par désir de se venger, mais il les a
 faites pour ceux qui vont brûler, car leur refus du repentir les
 désigne pour le feu. L'épée est brandie contre ceux qui ne se

« Il ne reste ni place pour un changement, ni motif pour un progrès, ni être antérieur par rapport à son éternité, ni autre chose que l'être même de Dieu face à Dieu. » (SC 462, p. 378.) Cf. aussi *Trin.* VII, 27 (SC 448, p. 340).

20 ex demutatione *irae* promendus ad singulos – neque enim qui magnanimus est per dies singulos *irascitur* –, sed, quia iudicium decreuit, gladius eius ex poenae constitutione iam promptus est.

Ipsa autem poenalis iudicii spiritalia ministeria in gladio, 25 arcu, sagittisque memorantur, quae, quia praeparata habentur arsuris, non ex motu *irae* temporariae praeparantur, sed ea ex decreti constitutione temperatissima Deus bonitatis suae aequabilitate moderatus est, non occultam scilicet constitutionis ipsius huius seueritatem et incognitam 30 relinquendo terroremque eius denuntiationibus praemonendo et ipsam illam, constitutam licet, longa tamen ad peccati paenitentiam dilatione remorando. 19. Atque ideo, posteaquam *fremuerunt gentes* et *adstiterunt reges*, posteaquam *inania meditantur populi in unum conuenerant* aduersus *Dominum Christum*que eius et posteaquam *inrasi subsannatique* sunt, 5 subiectum est: « *Tunc loquetur ad eos in ira sua et in indignatione sua conturbabit eos.* »

Qualiter autem loqui semper in *ira* sua Dominus solitus sit, unum propheticae doctrinae grauissimum et maximum adferemus exemplum, Esaia dicente: « Audite uerbum 10 Domini, principes Sodomum, attendite uerbum Dei, populus Gomorrhae. 'Quo mihi multitudinem hostiarum uestrarum? Dicit Dominus; plenus sum. Holocausta arietum et adipem agnorum et sanguinem taurorum et hircorum nolo; nec si ueniatis apparere in conspectu meo – quis

1. Cf. *Tr. Ps.* 57, 4; 59, 4; 62, 11; 67, 26; 126, 18-19.

2. Comme l'avait écrit LACTANCE, « la colère de Dieu n'est pas temporelle (*temporalem*) comme celle de l'homme qui, dans l'émotion du moment, bouillonne sans pouvoir aisément se dominer en raison de sa fragilité » (*Tr.* 21, 8 – *SC* 289, p. 196; trad. C. Ingremeau).

3. *L'aequabilitas*: le mot est cicéronien et définit l'égalité d'humeur (*Off.* 1, 20) aussi bien que l'égalité des droits politiques (*Rep.* 1, 69).

convertissent pas, sans que la *colère* la fasse brusquement tirer contre tel ou tel: Celui qui est magnanime ne se met pas en *colère* chaque jour, mais, parce qu'il a prononcé un jugement, son épée est déjà prête à exécuter le châtement décidé.

L'épée, l'arc et les flèches désignent, dans l'Esprit, un jugement de condamnation¹, car ils sont préparés pour ceux qui brûleront, sans résulter d'un mouvement de *colère* passagère². Au contraire, dans sa bonté toujours égale³, Dieu en a réglé le cours à la suite d'une décision très calculée: il nous fait voir et connaître la sévérité de cette décision, nous avertit déjà prophétiquement de son caractère terrifiant⁴, tout en la retardant longuement, bien qu'elle soit prise, pour permettre le repentir du péché. 19. C'est pourquoi, après avoir dit que les *nations* ont *frémi*, que les *rois* se sont *dressés*, que les *peuples* qui *forment de vains projets* se sont *liqués* contre le *Seigneur* et contre son *Christ*, et qu'ils se sont attiré le *rire* et la *dérision*, [le prophète] a ajouté: « *Alors, il leur parlera avec colère et, dans son indignation, il jettera le trouble parmi eux.* »

La colère de Dieu dans l'Ancien Testament

Pour voir comment procède toujours le Seigneur, quand il parle avec *colère*, nous prendrons un exemple particulièrement fort et important dans l'enseignement des prophètes. Isaïe dit: « Écoutez la parole du Seigneur, chefs de Sodome, sois attentif à la parole de Dieu, peuple de Gomorrhe! 'Que m'importe l'abondance de vos victimes?', dit le Seigneur, j'en ai assez! Je ne veux ni des holocaustes de béliers, ni de la graisse des agneaux, ni du sang des taureaux et des boucs. Si vous venez vous présenter devant moi – qui donc vous a demandé d'apporter tout cela? –, vous

ORIGÈNE avait déjà insisté sur cette idée: Dieu fait le bien avec justice et punit avec bonté (*Princ.* II, 5, 3 – *SC* 252, p. 300).

4. Ces *denuntiationes* sont les avertissements donnés par les prophètes, comme celui d'Isaïe, cité au paragraphe suivant.

15 enim exquisiuit haec de manibus uestris? —, calcare aulam
meam non adponetis. Si adferatis similaginem, uanum est ;
thymiana abominatio mihi est. Neomenias et sabbata et
diem magnum non sustineo, ieiunia et ferias et neomenias
uestras et festiuitates odit anima mea. Facti estis mihi in
20 abundantia, iam non sustineo peccata uestra. Cum extendatis
manus uestras, auertam oculos meos a uobis, et si multiplicetis
precem, non exaudiam uos : manus enim uestrae sanguine
plena sunt.^a »

Et haec quidem atrocia et plena *irae*, « principes
25 Sodomorum » generosam Abrahae familiam nuncupari,
« populum Gomorrhae » electum in hereditatem Israel dici,
improbables esse hostias, abominabiles sollemnitates, pertaesa
ieiunia, auertendi ab aspectu adeuntium oculi, obstruendae
ab auditu precantium aures, quia manus sanguine plene
30 sint, quid hac comminatione grauius est? Quid his minis
seuerius?

Sed uideamus qualiter in *ira* sua Deus loquatur.
20. Sequitur enim, posteaquam dictum est : « Manus uestrae
sanguine plene sunt », « Lauamini, mundi estote, auerte
nequitias ab animis uestris, a conspectu oculorum meorum.
Discite bonum facere, exquirite iudicium, liberate iniuriam
5 accipientem, iudicate pupillo et iustificate uiduam et uenite,
disputemus », dicit Dominus ; 'et si fuerint delicta uestra sicut
phoenicium, ut niuem dealbabo ; si autem fuerint ut coccum,
ut lanam candidam efficiam. Et si uolueritis et exaudieritis
me, quae bona sunt terrae manducabitis. Quod si nolueritis
10 neque audieritis me, gladius uos comedet.' Os enim Domini
locutum est haec^a. »

Sequitur terrorem benignitas. Et quibus iam ultio criminis
debita est, his adhuc superest paenitentis conscientiae beata

19. a. Is 1, 10-15

20. a. Is 1, 15-20

ne continuerez pas à marcher dans ma cour. Il est inutile de
m'apporter de la fleur de farine. Votre encens m'est odieux.
Je ne supporte ni les néoméniés, ni les sabbats, ni le Grand
Jour. Mon âme déteste vos jeûnes, vos jours de repos, vos
néoméniés et vos fêtes. Vous êtes devenus pour moi un
fardeau, je ne supporte plus vos péchés. Quand vous étendez
les mains, je détournerai les yeux et, si vous multipliez les
prières, je ne vous écouterai pas, car vos mains sont pleines
de sang.^a »

Ces paroles sont très dures et pleines de *colère* : la noble
famille d'Abraham reçoit le nom de « chefs de Sodome » ;
Israël, choisi pour être le peuple élu, est appelé « peuple de
Gomorrhe » ; les victimes sont refusées, les solennités rejetées,
les jeûnes ne provoquent que du dégoût ; les yeux doivent être
détournés de ceux qui sont là, les oreilles fermées à la voix de
ceux qui prient, parce que leurs mains sont pleines de sang :
quoi de plus grave que ces paroles menaçantes, de plus sévère
que ces invectives ?

Voyons comment Dieu parle avec *colère*. 20. Après
avoir dit : « Vos mains sont pleines de sang », [le prophète
poursuit] : « Lavez-vous, soyez purs, ôtez le mal de vos âmes,
de mes yeux. Apprenez à faire le bien, recherchez la justice,
libérez celui qui subit l'injustice, faites droit à l'orphelin,
justifiez la veuve et venez, discutons », dit le Seigneur. 'Si vos
péchés sont comme la pourpre, je les rendrai blancs comme
neige ; s'ils sont comme l'écarlate, je les rendrai comme la
laine blanche. Si vous le voulez et si vous m'écoutez, vous
mangerez ce qui est bon sur la terre. Si vous ne le voulez pas
et si vous ne m'écoutez pas, une épée vous dévorera.' Voilà ce
qu'a dit la bouche du Seigneur^a. »

La bonté suit la terreur. Ceux qui devraient payer pour leur
crime possèdent encore la possibilité de se repentir et de faire

confessio. Non enim statim Deus in *ira* sua perimit, sed
 15 loquitur et, dissimulata adhuc poena, tantum in *indignatione*
 perturbat. Qui enim ut coccum et phoenicium erant,
 redundant in manus sanguine decolores, hi in niuem
 albescent eruntque ueste beati uelleris candidati. Et haec
 quidem ex auctoritate Testamenti Veteris praesumpta sint ;
 20 uideamus an etiam in Nouo Dei *ira* talis esse intellegatur,
 ut saluet.

21. Namque Ioannes eos, quos esse « nationem uiperarum^a » ob malitiam paternae in se impietatis exprobrat, ita ad salutem monet : « Facite dignum fructum paenitentiae^b. » Et rursum Dominus ipse : « Venite ad me omnes qui
 5 laboratis et onerati estis, et ego uos reficiam^c. » *Fremetibus* autem aduersus se et non tantum in passione, sed etiam post passionem, non dico in *unum conuenientibus*, sed persecutionem ecclesiae, apostolorum fugam, caedem martyrum spirantibus Deus sic loquitur *iratus* : « Saule,
 10 Saule, quid me persequeris ? » Ait autem : « *Quis es, Domine ?* » Dominus uero : « Ego sum Iesus Nazareus, quem tu persequeris. » At ille tremens et pauens in eo quod sibi acciderat dixit : « Domine, quid me uis facere^d ? » Sic
 15 loquitur *iratus*, sic in *indignatione conturbat*, cum, quibus ob meritum impietatis poena decreta est, ipsis per admonitionem desinendi metus et terror adfertur.

22. Sed ne ipsam quidem principalem et maximam « loquendi in *ira* » et « in *indignatione* conturbandi »

21. a. Cf. Mt 3, 7 b. Mt 3, 8 c. Mt 11, 28 d. Ac 22, 7.8.10

1. Cf. *supra*, § 17.

2. Cf. *Tr. Ps.* 67, 14.

3. *Decolor sanguine* : l'expression figure aussi chez OVIDE (*Tr.* 4, 2, 42).

4. Les Juifs hostiles au Christ ont pour père le diable (cf. Jn 8, 44).

Le thème de la *malitia* du diable entre dans la littérature chrétienne avec TERTULLIEN (*Paen.* 7, 7 – SC 316, p. 172).

un aveu qui les rendra heureux¹. En effet, Dieu ne détruit pas tout de suite avec *colère*, mais il parle et, sans révéler encore le châtement, il se contente de troubler fortement par son *indignation*. Ceux qui étaient comme l'écarlate et la pourpre², souillés par le sang³ qui dégouline de leurs mains, seront blancs comme neige et revêtus du vêtement blanc d'une riche toison. Voilà ce que l'on peut tirer de l'autorité de l'Ancien Testament. Voyons également si, dans le Nouveau Testament, on peut comprendre que la *colère* de Dieu est capable de sauver.

La colère de Dieu dans le Nouveau Testament

21. Jean Baptiste exhorte au salut ceux à qui il reproche d'être une « race de vipères^a », à cause de l'impiété maligne de leur père⁴ qui se manifeste en eux : « Produisez un fruit qui exprime votre repentir^b. » Le Seigneur dit lui aussi : « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes chargés, et moi, je referai vos forces^c. » Tandis que *frémissent* contre lui, non seulement pendant, mais aussi après la Passion, non pas ceux qui se sont *ligués*, mais ceux qui cherchent à persécuter l'Église, à faire fuir les apôtres et à massacrer les martyrs, Dieu parle ainsi dans sa *colère* : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » Et lui de dire : « *Qui es-tu, Seigneur ?* » Le Seigneur répondit : « Je suis Jésus de Nazareth, que tu persécutes. » Et lui, tremblant et épouvanté de ce qui lui était arrivé, dit : « Seigneur, que veux-tu que je fasse^d ? » Oui, il *parle avec colère* et *trouble* dans son *indignation*, par une défense qui frappe de peur et de terreur ceux qu'il a décidé de punir pour leur impiété.

La bonté de Dieu

22. Le prophète n'a pas omis non plus l'enseignement capital et fondamental que fournissent les expressions « parler avec

praedicationem praetermisit propheta. Namque post id quod ait : « *Tunc loquetur ad eos in ira sua et in furore suo conturbabit eos* », ut ostenderet qui ille irae sermo esset et quae ex eo conturbatio gigneretur, adiecit : **Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius adnuntians praeceptum eius. Dominus dixit ad me : « Filius meus es tu, ego hodie genui te. Posce a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. Reges eos in uirga ferrea et tamquam uas figuli confringes eos. »** *Iratus loquens atque in indignatione perturbans et irascendi modum temperat et loquendi. Nam neque iram dissimulat, potestate praelata, neque a bonitate sua excedit, terrore praemisso, ut ad pietatem nos metus eius, cuius potestas esset demonstrata, reuocaret.*

Conturbantur ergo frementes et uana meditantes, cum regem sciunt, cum Filium Dei audiunt, cum possessorem eum finium terrae et heredem esse gentium discunt, cum regendi ius in uirga ferrea eius esse cognoscunt, cum modo ac facilitate uasis figuli comminuendos populos intellegunt. Sic loquitur iratus, sic conturbat indignans, non puniens admissam impietatem, sed impaenitentem ad paenitentiae confessionem commemorato potestatis terrore perturbans.

23. *Quamquam uero per Spiritum prophetiae pro gerendis gesta memorantis, quia solitus sit per non ambiguam prouidentiam gerendorum Deus futura pro praeteritis significare, absolute intellegi possit omnia haec ex persona unigeniti*

1. CYPRIEN avait noté que Dieu, « douloureusement affecté par nos péchés », manifestait pourtant son immense patience en retardant le châtement pour laisser à l'homme le temps de se convertir (*Pat.* 4 – *SC* 291, p. 190).

2. *Spiritus prophetiae* : l'expression, déjà présente chez TERTULLIEN (*Bapt.* 10, 5 – *SC* 35, p. 80), ne revient pas moins de douze fois dans les *Traité*s : *Tr. Ps.* 2, 23 ; 55, 1 ; 60, 6 ; 65, 1.20 ; 118, 4, 4 ; 118, 20, 2.4 ; 118, 22, 2 (deux fois) ; 134, 7 ; 139, 1. Hilaire est, de tous les Pères, celui qui

colère » et « troubler avec indignation ». En effet, après avoir dit « *alors, il leur parlera avec colère et, dans sa fureur, il jettera le trouble parmi eux* », il a ajouté, pour montrer la signification de cette *colère* et la nature du *trouble* qui en résultait : **Il m'a établi comme roi sur Sion, sa sainte montagne, pour signifier ses exigences. Le Seigneur m'a dit : « Tu es mon Fils ; aujourd'hui, je t'ai engendré. Demande-moi : je te donnerai les nations en héritage, et tu posséderas les limites de la terre. Tu les dirigeras avec un sceptre de fer et tu les briseras comme un vase de potier. »** *Parlant avec colère et troublant avec indignation, il tempère sa façon de s'irriter et de parler. En effet, il ne dissimule pas sa colère, quand il montre son pouvoir, et il ne se départit pas de sa bonté, quand il répand la terreur¹, de manière à nous rappeler à la piété, par la peur qu'il provoque en manifestant son pouvoir.*

Ceux qui frémissent et forment de vains projets sont donc troublés en découvrant qu'il est roi, en entendant qu'il est le Fils de Dieu, en apprenant qu'il possède les confins de la terre et l'héritage des nations, en reconnaissant qu'il a le droit de les diriger avec un sceptre de fer, et en comprenant que les peuples doivent être brisés de la même manière et aussi facilement qu'un vase de potier. Il parle avec colère et trouble en s'indignant, non en punissant une impiété déclarée, mais en troublant celui qui ne se repentait pas pour le conduire à l'aveu de son repentir grâce à l'effroi bien connu qu'inspire son pouvoir.

**Le Christ,
désigné par
le psaume**

23. L'Esprit de prophétie² fait mémoire du passé comme s'il était à venir. Grâce à sa claire vision de l'avenir, Dieu a coutume de parler du futur comme s'il

l'emploie le plus souvent. Il introduit aussi dans la langue latine *Spiritus prophetalis* (*Tr. Ps.* 63, 1 ; *Trin.* I, 38 ; X, 50).

5 Filii Dei Domini nostri Iesu Christi dicta esse et infidelitas maxima sit trepidum ad haec sensum ambiguae opinionis adferre, tamen etiam euangelicis atque apostolicis doctrinis ostendendum est nihil eorum prophetam, quae gerenda praedicandaque essent, non antea prophetasse, maxime cum
10 non exiguus ignorantibus atque simplicibus error oriatur in eo quod dictum est : « *Ego hodie genui te.* »

Cum enim ante tempora unigenitus Dei Filius maneat, non conueniens et consonans esse intellegitur, ut in die
15 *genitus* sit, cum dies omnis in tempore sit. Tempora enim secundum praescriptam nobis a Moysse cognitionem^a in hunc suum motum atque cursum ab origine saeculi et constitutione dimensa sunt, cum per momenta et horas et menses et annum reuolubili in se successione discreta sunt, institutumque est
20 substitutio et gignit et terminat ; atque ob id dies in tempore est, per quam tempus uniuersum et inchoatum desinit et desinens inchoatur.

Vnigenitus uero Filius Dei, ut Dei uerbum, ita est Deus uerbum^b ; non cum temporibus est, sed ante tempora^c ; non
25 in aliquo, sed ante omnia est. Erat enim, cum tempora facta sunt, quippe qui ea fecerit. Erat ergo semper. Non enim est definitus in tempore, non subiectus in numerum ; sed per

23. a. Cf. Gn 1, 5.8.13.19.23.31 b. Cf. Jn 1, 1 c. Cf. Tt 1, 2

1. Les événements rapportés par le psaume valent moins pour eux-mêmes que pour l'avenir qu'ils annoncent. ORIGÈNE l'avait déjà indiqué en disant : « Les Septante ont coutume de présenter les prophéties concernant le Christ comme si elles s'étaient déjà réalisées. » (*Sel. in Ps. 2 - PG 12, 1104C.*) Cf. *Tr. Ps.* 9, 4 ; 53, 2 ; 56, 4 ; 59, 1 ; 62, 4 ; 64, 15 ; 67, 9.25.27 ; 121, 10 ; 125, 3.10 ; 134, 1.6. 18 ; 136, 2 ; 138, 41.47. Sur ce point fondamental de l'exégèse hilarienne, enraciné dans la réflexion de saint Paul (cf. 1 Co 10, 1-4), voir MARGERIE, *L'exégèse*, II, p. 96.

2. Le monde et le temps sont le fruit de l'Intelligence créatrice : cf. *Tr. Ps.* 65, 6 ; 129, 1 ; CICÉRON, *Tusc.* I, 28, 68-70.

était passé¹. Ainsi, on peut aisément comprendre que tout cela a été dit de la personne du Fils unique de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ. Ce serait même manquer gravement de foi que de se laisser saisir sur ce point par l'inquiétude d'une pensée qui doute. Au contraire, l'enseignement des Évangiles et de l'Apôtre doit permettre de montrer que le prophète a déjà annoncé les paroles et les actes à venir, d'autant que les ignorants et les simples commettent une grossière erreur en entendant ces paroles : « *Aujourd'hui, je t'ai engendré.* »

Le Fils et le temps

En effet, comme le Fils unique de Dieu demeure avant le temps, on ne peut comprendre sans incohérence ou malsonance qu'il ait été *engendré* un jour donné, puisque tout jour se situe dans le temps. D'après la connaissance que nous a livrée Moïse^a, les temps se mesurent par leur mouvement et leur cours propre depuis l'origine et la création du monde : ils se divisent en moments, heures, mois et année en se succédant à eux-mêmes². Le temps a été institué à partir du temps : tous les temps se remplacent les uns les autres en se donnant leur origine et leur limite. Le jour est dans le temps, parce qu'il fait cesser le temps tout entier quand il commence, et il le fait commencer quand il cesse.

En tant que Verbe de Dieu, le Fils unique de Dieu est le Dieu Verbe^b. Il n'existe pas avec le temps, mais avant le temps^c. Il n'existe pas en un temps donné, mais avant tous les temps. En effet, il existait quand les temps ont été faits, puisque c'est lui qui les a faits. Il existait donc depuis toujours³, car il ne s'inscrit pas dans le temps et ne vient pas se surajouter⁴. Au contraire, Celui qui est à l'origine de

3. Il y a là des accents fortement anti-ariens.

4. *Subiectus in numerum* : le Fils ne s'ajoute pas au Père. Il n'apparaît pas dans un temps qui le précéderait. Il n'est pas un second Dieu, un autre Dieu que Dieu. Il est Dieu. *Subiicere* a souvent ce sens d'ajouter une chose à une autre (cf. *Tr. Ps.* 2, 32 ; 51, 12).

quem est eorum omnium, quae et sunt et esse dici possunt, origo^d, ipse ille infinitae aeternitatis suae ortu, ut ab aeterno
 30 genitus, esse persistit. Vt igitur dicti prophetici, quo ait : « *Ego hodie genui te* », ratio possit intellegi, adhibenda nobis est euangelica atque apostolica auctoritas, ut uel prophetam de apostolo uel apostolum de propheta intellegamus. Tenendus autem idem euangelicorum dictorum ordo, qui psalmi est.

24. Nam id primum est : « *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius.* » Et nescio cui Christum *regem* esse ambigere sit tutum, latrone hoc ipso in crucis passione confitente : « Memento mei, Domine, cum ueneris in regnum tuum^a. » Sed non sufficit confessio latronis *regem* esse profitentis.

Testantur etiam adoraturi magi, cum interrogant : « Vbi est qui natus est rex Iudaeorum^b ? »

10 Testatur et Pilatus interrogans : « Tu es rex Iudaeorum^c ? »

Profitetur et Dominus respondens : « Tu dixisti^d. » Non negat interrogatus nec gloriatur humiliandus ad mortem. Cum non sit nisi ex responsione confessio, ita neque se protulit professionis auctorem neque interroganti cognitionis
 15 ueritatem inuidit.

d. Cf. Jn 1, 3

24. a. Lc 23, 42 b. Mt 2, 2 c. Mt 27, 11 d. *Ibid.*

1. Le témoignage des Évangiles occupera les § 24-27, celui de saint Paul, les § 28-30.

2. « L'offrande des présents a exprimé l'être du Christ dans toute sa signification, en reconnaissant le roi par l'or, le Dieu par l'encens, l'homme par la myrrhe. » (*In Matth.* 1, 5 – SC 254, p. 98.)

3. Nous pensons devoir modifier ici le texte des éditeurs, pour être fidèle à la distinction établie par Hilaire lui-même, qui montre que la

tout être et de tout ce dont on peut affirmer l'existence^d, subsiste lui-même, parce qu'il tire sa naissance de son éternité infinie, étant donné qu'il est engendré de toute éternité. Dans ces conditions, pour pouvoir saisir le sens de cette parole prophétique – *Aujourd'hui, je t'ai engendré* –, il nous faut recourir à l'autorité des Évangiles et de l'Apôtre¹, pour comprendre le prophète à partir de l'Apôtre ou l'Apôtre à partir du prophète. Il faut respecter l'ordre des paroles de l'Évangile, qui est aussi celui du psaume.

Le témoignage de l'Évangile sur la royauté du Fils

24. En effet, on lit d'abord : « *Il m'a établi comme roi sur Sion, sa sainte montagne.* » Je ne sais qui peut tranquillement douter de la *royauté*

du Christ, puisque le larron lui-même la reconnaît au milieu des souffrances de la croix : « Souviens-toi de moi, Seigneur, quand tu seras venu dans ton royaume^a. » Pourtant, il ne suffit pas qu'un larron le reconnaisse comme *roi*.

Les mages qui vont l'adorer en sont aussi les témoins, quand ils demandent : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître^b ? »

Pilate en est également le témoin, puisqu'il demande : « Es-tu le roi des Juifs^c ? »

Le Seigneur lui-même l'affirme, puisqu'il répond : « Tu le dis toi-même^d. » Interrogé, il ne le nie pas et ne s'en glorifie pas, car il est sur le point d'être humilié jusqu'à la mort. Puisque l'affirmation n'a lieu qu'en réponse, il ne s'est pas mis en avant pour faire cette déclaration et n'a pas refusé la connaissance véritable à celui qui la lui demandait⁴.

réponse de Jésus au Grand Prêtre est au passé, « parce que toute la Loi avait proclamé que le Christ viendrait », tandis que la réponse à Pilate est au présent, « parce que le salut des païens se réalise par leur confession de foi actuelle » (*In Matth.* 32, 7 – SC 258, p. 246-248).

4. Le *Tr. Ps.* 144, 1 s'appuiera sur cette application du verset 6 à la royauté du Christ.

25. Sed non sufficit respondisse quod *rex* sit; audiamus etiam illud, et qui sit iste qui *rex* est. Princeps namque sacerdotum etiam cum sacramento interrogat dicens: «Adiuuro te per Deum uiuum, ut dicas nobis si tu es
5 Christus Filius Dei^a.» Et dicit illi Iesus: «Tu dixisti^b.» Interrogatio nunc quoque non improbat, sed et iactantia et gloriatio spontaneae professionis effugitur; quaesita tamen ueritas non negatur. Ac sic uerecundia humilitatis et ueritatis confessio temperantur, ut sit et in responsione officium et in
10 interrogazione cognitio.

Sed expectandum est qui tandem sit responsionis huius profectus, quod Christus Filius Dei est; nempe quid sequitur ad id quod dictum est: «Tu dixisti?» «Verum dico uobis, a modo uidebitis Filium hominis sedentem a dextris
15 uirtutis et uenientem cum nubibus caeli^c.» Qui Filius hominis est, idem et Filius Dei est: natura generositatis in Filii hominis adsumptione non deperit. Nam non idcirco non Dei Filius, quia et hominis Filius est. Non enim cum diuinitatis decessione fit humilitatis adcessio nec per
20 consortium infirmitatis contumeliam uirtus exceperit, quippe cum infirmitas honore sit donata uirtutis. Nam hominis Filius a dextris Dei adsidet ueniens cum nubibus caeli contuendus, quo dicto prophetia consummatur illa quae dixit: «Dicit Dominus Domino meo: 'sede a dextris meis, donec ponam
25 inimicos tuos scamillum pedum tuorum.'^d»

25. a. Mt 26, 63 b. Mt 26, 64 c. Mt 26, 64 d. Ps 109, 1

1. La connaissance de la royauté du Christ apparaît déjà dans la question posée.

2. «Ce qui a été propre à Dieu, disait le *De Trinitate*, c'est de devenir autre chose que ce qu'il continuait d'être, sans cependant ne plus être ce qu'il avait toujours été, de naître homme, lui Dieu, sans cesser pourtant d'être Dieu, de se contracter jusqu'à la conception, la vie au berceau, la petite enfance, sans cependant se départir de sa puissance divine.» (*Trin. IX*, 4 – SC 462, p. 20.) Ce long développement de *Tr. Ps.* 2 vient compléter la réfutation de l'interprétation arienne des Écritures du

Le Fils de l'homme

25. Il ne suffit pourtant pas d'avoir répondu qu'il est *roi*. Apprenons aussi qui est ce *roi*. Le Grand Prêtre l'interroge sous la foi du serment: «Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu^a.» Jésus lui dit: «Tu l'as dit toi-même^b.» Une nouvelle fois, la question ne reçoit pas de réponse négative. Orgueil et vaine gloire d'une affirmation directe de soi sont évités, sans qu'il y ait pour autant refus de dire la vérité demandée. Pudeur de l'humilité et reconnaissance de la vérité s'équilibrent: répondre est un devoir, et questionner est source de connaissance¹.

Cela étant, il faut s'interroger sur le progrès représenté par le fait de répondre qu'il est le Christ, le Fils de Dieu. N'est-ce pas dans ce qui suit «tu l'as dit toi-même»? «En vérité, je vous le dis, vous verrez bientôt le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel^c.» Ce Fils de l'homme n'est autre que le Fils de Dieu: la noblesse de sa nature n'est nullement atteinte par le fait qu'il devient Fils de l'homme. En effet, être Fils de l'homme ne l'empêche pas d'être Fils de Dieu: il n'a pas dû sortir de sa divinité pour entrer dans notre humble condition, et le partage de notre faiblesse n'a pas constitué un affront à sa puissance; au contraire, c'est notre faiblesse qui a été honorée par sa puissance². En effet, c'est comme Fils de l'homme qu'il siège à la droite de Dieu et qu'il faudra le contempler quand il viendra avec les nuées du ciel. Ainsi s'accomplit la prophétie qui a dit: «Le Seigneur dit à mon Seigneur: 'Siège à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds.'^d»

De Trinitate. Hilaire n'y avait pas commenté le *Psaume* 2, simplement cité une fois en passant (*Trin. IV*, 37 – SC 448, p. 82). Il le fait donc ici avec ampleur. L'abaissement du Fils de Dieu et les outrages subis par lui n'ont pas fait disparaître sa divinité, mais ils ont élevé notre humanité: «Son abaissement est notre grandeur, ses outrages sont notre honneur.» (*Trin. II*, 25 – SC 443, p. 316.)

26. Hic ergo rex super Sion montem sanctum Dei constitutus est praeceptum Domini adnuntians, non super illum utique deperditae ciuitatis montem, comploratae^a scilicet et homicidae^b et parricideae Hierusalem, sed
 5 Hierusalem eius quae in caelis est, quae mater est nostra^c, quae ciuitas regis magni est^d, cuius, ut existimo, hodie incolae sunt in passione Domini resurgentes^e. Dei itaque praeceptum hic rex constitutus adnuntiat, ut uenturum eum cum nubibus caeli^f meminissent, aduersus quem fremerent et conuenirent, ut
 10 per cognitionem diuini aduentus conturbati super contumelia inclusae humilitatis corporeae paeniterent.

27. Tenet autem ordinem prophetiae euangelica doctrina. Nam in eo ipso dicti utriusque ratio continetur, huius scilicet dicti: « Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius, adnuntians praeceptum eius » et illius: « Dominus dixit ad me: 'filius meus es tu, ego hodie genui te' »; cum enim ait: « A modo uidebitis Filium hominis sedentem a dextris uirtutis^a », tempus quo Filius hominis, qui et Christus et Dei Filius est, consessu Dei dignus esset ostendit, ut, qui antea Dei Filius, tum quoque et hominis
 10 Filius esset, id quod tum hominis Filius est ad perfectum

26. a. Cf. Lc 19, 41 b. Cf. Mt 23, 37 c. Cf. Ga 4, 26
 d. Cf. Mt 5, 35 e. Cf. Mt 27, 52 f. Cf. Mt 26, 64

27. a. Mt 26, 64

1. Le mot *parricida* désigne l'assassin d'un proche parent. Il s'applique au fils qui tue ou tente de tuer son père (cf. *Tr. Ps.* 130, 3), mais aussi, de manière très générale, aux mains meurtrières (*Tr. Ps.* 118, 13, 4), fussent-elles juives (*Tr. Ps.* 134, 25). Sous la plume d'Hilaire, il vise très vraisemblablement la mise à mort du Christ (cf. *Tr. Ps.* 91, 2), tandis qu'*homicida* se réfère au meurtre des prophètes qui l'ont précédé. C'est essentiellement la Jérusalem de la terre qui est parricide (cf. *Tr. Ps.* 145, 6; *Trin.* X, 55 – SC 462, p. 262). Le peuple juif, *parricidalis* (*Tr. Ps.* 51, 4), n'est jamais traité de déicide. Judas lui aussi est qualifié de *parricida* ainsi que de traître, *proditor* (*Tr. Ps.* 139, 15).

Le roi est au ciel

26. Ce roi est donc établi sur Sion, la sainte montagne de Dieu, pour signifier les exigences du Seigneur. Il n'est pas sur la montagne de la ville entièrement ravagée, la Jérusalem qui a fait verser des pleurs^a, homicide^b et parricide^c qu'elle est, mais sur celle de la Jérusalem des cieux, notre mère^e, la cité du Grand Roi^d, dont les habitants sont aujourd'hui, d'après moi, ceux qui sont ressuscités lors de la Passion du Seigneur^e. Ce roi établi signifie les exigences de Dieu, en rappelant qu'il viendra avec les nuées du ciel^f, lui contre qui ils ont frémé et se sont ligüés : troublés par la connaissance de la venue divine, ils se repentiront de l'affront fait à son humble condition corporelle, qu'ils ont tournée en dérision.

27. Or, l'enseignement de l'Évangile respecte l'ordre de la prophétie. Cet ordre contient, en effet, le sens de ces deux paroles: « Il m'a établi comme roi sur Sion, sa sainte montagne, pour signifier ses exigences » [et³] « le Seigneur m'a dit: 'Tu es mon Fils; aujourd'hui, je t'ai engendré.' » En effet, quand Il a dit: « Vous verrez bientôt le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance^a », Il a désigné la circonstance au cours de laquelle le Fils de l'homme, qui est à la fois Christ et Fils de Dieu, serait digne de siéger avec Dieu. Ainsi, Celui qui était auparavant le Fils de Dieu est alors aussi le Fils de l'homme, et ce qu'il est alors comme Fils de l'homme est

2. Première apparition d'un thème qui reviendra souvent: *Tr. Ps.* 64, 2; 67, 30; 136, 5; 145, 7; 149, 2. Cf. J.-P. PETTORELLI, « Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers », dans *Hilaire et son temps, ÉAA* 35, p. 213-233.

3. Il semble bien qu'il faille conjecturer ici un *et illius (dicti)*, parallèle à *huius scilicet dicti*. Le sens s'éclaircit alors: les versets 6 et 7, qui se font suite dans le psaume (*ordinem prophetiae*), annoncent ce que dira l'Évangile (*euangelica doctrina*). Le verset 6 parle d'être établi sur Sion, ce que reprend l'idée de *consessus Dei*. Le verset 7 montre que le Père parle d'engendrement au Fils, ce qui est réalisé par la résurrection (cf. *infra*, § 30).

Dei *Filium*, id est ad resumendam indulgendamque corpori aeternitatis suae gloriam per resurrectionis potentiam gigneretur, quam gloriam a patre corporeus reposcebat^b.

Qui enim in forma Dei erat, formam serui acceperat^c ;
 15 et acceptae huic formae serui gloriam Dei, in qua mansit, expostulat dicens : « Pater, clarifica me apud te ipsum ea claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te^d. » Non noua quaerit, non aliena desiderat : esse talis, qualis fuerat, postulat, sed precatur id se quod ante erat esse, gigni
 20 scilicet ad id quod suum fuit. Non erat autem id ipsum tunc totus, quod ut fieret precabatur ; fieri autem totus non aliud quam quod fuerat postulabat. Sed cum fit quod fuit et quod non erat est futurus, ad id quod fuerat id quod totum non erat quodam noui ortus nascebatur exordio. Ergo hic
 25 resurrectionis suae ad adsumendam gloriam dies est, per quam ad id nascitur quod ante tempora erat. Sed nascens ad id quod ante tempora fuit, id tamen in tempore nascitur esse quod non erat. Atque ideo Filius hominis a modo adsidens uirtutis dextris est uidentus^e, quia natura carnis post resurrectionem glorificata ad profectum eius quam antea habuerat claritatis
 30 prouehabatur, cum hominis Filius consessurus Patri et, in immortalitatem corruptione carnis absorpta^f, in uiuentem tunc et non moriturum amplius Dei Filium nasceretur^g.

b. Cf. Jn 17, 1-5 c. Cf. Ph 2, 6 d. Jn 17, 5 e. Cf. Mt 26, 64
 f. Cf. I Co 15, 53-54 g. Cf. Ac 13, 34

1. *Potentia resurrectionis* : l'expression, unique dans toute l'œuvre, a le même sens que *uirtus resurrectionis* (cf. Ph 3, 10 ; *Instr.* 5).

2. Pour un commentaire développé de ces versets, voir *Trin.* III, 9-16 (SC 443, p. 350-366) ; IX, 31-39 (SC 462, p. 76-94) et *Tr. Ps.* 54, 10 ; 137, 7 ; 138, 11.

3. « Auprès du Père et en lui, il ne voulait être glorifié ni par un honneur nouveau (*nouello honore*), mais par son honneur premier, ni par un honneur qui lui serait étranger (*alieno*), mais par celui qu'il avait eu auprès du Père. » (*Trin.* IX, 55 – SC 462, p. 132.)

4. Avec la résurrection, la nature humaine du Christ accède à ce qu'elle n'était pas : « Cette nature qui, auparavant, n'était pas Dieu, parvient à

engendré, par la force de sa résurrection¹, comme *Fils* de Dieu avec sa perfection, c'est-à-dire qu'il retrouve la gloire de son éternité et en fait bénéficier son corps. C'est cette gloire qu'il redemandait à son Père, quand il vivait dans sa condition corporelle^b.

Bien que de condition divine, il avait pris la condition d'esclave^c. Il réclame, pour la condition d'esclave qu'il a prise, la gloire de Dieu dans laquelle il demeurerait, en disant : « Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'ai eue auprès de toi, avant que le monde ne soit^{d2}. » Il ne demande rien de nouveau, il ne désire rien qui lui soit étranger, mais il réclame d'être tel qu'il avait été³. Il supplie d'être ce qu'il était auparavant, c'est-à-dire d'être engendré à ce qui fut sien. Il n'était pas alors tout entier ce qu'il priait de devenir ; il réclamait de devenir simplement tout entier ce qu'il avait été. Or, devenant ce qu'il fut et appelé à être ce qu'il n'était pas, ce qu'il n'était pas tout entier naissait à ce qu'il avait été, par une sorte de commencement, de nouvelle naissance⁴. Le jour de sa résurrection, il reçoit donc la gloire, qui le fait naître à ce qu'il était avant le temps. En naissant à ce qu'il fut avant le temps, il naît pour être dans le temps ce qu'il n'était pas⁵. Ainsi, on doit voir bientôt le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance^e, car la nature de la chair, glorifiée après la résurrection, était élevée jusqu'au niveau de la gloire qu'elle avait eue auparavant. Le Fils de l'homme allait siéger avec le Père et, la corruption de la chair ayant été absorbée pour laisser place à l'immortalité^f, il naîtrait comme Fils de Dieu désormais vivant et destiné à ne plus jamais mourir^g.

tout acquérir, quand elle se révèle être 'Dieu tout en toutes choses'. » (*Trin.* XI, 49 – SC 462, p. 380.)

5. Jésus était Fils de Dieu avant le temps. Il naît à la condition divine dans le temps avec son corps. Hilaire a montré dans le *De Trinitate* que l'on pouvait distinguer trois étapes de la *dispensatio salutis* : le Verbe est successivement *Deus tantum*, *Deus et homo*, *Deus totus* (cf. *Trin.* IX, 6 – SC 462, p. 24-26).

28. Tenuit autem beatus apostolus nouam hanc in eo
 temporariae huius natiuitatis discretam ab ea quae ante
 tempora est generationem et subdiuisam significationem.
 Nam cum de beata illa et nullis circumscripta temporibus
 5 natiuitate dixisset: « Primogenitus omnis creaturae, quia
 in ipso creata sunt omnia in caelis et in terra uisibilia et
 inuisibilia^a », primogenitum quoque etiam ex mortuis in
 resurrectione commemorat dicens postea: « primogenitus
 ex mortuis, ut fieret ipse in omnibus primatum habens^b. »
 10 Nascitur enim ad id quod non erat, cum tamen id fieret
 quod fuisset; est enim primogenitus ex mortuis, qui erat
 primogenitus creaturae, idcirco primogenitus ex mortuis, ut
 maneret primogenitus creaturae; idem enim est primogenitus
 ex mortuis, qui erat primogenitus creaturae.

29. Non nunc aliud est atque antea fuit, quamuis ipse
 etiam aliud fuerit ex alio, sed id quod ex alio etiam aliud
 fuit in id ipsum tamen, unde antea exstitit, aliud est renatum.
 Nam qui natus ex uirgine homo est, erat et tum Dei Filius,
 5 sed qui Filius hominis est, idem erat et Dei Filius, natus
 autem rursum ex baptismo et tum Dei Filius, ut et in idipsum
 et in aliud nasceretur; scriptum est autem, cum ascendisset
 ex aqua: « Filius meus es tu, ego hodie genui te^a. » Sed
 secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse
 10 Deo renascebatur in Filium perfectum, ut hominis Filio ita
 et Dei Filio in baptismate comparato.

28. a. Col 1, 15-16 b. Col 1, 18

29. a. Lc 3, 22 (VL)

1. Ce passage relève de l'économie (*dispensatio*) divine et ne constitue pas un changement (*demutatio*) de nature: l'homme Jésus « est en Celui en qui il était » (*Trin.* XI, 49 – SC 462, p. 380).

2. Hilaire cite toujours Lc 3, 22 dans cette version d'une *Vetus*

Le témoignage de saint Paul

28. Le bienheureux Apôtre a soigneusement distingué son nouvel engendrement, sa naissance dans le temps, d'avec celui qui a lieu avant le temps, et il a marqué leur différence. En effet, après avoir dit, à propos de la bienheureuse naissance dont on ne peut nullement préciser la date: « Il est le premier-né de toute la création, car en lui tout a été créé, aux cieux et sur la terre, les êtres visibles et les êtres invisibles^a », il rappelle aussi qu'il est, par sa résurrection, le premier-né d'entre les morts, en disant ensuite: « Premier-né d'entre les morts, pour devenir Celui qui a en tout la primauté^b. » En effet, il naît à ce qu'il n'était pas, tout en devenant ce qu'il avait été: il est le premier-né d'entre les morts, lui qui était le premier-né de la création, le premier-né d'entre les morts, pour demeurer le premier-né de la création. Le premier-né d'entre les morts n'est autre que le premier-né de la création.

29. Actuellement, il n'est pas différent de ce qu'il fut auparavant, bien que passé d'un état à un autre¹: ce qui a changé d'état est rené sous une autre forme, pour retrouver toutefois son état antérieur. En effet, si l'homme né de la Vierge était précisément le Fils de Dieu, le Fils de l'homme était précisément le Fils de Dieu, rené par le baptême et Fils de Dieu, par une naissance qui le faisait passer à un état identique et différent. Dès qu'il fut remonté de l'eau, l'Écriture dit: « Tu es mon Fils; aujourd'hui, je t'ai engendré^{a2}. » Par l'engendrement de l'homme renaissant, il renaissait alors aussi pour Dieu en Fils parfait, en étant dans le baptême Fils de l'homme autant que Fils de Dieu.

Latina. Cf. *Trin.* VIII, 25 (le baptême fait comprendre « l'unité de nature persistant en ce Fils qui avait commencé d'être également homme » – SC 448, p. 416), et XI, 18 (SC 462, p. 330).

30. Sed id quod nunc in psalmo est: « *Filius meus es tu, ego hodie genui te* » non ad uirginis partum neque ad lauacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est. Namque in libro *Actuum apostolorum* ita dictum est: « Nosque uobis euangelizamus eam quae ad patres facta est repromissio. Hanc Deus expleuit filiis nostris suscitans Dominum nostrum Iesum, sicut et in psalmo primo scriptum est: 'Filius meus es tu, ego hodie genui te' cum suscitauit eum a mortuis, amplius non regressurum in interitum^a. » Vox ergo haec Dei Patris secundum apostolum in die resurrectionis existit; et uideamus an idipsum et euangelistae doceant. Namque Dominus resurgens tali ad apostolos usus est uoce: « Data est mihi potestas omnis in caelo et in terra. Euntes nunc docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti^b. » Resurgens enim in caelo et in terra ius omne sortitus est; in eo autem quod ait: « data est » *poposcisse* id quod accepit ostendit.

31. Sequitur enim: « *Posce a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae.* » Accepit ergo *hereditatem gentium*, quam *poposcit*. *Poposcit* enim cum ait: « Pater, uenit hora, honorifica Filium tuum, ut Filius honorificet te. Sicut dedisti illi potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti illi, det illi uitam aeternam^a » et rursum: « Non pro his rogo tantum, sed et pro his qui credituri sunt per uerbum eorum in me^b. »

30. a. Ac 13, 32-34 b. Mt 28, 18-19

31. a. Jn 17, 1-2 b. Jn 17, 20

1. Cette citation a déjà été faite *supra*, § 1. L'« *apostolica auctoritas* » permet d'en donner la juste interprétation: cf. J. DUPONT, « *Filius meus es Tu*. L'interprétation de *Ps. II, 7*, dans le Nouveau Testament », *RecSR* 35,

30. Le texte du psaume qui nous occupe à présent – *tu es mon Fils; aujourd'hui, je t'ai engendré* – ne se rapporte ni à l'enfantement de la Vierge, ni à l'engendrement dû à l'immersion [du baptême], mais au premier-né d'entre les morts, comme le montre l'autorité de l'Apôtre. En effet, il est dit dans les *Actes des apôtres*: « Nous vous annonçons la bonne nouvelle de la promesse faite à nos pères. Dieu l'a accomplie pour nos fils, en ressuscitant notre Seigneur Jésus, comme il est écrit précisément dans le *Psaume* 1: 'Tu es mon Fils; aujourd'hui, je t'ai engendré.' Il a ressuscité des morts Celui qui ne devra plus mourir^a. » Pour l'Apôtre, cette parole de Dieu le Père a donc été prononcée le jour de la résurrection. Voyons également si les évangélistes donnent le même enseignement. Le Seigneur ressuscité s'est adressé aux apôtres en ces termes: « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez maintenant, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit^b. » Par sa résurrection, il s'est vu accorder tout droit au ciel et sur la terre. En disant « m'a été donné », il a montré qu'il avait *demandé* ce qu'il a reçu.

L'héritage du Fils

31. On lit ensuite: « *Demande-moi: je te donnerai les nations en héritage, et tu posséderas les limites de la terre.* » Il a donc reçu ce qu'il a *demandé*, l'héritage que constituent les *nations*². Il l'a effectivement *demandé*, quand il a dit: « Père, l'heure est venue, honore ton Fils, pour que ton Fils t'honore, 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^a », ainsi que: « Je ne te prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui vont croire en moi par leur parole^b. »

1948, p. 522-543 (surtout 540-543).

2. Le don de l'héritage sera à nouveau commenté dans le *Tr. Ps.* 67, 11.

Haec ergo *hereditas* eius, ut omni carni det uitam aeternam,
 10 ut omnes *gentes* baptizatae atque doctae regenerentur in
 uitam, non iam secundum diuinam illam Moysi cantionem
 angelorum dominatui deditae neque secundum eorundem
 numerum diuisae^c, sed in dominicam familiam susceptae et
 15 peruerso iure dominantium in regnum aeternum diuinumque
 translatae^d. Neque enim adhuc tantum portio Domini
 Israel neque funiculum *hereditatis*^e eius Iacob, sed *gentes*
 omnes secundum numerum angelorum ante diuisae, nunc
 iam unius atque unus omnis haec uniuersitas *gentium* Dei
 20 populus est ; et aeterna haec omnium ex mortuis resurgentium
 primogeniti^f huius ex mortuis aeterni heredis *hereditas* est.

32. In eo autem quod subiectum est : « *Et possessionem
 tuam terminos terrae* » non est existimandum, quod id
 ipsum repetitus sermo significet, tamquam illi sola *gentium
 terras* inhabitantium donata *possessio* est. Non enim ait : « *Et
 5 possessionem tuam usque ad terminos terrae* », sed « *terminos
 terrae* ». Ab eo autem quod terminatur id quod terminat
 differt. Neque id ipsum est finitum atque finire. Neque
 unum est modum sumere atque moderari, quorum aliud
 interius modum accipit, aliud exterius quodam ambitu suo
 10 obiectuque moderatur.

Non enim ita in profundum demersa *terra* est aut in
 latitudinem extensa aut prolata in altum est, ut non undique

c. Cf. Dt 32, 8 (LXX) d. Cf. Col 1, 13 e. Cf. Dt 32, 9
 f. Cf. Col 1, 18

1. Ce cantique de Moïse (Dt 32, 1-43) est appelé divin, car il se présente comme inspiré par Dieu lui-même : « Écrivez maintenant pour votre usage le cantique que voici » (Dt 31, 19), à la différence des cinq autres cantiques de l'Ancien Testament, ceux de l'Exode (Ex 15, 1-18), des Nombres (Nb 21, 17-18), des Juges (Jg 5, 2-31), du 2^e livre de Samuel (2 S 22, 2-51) et du 1^{er} livre des Chroniques (1 Ch 16, 8-36). ORIGÈNE en fait un éloge particulièrement grand dans le prologue du *Commentaire au Cantique des Cantiques* (Prol. 4, 8 – SC 375, p. 152).

Son *héritage*, c'est donc de donner la vie éternelle à toute chair, de faire en sorte que toutes les *nations*, baptisées et enseignées, reçoivent une vie nouvelle. Elles ne seront plus livrées au bon vouloir des anges, ni réparties selon leur nombre^c, comme dans le divin cantique de Moïse¹, mais prises pour être dans la famille du Seigneur, comptées parmi les familiers de Dieu², en échappant au droit injuste, pécheur et pervers des dominants, pour passer dans le royaume éternel de Dieu^d. La portion du Seigneur, ce n'est plus seulement Israël, sa part d'*héritage*^e, ce n'est plus Jacob. L'unique peuple du Dieu unique, c'est désormais l'ensemble des *nations*, autrefois réparties selon le nombre des anges. L'*héritage* éternel de l'éternel Héritier, premier-né d'entre les morts^f, ce sont tous les ressuscités des morts³.

Les limites de la terre

32. Les mots qui suivent – *tu posséderas les limites de la terre* – ne doivent pas faire penser que le texte exprime ici la même idée, comme si son unique *possession* devait être celle des *nations* qui habitent la *terre*. En effet, on ne dit pas qu'il *possédera jusqu'aux limites* de la *terre*, mais *les limites* de la *terre*. Ce qui limite est différent de ce qui est limité. Être fini et finir sont deux réalités distinctes⁴, et ce n'est pas la même chose que d'être mesuré et de mesurer : dans un cas, on reçoit une mesure de l'intérieur ; dans l'autre, on mesure, pour ainsi dire, de l'extérieur en étendue et en visée.

En effet, même profondément immergée, largement étendue et hautement élevée, la *terre* reste enserrée de tous côtés par

2. *Domestici Dei* : l'expression désigne les bienheureux, qui sont parvenus dans la maison (*domus*) de Dieu (cf. *Tr. Ps.* 121, 2 ; 145, 7 ; 147, 2).

3. Cf. *Tr. Ps.* 126, 16.

4. La distinction de l'actif et du passif est exposée avec précision chez les grammairiens de l'Antiquité (par exemple, CHARISIUS, *Ars grammatica* II, 165-166).

secus aut circumfusae aut subiacentis sibi naturae contineatur
 obiectu. Hanc enim infernae uastitudinis demersa et
 15 immensa abyssus sustentat, hanc circumfusi et superni aeris
 spiritus inumbrat atque ambit. Quod autem subiecta sibi
 abysson suspensa sit, propheta testatur dicens : « Ipse super
 maria fundauit eam et super flumina praeparauit eam^a »
 et rursum : « Qui firmauit terram super aquas^b. » Et hanc
 20 immensam atque infinitam uastitatem « abyssum » scriptura
 solita est nuncupare, cum, Iona intra cetum oranti, dicitur :
 « Abyssus multa circumfudit me^c. » Atque haec quidem
 infinita immensitas, quae secundum uerbi proprietatem
 in « abysson » significari intellegitur, spiritali diuinæ
 25 substantiae est circumscripta uirtute secundum illud apostoli :
 « Quoniam omnia in ipso et per ipsum, ipsi gloria in saecula
 saeculorum^d. »

Esse autem infernae huius regionis uastaeque abyssus
 incolas plures beati Ioannis *Apocalypsi* docemur, cum nullus
 30 neque in caelo neque supra terram neque infra terram
 obsignatum librum dignus est repertus aperire^e. Non utique
 de mortuis et in terram sepultis significare intellegitur, cum
 ad tertii incolatus demonstrationem non qui intra terram, sed
 qui infra terram neque qui mortui sunt, sed qui uiuant ullum
 35 in se resignandi libri habuerint auctorem. Cum ergo *possessio*
terrae finium Domino donatur, non tam *terra* donatur quam

32. a. Ps 23, 2 b. Ps 135, 6 c. Jon 2, 6 d. Rm 11, 36
 e. Cf. Ap 5, 3-4

1. Pour ORIGÈNE, le firmament est « un ciel corporel » (*corporeum caelum*). Tout corps étant ferme et consistant, le firmament a été appelé ciel du fait qu'il sépare les eaux d'en haut de celles d'en bas (cf. *Hom. in Gen. 1, 2 - SC 7^{bis}, p. 28*).

2. *Circumfusus* sert à décrire le rapport de Dieu ou de son Esprit à la création. Dieu est « à la fois transcendant et immanent, c'est-à-dire répandu autour de toutes choses et en elles » (*Trin. I, 6 - SC 443, p. 214*) ; cf. *Tr. Ps. 135, 8.11.*

la présence d'un élément distinct qui l'encercle et la soutient : les profondeurs de l'immense abîme des espaces infernaux la sous-tendent¹, le souffle d'un air qui l'encercle² d'en haut la recouvre et l'entoure³. Le prophète affirme qu'elle est suspendue à l'abîme qui la soutient, en disant : « Il l'a fondée sur les mers et établie sur les fleuves^a », ainsi que : « Il a affermi la terre sur les eaux^b. » L'Écriture appelle généralement « abîme » cet espace immense et infini, puisqu'il est dit, au moment où Jonas prie à l'intérieur du monstre : « Un profond abîme m'a encerclé^c. » Cette immensité infinie⁴, désignée précisément par le mot « abîme », est circonscrite par la puissance spirituelle de la substance divine, comme le dit l'Apôtre : « Tout est par lui et pour lui, à lui la gloire pour les siècles des siècles^d ! »

L'*Apocalypse* du bienheureux Jean nous enseigne aussi que bon nombre d'habitants vivent dans cette région inférieure et ce vaste abîme, puisqu'il [est dit qu'il] ne s'en est trouvé aucun, au ciel, sur terre ou sous terre, qui fût digne d'ouvrir le livre scellé^e. [Jean] n'entend certainement pas désigner ainsi les morts, ensevelis dans la terre. Pour faire voir ce qu'est ce troisième séjour, il évoque non pas ceux qui sont à l'intérieur de la terre, mais ceux qui sont sous la terre. Ce ne sont pas les morts, mais les vivants, qui n'ont trouvé parmi eux personne qui fût apte à rompre les sceaux du livre. Donc, quand la *possessio* des confins de la *terre* est donnée au Seigneur, ce n'est pas tant la *terre* qui est donnée que ce

3. Cf. CICÉRON, *Nat. 1, 14, 37.*

4. *Immensus* qualifie la mer chez VIRGILE, *G. 1, 29.*

5. Auteur d'un commentaire de l'*Apocalypse*, VICTORIN DE POETOUVIO évite aussi de parler des morts à propos de ceux qui sont sous terre, mais il dit : « Personne, ni parmi les anges dans le ciel, ni parmi les hommes sur la terre, ni parmi les âmes des saints qui sont dans le repos, personne sinon le seul Christ. » (*Comm. in Ap. 5, 1 - SC 423, p. 74.*)

ea quibus terra finitur. *Terrae enim terminos*, quibus *terra ipsa determinatur*, accipit.

33. Cuius rei sacramentum omne beatus apostolus Paulus, quippe cuius ore Christus de se est locutus, exposuit dicens : « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam existimavit se esse aequalem Deo, sed se exinaniuit formam serui accipiens, 5 in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis ; propter quod et Deus illum exaltauit et donauit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium et terrestrium 10 et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria Dei Patris^a. » In forma itaque dei manens formam serui accipit, scilicet ex Deo homo natus et post mortem crucis in nomen, quod super omne nomen est, exaltatur ; in Deum namque, quia nullum ultra Deum 15 nomen est, prouehitur eique hoc petenti^b, id est ut esset quod fuerat ante, donatur.

Formam enim serui in forma Dei manens sumpserat. Accipit deinde *possessionem finium terrae*, id est, ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et 20 infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria Dei Patris, non *terra* solum, sed *superna* etiam *infernaque* donantur et ea quibus *terra* concluditur. Et in gloria Dei Patris *hodie genitus* nascitur, id est in manentem antea Dei formam per praemium mortis formae seruilis 25 adsumptio honestatur ; fitque sub tempore noua nec tamen

33. a. Ph 2, 6-11 b. Cf. Jn 17, 5

1. Sur l'importance de cette citation paulinienne dans la pensée d'Hilaire (cf. index scripturaire), voir P. HENRY, art. « Kénose », dans *DBS* 5, col. 117-121.

qui la borne. Il a reçu les *limites* de la *terre*, qui délimitent la *terre* elle-même.

33. Le bienheureux apôtre Paul a exposé tout ce mystère ; par sa bouche, le Christ a parlé de lui-même : « Bien que de condition divine, il n'a pas considéré comme une proie le fait d'être l'égal de Dieu, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave ; établi à la ressemblance de l'homme, avec un comportement d'homme, il s'est humilié en obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix ; c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, au ciel, sur terre et aux enfers, et que toute langue proclame que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire du Père^a. » Il a donc pris la condition d'esclave tout en demeurant de condition divine : il est l'homme né de Dieu. Après sa mort sur la croix, il est exalté pour obtenir le nom qui est au-dessus de tout nom. Il avance² effectivement en Dieu, car aucun nom ne surpasse celui de Dieu, et, à sa demande^b, il lui est donné d'être ce qu'il avait été auparavant.

En effet, demeurant dans la condition de Dieu, il avait pris la condition d'esclave. Il a reçu ensuite la *possession* des confins de la *terre* : au nom de Jésus, tout genou fléchit, au ciel, sur terre et aux enfers, et toute langue proclame que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire du Père. Il reçoit non seulement la *terre*, mais aussi les hauteurs, les enfers et ce qui entoure la *terre*³. Dans la gloire de Dieu le Père, il naît *aujourd'hui engendré* : au prix de sa mort, l'assomption de la condition d'esclave lui vaut l'honneur d'obtenir la condition de Dieu qui demeurerait auparavant. Il se produit dans le temps une nouvelle naissance, qui n'est pourtant pas inconcevable, puisqu'il naît

2. Sur cette notion de *prouectio*, cf. *Tr. Ps.* 53, 5 ; 54, 5 ; 148, 8.

3. Allusion vraisemblable aux « confins de la terre » (cf. *Tr. Ps.* 60, 2 ; 64, 1.11), qui se trouvent au-dessus de la terre (cf. *Tr. Ps.* 56, 6.10).

inusitata natiuitas, cum ad resumendam gloriam Dei Patris, qui ex forma dei forma serui erat repertus, primogenitus ex mortuis^c nasceretur.

34. Sequitur deinde : « *Reges eos in uirga ferrea et tamquam uas figuli confringes eos.* » Multis aut male opinantibus aut uirtutem et proprietatem dictorum diuinorum ignorantibus aduersa haec esse bonitati Dei uidentur, ut *gentes*, quas Filius Dei in *possessionem* poposcit et in *hereditatem* accepit, terrore *uirgae ferreae* regat et modo *uasis figuli* confringat. Neque enim boni cuiusquam est dare et accipere perdenda, et qui mauult peccatorum paenitentiam quam mortem^a non existimatur secundum professionem naturae suae esse facturus, si *uirga ferrea* confringat, quos dari sibi in *hereditatem* poposcit.

35. Et primum, ne quis temerariae huic et impiae praesumptioni locus pateat, proprietates ipsae uerborum in Romanam linguam translatorum cognoscendae sunt. Namque id quod nobiscum est : « *reges eos in uirga ferrea* », quamquam ipsum « *reges* » non tyrannicum neque iniustum sit, sed ex aequitatis ac moderationis arbitrio regimen rationale demonstret, tamen molliorem adhuc *regentis* adfectum proprietates graeca significat. Quod enim nobiscum est : « *reges eos* » cum illis est « *ποιμανεῖς αὐτούς* », id est « *pastoraliter reges* », *regendi* scilicet eos curam adfectu pastoris habiturus ; ipse est enim pastor bonus, cuius nos sumus oues, pro quibus animam suam posuit^a.

Ne autem ius tyrannicum significari arbitremur in *uirga*, quae in *uirgae* nuncupatione proprietates sit, ex Nouo et

c. Cf. Col 1, 18

34. a. Cf. Ez 18, 23 ; 2 P 3, 9

35. a. Cf. Jn 10, 11

1. Cf. DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 540. Cf. CICÉRON, *Rep.* 1, 33, 50.

2. Cf. CICÉRON, *Rep.* 5, 2, 3.

comme premier-né d'entre les morts^c pour reprendre la gloire de Dieu le Père, lui qui avait abandonné la condition divine pour prendre celle d'esclave.

Le sceptre de fer 34. Vient ensuite : « *Tu les dirigeras avec un sceptre de fer et tu les briseras comme un vase de potier.* » Bien des gens, qui pensent mal ou qui ignorent la valeur et le sens propre des paroles divines, croient que ces mots vont à l'encontre de la bonté de Dieu, puisqu'il *dirigerait* par la terreur d'un *sceptre de fer* et qu'il *briserait* comme un *vase de potier* les *nations* que le Fils de Dieu a *demandé* à avoir en sa *possession* et qu'il a reçues en *héritage*. Aucun homme de bien n'ira donner et recevoir ce qui est appelé à disparaître, et Celui qui ne veut pas la mort des pécheurs, mais leur repentir^a, n'agirait pas de manière conforme à ce qu'il déclare être sa nature, s'il *brisait* avec un *sceptre de fer* ceux qu'il a *demandé* à recevoir en *héritage*.

35. Pour ne donner aucune prise à cette présomption téméraire et impie, il faut commencer par connaître le sens propre des mots traduits dans la langue de Rome. En effet, quand nous disons : « *Tu les dirigeras avec un sceptre de fer* », « *tu dirigeras* » a beau n'impliquer rien de tyrannique ou d'injuste¹, mais décrire une conduite raisonnable inspirée par des décisions équitables et mesurées², les Grecs évoquent, à proprement parler, la grande tendresse de Celui qui nous *dirige* aujourd'hui encore. En effet, notre « *tu les dirigeras* » se dit chez eux : « *ποιμανεῖς αὐτούς* », c'est-à-dire « *tu dirigeras en berger* », car tu auras soin de les *diriger* avec une âme de berger. C'est lui, en effet, le bon Berger, et nous sommes les brebis pour lesquelles il a donné sa vie^a.

Le sceptre dans le Nouveau Testament

Pour nous empêcher de penser que le *sceptre* désigne un droit tyrannique, le Nouveau et l'Ancien Testament nous feront savoir ce que représente à propre-

Veteri Testamento noscendum est. 36. Beatus Paulus ad Corinthios scribens, quos ex multis peccatis ad paenitentiam moderata atque utili adhortatione reuocabat, ait: « Quid uultis? In uirga ueniam ad uos an in caritate et spiritu mansuetudinis^a? » Numquid Paulo ius praetorium erat, ut *uirgam* comminaretur et cum officio lictoris ad ecclesiam Christi adesset? Non utique ita opinandum est. Sed quia omnis Dei sermo, quo ex errore in ueritatem retrahimur, quo per comminationem terroremque iudicii ad innocentis et sanctae uitae uiam regimur, *uirga* est nuncupatus, per quam intra disciplinam diuini metus cohibiti moderati ac prouidentis rectoris monitu coercemur, beatus apostolus condicionem eligendi aduentus sui his quos monebat adiecit, utrum mallent eum in seueritate doctrinae atque obiurgationis adesse an in spiritu lenitatis. Quod utrumque secundum modestiae tenorem erat necessarium, ut oboedientibus lenior, insolentibus uero seuerior adueniret.

Et hoc quidem ex Noui Testamenti auctoritate praesumptum est.

37. Hanc autem uerbi doctrinam *uirgam* nuncupari ex Veteri ita cognitum est, cum dicitur: « Virga directionis uirga regni tui^a », quia haec eadem est *uirgae* directio, qua per doctrinam in aequam uiam utilemque dirigimur, et quae *uirga* regni est, necesse est ipsa illa doctrina sit regni; ipsum autem Dominum nostrum ob doctrinae suae

36. a. 1 Co 4, 21

37. a. Ps 44, 7

1. Le rang de préteur donnait droit au port des faisceaux (cf. *fascis et ius praetoris*: TACITE, *An.* I, 10, 2).

2. La pensée s'inspire d'ORIGÈNE, mais elle est remodelée. L'Alexandrin avait dit: « Chez l'Apôtre, le nom de 'sceptre' est donné à la conduite sévère méritée par les pécheurs et les faibles dans la foi. » Suivait alors la citation d'1 Co 4, 21, puis on lisait: « Auparavant, chez le prophète,

ment parler le mot de *sceptre*. 36. Écrivant aux Corinthiens, qu'il cherchait à détourner de nombreux péchés pour les appeler au repentir par une exhortation sage et utile, le bienheureux Paul dit: « Que voulez-vous? Que je vienne à vous avec un sceptre, ou avec amour et esprit de douceur^a? » Paul jouissait-il du droit prétorien¹ pour menacer du *sceptre* et se présenter à l'Église du Christ en tant que licteur? C'est totalement impensable! En revanche, le nom de *sceptre* qualifie toute parole de Dieu, qui nous ramène de l'erreur à la vérité et nous guide sur le chemin d'une vie sainte et pure par la menace et la terreur du jugement. Ainsi, nous restons à l'intérieur d'une discipline fondée sur la peur de Dieu, grâce aux avertissements d'un guide sage et prévoyant². À ceux qu'il avertissait, le bienheureux Apôtre a donc fait choisir les conditions de sa venue: préféraient-ils le voir venir enseignant avec sévérité et faisant des reproches, ou avec un esprit de pacification? Suivant leur degré de retenue, il devait nécessairement se montrer plus apaisant avec les obéissants et plus sévère avec les insolents.

Voilà ce qu'on tire de l'autorité du Nouveau Testament.

Le sceptre dans l'Ancien Testament

37. L'Ancien Testament nous apprend que le mot *sceptre* désigne l'enseignement du Verbe, puisqu'il est dit: « Le sceptre de ton règne est un sceptre de droiture^a. »

De fait, la droiture du *sceptre* nous dirige précisément sur un chemin juste et utile³, grâce à un enseignement, et le *sceptre* du règne est nécessairement l'enseignement du règne. Nous avons d'ailleurs appris que notre Seigneur lui-même a reçu le

la parole divine menace les pécheurs avec le sceptre et le fouet, pour ne pas les priver de la miséricorde venue de leur Père, c'est-à-dire du Christ, car c'est la guérison dont ils ont besoin. » (PG 12, 1108D.) Cette peur salutaire a déjà été mentionnée en *Tr. Ps.* 1, 11.22.

3. L'âme d'Hilaire cherchait le chemin « utile » et nécessaire pour parvenir à la connaissance de Dieu (*Trin.* I, 4 - SC 443, p. 208).

utilem ac moderatam praedicationem *uirgam* nuncupatum ita adcepimus, dicente Esaia: « Exiet, inquit, uirga de radice Iesse^b »; ac ne tyrannicam in eo seueritatem per
 10 *uirgae* nuncupationem auderet quisquam opinari, continuo propheticus sermo subiecit: « Et flos de radice ascendet et requiescet Spiritus Dei super eum^c », ut *uirgae* seueritatem floris suauitas temperaret, cum unicuique nostrum doctrinae terror regimen perfectae beatitudinis admoueret. In hac ergo
 15 *uirga reget datas sibi gentes*, non corruptibili, non caduca, non fragili, sed *ferrea*, id est ualidissima et pro naturae suae soliditate firmissima.

38. Hac ergo *uirga ferrea* ut *reget*, ita et *confringet* uel conteret; nam magis hoc secundum septuaginta translatores graecitatis proprietas enuntiat. Ita enim scriptum est: « Ὡς σκεῦος χερραμέως συντριψείς αὐτούς. » Sed siue conterat siue
 5 *confringat*, non idcirco existimandus est *hereditatem* poscere, ut eam ad perdendum atque abolendum *confringat* et conterat, quippe cui cor contritum sacrificium sit optimum^a. Contritio ergo illa siue confractio est quae in nobis corporeas uoluptates et saecularium uitiorum incentiua comminuit dignosque nos
 10 dignatione Domini praestabit secundum dictum prophetae: « Cor contritum et humiliatum Deus non spernet^b. »

Comparata autem *uas figuli confractio* quantam abso-
 lutionem intellegentiae huius impertitur? Non enim sine
 causa, quos in *hereditatem* poposcit *uirga ferrea regens*
 15 tamquam *uas figuli confringet*, nisi quod comparationis exemplo fragmenti istius modi damnum proficere in

b. Is 11, 1 c. Is 11, 1-2

38. a. Cf. Ps 50, 19 b. Ps 50, 19

1. ORIGÈNE avait cité le même passage d'Isaïe pour commenter le mot « sceptre » (βάβδος - *uirga*, cf. PG 12, 1109), mais la mention du correctif apporté par Isaïe lui-même est propre à Hilaire.

2. Cf. ORIGÈNE, *Sel. in Ps. 2.*

nom de *sceptre*, parce que la prédication de son enseignement fut utile et mesurée. Isaïe dit en effet: « Un sceptre sortira de la racine de Jessé^b. » Pour que le mot *sceptre* n'amène personne à oser penser qu'il a une sévérité de tyran, le texte prophétique a immédiatement ajouté: « Une fleur montera de la racine et l'Esprit de Dieu reposera sur elle^c. » Ainsi, la douceur de la fleur atténue la rigidité du *sceptre*, tandis que la terreur provoquée par l'enseignement pousse chacun d'entre nous à se laisser guider vers le bonheur parfait. Il *dirigera* donc les *nations* qui lui auront été *données* avec ce *sceptre*, qui n'est ni soumis à la corruption, ni destiné à tomber, ni fragile, mais de *fer*, c'est-à-dire très puissant et très ferme, en raison de la solidité de sa nature.

Briser les nations

38. *Dirigeant* avec ce *sceptre* de *fer*, il *brisera* ou broiera. C'est plutôt ce dernier sens que suppose la traduction grecque des Septante. En effet, il est écrit: « Ὡς σκεῦος χερραμέως συντριψείς αὐτούς (Tu les broieras comme un vase de potier). » Qu'il les broie ou qu'il les *brise*, il ne faut pas penser qu'il réclame son *héritage* pour le détruire et l'anéantir, en le *brisant* ou en le broyant, puisque le meilleur des sacrifices est pour lui un cœur broyé^a. En broyant ou en brisant, il met donc en pièces les plaisirs du corps qui nous habitent et l'aiguillon des vices de ce monde. Cela nous rendra dignes de la grâce du Seigneur, ainsi que le dit le prophète: « Dieu ne méprisera pas un cœur broyé et humilié^{b2}. »

Le vase de potier

En quoi la comparaison avec un *vase* de *potier* qui se *brise* aide-t-elle à la compréhension? S'il est dit qu'il *brisera* comme un *vase* de *potier* ceux qu'il a réclamés comme *héritage*, en les *dirigeant* avec un *sceptre* de *fer*, c'est simplement pour montrer, par l'exemple d'une comparaison, que le mal provoqué par ce genre de brisure sert à restaurer le même *vase*.

restorationem eiusdem *uas* ostendit. 39. Qualis autem a Deo secundum *uas figuli* nostra *confractio* sit, idem docuit per Hieremiam prophetam dicens: « 'Surge et descende in domum figuli, et ibi audies uerba mea.' Et descendi in domum 5 figuli, et ecce ipse faciebat opus super lapides. Et cecidit uas, quod faciebat in manibus eius; et iterum ipse faciebat uas aliud secundum quod placuit in conspectu eius ut faceret. Et factum est uerbum Domini ad me dicens: 'si secundum figulum hunc non possum facere uos, domus Israel? Ecce 10 sicut lutum figuli uos estis in manibus meis. In summa loquar super gentem aut super regnum, ut feriam eos et perdam; et si conuersa fuerit gens illa a malis suis, paenitebo de malis quae cogitabam facere illis. Et in summa loquar super gentem et regnum, ut reaedificem et plantem. Et facient mala ante 15 me, ut ne audiant uocem meam; et paenitebo de bonis quae locutus sum facere illis.'^a »

Sic *petitas* atque obtentas *hereditatis* suae *gentes* Deus *confringet* et conteret, ut reformet. *Confringet* enim in omnibus omnes inexplebiles cupiditates et inlecebrosas lasciuias et 20 feruentes iras et inanes superstitiones et tumentes fastus et impias opinionones. Reformat autem nos ad rationabilem uitae usum contemptu pecuniae, luxus pudore, irae moderatione, ueri scientia, communionem uiuendi, religionis officiis, cum per doctrinae regimen terroremque iudicii in has uirtutes 25 post uitia illa reuiuescimus. Non enim ait: « Tamquam uas figulum confringes », ne per testae fragmentum inreformabile *uas* posset intellegi, sed ait: « *uas figuli* », quod in ipsa artificis molitione *uas* fieret, ut secundum praelatum exemplum prompta esset *confracti* eiusdem *uas* ex artificis 30 uoluntate reparatio.

39. a. Jr 18, 1-10

1. Cf. ORIGÈNE, *Ibid.*

2. *Reparatio*: le mot n'est employé qu'ici et *infra*, § 41, dans toute l'œuvre d'Hilaire.

39. Par l'intermédiaire du prophète Jérémie, Dieu nous a appris qu'il nous *brise* comme un *vase de potier*, en disant: « 'Debout! Descends à la maison du potier; tu y entendas mes paroles.' Je descendis à la maison du potier, et voici qu'il faisait son travail au-dessus des pierres. Un vase tomba, pendant qu'il le faisait dans ses mains. Il en fit alors lui-même un autre, comme il plut à ses yeux de le faire. Et il y eut une parole du Seigneur qui me disait: 'Ne puis-je pas agir à votre égard comme ce potier, maison d'Israël? Vous voici comme l'argile du potier dans mes mains. Je finirai par parler sur la nation ou sur le royaume, pour les frapper et les perdre. Si cette nation se détourne de son mal, je me repentirai du mal que je pensais leur faire. Je finirai par parler sur la nation et le royaume, pour réédifier et planter. Ils feront le mal devant moi, en n'écoutant pas ma voix, et je me repentirai du bien que j'ai parlé de leur faire.'^a »

La destruction des vices

Ainsi, Dieu *brisera* et broiera les *nations* qu'il a *demandées* et obtenues en *héritage* pour les refaire. Chez toutes, en effet, il *brisera* tous les désirs insatiables, les plaisirs interdits, les colères bouillonnantes, les vaines superstitions, les enflements de l'orgueil et les idées impies¹. Il nous refait pour nous amener à jouir raisonnablement de la vie, par le mépris de l'argent, la retenue face à la luxure, le contrôle de la colère, la science du vrai, l'unité dans la vie et les devoirs de la religion, en nous dirigeant par son enseignement et par la terreur du jugement, et en nous faisant revivre à ces vertus après avoir pratiqué ces vices. En effet, il n'est pas dit: « Tu briseras le potier comme un vase », pour éviter de faire croire qu'une fois la poterie cassée, le *vase* ne peut être refait, mais il est question d'un *vase de potier*, qui devient *vase* par l'effort même de l'artisan. Dès lors, pour reprendre l'exemple que je viens de citer, la volonté de l'artisan peut facilement réparer² ce *vase brisé*.

40. Sed inrationabilis materiae *uas* etiam sub alia intelligentia ad rationem humanae uoluntatis aptatum est: homines quidem per haec uitia sua cadere, sed si in his paeniterent, id est si ab his desinerent, se quoque Deus in
 5 his quae ad poenam casus huius constituerit « paenitere », non quod hic motus mentis secundum humanam naturam in Deum caderet, sed quia homini gestorum paenitentia modus est gerendorum; paenitentiam quoque suam Deus memorat ad poenam, quia puniri desinerent qui esse impii
 10 destitissent. Vt ergo *figulo* promptum est amissum *uas* ad eandem uel quam uolet speciem reformare, ita Deo facile est post uitiorum casus uolentes se erigi per doctrinae suae institutionem ad pietatem ex impietate reparare.

41. Sed et illa tamquam *uas figuli* non ignoranda *confractio* est tum, cum his corporibus dissolutis et casu mortis *confractis* pro uoluntate artificis restauratio adferetur. Quod utrumque propheticus sermo significasse eodem dicto
 5 uidetur. Nam cum paenitentiam utilem in his quae antea agebantur ostendit, praesentis huius uitae et corporalis ex uitiiis in uirtutem nouam quasi instaurationem docet esse oportere, ira in eos Dei sicuti criminum uoluntate cessante. Et quamquam id ex *figuli* comparatione protulerit, tamen,
 10 cum de eodem *figulo* ait: « Et ipse fecit uas aliud secundum quod placuit in conspectu eius^a », significari intellegitur etiam illa quae secundum Dei uoluntatem resurgentium

41. a. Jr 18, 4

1. Pour ORIGÈNE, « Dieu supporte avec patience les incrédules et les infidèles: il fait connaître aux hommes sa patience et sa puissance, sa patience en les supportant longtemps au cas où ils viendraient à résipiscence et se convertiraient, sa puissance ne laissant pas définitivement impunies leurs offenses » (*Comm. in Rom.* 7, 18 – PG 14, 1150A et C.P. HAMMOND BÄMMEL, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, Buch 7, 16, p. 629-630).

2. Sur la colère de Dieu, cf. *supra*, § 17-19.

Le repentir 40. Le *vase*, fait d'une matière sans raison, correspond aussi à un autre sens qui met en jeu la volonté humaine: les hommes tombent à cause de leurs vices, mais, s'ils s'en repentent, c'est-à-dire s'ils cessent de les pratiquer, Dieu se « repent » aussi de ce qu'il a établi pour les punir de cette chute. Ce mouvement de l'âme ne se produit pas en Dieu comme dans la nature humaine, car, chez l'homme, le repentir des actes passés donne la mesure des actes à faire; Dieu aussi se souvient de son repentir à l'égard de la punition, car la punition prend fin pour ceux qui ont cessé d'être des impies¹. Donc, si le *potier* n'a pas de mal à refaire un *vase* perdu avec la même forme ou une autre à son gré, il est facile à Dieu de faire passer de l'impiété à la piété ceux qui veulent se relever après être tombés dans le vice, grâce à la formation donnée par son enseignement.

La résurrection des corps 41. Or, il ne faut pas l'ignorer, cette comparaison avec le *vase* du *potier* qui se *brise* évoque le moment où la volonté de l'Artisan restaurera nos corps, détruits et *brisés* par la chute qu'est la mort. Les paroles du prophète semblent désigner les deux choses avec la même expression. En effet, quand il montre l'utilité de regretter le mal déjà commis, il enseigne la nécessité d'une sorte de restauration de notre vie dans la chair pour passer des péchés à une puissance nouvelle, car la colère de Dieu à leur égard cessera quand ils cesseront de vouloir le mal². Bien qu'ayant étayé cette affirmation par la comparaison avec le *potier*, quand il dit, à propos du même *potier*: « Il fit lui-même un autre vase, comme il plut à ses yeux de le faire^a », il désigne précisément, on le comprend, la résurrection des corps, qui doit arriver selon la volonté de

corporum instauratio est futura. Prout ei enim placet et in
 15 conspectu eius dignum est, *confracta* reparabit, non ex alia
 aliqua, sed ex uetere atque ipsa originis suae materie speciem
 illis complaciti sibi decoris impertiens, ut corruptibilium
 corporum in incorruptionis gloriam resurrectio non interitu
 naturam perimat, sed qualitatis condicione demutet.

Non enim aliud corpus, quamuis in aliud resurget,
 20 apostolo dicente: « Seminatur in corruptela, resurget in
 incorruptione; seminatur in ignominia, resurget in gloria;
 seminatur in infirmitate, resurget in uirtute; seminatur
 corpus animale, resurget spiritale^b. » Fit ergo demutatio, sed
 non adfertur abolitio. Et cum id quod fuit in id quod non
 25 fuit surgit, non amisit originem, sed profecit ad honorem.
Confringi itaque nos tamquam *uas figuli* uel nunc uel
 tunc gaudeamus, ut et nunc modo *figuli uasis* commortui
 et consepulti Domino^c in baptisate^d in nouitate uitae
 ambulemus et in nouum Christi hominem, deposito uetere,
 30 renascamur^e et tunc per hunc nouae natiuitatis profectum in
 beatam illam ac Deo placentem iteratae reparationis nostrae
 speciem reformemur.

42. Cuius boni non ignarus propheta post haec hortatur
 et dicit: **Et nunc reges intellegite, erudimini qui iudicatis
 terram. Seruite Domino in timore et exultate cum
 tremore. Adprehendite disciplinam, ne forte irascatur
 5 Dominus et pereatis de uia iusta. Cum exarserit in breui**

b. 1 Co 15, 42 c. Cf. 2 Tm 2, 11 d. Cf. Rm 6, 4
 e. Cf. Ep 4, 22.24

1. Cf. TERTULLIEN, *Res.* 52, 15.

2. Cf. TERTULLIEN, *Res.* 52, 9. Même pensée en *Tr. Ps.* 55, 12.

3. *Commortui*: le mot revient trois fois dans les *Tractatus* (*Tr. Ps.* 54, 16; 62, 6; 118, 12, 4) et deux fois dans l'*In Matth.* 29, 2 et 32, 6, dans ce dernier cas à propos du champ du potier: « Dans ce champ, ainsi morts (*commortui*) et ensevelis avec le Christ, nous obtiendrons le repos éternel

Dieu. En effet, dans la mesure où cela Lui plaît et est digne à ses yeux, Il réparera ce qui est *brisé*, sans prendre une autre matière, mais bien la matière ancienne, celle de l'origine, pour lui rendre le bel aspect qu'Il aime. Ainsi, la résurrection des corps corruptibles qui obtiendront une gloire incorruptible ne détruira pas la nature par une mort, mais changera leur état qualitatif¹.

Il ne s'agit pas d'un autre corps, bien qu'il ressuscite pour connaître un autre état, puisque l'Apôtre dit: « Semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruption; semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire; semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance; semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel^b. » Il se produit donc un changement, mais sans destruction². Ce qui ressuscite en changeant d'état n'a pas perdu son origine, mais a gagné en honneur. Réjouissons-nous donc aujourd'hui et demain d'être *brisés* comme un *vase de potier*: soyons aujourd'hui morts avec le Christ^c comme un *vase de potier* et ensevelis avec lui par le baptême^d pour marcher dans une vie nouvelle et renaître dans l'homme nouveau qu'est le Christ après avoir quitté le vieil homme^e; soyons façonnés à nouveau demain par le passage de la nouvelle naissance à la beauté, bienheureuse et agréable à Dieu, de notre seconde réparation!

La fin du
 psaume

42. Bien au fait de cette bonne
 perspective⁴, le prophète lance ensuite ces
 appels: **Et maintenant, rois, comprenez!**

**Instruisez-vous, juges de la terre! Servez le Seigneur avec
 crainte, et exultez en tremblant! Saisissez son enseignement,
 pour que le Seigneur n'aille pas se mettre en colère et que**

2, 10-12

de notre voyage d'ici-bas. » Dieu est ce potier « qui a le pouvoir de nous façonner de nouveau à son gré » (*In Matth.* 32, 6 – SC 258, p. 246).

4. Cette connaissance prémonitoire du Nouveau Testament par un « prophète » de l'Ancien sera souvent notée: cf. *Tr. Ps.* 53, 1; 63, 6; 118, 4, 2; 118, 11, 7; 118, 20, 3; 118, 21, 1; 146, 1.

ira eius, beati omnes qui confidunt in eum. Doctrinae hic ordo utilissimus est, ut eorum, in quae nos adhortetur, beatitudinem cognitam praestet, quia difficile sit animum ac spem ad ignorata protendere. Volens igitur propheta ad eorum
 10 nos, quae superius commemorauerat, intelligentiam cohortari intelligentiae ipsius honorem ante memoravit dicens: « *Et nunc reges intellegite* », eos scilicet qui *intellecturi* essent *reges* esse demonstrans.

Sed quaerendum est quos *reges* ad *intellegentiam* prophetae huius adhortationis admoneat, ne forte quisquam
 15 eos significari intellegat, quorum nunc in humana corpora et in bellorum ministeria et in metum gentium regnum est. Non sunt autem hi aeterni et beati apud Deum *reges*, quippe cum ipsi iam mandatis Dei excidant et diabolo in regnum
 20 sint deputati, dicente eodem, cum Dominum temptaret: « *Et duxit illum diabolus in montem altissimum et ostendit illi omnia regna orbis terrae in momento temporis; ait ad illum diabolus: 'Tibi dabo potestatem hanc et gloriam eorum, quia mihi tradita sunt.'* »^a

25 Alios autem nobis *reges* euangelia demonstrant, scilicet in quos adpropinquavit Dei regnum^b et eos qui regnans in se peccatum deucierint, qui sui ipsius corporis *reges* sunt dominatui suo uniuersa uitiorum incentiua subdentes; hoc enim in nobis est Dei regnum. Sic iterum Christus regnat in
 30 nobis, cum per eum ipsi dominorum in nos iure regnamus secundum quod dictum est: « Non uenit regnum Dei cum obseruatione neque dicent: 'ecce hic, ecce illic.' Ecce enim regnum Dei intra uos est »^c.

42. a. Lc 4, 5-6 b. Cf. Mt 3, 2 c. Lc 17, 20-21

1. Cf. TERTULLIEN, *Scorp.* 9, 7.

2. Même explication en *Tr. Ps.* 67, 30. Pour ORIGÈNE, les rois sont les saints, car ils luttent pour régner sur eux-mêmes et sur leurs passions (PG 12, 1112B).

vous ne périssez hors du droit chemin, car sa colère ne mettra pas longtemps à s'enflammer. Heureux tous ceux qui lui font confiance ! Cette suite de l'enseignement est de la plus haute utilité, pour nous faire connaître le bonheur auquel il nous appelle, car il est difficile de tendre son esprit et son espérance vers ce que l'on ignore. Voulant donc nous encourager à comprendre ses propos précédents, le prophète a commencé par rappeler l'honneur que nous vaudra cette compréhension même, en disant: « *Et maintenant, rois, comprenez !* », montrant ainsi que ceux qui vont *comprendre* sont des *rois*.

Cherchons à connaître les *rois* à qui il conseille de *comprendre* cette exhortation du prophète, pour que personne ne les confonde avec ceux dont la royauté s'exerce aujourd'hui sur des êtres humains¹, des activités guerrières et des nations apeurées. Ces *rois*-là ne sont ni éternels ni bienheureux auprès de Dieu, puisqu'ils désobéissent aux commandements de Dieu et qu'ils ont reçu leur royauté du diable, selon les paroles qu'il a lui-même prononcées au cours de la tentation du Seigneur: « Le diable le conduisit sur une très haute montagne et lui montra tous les royaumes de la terre en un instant. Le diable lui dit: 'Je te donnerai ce pouvoir et leur gloire, car ils m'ont été remis.' »^a

Les Évangiles nous montrent d'autres *rois*, en qui le règne de Dieu s'est fait proche^b et qui ont vaincu le péché qui régnait sur eux. Ils sont *rois* de leur propre corps, parce qu'ils soumettent à leur domination tous les attrait des vices: tel est le règne de Dieu en nous². Ainsi encore, le Christ règne en nous, quand par lui nous régnons nous-mêmes en exerçant sur nous un droit souverain, selon ces mots: « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière telle qu'on puisse l'observer, et on ne dira pas: 'Il est ici, il est là.' Le royaume de Dieu est au-dedans de vous »^c.

Huius regni beatus apostolus meminit Corinthiis scribens :
 35 « Iam sine nobis regnatis ; et utinam regnetis , ut et nos
 uobiscum conregnemus^d. » Hoc itaque regnum Dei est , ubi
 peccatum uincitur , ubi mors perimitur , ubi non regnat hostis :
 « Mors enim regnauit ab Adam usque ad Moysen^e » ; et
 apostolus ait : « Iam non regnet in uobis peccatum^f. » Per
 40 hoc Dei regnum regno peccati dissoluto ipsisque iam nobis
regibus regno aduersante subuerso , hoc nobis Dei regnum est ,
 cum , omnibus uitiorum nostrorum aculeis contusis , labes erit
 corporeae infirmitatis absorpta^g.

43. Hos itaque *reges* propheta ad *intellegendum* cohortatur ,
 ut sciant aduersus *Dominum* et *Christum* eius *fremuisse reges*
 et *populos uana meditados ; intellegant* quoque *ridentem e*
caelis et in *ira loquentem* et super *Sion montem sanctum*
 5 *regem constitutum , praecepta Dei Patris adnuntiantem ;*
 cognoscantque eum , qui sit genitus in Filium , tempus quoque
 illud quo , qui tempora fecit , sit in tempore genitus *intellegant* ,
 in quo et *hereditatem gentium* et *possessionem terrae finium*
postulauit ; non ignorent etiam quae haec *uirga sit ferrea* , qua
 10 *regens eos modo uasis figuli confringat*. Haec enim *intellegentes*
 sacramentum omne diuinae uoluntatis agnoscent ; et cum
 per oboedientiam *praeceptorum* heredes Dei Patris , coheredes
 autem Domini nostri Iesu Christi erunt^a , per id quod
 aeterno regi coheredes sunt , id necesse est consequantur ut
 15 *reges* sint.

44. Testantibus itaque euangeliis atque apostolo de
regibus , sequens est ut cognoscamus qui sint *iudices terrae* ,

d. 1 Co 4, 8 e. Rm 5, 14 f. Rm 6, 12 g. Cf. 1 Co 15, 54
 43. a. Cf. Rm 8, 17

1. Cf. Tr. Ps. 91, 9.

2. Ce temps n'est autre que l'éternité où s'est réalisé l'engendrement
 éternel du Fils par le Père. Les *tempora* sont le temps des hommes et de
 la création.

Le bienheureux Apôtre se souvient de ce royaume , quand
 il écrit aux Corinthiens : « Maintenant , vous réglez sans
 nous ; puissiez-vous régner de manière à nous faire régner avec
 vous^d ! » Ainsi , le règne de Dieu , c'est la défaite du péché ,
 la destruction de la mort , la fin du règne de l'Ennemi : « La
 mort a régné d'Adam jusqu'à Moïse^e. » L'Apôtre dit aussi :
 « Que le péché ne régle plus en vous^f ! » Le règne de Dieu
 ayant fait disparaître celui du péché , nous sommes *rois* et le
 règne aduersé est renversé . Dieu régnera en nous , quand la
 déchéance due à notre faiblesse corporelle aura disparu^g , grâce
 à la victoire sur tous les aiguillons de nos vices¹.

43. Ainsi , le prophète exhorte ces *rois*
 à *comprendre* : qu'ils sachent que les *rois*
 ont *fremi* contre le *Seigneur* et son
Christ , et que les *peuples* ont eu de *vains projets* ! Qu'ils
comprennent aussi quel est Celui qui *rit* du haut des *cieux* ,
 qui *parle avec colère* , le *roi établi* sur *Sion sa sainte montagne* ,
 qui *signifie* les *exigences* de Dieu son Père ! Qu'ils connaissent
 Celui qui a été engendré , le Fils ! Qu'ils *comprennent* aussi
 le temps où le créateur des temps a été engendré dans le temps
 où il a *demandé l'héritage* des *nations* et la *possession* des
 confins de la *terre*² ! Qu'ils n'ignorent pas non plus la nature
 de ce *sceptre de fer* , qui permet à Celui qui les *gouverne* de
 les *briser* comme un *vase de potier* ! En *comprenant* cela , ils
 reconnaîtront tout le mystère de la volonté divine . Comme
 l'obéissance aux *exigences* de Dieu le Père fera d'eux ses
 héritiers , ainsi que les cohéritiers de notre Seigneur Jésus-
 Christ^a , ils obtiennent nécessairement d'être *rois* , parce qu'ils
 sont les cohéritiers du roi éternel .

Les juges
 de la terre

44. Après le témoignage des Évangiles
 et de l'Apôtre sur les *rois* , nous devons
 savoir quels sont les *juges* de la terre qui ,

quos adaeque *reges* oporteat *erudiri*, maxime cum *reges* nudo tantum nomine sine regni alicuius designatione cognominet, 5 ut eos suos atque in se esse *reges* doceret, *iudices* autem « *terrae* » dicat. Differre uero *iudicem* atque *regem* ipso usu terrenae consuetudinis noscimus, quia non idem sit regnare quod iudicare, quia regnum dominatio sit, iudicium uero modus sit aequitatis. Sancti ergo quique intellegendi 10 sunt esse *iudices terrae*, quorum uita atque fides infidelium iniquorumque iudicium sit.

Et hoc Dominus in euangeliiis ostendit dicens: « Viri Nineuitae surgent in iudicio et iudicabunt generationem hanc, quia paenitentiam egerunt in praedicatione Ionae; et 15 ecce maior hic quam Iona. Regina Austri surget in iudicio et iudicabit generationem hanc, quia uenit ab ultimis partibus terrae audire sapientiam Salomonis; et ecce maior hic Salomone^a. » Tales erunt *iudices terrae*, quorum comparatio fidei ac timoris impaenitentes impiosque condemnet. Si 20 enim paenitentia Nineuitum ex Ionae praedicatione suscepta fructum adepta est paenitendi, necesse est oboediens eorum paenitentia insolentem horum impaenitentiam iudicabit. Aut regina Austri ex ultimis partibus terrae desideratam Salomonis sapientiam audiens nonne infidelitatem et 25 incuriam praesentium auditione peregrina damnabit, cum tamen inoboedientiae atque inaudientiae iudicium differens a Salomone atque Iona Christus auctor adcumulet ?

44. a. Mt 12, 41-42

1. CICÉRON parle de « domination royale » (*dominatu regio* : *Tusc.* IV, 1, 1) et d'« équité des jugements » (*iudiciorum aequitate* : *Off.* 2, 24, 85).

2. Cette explication se trouve déjà chez ORIGÈNE (*PG* 12, 1112C). On note toutefois que, par souci de clarté, Hilaire ne parle pas de saints à propos des rois, à la différence de l'Alexandrin.

comme les *rois*, doivent *s'instruire*. C'est d'autant plus nécessaire que [le prophète] les nomme *rois* en utilisant ce seul mot, sans préciser aucun nom de royaume, pour enseigner qu'ils sont leurs propres *rois*, en eux-mêmes, alors qu'il parle de *juges* « de la *terre* ». La simple pratique de nos habitudes terrestres nous fait savoir qu'il existe une différence entre un *juge* et un *roi* : régner n'est pas juger, car régner consiste à dominer, tandis que juger fait mettre en œuvre l'équité¹. Il faut donc comprendre que les *juges* de la *terre* sont les saints², dont la vie et la foi jugent les incroyants et les injustes.

Le Seigneur le montre dans les Évangiles, quand il dit : « Des hommes de Ninive se dresseront au jugement et jugeront cette génération, car ils ont fait pénitence à la prédication de Jonas, et il y a ici plus que Jonas. La reine du Midi se dressera au jugement et jugera cette génération, car elle est venue des extrémités de la terre pour écouter la sagesse de Salomon, et il y a ici plus grand que Salomon^a. » Tels seront les *juges* de la *terre*, dont la foi et la crainte [de Dieu] condamnent, par comparaison, les hommes sans repentir et les impies³. En effet, si la pénitence des Ninivites provoquée par la prédication de Jonas a porté un fruit de repentir, la pénitence des uns dans l'obéissance jugera nécessairement le refus insolent de pénitence de la part des autres. De même, la reine du Midi, venue des extrémités de la terre pour écouter la sagesse de Salomon qu'elle désirait⁴, ne condamnera-t-elle pas, par son attention d'étrangère, le manque de foi et d'intérêt de ceux qui étaient là, alors que le Christ, bien distinct, comme il le dit lui-même, de Salomon et de Jonas, rend plus sévère le jugement qui sera porté sur le refus d'obéir et d'écouter ?

3. L'exemple de Jonas et des Ninivites est également donné par ORIGÈNE (*PG* 12, 1113AB).

4. La sagesse se désire : cf. *Instr.* 20. La reine, qui désire la sagesse, préfigure l'Église (cf. *Tr. Ps.* 121, 9 ; *In Matth.* 12, 20 – *SC* 254, p. 288).

Absolute autem hos esse *iudices terrae* apostolus demonstrat dicens : « An nescitis quia sancti mundum iudicabunt et in uobis iudicatur hic mundus^b », cum per meritum adeptae beatitudinis criminorum uitam sanctitas comparata condemnet.

45. Intellegentiae autem huius atque eruditionis opus continuo propheta subiecit dicens : « *Seruite Domino in timore et exultate cum tremore.* » Non securum patitur aut negligens esse seruitium ; uult in omni seruitutis officio admisceri *timorem*. Vt enim metuentes serui diligentius dominis carnalibus *seruiunt*, cum uoluntatem sollertioris obsequii metus obsequellae admixtus eliciat, ita et Deo *seruientes*, si timeant per imminentem *timorem*, non negligentes in ea erunt, quam susceperint, seruitute.

10 Ac ne tyrannici terroris hic metus esse fidelium crederetur, ad id quod dixerat : « *Seruite in timore* » adiecit : « *et exultate* », ut metum seruitutis gaudii exultatio temperaret, cum ipse *timor* causam laetitiae per conscientiam seruitii fidelis adferret ; porro autem, ne libertas gaudii fines congruae
15 moderationis excederet, ita subdidit : « *exultate in tremore* », quia periculosa ad obliuionem *timoris* esset libera a *tremore* laetitiae. Atque ita haec prophetici eloquii ratio seruata est, ut seruitutem *timor* detineret, *timorem* exultatio moderaretur et exultationem *tremor* consequens contineret.

b. 1 Co 6, 2

1. « Toute peur est une servitude », disait CICÉRON (*omnis metus seruitus* : *Par.* 5, 40). Ici, au contraire, sont vantés les bienfaits d'une saine crainte, dans la ligne des conseils donnés par le livre des *Psaumes* : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. » (*Initium sapientiae, timor Domini* : Ps 110, 10.) On retrouvera cette idée en *Tr. Ps.* 66, 9.

2. Litt. : « charnel ».

D'autre part, l'Apôtre les désigne clairement comme les *juges de la terre*, puisqu'il dit : « Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde et que ce monde est jugé par vous^b ? » Ainsi, la sainteté que l'on acquiert condamne la vie des criminels, en méritant le bonheur qu'elle obtient.

Le service dans la crainte

45. Immédiatement après, le prophète a précisé le résultat de cette compréhension et de cette instruction, en disant : « *Servez le Seigneur avec crainte et soyez dans l'allégresse en tremblant.* » Il n'accepte pas qu'un service soit de tout repos ou négligé, mais il veut que tout travail de serviteur soit marqué par la *crainte*¹. En effet, de même que des serviteurs apeurés sont plus empressés à *servir* leur maître en ce monde², puisque la peur, jointe à la déférence, suscite une volonté de respect plus attentif, ceux qui *seruent* Dieu ne seront pas négligents dans l'accomplissement du service entrepris, s'ils sont habités par une *crainte* latente.

La joie du service

De plus, pour ne pas laisser croire que cette peur des fidèles venait de la terreur inspirée par un tyran, il a ajouté « *et soyez dans l'allégresse* » à ce qu'il venait de dire, « *servez avec crainte* ». Ainsi une joyeuse allégresse atténue-t-elle la peur inspirée par la servitude : la *crainte* elle-même est source de réjouissance, car on a conscience d'avoir été un serviteur fidèle. Bien plus, pour maintenir la libre expression de la joie dans les limites d'une juste mesure³, il a poursuivi en ces termes : « *Soyez dans l'allégresse en tremblant.* » En effet, si l'on se réjouit sans *trembler*, on risque d'oublier la *crainte*. Ainsi la parole du prophète a-t-elle respecté la logique : la *crainte* caractérise l'état de serviteur, l'allégresse tempère la *crainte* et le *tremblement* qui suit réfrène l'allégresse.

3. Il peut arriver que la joie dépasse la mesure (*praeter modum elata laetitia* : CICÉRON, *Tusc.* III, 11, 24).

46. Huius autem seruitii et *timorem* exultantem et *exultationem* trementem docuit in eo quod sequitur consistere dicens: « *Adprehendite disciplinam.* » Virtute uerbi significationem impatientis et uelut praeproperae
 5 ad id uoluntatis ostendit, non tam expetendam quam *adprehendendam* potius *disciplinam* docens, non tepore fidei in huius oboedientiae obseruatione contentus, sed ardorem Spiritus in *adprehendendi* auiditate desiderans. Sic in rapiendo regno caelorum raptores Dominum delectatum ait: « A
 10 diebus autem Iohannis regnum caelorum uim patitur et uim facientes diripiunt illud^a », quia, cum regni caelestis possessio Israeli praedicaretur, fides tamen gentium possessionem hanc sibi, Israel diffidente, praeriperet.

47. Sic et Paulus currit, ut *adprehendat*, dicens: « Sequor autem ut adprehendam, in quo et adprehensus sum^a. » Non lento gradu properat neque otioso sequitur procurso; *adprehensurus* enim sequitur. Et satis quidem dixisse
 5 uideretur, si *consecuturus* sequeretur, sed uim et ipse adferre optat et *adprehendere* properat et modo exempli corporalis inuadere. Scit autem se eo ipso iam esse, quod *adprehendere* properat, *adprehensum*. Si enim nos per corporalem naturam Deus naturae suae dissidentes homo genitus *adprehendit*
 10 factus ipse quod sumus, nostrum est ad *adprehendendum* nunc id quod est ipse contendere, ut in eam gloriam, in quam naturam corporeae huius corruptionis exemit, festinatio nostra se misceat; atque ita *adprehendemus* id in quo fuimus *adprehensi*, si naturam Dei consequamur, Deo ante naturam
 15 hominum consequente. *Adprehendenda* itaque *disciplina* et inuadenda est quodam amplexu et in uinculo corporali, ne elabatur aut decidat.

46. a. Mt 11, 12

47. a. Ph 3, 12

La saisie de l'enseignement

46. Il a enseigné que la *crainte* allègre et l'*allégresse* tremblante inspirées par ce service résident en ce qui suit: « *Saisissez l'enseignement.* » Le sens de ce mot, [*saisir*], permet de montrer qu'il est question d'une volonté impatiente et comme toute prête à cela. [Le prophète] déclare que *l'enseignement* est moins à rechercher qu'à *saisir*, sans se contenter d'obéir à cet ordre avec une foi tiède, mais en désirant avoir l'ardeur de l'Esprit pour *saisir* avec avidité. C'est ainsi, dit l'Écriture, que le Seigneur a aimé voir les voleurs s'emparer du royaume des cieux: « Depuis les jours de Jean, le royaume des cieux souffre violence, et les violents s'en emparent^a. » Effectivement, la possession du royaume des cieux avait beau avoir été prêchée à Israël, c'est la foi des nations qui s'en empara la première, tandis qu'Israël doutait.

47. Paul court lui aussi pour *saisir*, en disant: « Je poursuis [ma course], pour saisir Celui qui m'a moi-même saisi^a. » Il avance d'un pas rapide et poursuit sa course sans nonchalance, car il la poursuit pour *saisir*. Il semblerait suffisant de dire qu'il la poursuivait pour *atteindre*, mais il souhaite lui aussi être violent et il se hâte pour *saisir* et assaillir presque physiquement. Il se sait lui-même *saisi*, précisément par ce qu'il se hâte de *saisir*. En effet, si Dieu, en se faisant homme, nous *saisit* par l'intermédiaire de notre nature corporelle, pourtant éloignée de la sienne, parce qu'il est devenu ce que nous sommes, nous devons maintenant lutter pour *saisir* ce qu'il est lui-même. Ainsi notre hâte se mêlera-t-elle à la gloire en vue de laquelle il a détruit la corruption de notre corps. Si nous obtenons la nature divine, nous *saisirons* ce par quoi nous avons été *saisis*, Dieu ayant d'abord pris la nature humaine. Il faut donc *saisir l'enseignement* et monter à son assaut, en l'étreignant et en le ligotant physiquement, pour ainsi dire, de peur qu'il ne glisse et disparaisse.

48. Causam autem diligentis huius amplexus ac uinculi propheta subiecit dicens: « *Adprehendite disciplinam, ne quando irascatur Dominus et pereatis de uia iusta, cum exarserit in breui ira eius.* » Adest enim poenae dies, qui in exardescence ira Domini significari intellegitur; in quo si non adprehensam a nobis disciplinam tenebimus, periti a iusta uia erimus. Vnicuique enim rei perit quicquid aufertur, et quod deest ei cui deest iam uidetur amissum. Nam tametsi per naturam suam manet, ei tamen cui abest non manet.

10 Et idcirco de uia iusta impii pereunt quia in ea non erunt; pereunt, autem de uia iusta, cum exarserit in breui ira eius.

49. Non morosa haec ira est, per quam a iusta uia pereunt, ne quis sibi interim poenae lucro inter moras iudicii blandiatur; in breui namque exardescit ira. Excipit enim nos statim ultor infernus; et decedentes de corpore, si ita uixerimus, confestim

5 uiae rectae perimus.

Testes nobis sunt euangelicus diues et pauper^a, quorum unum angeli in sedibus beatorum et in Abrahae sinibus locauerunt, alium statim poenae regio suscepit. Adeo autem statim poena mortuum exceperit, ut etiam fratres eius adhuc

10 in supernis manerent^b; nihil illic dilationis aut morae est. Iudicii enim dies uel beatitudinis retributio est aeterna uel poenae, tempus uero mortis habet interim unumquemque

49. a. Cf. Lc 16, 22 b. Cf. Lc 16, 28

1. Pour CICÉRON, « ce qui peut m'être enlevé (*aufferri*), arraché ou retranché (*amitti*) n'est ni à moi ni à personne » (*Par.* 4, 29).

2. Cf. *Tr. Ps.* 51, 22-23; 57, 5-7; 62, 7.11; 120, 16; 122, 11.13; 148, 8. « Le Nouveau Testament parle du jugement principalement dans la perspective de la rencontre finale avec le Christ dans son second avènement, mais il affirme aussi à plusieurs reprises la rétribution immédiate après la mort de chacun en fonction de ses œuvres et de sa foi. » (*Catéchisme de l'Église catholique*, § 1021.)

3. Cf. *Tr. Ps.* 1, 20.

4. *Ultor*: ce terme n'apparaît que cinq fois dans toute l'œuvre d'Hilaire (ici et *Tr. Ps.* 53, 9.10; 139, 15; 149, 4). Épithète de Mars dans la mythologie

Le chemin perdu

48. Le prophète a dit ensuite le motif de cette étreinte et de ce lien d'amour: « *Saisissez l'enseignement du Seigneur, pour éviter qu'il ne se mette en colère et que vous ne mouriez hors du droit chemin, car sa colère ne mettra pas longtemps à s'embraser.* » On le comprend, c'est le jour du châtement qui est désigné par l'embrassement de la colère du Seigneur. Faute de garder l'enseignement que nous avons saisi, nous perdrons le droit chemin. Tout ce qui est enlevé à quelque chose est perdu, et ce qui manque apparaît comme retranché à ce à quoi il manque¹. En effet, même si sa nature demeure, il ne demeure pas pour qui en est loin. Ainsi, les impies meurent hors du droit chemin, parce qu'ils n'y seront pas. Ils meurent hors du droit chemin, car sa colère n'aura pas mis longtemps à s'embraser².

La colère à éviter

49. La colère qui les fait mourir loin du droit chemin ne tarde pas à venir: personne ne pourra se flatter d'échapper au châtement³, sous prétexte que le jugement se fait attendre. En effet, la colère ne met pas longtemps à s'embraser: le vengeur infernal⁴ se saisit immédiatement de nous, et, au sortir du corps, si nous avons mal vécu, nous mourons soudain hors du droit chemin.

Le riche et le pauvre de l'Évangile^a en témoignent pour nous: l'un a été placé par les anges dans le séjour des bienheureux et dans le sein d'Abraham, l'autre happé par le lieu du châtement, en étant châtié dès sa mort, tandis que ses frères demeuraient en haut^b. Il n'y a là ni délai ni retard. Le jour du jugement accorde pour toujours le bonheur ou le châtement. En attendant, le temps de la mort retient chacun

romaine, il qualifie Dieu ou le Christ chez TERTULLIEN: « Lorsque l'Apôtre dit: 'Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il place ses ennemis sous ses pieds', il parle ainsi du Dieu vengeur » (*Deum ultorem*: *Marc.* V, 9, 6 – SC 483, p. 198); le même livre parle du « tribunal du Christ juge et vengeur » (*iudicis et ultoris*: *Marc.* V, 14, 14 – SC 483, p. 286).

suis legibus, dum ad iudicium unumquemque aut Abraham reseruat aut poena.

50. Et idcirco copiosum hunc sacramentis caelestibus psalmum sic propheta conclusit : « *Beati omnes qui confidunt in eum.* » Non trepidam spem neque ambiguam perfectio beatitudinis exigit ; *confidentia* ad id opus est, firmæ scilicet opinionis et indemutabili uoluntate, quia plus sit *confidere* quam sperare. *Confidendum* ergo est, ne nos a *uia recta exardescens breui Dei ira deperdat*. Fidelis^a enim est qui ait : « Qui credit in me non iudicabitur, sed transiet de morte ad uitam^b », Dominus noster Iesus Christus, qui est benedictus
10 in saecula saeculorum. Amen.

50. a. Cf. 2 Tm 2, 13 b. Jn 5, 24

1. Cf. Tr. Ps. 150, 1.

2. Cf. Tr. Ps. 140, 17.

sous ses lois, puisque chacun est abrité chez Abraham ou déjà châtié avant d'être jugé.

**La confiance
à donner**

50. À ce psaume riche en mystères célestes¹, le prophète a donné la conclusion suivante : « *Heureux tous ceux qui lui font confiance !* » Le bonheur parfait exclut l'espérance qui tremble ou qui doute. Il lui faut la *confiance*, autrement dit une pensée ferme et une volonté immuable : avoir *confiance*, c'est plus qu'espérer. Nous devons donc avoir *confiance* : la *colère* de Dieu, qui ne tardera pas à s'embraser, ne nous fera pas périr loin du *droit chemin*, car il est fidèle^a, Celui qui a dit : « Qui croit en moi ne sera pas jugé, mais passera de la mort à la vie^b » ; c'est notre Seigneur Jésus-Christ, qui est béni pour les siècles des siècles². Amen.

DE TITVLO IX PSALMI

*In finem pro occultis Filii.
Psalmus David.*

1. Quorundam psalmorem absoluta intelligentia est, quorundam obscurior sensus est; diuersitatem utramque adfert diuersitas prophetiae. Per multa namque et uaria genera sermonis ad agnitionem Dei hominem Spiritus sanctus instituit, nunc sacramentorum occulta per naturas et comparationes hominum comprehendens, nunc fidei simplicitatem uerborum absolute conuincens, nunc uitae ordinem praeceptorum ueritate confirmans, nunc quid prouidendum sit et cauendum per personam prophetae, qui psalmum scribat, ostendens, ut per hanc multiplicem et diuitem copiam doctrinae, per quasdam partes et incrementa discendi totius intelligentiae aedificatio comparetur.

Et erit nobis psalmus positus in exemplum, cuius superscriptio talis est: « *In finem pro occulta Filii, psalmus David.* » Itaque per naturam eorum quae et *occulta* et in *fine* sunt quaerenda est psalmi intelligentia. 2. Psalmus in scriptis non est « *in finem pro occulta Filii* », nisi tantum in id ut, ex quibus psalmus ipse consisteret, nosceretur. Omnia autem quae ad titulum sermonis adduntur, ex quibus sermo sit initus, testantur. Non enim conuenit ut in sermone aliud

1. La traduction de *pro* par « sur » s'explique par la référence au texte grec : les Septante avaient dit *ὕπερ*, « au sujet de ».

2. Ainsi Moïse a-t-il vu Dieu, non par les yeux de la chair, mais par ceux de l'esprit (ORIGÈNE, *Princ.* II, 4, 3 – SC252, p. 286).

3. Litt. : la « simplicité », caractéristique de la foi (cf. *Trin.* X, 70, cité par J. DOIGNON, « Hilaire sur *Matth.* 18, 3 : la 'simplicité des enfants' »

TRAITÉ SUR LE TITRE DU PSAUME 9

*Psaume de David en vue de la fin,
sur les secrets du Fils*¹.

1. Certains psaumes sont faciles à comprendre ; d'autres ont un sens plus obscur. Cette diversité provient de celle de la prophétie. En effet, l'Esprit saint se sert de paroles aux formes nombreuses et variées pour apprendre à l'homme à connaître Dieu : tantôt il embrasse les secrets des mystères par des réalités et des comparaisons d'ordre humain², tantôt il met en lumière la pureté³ de la foi par la clarté des mots, tantôt il fonde le cours de la vie sur la vérité des préceptes, tantôt il montre ce qu'il faut prévoir et ce qu'il faut éviter grâce au prophète qui écrit le psaume. Ainsi, cette variété et cette richesse de doctrine permettent la mise en place d'une compréhension totale, grâce à un enseignement progressif et croissant.

Nous prendrons l'exemple du psaume qui a pour titre « *Psaume de David en vue de la fin, sur les secrets du Fils* ». Le sens du psaume est à chercher dans la nature de ce qui est *secret* et de ce qui est à la *fin*. 2. Le psaume n'a reçu de titre – *en vue de la fin, sur les secrets du Fils* – que pour faire connaître la nature de son contenu. Tout ce qui s'ajoute au titre du texte confirme le début du texte. Texte et titre ne

ou un programme fragile pour croyants », *RevSR* 70, 1996, p. 309). Le *Tr. Ps.* 118 abordera plusieurs fois ce thème : 118, prol. 4 ; 9, 7 ; 12, 15. Voir une critique de cette simplicité en *Tr. Ps.* 119, prol. 2 et *Tr. Ps.* 134, 1.

sit, aliud in titulo, quia titulus uelut index eorum est, de quibus scribitur.

Verbi igitur eius, quod « in *fine* » dicitur, ratio est intellegenda. In *fine* est ultra quod nihil est, in *fine* est quod
 10 praesens tempus excedit, quia *finis* ex omnibus, non ex *fine* omnia; desinunt enim in ea cuncta, et est quoddam rei actae dictaeue postremum; et nisi in ea totius uniuersitatis postremitas erit, non erit *finis*, quia necesse est non esse ultimum, quod ultra se habeat aliquid postremum. Ex quo
 15 intellegendum, quotiensque titulus habet « in *fine* », non praesentia in his, sed ultima contineri.

Occulta autem sunt, quae abscondita et latentia sunt quaeque reconditis et inaccessibleibus et imperspicabilibus occultantur sintque ei tantum qui condiderit comperta, aut
 20 nisi cum aliquibus cognoscenda protulerit.

Ergo psalmus inscribitur « in *finem* pro *occultis* ». Et quia ex natura rerum, quid intellegentiae in nominibus *finis occultorum*que sit, edemus, res ipsas quae in *fine* atque *occultis* sint conuenit explicari.

3. Et de his quidem testis est nobis beatus apostolus Paulus ita dicens: « Prout legentes potestis intellegere intellectum meum in sacramento Christi, quod aliis temporibus non est cognitum filiis hominum, sicut nunc reuelatum est^a » et
 5 rursum: « Mihi minimo omnium sanctorum haec gratia data est in gentibus, euangelizare inuestigabiles diuitias Christi

3. a. Ep 3, 4-5

1. Sur l'importance du titre, cf. *Instr.* 17-22. Un titre dit bien ce qu'est une œuvre: ainsi, parler du *De arte rhetorica*, c'est confirmer (*testatum est*) que la rhétorique est un art (QUINTILIEN, *Inst.* 2, 17, 2). HIPPOLYTE avait dit: « Le titre montre le psaume. » (*Sur les Psaumes* 12; P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953.)

peuvent avoir des contenus différents, puisque le titre est une sorte de table des matières de ce dont il est question¹.

Il faut donc chercher à comprendre le
Définitions sens de l'expression « à la *fin* ». Est à la *fin* ce au-delà de quoi il n'y a rien², ce qui dépasse le temps présent, parce que la *fin* procède du Tout, alors que le Tout ne procède pas de la *fin*. Tout s'y achève; c'est en quelque sorte le dernier état d'un acte ou d'une parole. Si l'univers entier n'y trouve pas son dernier état, ce ne sera pas la *fin*, car ce qui a quelque terme dernier au-delà de soi n'est pas ultime. Dès lors, il faut comprendre que chaque fois qu'un titre précise « à la *fin* », le contenu du psaume ne vise pas les réalités présentes, mais les réalités ultimes.

D'autre part, est *secret* ce qui est dissimulé, latent et occulté par ce qui est recouvert, inaccessible et impénétrable, connu seulement de Celui qui en a été le Créateur ou qui en a réservé la connaissance à certains.

Le titre du psaume est donc « en vue de
Les secrets la *fin*, sur les *secrets* ». Puisque nous cherchons à réfléchir à partir de la nature des choses pour comprendre la signification des mots *fin* et *secrets*, il convient d'expliquer les réalités mêmes que recouvrent la *fin* et les *secrets*.

3. Sur ce point, nous avons le témoignage du bienheureux apôtre Paul qui dit: « En lisant, vous pouvez saisir la compréhension que j'ai du mystère du Christ, ce mystère qui, à d'autres époques, n'a pas été connu par les fils des hommes, comme il a été révélé de nos jours^a. » Il ajoute: « À moi, le plus petit de tous les saints, la grâce a été donnée d'annoncer parmi les nations les insondables richesses du Christ et de

2. L'expression *in finem* a été analysée dans l'*Instr.* 18: la *fin* est « ce en vue de quoi existe tout le reste ». Cf. CICÉRON, *Fin.* 1, 12, 42; DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 535.

et inluminare, quae sit distributio sacramenti eius, quod absconditum est a saeculis in Deo^b. » Hoc est igitur *occultum*, de quo et Dominus ait : « Non est absconsum, quod non

10 cognoscatur, neque opertum, quod non reuelabitur^c. »

Sed psalmus *occulta* continet, non *occultum*. Recte ita ; nam consequentia docent plura fuisse, non unum. Est enim *occultum*, Deum salutis humanae causa non in caelesti gloria et claritate nominis sui adfuisse, sed formam humani corporis

15 induisse. Est et *occultum* naturam in eo carnis humanae non ex communi originis genere induisse, sed extitisse ex uirgine et editam fuisse et absque nascendi initio procreatam. Est *occultum* eum qui mortuus sit ex morte uixisse gloriam immortalitatis ex corpore resumentem. Sed non is quidem

20 *finis* est.

4. *Finem* autem non uelut quendam rerum occasum, sed decurrentium modum consummationemque significat, neque ut in abolitionem desinatur, sed ut in quendam manendi terminum ea de quibus agitur collocentur. Quis ergo hic

5 *finis* sit, id est quae rerum omnium absoluta perfectio et quae absconsa sit, beatus apostolus ad Corinthios ita loquitur : « Quomodo enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes uiuificantur, unusquisque autem suo ordine : primitiae Christus, deinde qui sunt Christi, qui in aduentu eius crediderunt ; deinde finis, cum tradiderit regnum Deo Patri, cum euacuauerit omnem principatum et potestatem. Oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos

b. Ep 3, 8-9 c. Mt 10, 26

1. Le secret, c'est la présence du Christ au milieu des hommes : cf. *Tr. Ps.* 138, 30.

2. Le *De Trinitate* montre que Marie n'a pas donné au corps de Jésus son *origo*, puisque Jésus est conçu de l'Esprit : « S'il est 'descendu du

mettre en lumière la dispensation de son mystère, caché en Dieu depuis les siècles^b. » Voilà donc ce qui est *secret*, ce dont le Seigneur dit lui-même : « Il n'est rien de caché qui ne doit être connu, rien de voilé qui ne doit être révélé^c 1. »

Cela dit, le psaume contient *des secrets*, et non pas un secret. Il en est bien ainsi, car la suite montre qu'il y en eut plusieurs et non pas un seul. L'un des *secrets*, c'est que Dieu, pour sauver l'homme, n'est pas venu dans la gloire du ciel et la splendeur de son nom, mais qu'il a revêtu la forme d'un corps humain. Un autre *secret*, c'est qu'il a revêtu la chair humaine sans avoir la même naissance que tout le monde. Né d'une Vierge, il a vu le jour et a été enfanté sans commencer à naître². Un autre *secret*, c'est que Celui qui est mort a repris vie après sa mort, en retrouvant par son corps la gloire de l'immortalité. Cela, toutefois, ne constitue certainement pas la *fin*.

4. La *fin* ne désigne pas une sorte de

La fin mort du réel, mais le terme et l'achèvement des choses qui passent. Il ne s'agit pas d'un arrêt et d'une disparition, mais de l'établissement sur une limite où l'on demeure. Le bienheureux Apôtre nous apprend ce qu'est cette *fin*, c'est-à-dire cette perfection absolue – et cachée – de toutes choses, quand il dit aux Corinthiens : « De même que tous meurent en Adam, tous sont vivifiés dans le Christ, mais chacun selon son rang : d'abord le Christ, puis ceux qui sont au Christ et qui ont cru à son avènement. Ensuite, à la fin, il remettra le royaume à Dieu son Père et anéantira toute Principauté et tout Pouvoir. Il faut, en effet, qu'il règne, jusqu'à mettre tous ses ennemis sous ses propres

ciel', c'est parce qu'il a été conçu de l'Esprit. Marie n'a pas été à l'origine de son corps, bien qu'elle lui ait fourni tout ce que fait naturellement la femme pour faire grandir et mettre au monde [l'embryon]. » (*Trin. X*, 16 – SC 462, p. 196.)

sub pedibus suis ; Deus enim omnia subiecit sub pedibus eius. Nouissima inimica deuicta est in eo mors. Cum uero dixerit :
 15 omnia subiecta sunt absque eo qui subiecit illi omnia, tunc ipse subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus^a. »

Hic igitur est *finis occultis*, mortuorum resurrectio, sanctorum clarificatio, malitiae dominantis abolitio, mortis
 20 interitus, et per hoc Christi regnum Patris quoque Dei regnum ; his enim gestis, postquam Filio erunt a Patre uniuersa subiecta, non ut per subiectionem regni adimatur aeternitas, sed ut nos clarificatos et immortalitate coopertos^b et in corporis sui gloriam conformatos^c in regnum Patris
 25 inducat, iam cohereditate sua^d dignos, iam in familiam Patris adsumptos, iam bonorum eius gloriaeque participes, ut Patri conregnet in nobis sitque Deus omnia in omnibus^e, cum subiectione oboedientiae in diuinam naturam humanae adsumptionis absorbeatur infirmitas.

30 Aeterna haec igitur per Filium laus Patri Deo debita est, suscitatis omnibus, qui ab Adam usque ad regni tempus per fidem uixerint, et caelesti habitu a corpore transfiguratis et iniquitate malitiae omnis ablata et diabolo in poenam aeterni ignis addicto^f et de memoria hominum nomine eius exempto :

4. a. 1 Co 15, 22-28 b. Cf. 1 Co 15, 53 c. Cf. Ph 3, 21
 d. Cf. Rm 8, 17 e. Cf. 1 Co 15, 28 f. Cf. Mt 25, 41

1. Il s'agit bien des pieds du Christ (*suis*), dont Hilaire rappelle ainsi la seigneurie, face à Marcel d'Ancyre qui la minimisait en insistant sur sa soumission au Père. Voir sur ce point DOIGNON, « Les implications théologiques », p. 245-258 ; cf. *Tr. Ps.* 60, 5.

2. Le *De Trinitate* résume ainsi la citation de saint Paul : « La fin, c'est Dieu tout en toutes choses (XI, 26). » Il analyse chacun des éléments de

pieds¹, car Dieu a tout mis sous ses pieds, et le dernier ennemi qu'il vaincra, c'est la mort. Quand on dit que tout lui est soumis, c'est en exceptant Celui qui lui a tout soumis. Alors, il sera soumis à Celui qui lui a soumis toutes choses, et Dieu sera tout en tous^{a2}. »

La *fin des secrets*, c'est donc la résurrection des morts, la glorification des saints, la destruction du pouvoir du mal, l'anéantissement de la mort et le royaume de Dieu le Père, qui advient par le royaume du Christ. Après cela, quand le Père aura tout soumis au Fils, non pour détruire son royaume éternel par cette soumission, mais pour nous introduire dans le royaume du Père, glorifiés, revêtus par l'immortalité^b et rendus semblables à son corps glorieux^c, désormais dignes d'être ses cohéritiers^d, agrégés à la famille du Père, participants de ses biens et de sa gloire, pour qu'il règne avec le Père en nous et que Dieu soit tout en tous^e, puisque la faiblesse de l'humanité assumée aura été absorbée, par la soumission de l'obéissance, dans la nature divine.

Dieu le Père doit donc recevoir cette louange éternelle par l'intermédiaire du Fils, quand ressusciteront tous ceux que la foi aura fait vivre, depuis Adam jusqu'au temps du royaume. Leur corps aura reçu sa forme céleste définitive, le pouvoir de tout mal aura disparu, le diable aura été voué à la peine du feu éternel^{f3} et son nom retranché de la mémoire des hommes :

la phrase dans un long développement (XI, 26-42). La fin est *perfectio* et non *abolitio*. C'est « l'état de permanence (*manendi*) immobile vers lequel on tend » (XI, 28 – *SC* 462, p. 344).

3. Cf. *Tr. Ps.* 148, 7.

35 haec in psalmo *occulta* cantantur, haec, consummato *fine*, celebrantur, et quia Filius futurorum omnium conscius est, haec tamquam iam perfecta laudantur, quia in eo et apud eum et per eum omnia sunt^g, ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen^h.

g. Cf. Jn 1, 3 h. Cf. Rm 11, 36

1. La connaissance divine étant sans limite, les psaumes décrivent comme passés des événements à venir, ainsi que l'a expliqué le *Tr. Ps.* 2, 23.

voilà les *secrets* chantés dans le psaume, la joie prévue pour l'accomplissement de la *fin* ! Comme le Fils sait bien tout ce qui va venir, ces événements sont magnifiés comme si leur réalisation s'était déjà produite¹, parce que tout existe en lui, chez lui et par lui^g. À lui la gloire, pour les siècles des siècles ! Amen^h.

PSALMVS XIII

1. In finem illius Dauid
Dixit insipiens in corde suo : « Non est Deus. »
Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in uoluntatibus suis.
Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.
2. Dominus de coelo prospexit super filios hominum,
Vt uideat si est intelligens aut requirens Deum.
3. Omnes declinauerunt, simul inutiles facti sunt.
Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.
Sepulcrum patens est guttur eorum,
Linguis suis dolose agebant,
Venenum aspidum sub labiis eorum,
Quorum os maledictione et amaritudine plenum est.
Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem.
Contritio et infelicitas in uis eorum.
Et uiam pacis non cognouerunt.
Non est timor Dei ante oculos eorum.
4. Nonne sciunt omnes, qui operantur iniquitatem,
Qui comedunt plebem meam ut cibum panis ?
5. Deum non inuocauerunt
Ibi trepidauerunt ubi non fuit timor.
6. Quoniam Deus in generatione iusta est.
Consilium inopis confudistis, quoniam Dominus spes eius est.
7. Quis dabit ex Sion salutare Israel ?
Dum auertit Dominus captiuitatem plebis suae,
Laetetur Iacob et exultet Israel.

TRAITÉ SUR LE PSAUME 13

Psaume 13, versets 1 à 7

1. Psaume de David en vue de la fin
L'insensé a dit dans son cœur : « Il n'y a pas de Dieu. »
Leurs volontés les ont corrompus et rendus abominables.
Personne ne fait le bien, absolument personne !
2. Du ciel, le Seigneur a jeté son regard sur les fils des hommes,
Pour voir s'il en est un d'intelligent ou qui cherche Dieu.
3. Ils se sont tous égarés, tous ensemble ils sont devenus inutiles.
Aucun ne fait le bien, pas même un seul !
Leur gosier est un sépulcre béant,
Leur langue trame la ruse.
Un venin d'aspic est sous leurs lèvres,
La malédiction et l'aigreur emplissent leur bouche.
Agiles sont leurs pieds à verser le sang.
Destruction et malheur sont sur leurs chemins.
Le chemin de la paix, ils ne l'ont pas connu.
Nulle crainte de Dieu devant leurs yeux.
4. Ne le savent-ils pas, tous ceux qui font le mal,
Qui dévorent mon peuple comme une bouchée de pain ?
5. Ils n'ont pas invoqué Dieu
Et ils ont tremblé quand il n'y avait rien à craindre.
6. Le Seigneur est dans la génération des justes.
Vous avez combattu les idées du pauvre, car le Seigneur est son espérance.
7. Qui de Sion donnera le salut à Israël ?
Tandis que le Seigneur tire son peuple de l'esclavage,
Que Jacob soit dans la joie et Israël dans l'allégresse !

PSALMVS XIII

1. In multis nos erudiens apostolus etiam id edocet, cum
omni reuerentia uerbum Dei esse tractandum, dicens : « Qui
loquitur, tamquam eloquia Dei^a. » Non enim secundum
sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet
5 facilitatem, sed loquentibus nobis ea quae didicimus et
legimus per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus
auctori.

Et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani
officii consuetudo. Si enim quis uerba regis interpretans et
10 praecepta eius in aures populi deducens curat diligenter et
caute per officii reuerentiam regis satisfacere dignitati, ut
cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur,
quanto magis conuenit Dei eloquia ad cognitionem humanam
retractantes dignos nos hoc officio praestare ! Sumus enim
15 quoddam sancti Spiritus organum, per quod uocis uarietas
et doctrinae diuersitas audienda est. Vigilandum ergo et

1. a. 1 P 4, 11

1. On remarque que « l'Apôtre » désigne ici Pierre, comme en
Tr. Ps. 137, 15 ; 147, 2 ; 148, 2, et non Paul. Sur le respect dû à la parole
de Dieu, voir J. FONTAINE, « L'hymnodie expérimentale d'Hilaire de
Poitiers ou la mutation difficile de la psalmodie » dans *Naissance de la
poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, chap. 5 : p. 86-87, ainsi que
« L'apport d'Hilaire », p. 287-305. ORIGÈNE avait déjà blâmé ceux qui
viennent à l'église pour « bavarder des banalités d'usage et tourner le
dos à la parole de Dieu ou aux lectures sacrées » (*Hom. in Gen.* 10,
2 – SC 7^{bis}, p. 256).

2. Cf. *Tr. Ps.* 63, 3 ; 118, 4, 11 ; *In Matth.* 10, 9 (SC 254, p. 226).

TRAITÉ SUR LE PSAUME 13

Respect dû à la Parole de Dieu

1. Parmi bien d'autres choses, l'Apôtre nous apprend que la Parole de Dieu doit être commentée avec un respect absolu : « Celui qui parle, dit-il, qu'il le fasse en pensant qu'il s'agit des mots de Dieu^{a 1} ! » Il ne faut pas le faire de façon banale, selon notre manière habituelle de parler, mais, en disant ces mots que nous avons lus et appris, nous devons rendre hommage à leur Auteur par la qualité de notre expression.

Ce qui se passe dans le cas d'une fonction exercée par un homme va nous offrir un exemple de l'enseignement céleste : si celui qui interprète les paroles d'un roi et transmet ses ordres aux oreilles du peuple s'applique avec ardeur et prudence² à correspondre à la dignité du roi en considération de sa charge³, afin que tout soit relu et entendu avec honneur et respect, nous devons d'autant plus nous montrer dignes de notre charge, lorsque nous reprenons les paroles de Dieu pour les faire connaître aux hommes ! Nous sommes, pour ainsi dire, l'orgue de l'Esprit saint⁴, et nous devons faire entendre les divers accents de sa voix et la richesse de son enseignement. Il faut donc veiller attentivement à ne rien dire de bas, en

3. Sur cet emploi de *reuerentia*, voir FONTAINE, « L'apport d'Hilaire », p. 295 et DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 258, n. 4.

4. TERTULLIEN avait déjà dit que Dieu, agissant sur l'homme, modulait sur son orgue (*organum*, instrument : *Bapt.* 8, 1 – SC 35, p. 77). Hilaire s'inspire de cette comparaison pour commenter un *psaume*, déjà défini par lui comme un texte interprété précisément sur un instrument de musique (cf. *Instr.* 19.21) ; *coll. antiar.*, ser. B, II, 2, 1 (9) – CSEL 65, p. 126.

PSALMVS XIII

1. In multis nos erudiens apostolus etiam id edocet, cum
omni reuerentia uerbum Dei esse tractandum, dicens : « Qui
loquitur, tamquam eloquia Dei^a. » Non enim secundum
sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet
5 facilitatem, sed loquentibus nobis ea quae didicimus et
legimus per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus
auctori.

Et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani
officii consuetudo. Si enim quis uerba regis interpretans et
10 praecepta eius in aures populi deducens curat diligenter et
caute per officii reuerentiam regis satisfacere dignitati, ut
cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur,
quanto magis conuenit Dei eloquia ad cognitionem humanam
retractantes dignos nos hoc officio praestare ! Sumus enim
15 quoddam sancti Spiritus organum, per quod uocis uarietas
et doctrinae diuersitas audienda est. Vigilandum ergo et

1. a. 1 P 4, 11

1. On remarque que « l'Apôtre » désigne ici Pierre, comme en
Tr. Ps. 137, 15 ; 147, 2 ; 148, 2, et non Paul. Sur le respect dû à la parole
de Dieu, voir J. FONTAINE, « L'hymnodie expérimentale d'Hilaire de
Poitiers ou la mutation difficile de la psalmodie » dans *Naissance de la
poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, chap. 5 : p. 86-87, ainsi que
« L'apport d'Hilaire », p. 287-305. ORIGÈNE avait déjà blâmé ceux qui
viennent à l'église pour « bavarder des banalités d'usage et tourner le
dos à la parole de Dieu ou aux lectures sacrées » (*Hom. in Gen.* 10,
2 - SC 7^{bis}, p. 256).

2. Cf. *Tr. Ps.* 63, 3 ; 118, 4, 11 ; *In Matth.* 10, 9 (SC 254, p. 226).

TRAITÉ SUR LE PSAUME 13

Respect dû à la Parole de Dieu

1. Parmi bien d'autres choses, l'Apôtre nous apprend que la Parole de Dieu doit être commentée avec un respect absolu : « Celui qui parle, dit-il, qu'il le fasse en pensant qu'il s'agit des mots de Dieu^{a 1} ! » Il ne faut pas le faire de façon banale, selon notre manière habituelle de parler, mais, en disant ces mots que nous avons lus et appris, nous devons rendre hommage à leur Auteur par la qualité de notre expression.

Ce qui se passe dans le cas d'une fonction exercée par un homme va nous offrir un exemple de l'enseignement céleste : si celui qui interprète les paroles d'un roi et transmet ses ordres aux oreilles du peuple s'applique avec ardeur et prudence² à correspondre à la dignité du roi en considération de sa charge³, afin que tout soit relu et entendu avec honneur et respect, nous devons d'autant plus nous montrer dignes de notre charge, lorsque nous reprenons les paroles de Dieu pour les faire connaître aux hommes ! Nous sommes, pour ainsi dire, l'orgue de l'Esprit saint⁴, et nous devons faire entendre les divers accents de sa voix et la richesse de son enseignement. Il faut donc veiller attentivement à ne rien dire de bas, en

3. Sur cet emploi de *reuerentia*, voir FONTAINE, « L'apport d'Hilaire », p. 295 et DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 258, n. 4.

4. TERTULLIEN avait déjà dit que Dieu, agissant sur l'homme, modulait sur son orgue (*organum*, instrument : *Bapt.* 8, 1 - SC 35, p. 77). Hilaire s'inspire de cette comparaison pour commenter un *psaume*, déjà défini par lui comme un texte interprété précisément sur un instrument de musique (cf. *Instr.* 19.21) ; *coll. antiar.*, ser. B, II, 2, 1 (9) - CSEL 65, p. 126.

curandum est ut nihil humile dicamus metuentes huius sententiae legem : « Maledictus omnis faciens opera Dei neglegenter^b », proposito contra praemio curae et diligentiae
 20 eorum qui cum reuerentia ac metu sanctas scripturas sibi tamquam Dei uerba commendent et cum debita dignitate ea insinuent mentibus audientium, Domino dicente : « Et super quem aspiciam, nisi super humilem et mitem et trementem uerba mea^c ? »

25 Oportet igitur et praedicantes existimare non hominibus se loqui et audientes scire non hominum sibi uerba proferri, sed esse Dei uoces, Dei constituta, Dei leges et reuerentiam maximam utrique officio conuenire. Maximi enim periculi res est de thesauris Dei, de sacramentis reconditis, de testamento
 30 aeterno aliquid aut superuacuum proferre aut neglegenter audire. Consignanda sunt omnia animis, commendanda sensibus, quia nihil est uerborum Dei, quod non sit implendum ; et omne quod dictum est habet quandam iam efficiendi necessitatem, quia Dei uerba decreta sunt.

2. Qui lectus est psalmus, « *in finem* » inscribitur. Si omnes ita inscriberentur, nihil esset difficultatis ; excluderet

b. Jr 48, 10 c. Is 66, 2

1. La pensée est très voisine de celle qu'exprime le v. 2 du psaume : « Du ciel, le Seigneur a jeté son regard sur les fils des hommes, pour voir s'il en est un d'intelligent ou qui cherche Dieu. »

2. Cf. ORIGÈNE, *Hom. in Gen.* 10, 1.

3. Les trésors de Dieu sont les trésors de sa divinité et de son pouvoir (*Tr. Ps.* 67, 22). Comme ils sont « cachés en lui » (*Tr. Ps.* 91, 4), Dieu peut y puiser pour créer, notamment dans le champ de l'invisible (cf. *Tr. Ps.* 134, 12.17). L'homme qui écoute la Parole divine tient « certains mystères dans le secret de [son] cœur » (*Tr. Ps.* 118, 2, 6), car son intelligence elle-même est placée « dans une sorte de trésor des grâces de l'Esprit » (*Tr. Ps.* 118, 16, 13). C'est le Christ qui guide vers le trésor

craignant de tomber sous le coup de cette sentence : « Maudit soit celui qui travaille pour Dieu avec négligence^b ! » On se représentera au contraire la récompense du soin et de l'amour de ceux qui reçoivent les saintes Écritures avec respect et crainte, comme des paroles de Dieu, et qui les font pénétrer dans l'âme de leurs auditeurs avec la dignité qui leur est due, puisque le Seigneur a dit : « Quel est celui sur lequel je porterai mon regard, sinon celui qui est humble, doux et qui tremble à ma parole^c ? »

Les prédicateurs seront donc bien persuadés que ce ne sont pas eux qui parlent aux hommes, et les auditeurs sauront que les paroles qui leur sont adressées ne sont pas des paroles d'hommes, mais les mots de Dieu, les décrets de Dieu² et les lois de Dieu ; les deux fonctions méritent le plus grand des respects. Il est particulièrement dangereux de dire avec vanité ou d'entendre avec négligence ce qui est tiré des trésors de Dieu³, des mystères cachés ou de l'alliance éternelle. Tout doit être imprimé dans l'âme et confié aux sens, car toute parole de Dieu doit s'accomplir, et tout ce qui a été dit possède une sorte d'efficacité nécessaire, car les paroles de Dieu sont des décisions⁴.

2. Le psaume qui a été lu⁵ a pour titre
 Le titre « *en vue de la fin* ». Si tous les psaumes avaient ce titre, il n'y aurait aucune

céleste (*Trin.* IX, 18 – SC 462, p. 48). En lui se trouvent cachés « tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col 2, 3, commenté en *Trin.* IX, 62 – SC 462, p. 142-144).

4. Sur cette efficacité de la Parole de Dieu, cf. He 4, 12. Hilaire développe ailleurs l'idée que, pour Dieu, dire et faire sont une même chose, comme on le voit dans l'acte créateur (cf. *Tr. Ps.* 148, 4). Par sa parole, Dieu peut décider de faire vivre ou de faire mourir (cf. *Tr. Ps.* 2, 17-18 ; 51, 18).

5. Cf. les remarques de J. DOIGNON sur cette apparente référence à une lecture publique dans « Introduction », CCL 61, p. x-xv.

enim omnem generalitas quaestionem. Sed cum aliam alius habeat inscriptionem, ex causis diuersis tantum necesse est diuersitates inscriptionum extitisse. Duplex autem in his qui « *in fine* » superscripti sunt intellegentia est : aut enim ea quae in consummatione erunt continebunt aut eorum quae in toto psalmo erunt dicta absolutionem psalmi *finis* impertiet.

10 Sunt autem in psalmo omnia aspera, horrenda, pertaesa, blasphemii plena, repleta sceleribus, querimoniis graui. Non est confessio in Deum, non laetitia in gaudiis, non in choris canticum, sed accusatio in profanos, sed querela in contumaces, sed dolor in afflictos. Ait enim : **Dixit insipiens in corde suo : « Non est Deus. » Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in uoluntatibus suis ; non est, qui faciat bonum, non est usque ad unum et reliqua.**
 15 Sequitur in *fine* : **Quis dabit ex Sion salutare Israel ? Dum auertit Dominus captiuitatem plebis suae, laetetur Iacob, et exultet Israel.**

3. Vt enim qui pestilentem urbem ingressus omnes omnino inhabitantes morbo dissolutos et febris aestuantes et diuerso aegritudinum genere confectos contemplatus sit et

1. Chez les grammairiens latins, la *quaestio* sert à lever une obscurité du texte. Elle suppose une explication des mots, une *explanatio uerborum* (cf. DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 332).

2. Ces deux exégèses de l'expression *in finem* sont déjà données par ORIGÈNE dans sa préface à l'explication du psautier (PG 12, 1053). Hilaire s'inspire tantôt de l'une (*Tr. Ps.* 9, 2 ; 51, 1 ; 52, 1 ; 53, 1), tantôt de l'autre (*Tr. Ps.* 55, 1 ; 56, 1 ; 60, 1), tantôt des deux (*Instr.* 18).

3. Hilaire ne cite et ne commente que le premier et le dernier verset du *Psaume* 13. Comme l'a relevé J. DOIGNON (« Introduction », CCL 61, p. XIX), « la plupart des exemplaires grecs de *Ps.* 13 ne donnaient de celui-ci que le premier verset », ainsi que l'avait vu ORIGÈNE (*Comm. in Rom.* 3, 2). Le verset 3 se retrouve cité dans *Rm* 3, 13-18.

4. Cette image rappelle la peste d'Athènes à la fin du livre VI de *De Natura rerum* de LUCRÈCE. Le thème du Christ médecin,

difficulté : l'identité écarterait toute question¹. Mais, comme ils ont des titres différents, on ne peut expliquer la diversité des titres que par une diversité de causes. Ceux qui ont pour titre « *en vue de la fin* » peuvent être compris d'une double manière : soit ils contiendront ce qui arrivera à l'achèvement final, soit la *fin* du texte donnera l'explication de ce qui aura été dit dans l'ensemble du psaume².

Or, dans ce psaume, tout est dur, horrible, affreux, plein de blasphèmes, rempli de crimes, lourd de plaintes. Il n'y a ni louange de Dieu, ni expression d'une joie, ni chant choral. Ce n'est qu'une accusation contre des impies, une plainte contre des rebelles et une douleur pour des affligés. Il est dit, en effet : **L'insensé a dit dans son cœur : « Il n'y a pas de Dieu. » Ils se sont corrompus et rendus abominables par leurs volontés. Personne ne fait le bien, absolument personne, avec le reste. Il y a ensuite, à la fin : Qui donnera de Sion le salut à Israël ? Tandis que le Seigneur tire son peuple de l'esclavage, que Jacob soit dans la joie et Israël dans l'allégresse³ !**

L'humanité malade

3. Prenons la comparaison d'un homme qui entre dans une ville⁴ atteinte par une cruelle épidémie. Il voit la totalité de ses habitants frappés par la maladie, brûlants de fièvre⁵ et victimes de différentes formes de souffrances, il gémit de n'y

tiré de l'Évangile (Mt 9, 12 ; Lc 4, 23), avait été abordé notamment par ORIGÈNE, dans son commentaire sur le *Psaume* 37 (cf. *Homélie* I, 1 – SC 411, p. 258-260) ; cf. G. DUMEIGE, « Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles », *RAC* 48, 1972, 115-141 et *Id.*, art. « Médecin (Le Christ) », *DSp* X, 1980, col. 891-901. Hilaire, qui avait pu lire chez TERTULLIEN : « Si tu as mal, Dieu est ton médecin » (*Pat.* 15, 1 – SC 310, p. 108), reviendra sur ce thème de la maladie de l'âme, soignée par Dieu : *Tr. Ps.* 63, 6 ; 118, 10, 10 ; 134, 1 ; 138, 27.

5. Cf. LUCRÈCE, VI, 1138 (*ratio morborum et mortifer aestus*) ; 1162 (*dissoluebat eos*).

13, 1

13, 7

nullum illic medicum inueniens ingemescat et nihil auxilii,
 5 nihil remedii adesse tantis malis doleat et desaeuire magis
 membrorum pestem cotidie sentiat sciatque medicum in
 longinquo positum mederi posse, si adesset, – quod solum
 superest – dolore desperationis exclamet dicens : « Quis est
 10 qui eum praesentem efficeret et salutare eius adferret ? »,
 omnem scilicet sollicitudinem ad uota conuertens, pari
 modo Spiritus sanctus contuens errorem generis humani,
 contuens mala saeculi huius ingrauescentia et morbum
 immedicabili morte grassantem, ubi *Deus* negatur a *stulto*,
 15 ubi *abominandis* uoluptatum fallaciis *corrupti* sint cuncti,
 ubi *nullus bonum* uolens sit, ubi eorum *guttur*a innocentium
 sint *sepulcra*, ubi *lingua* usi sint in officium fraudulentiae, ubi
uenenum aspidum labiis eorum^a uerbisque suffusum sit, ubi
os amaritudine et *maledictione* sit *plenum*^b, ubi *uelox pedum*
 20 eorum ad *effundendum sanguinem*^c cursus sit et per haec,
 non agnoscentibus *uiam pacis*, in omnibus uitae eorum *uiis*
 infelicitas ingrauescat, ubi in Deum nulla reuerentia est, ubi
 deuastatio plebis Dei persecutoribus *tamquam cibus panis*
 sit^d et innocentium mortes, damna, supplicia fiat satietas
 iniquorum, ubi *Deus* non *inuocatur* et *trepidatur*^e in nullis
 25 creaturam in idolis, omisso creatore, reuerentes, ubi *Deus*
 in *generatione iusta*^f desperatur habitare et *consilium inopis*
confunditur^g et spes patientiae eius inluditur; his igitur
 ita grassantibus malis et toto orbe dominantibus, conscius
 Spiritus sanctus eius qui solus opem ferre possit exclamat :
 30 « *Quis dabit ex Sion salutare Israel ?* »

3. a. Cf. Ps 13, 3 b. Cf. Ps 13, 3 c. Cf. Ps 13, 3 d. Cf. Ps 13, 4
 e. Cf. Ps 13, 5 f. Cf. Ps 13, 6 g. Cf. Ps 13, 6

1. Cf. LUCRÈCE, VI, 1159 (*gemitu*); 1226 (*nec ratio remedii datur*).

2. Corruption et abomination sont liées, comme l'expliquera le *Tr. Ps.* 52, 3.

3. Hilaire connaît ce psaume sous la forme citée par saint Paul (Rm 3, 10-18), qui, à la suite des Septante et de presque toutes les versions grecques,

trouver ni médecin ni secours¹, il se plaint de ne voir aucun
 remède à tant de maux, il constate chaque jour que l'épidémie
 gagne du terrain, tout en sachant qu'un médecin pourrait
 venir donner des soins, mais qu'il habite loin. Il ne lui reste
 plus qu'à pousser un cri pour exprimer son profond désespoir
 en disant : « Qui pourrait le faire venir apporter le salut ? »,
 car c'est là son souhait le plus cher. De la même manière,
 l'Esprit saint voyant l'erreur du genre humain, les maux
 grandissants de ce monde et la maladie qui progresse en
 semant inexorablement la mort – ce qui arrive quand *Dieu*
 est nié par l'*insensé*, que tous sont *corrompus* par les tromperies
abominables des plaisirs², que *personne* ne veut le *bien*, que
 leur *bouche* est le *tombeau* des innocents³, qu'ils se servent
 de leur *langue* pour tromper, qu'un *venin* de *vipères* est
 répandu sur leurs *lèvres*^a et dans leurs paroles, que leur *bouche*
 est *remplie d'amertume* et de *malédiction*^b, que le cours *rapide*
 de leurs *pieds* va *répandre le sang*^c et que le malheur pèse sur
 ceux qui ne connaissent pas le *chemin* de la *paix*, sur tous les
chemins de leur vie, qu'il n'y a aucun respect de Dieu, qu'il
 y a dévastation du peuple de Dieu par des persécuteurs *comme*
 une *bouchée de pain*^d et que la satiété des méchants se fait
 mort, condamnation et supplice des innocents, que *Dieu* n'est
 ni *invoqué* ni *craint*^e chez personne, mais qu'on adore la
 créature dans les idoles en oubliant le créateur, qu'on n'espère
 pas voir Dieu habiter dans la *génération juste*^f, que les *idées*
 du *pauvre* sont *combattues*^g et que l'espérance liée à sa patience
 est tournée en dérision. Quand donc ces maux se développent
 ainsi et dominant sur toute la terre, l'Esprit saint pense au
 seul être capable de lui porter secours, et il s'écrie : « *Qui de*
Sion donnera le salut à Israël ? »⁴

insère entre le v. 3 et le v. 4 trois versets tirés de Ps 5, 11; 139, 4; Pr 1, 16; Is 59, 8 et Ps 35, 2.

4. La phrase ne contient pas moins de douze propositions qui commencent par *ubi*.

Non enim Moyses *dederat*, non Elias, non Esaias, non prophetæ; omnia legis opera^h aduersus tantam morborum pestem infirmabantur. Opus erat medicoⁱ, qui una atque eadem auxilii sui ope uniuersa curaret et tot ac uarios in toto
 35 orbe languores non arte, non opere – quia quando opus et ars singulis adhibita profuisset? –, sed Verbi potestate sanaret. Hunc requirit Spiritus, hunc expectat, ad cuius aduentum febris quiesceret, caecitas desineret, paralysis non esset, mors non occuparet, hunc expectat, hunc proclamât, hunc orât:
 40 « *Quis dabit ex Sion salutare Israel?* »

Sed in singulis uerbis singularæ uirtutes sunt explicandæ.
 4. *Sion* quæ sit, apostolus docet, cum dicit: « Adcedamus ad Sion montem et ad sanctam ciuitatem Hierusalem^a »; omnes enim currimus adprehendere, in quo sumus adprehensi a Christo^b, id est inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse
 5 praesumpsit, in quo ante constitutionem mundi a Patre sumus electi^c, in quo reconciliati ex inimicis^d et acquisiti sumus ex perditis, in quo apostolus cum damno uniuersorum optat inueniri dicens: « Et omnia arbitror stercora, ut Christum lucrifaciam et inueniar in illo^e. » Ergo, quia non nisi ex
 10 adsumptione carnis nostræ hi morbi essent nostri corporis auferendi et ex adsumptione carnis *salus* nostra omnis in Deo est, idcirco ita ait: « *Quis dabit ex Sion salutare Israel?* »

h. Cf. Ga 2, 16 i. Cf. Mt 9, 12

4. a. He 12, 22 b. Cf. Ph 3, 12 c. Cf. Ep 1, 4 d. Cf. Rm 5, 10
 e. Ph 3, 8

1. Dans les *Tractatus*, Hilaire renvoie cinquante-sept fois à la *Lettre aux Hébreux*, mais il ne l'attribue explicitement à saint Paul que dans sept cas (cf. aussi *Trin.* IV, 11).

2. Ici, dans un psaume de la première cinquantaine, le mot de « contemplation » n'est pas prononcé, à la différence du *Tr. Ps.* 124. En revanche, on note l'insistance sur le corps humain, typique du genre littéraire du psaume (cf. *Instr.* 19-21).

En effet, ni Moïse ni Élie ni Isaïe ni les prophètes ne l'avaient *donné*: les œuvres de la Loi^h étaient toutes trop faibles devant une telle épidémie de maladies. Il fallait un médecinⁱ qui soignât tout par la seule ressource de son aide et qui ne guérît tant de grandes maladies sur la terre entière ni par l'art ni par un travail – à quoi bon recourir à un travail et à l'art pour chacune individuellement? –, mais par le pouvoir du Verbe. L'Esprit demande, l'Esprit attend Celui dont la venue fera tomber la fièvre, cesser l'aveuglement, guérir la paralysie et disparaître la mort. C'est lui qu'il attend, proclame et prie en disant: « *Qui de Sion donnera le salut à Israël?* »

Il faut maintenant expliquer la signification de chaque mot. 4. Ce qu'est *Sion*, l'Apôtre nous l'enseigne, lorsqu'il dit: « Approchons-nous de la montagne de Sion et de la sainte cité de Jérusalem^a. » Nous courons tous pour saisir, alors que nous sommes saisis par le Christ^b, c'est-à-dire trouvés dans le corps qu'il a pris de nous. En lui, nous avons été choisis par le Père avant la fondation du monde^c, reconciliés, alors que nous étions des ennemis^d, achetés, alors que nous étions perdus. L'Apôtre espère être trouvé en lui, quand bien même il perdrait tout: « Je considère tout comme des ordures, dit-il, pour gagner le Christ et être trouvé en lui^e. » Puisque seul le fait de prendre notre chair devait faire disparaître ces maladies de notre corps², et que tout notre *salut* se trouve en Dieu parce qu'il a pris chair, il est dit: « *Qui de Sion donnera le salut à Israël?* »

5. Sed in eo quod *salutare* est uirtus est nominis. Non nos aptamus aut fingimus, sed in Veteris Testamenti libris *salutare* Dominum Deum nostrum nuncupari docemur, et proprie hoc nomen per pollicitationem gentibus semper indultum
5 est. Ait enim Esaias : « Et reuelauit Dominus brachium suum sanctum in conspectu omnium gentium, et cognoscent omnes fines terrae salutare Dei nostri^a. » Omnibus igitur gentibus reuelatum est et ab omnibus cognitum est. Et rursum in psalmis Spiritus sanctus exclamat : « Cantate Domino
10 canticum nouum, quia mirabilia fecit. Ostendit Dominus salutare suum, in conspectu gentium reuelauit iustitiam suam^b » et rursum : « Adnuntiate in gentibus gloriam eius et in omnibus populis salutare eius^c » et rursum : « Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam et salutare tuum da
15 nobis^d. »

Cuius spei desiderium Dominus in euangelio ostendit dicens : « Multi prophetae et iusti concupierunt uidere quae uos uidetis et audire quae auditis^e. » Hoc *salutare* Simeon et expectauit diu et, cum in manibus adcepisset, agnouit et
20 inter uagitus infantiae, inter cunarum sordes per fidem Deum uidit, in talibus et agnoscens adorauit dicens : « Nunc dimitte seruum tuum, Domine, secundum uerbum tuum in pace, quia uiderunt oculi mei salutare tuum, quod praeparasti in conspectu uniuersorum populorum, lumen in reuelationem
25 gentium^f. » Ergo hoc *salutare* gentium adnuntiatur, non carnali Israel, qui in monte Dominum maiestatis expectauit^g,

5. a. Is 52, 10 b. Ps 97, 1 c. Ps 95, 3 d. Ps 84, 8
e. Mt 13, 17 f. Lc 2, 29 g. Cf. Ex 19, 20

1. Le nom de Jésus signifie « Dieu sauve » (cf. Mt 1, 21). Hilaire revient souvent sur ce thème : *In Matth.* 2, 1 – SC 254, p. 102 ; *Tr. Ps.* 51, 18.24 ; 61, 9 ; 66, 4 ; 118, 11, 1 ; 118, 21, 1 ; 134, 3.

2. Cf. *Tr. Ps.* 51, 6.

Le salut

5. Or, la signification de son nom est contenue dans le fait qu'il est le *salut*¹ : nous n'adaptions pas, nous n'imaginons pas, mais ce sont les livres de l'Ancien Testament qui nous enseignent que le Seigneur notre Dieu porte le nom de *salut*, et c'est précisément ce nom qui est toujours donné aux nations en guise de promesse. Isaïe dit en effet : « Le Seigneur a révélé son saint bras à la face de toutes les nations, et tous les confins de la terre connaîtront le salut de notre Dieu^a. » Il a donc été révélé à toutes les nations et toutes le connaissent. De plus, dans les psaumes, l'Esprit saint s'exclame : « Chantez au Seigneur un chant nouveau, car il a fait des merveilles ! Le Seigneur a montré son salut et révélé sa justice à la face des nations^b. » Il dit aussi : « Annoncez aux nations sa gloire et à tous les peuples son salut^c », ainsi que : « Montre-nous, Seigneur, ta miséricorde et donne-nous ton salut^d. »

Dans l'Évangile, le Seigneur montre le désir de cette espérance, lorsqu'il dit : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et entendre ce que vous entendez^e. » Ce *salut*, Siméon l'a longtemps attendu et, l'ayant reçu dans ses mains, il l'a reconnu même dans les cris de l'enfance et il a vu Dieu par la foi dans les langes du berceau. L'ayant ainsi reconnu, il l'a adoré en disant : « Maintenant, Seigneur, rappelle ton serviteur, dans la paix, selon ta parole, car mes yeux ont vu le salut, que tu as préparé à la face de tous les peuples, lumière pour éclairer les païens^f. » Ce *salut* est donc annoncé aux païens, non à l'Israël selon la chair, qui a attendu le Seigneur de majesté sur la montagne^{g2},

uidit, audiuit, qui in prophetis lapidauit, cecidit, secuit et occidit^h, sed sermo iste omnis ad gentes est et gentium *salutaris* est.

6. Ita ait : « *Dum auertit Dominus captiuitatem plebis suae.* » *Captiuitas* proprie gentium est, qui in corde suo dixerant : « *Non est Deus* », qui *trepidauerant*, ubi non erat *timor*, qui *spem inopis confuderant* et inluserant, quia *Dominus* 5 *spes* eius est, qui in *generatione iusta* Dominum habitaturum negauerant capti religionibus daemonum, superstitionibus temporum, officii creaturae. Haec *captiuitas* appellitur, hoc seruitium adimitur. Sed *Israel* erit ille qui credit, *Israel* erit ille qui Deum oculis cordis^a adspiciet, quia *Israel* « Deum 10 uidens » est, qui post captiuitatem auersam hoc Dei *salutare* cognoscit. *Laetatur Iacob*, *laetatur* et *Israel* captiuitate auersa, libertate concessa, Deo contemplato et Abraham et Isaac et Iacob patribus per adoptionem familiae nuncupatis.

In his ergo laetemur et in his exultemus^b, scientes per 15 nostram redemptionem ob unius paenitentis *salutem* esse in caelis gaudia angelorum^c; et cum caelestis *laetitia* pro nobis sit, oportet in Christo gaudia nostra esse perpetua, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

h. Cf. Mt 23, 37

6. a. Cf. Ep 1, 18 b. Cf. Ps 117, 24 c. Cf. Lc 15, 7

1. Même évocation du refus du salut dans l'*In Matth.* 24, 10 – SC 258, p. 176.

2. Ces pratiques superstitieuses liées au temps peuvent désigner le respect de festivités hypocritement célébrées, tel que l'évoque Isaïe (Is 1, 13) aussi bien que saint Paul (Col 2, 16).

3. L'expression, que l'on retrouvera en *Tr. Ps.* 120, 5, fait partie d'un riche ensemble d'images qui apparaît souvent dans les *Tractatus*, où il est question des yeux de l'âme, *animae* (*Tr. Ps.* 118, 16, 8) ou *mentis* (118, 3, 8; 120, 2, 4.7; 122, 1.5.6; 123, 1; 149, 2), de l'esprit, *animi* (118, 5, 14) ou *spiritalis* (51, 19; 138, 33), de l'intelligence, *intelligentiae* (*Tr. Ps.* 52, 20.21; 118, 12, 14; 145, 5) ou *sensus* (*Tr. Ps.* 122, 6), et de la foi, *fidei*

l'a vu et entendu, l'a lapidé dans les prophètes, frappé, battu et tué^h. Tout ce discours s'adresse aux païens, c'est le *salut* des nations.

La fin de l'esclavage

6. Il est dit : « *Tandis que le Seigneur tire son peuple de l'esclavage.* » L'*esclavage* est, à proprement parler, la condition des païens qui avaient dit dans leur cœur : « *Il n'y a pas de Dieu* », qui avaient *tremblé*, alors qu'il n'y avait rien à *craindre*, qui avaient *combattu* et ridiculisé l'*espérance* du pauvre – le *Seigneur* est son *espérance* –, qui avaient nié que le Seigneur habiterait dans une *génération juste*, car ils étaient prisonniers de la religion des démons, de croyances superstitieuses liées aux temps² et de la vénération des créatures. Cet *esclavage* est aboli, cette servitude détruite. Au contraire, *Israël* sera celui qui croit, celui qui verra Dieu avec les yeux de son cœur^a, car Israël signifie « celui qui voit Dieu⁴ ». Au terme de l'*esclavage*, il reconnaît le *salut* de Dieu. *Jacob* est dans la *joie*, *Israël* aussi est dans la *joie*, car l'*esclavage* est terminé, la liberté retrouvée, Dieu contemplé. Abraham, Isaac et Jacob reçoivent le nom de pères et adoptent une famille⁵.

De tout cela, réjouissons-nous donc et exultons^b, en sachant que, sous le régime de la rédemption qui nous est donnée, les anges sont heureux dans les cieux de voir le *salut* d'un seul pécheur qui se repent^c. Puisqu'il y a pour nous de la *joie* au ciel, nos joies doivent être à jamais dans le Christ, qui est béni pour les siècles des siècles. Amen.

(*Tr. Ps.* 52, 21; 120, 10; 122, 6). Voir de même *In Matth.* 30, 1 : les croyants sont ceux qui « vraiment voient Dieu avec les yeux de l'esprit et de la foi » (*mentis ac fidei oculis* : SC 258, p. 222). Dieu a des yeux de miséricorde (*Tr. Ps.* 65, 14).

4. Cf. ORIGÈNE, *Comm. in Rom.* 7, 14. En Gn 32, 29, *Israël*, nouveau nom de Jacob, s'explique par la lutte avec Dieu. Cette explication sera également donnée en *Tr. Ps.* 147, 7.

5. Les fidèles peuvent, en effet, se définir désormais comme leur descendance (*semen Abrahae* : *Tr. Ps.* 68, 32).

PSALMVS XIV

1. Psalmus Dauid.

Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo
Aut quis requiescet in monte sancto tuo ?

2. « Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam,
Qui loquitur ueritatem in corde suo,
3. Qui non egit dolum in lingua sua nec fecit proximo suo
malum,
Et obprobrium non accepit aduersus proximos suos.
4. Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus ;
timentes autem Dominum magnificat.
Qui iurat proximo suo et non decipit.
5. Qui pecuniam suam non dedit ad usuram et munera super
innocentes non accepit. »
Qui facit haec non mouebitur in aeternum.

TRAITÉ SUR LE PSAUME 14

Psaume 14, versets 1 à 5

1. Psaume de David.

Seigneur, qui habitera dans ta tente ?

Qui trouvera le repos sur ta sainte montagne ?

2. « Celui qui marche sans souillure, pratique la justice,
Dit la vérité dans son cœur,
3. N'a ni rusé avec sa langue, ni fait de mal à son
prochain,
Ni accepté de faire honte à ses proches.
4. À ses yeux, le méchant compte pour rien, mais il loue
ceux qui craignent le Seigneur.
Il fait un serment à son prochain et ne le trompe pas.
5. Il n'a ni prêté son argent à intérêt, ni accepté de cadeaux
nuisibles aux innocents. »
Qui agit ainsi sera inébranlable à jamais.

PSALMVS XIV

1. Psalmus qui lectus est inscribitur « *Psalmus David* », quia per eum Spiritus sanctus haec locutus est. Et recte ita competit psalmo; nihil enim in tempus alterum destinatur, nihil ex occultis profertur, sed omne opus eius in praesens est; 5 denique ita incipit: **Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo?** Oratio est simplex *Dominum* precantis et optantis ab eo noscere, qui mores, quod studium, quae uoluntas sit *cohabitaturi* cum Deo et in excelsis eius et caelestibus *quieturi*. Non est enim 10 humilis cuiusdam animi nec mediocris operis admisceri Deo, mereri eiusdem domicilii communionem.

Ergo de quibus quaeritur, statim respondetur, ut, quia arduum est atque difficile haec obtinere, quibus modis id consequendum sit, intellegatur. 2. Dicit enim ad id quod quaesitum est: **Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam**, et cetera psalmi consequentia. Talibus praeceptis formatur, talibus monitis instruitur, cui ad Deum iter est, 5 cui ad sublimitatem eius ascensus est, cui in aeternis eius est requies.

1. Cf. *Tr. Ps.* 13, 2. Même mention d'une lecture dans le commentaire du *Psaume* 14 par ORIGÈNE-JÉRÔME (cf. *PL* 26, 853A).

2. À la différence du *Psaume* 14, le *Psaume* 13 était écrit en vue de la fin, *in finem* (cf. *Tr. Ps.* 13, 2), et le *Psaume* 9 révélait les secrets du Fils (*occultis Filiis*).

TRAITÉ SUR LE PSAUME 14

Le titre

1. Le psaume qui vient d'être lu¹ a pour titre « *Psaume de David* », car l'Esprit saint a parlé par son intermédiaire. C'est bien le cas de ce psaume: rien n'y est destiné à une autre époque, rien de caché n'y est révélé². Au contraire, tout ce qu'il dit se passe au présent. Il commence ainsi:

Comment vivre avec Dieu

Seigneur, qui habitera dans ta tente? Qui trouvera le repos sur ta sainte montagne? C'est la prière toute simple³ d'un homme qui supplie le *Seigneur* et souhaite apprendre de lui le comportement, l'ardeur et la volonté à avoir pour *habiter* avec Dieu et *se reposer* au plus haut des lieux qui lui appartiennent. En effet, la bassesse de l'âme et la médiocrité des actes empêchent l'union à Dieu et privent du droit de partager sa demeure. 14, 1

La réponse à ces questions est donc immédiatement donnée, pour faire comprendre les moyens de parvenir au but, ardu et difficile⁴ à atteindre. 2. À la question posée, le [prophète] répond: **Celui qui marche sans faute et pratique la justice**, avec toute la suite du psaume. Ces préceptes forment et ces conseils instruisent l'homme qui va vers Dieu, monte vers sa hauteur et trouve le repos dans son éternité. 14, 2

3. Un psaume « simple » ne renvoie ni au passé ni à l'avenir, mais exhorte l'homme ou loue Dieu au présent (cf. *Tr. Ps.* 60, 1; 65, 12; 144, 3).

4. Cf. *Tr. Ps.* 118, 12, 13; *Trin.* VII, 1, 3; X, 53. « L'association de ces deux adjectifs est commune dans la langue classique: CIC., *Inu.*, 2, 163; *Leg.*, 1, 38. » (M. MILHAU, *SC* 347, p. 93, n. 21.)

Praeceptum autem omne breuitate collectum est, ut memoriae mandetur, ut haereat animo, ut foris ac domi, publice priuatim que, die ac nocte retineatur, obtemperetur, 10 instetur. Est enim haec breuitas locuples et infinita et ex omnibus Noui ac Veteris Testamenti praeceptis institutisque decerpta, infantibus, feminis, uiris, senibus aptissima. Atque ut breuitatis ipsius commendabilior esse possit opulentia, quid 15 prophetia, non obscuritas, non exemplum. Vox interrogantis est, bonitas respondentis, confirmatio audientis, sed in his uirtus est contuenda uerborum.

Distinxit enim ita : *Habitationem in tabernaculo, requiem in monte* ; et prior est *habitatio in tabernaculo*, posterior 20 *requies in monte* ; ut ergo *habitationis* et *requiei* distantia intellegatur, *montis* et *tabernaculi* proprietates explicanda est. 3. Et *tabernacula*, quae prius fuisse legimus, fuerunt leuia, caduca, arescentia, ad tempus ex frondibus texta, qualia interdum a nobis effici solent uitandi aestus causa, ut infra umbram eorum ardorem solis aestumque uitemus^a.

3. a. Cf. Is 4, 6

1. « Qui niera, demandait SÈNÈQUE (*Epist.* 94, 43), que certains commandements (*praeceptis*) frappent efficacement les esprits les moins éclairés ? » Et d'en citer quelques-uns, choisis pour leur concision (*breuissimis uocibus*).

2. « L'avertissement concentre les souvenirs (*admonitio memoriam continet*) et empêche qu'ils ne s'échappent. » (SÈNÈQUE, *Epist.* 94, 25 ; trad. H. Noblot, *CUF*, 1962, p. 73.)

3. « L'avertissement, disait encore SÈNÈQUE (*Epist.* 94, 44), est plus efficace s'il précise la récompense réservée à celui qui obéit aux préceptes (*oboedientem praeceptis*). »

Les préceptes divins

Tout précepte a une forme ramassée et concise¹, qui lui permet d'être confié à la mémoire², de s'imprimer dans l'esprit et d'être retenu, appliqué et respecté³, chez soi et au dehors, en public et en privé, de jour et de nuit. Cette concision est d'une richesse infinie ; elle caractérise tous les préceptes et décrets de l'Ancien et du Nouveau Testaments ; elle est particulièrement adaptée aux enfants, aux femmes, aux hommes et aux vieillards. Pour mettre davantage en valeur la fécondité de cette concision, nous chercherons aussi à savoir la part de mystère contenue par chacun des mots. Ici, ni prophétie ni obscurité ni exemple. C'est la parole de quelqu'un qui interroge, la bonté de quelqu'un qui répond et l'encouragement de quelqu'un qui écoute⁴. Cela étant, il faut examiner le sens des mots.

La tente

En effet, [le prophète] a distingué le fait d'*habiter* dans la *tente* et celui de *se reposer* sur la *montagne*. Il est d'abord question d'*habiter* dans la *tente*, puis de *se reposer* sur la *montagne*⁵. Pour comprendre la différence qui existe entre *habiter* et *se reposer*, il faut expliquer le sens précis de *montagne* et de *tente*. 3. Nos lectures nous ont appris qu'autrefois les *tentes* étaient légères, fragiles et faites de branchages secs et éphémères, comme celles que, de nos jours, nous avons l'habitude de faire pour éviter la chaleur, en nous mettant à l'abri de la chaleur et des brûlures du soleil grâce à l'ombre qu'elles donnent^a.

4. L'auteur semble indiquer ici le plan du psaume : après la question posée au verset 1 vient la réponse donnée par le Seigneur lui-même dans les versets 2 à 5a, tandis que le verset 5b conclut l'ensemble.

5. Même remarque sur l'ordre des expressions dans le texte parallèle d'ORIGÈNE-JÉRÔME (*PL* 26, 853D).

- 5 Istius modi enim *tabernacula* populo sunt per Moysen instituta^b. Sed haec arefacta sunt et dissoluta. Erant enim imaginaria et facta ad exemplum^c. Ait enim ita Deus Moysi : « Vide facias omnia secundum speciem, quam ostendi tibi in monte^d. » Daud quoque templum aedificare optans
 10 *tabernaculum* cognominavit, sicuti ait : « Non dabo somnum oculis meis, donec inueniam locum Domino, tabernaculum Deo Iacob^e. » Sed et Moysi et Salomonis *tabernaculum* concidit ; et deinceps apostoli plurima *tabernacula* condiderunt et per omnes orbis terrarum partes, quacumque
 15 adiri potest, quin etiam in Oceani insulis habitationes Deo plurimas parauerunt, de quorum gloria testatur Spiritus sanctus : « Quam amabilia sunt tabernacula tua, Deus uirtutum ! Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini^f. »
 20 Non ergo unum *tabernaculum* uel per Moysen frondeum uel per Daud exoptatum uel per Salomonem omnibus humanis operibus ornatum propheta desiderat, sed multa et innumerabilia, quia, etsi in orbe ecclesia una sit, tamen unaquaque urbs ecclesiam suam obtinet ; et una in
 25 omnibus est, cum tamen plures sint, quia una habetur

b. Cf. Lv 23, 40 c. Cf. He 9, 23 d. Ex 25, 40 e. Ps 131, 4-5
 f. Ps 83, 2-3

1. Sur ordre de Dieu (Lv 23, 33), Moïse fit célébrer la fête des Tentes, dont le *Lévitique* (23, 33-43) et le *Deutéronome* (16, 13-15) décrivent le déroulement. Cf. P. HAUDEBERT, art. « Tabernacles », *Catholicisme*, vol. 14, 1996, col. 714-716 et A. BOUDART, art. « Tentes, fête des », *DEB*, 1987, p. 1251-1253. Pour d'autres références à la fête des Tentes, voir *Tr. Ps.* 120, 2 et 136, 7.

2. Le Temple de Jérusalem, dont la construction est rapportée notamment dans le *Premier livre des Rois* (1 R 5, 15-6, 38), fut détruit en -586, lors de la prise de la ville par les troupes de Nabuchodonosor. Pillé par Antiochus IV Épiphane en -167, il disparut en 70 ap. J.-C., sous l'assaut des armées de Titus ; cf. *Tr. Ps.* 68, 30.

3. TERTULLIEN avait déjà noté cette importance de l'action des apôtres, qui avaient fondé des églises dans chaque cité (*apud unamquamque*

C'est ce genre de *tentes* que Moïse avait fait faire pour le peuple^{b1}. Elles se sont desséchées et désagrégées, car elles n'étaient que des figures faites pour servir d'exemple^c. En effet, Dieu avait dit à Moïse : « Regarde, et fais tout selon le modèle que je t'ai montré sur la montagne^d. » Désirant construire un temple, David lui donna aussi le nom de *tente*, ainsi qu'il est dit : « Je n'accorderai pas le sommeil à mes yeux, avant d'avoir trouvé un lieu pour le Seigneur, une tente pour le Dieu de Jacob^e. » Mais les *tentes* de Moïse et de Salomon sont tombées elles aussi². Par la suite, les apôtres ont construit de très nombreuses *tentes*. Dans toutes les régions du monde, partout où l'on peut aller³, même dans les îles de l'Océan⁴, ils ont préparé pour Dieu de très nombreuses habitations, dont l'Esprit saint atteste la gloire : « Que tes tentes sont aimables, Dieu des puissances ! Mon âme désire les cours du Seigneur à en mourir^f. »

Couverte de branchages par Moïse, souhaitée par David ou ornée par Salomon de toutes sortes d'objets d'art faits par des hommes, la *tente* désirée par le prophète n'est pas unique : il lui en faut de nombreuses, impossibles à compter, car, même s'il n'existe qu'une Église sur la terre, chaque cité possède son église. Unique, elle est en toutes, bien qu'il y en ait plusieurs,

ciuitatem) : *Praescr.* XX, 5 - *SC* 46, p. 112-113. Cf. aussi *Instr.* 15 ; *Tr. Ps.* 65, 19 ; 67, 12.33.

4. Cette présence des chrétiens était déjà notée par TERTULLIEN : « [Nos adversaires] hurlent que la ville est assiégée et que les chrétiens sont présents dans les campagnes, dans les bourgs fortifiés et dans les îles. » (*Apol.* I, 7). À l'époque d'Hilaire, il existe des communautés chrétiennes en Grande-Bretagne, à Londres (*Londinium*), à Lincoln (*Colonia Londenensium*) et à York (*Eburacum*). Les trois évêques de ces villes ont signé les canons du concile d'Arles en 314 (cf. *Conciles gaulois du IV^e siècle*, *SC* 241, p. 60) ; cf. *Tr. Ps.* 64, 7.

in pluribus. 4. Primus itaque et maximus gradus est ad caelestia ascendentibus *habitare* in hoc *tabernaculo* et illic noctibus diebusque uitam aevi totius agere amotum a saeculi curis et negotia mundi huius relinquentem, sicut plures sanctorum numquam a tabernaculo recesserunt, ut de Iesu Naue scriptum est: « Et Iesus iuuenis non egrediebatur tabernaculum^a »; et Anna propheta non discedebat a templo, ieiuniis et obsecrationibus seruiens die ac nocte^b.

Post quae in *monte Domini quiescendum* est; hinc enim proficiscentibus eo iter est et non nisi per hanc habitationem iter ullum est. Ergo quaerendum prius de *habitatione tabernaculi* fuit, quia ex eo in *montem* esset ascensus, deinde *habitatio* est temporis et laboris. *Quies* uero non interpellatur extrinsecus, sed otium est iuge, perpetuum, molestia carens, otii et naturam et nomen amisit. 5. Sed *mons Domini* nullus in terra est; omnis enim terra iam pridem per uitia hominum maledicti obnoxia est; nam et in Adae operibus^a et in Abel sanguine^b meruit offensam et sub Noe habitantium peccatis fuit plena^c et nunc quoque edita et excelsa quaeque *montium* fanis, templis sacrisque maculantur.

Ergo non in his talibus expectandus hic *mons* est, sed ut editissimae humi partes « montes » nuncupantur, ita necesse est in his quae caelestia sunt maxima atque sublimia sub *montis* nomine opinari. Et quid sublimius Christo? quid excelsius Deo nostro? *Mons* autem eius est illud quod ex

4. a. Ex 33, 11 b. Cf. Lc 2, 37

5. a. Cf. Gn 3, 17 b. Cf. Gn 4, 11 c. Cf. Gn 6, 13

1. Nouvelle réminiscence possible de TERTULLIEN qui rappelait que l'Église, fondée par les apôtres, est une et que toutes les églises en sont issues (*ex qua omnes*): *Praescr.* XX, 7 – SC 46, p. 113. Le Concile Vatican II a fait référence à ce passage dans la constitution dogmatique *Lumen gentium*, § 23.

car elle est considérée comme unique en plusieurs¹. 4. Dans l'ascension vers le ciel, la première et la plus importante des étapes consiste à *habiter* dans cette *tente* et y passer toute sa vie, nuit et jour, loin des soucis du monde, en laissant les affaires de cette terre. Ainsi plusieurs saints ne s'en sont-ils jamais éloignés, comme le dit l'Écriture à propos de Josué: « Un jeune homme, Josué, ne sortait pas de la tente^a. » La prophétesse Anne ne s'éloignait pas non plus du Temple, mais elle veillait jour et nuit dans le jeûne et les supplications^b.

Après quoi, il faut *se reposer* sur la **La montagne** *montagne* du *Seigneur*: c'est de là que doivent partir ceux qui y vont, et l'on n'y va que par cette habitation. Il a donc fallu commencer par s'interroger sur le fait d'*habiter* la *tente*, car c'est à partir d'elle que l'on gravit la *montagne*. Ensuite, *habiter* est affaire de temps et de travail. En revanche, un *repos* n'est pas troublé de l'extérieur²; c'est un loisir permanent, définitif et dépourvu de désagrément, car il reste dans son état³. D'ailleurs, si l'inquiétude s'y mêle, il perd sa nature et son nom de loisir. 5. Cela étant, il n'existe pas de *montagne* du *Seigneur* sur la terre, car la terre tout entière est objet de malédiction à cause des péchés des hommes: elle fut victime des actions d'Adam^a et du sang d'Abel^b et, à l'époque de Noé, remplie par les péchés de ses habitants^c. Aujourd'hui encore, sanctuaires, temples et aires sacrées souillent l'ensemble des hauteurs et des sommets de ses *montagnes*.

Il ne faut donc pas s'attendre à trouver cette *montagne* en pareils lieux, mais, de même que les parties les plus élevées du sol sont appelées « montagnes », le mot de *montagne* fait nécessairement penser aux réalités célestes les plus grandes et les plus hautes. Or, qu'y a-t-il de plus sublime que le Christ, de plus élevé que notre Dieu? Sa *montagne*, c'est son corps, reçu

2. Cf. SÉNÈQUE, *Prou.* 2, 1.

3. *Ibid.*

homine corpus adsumpsit, in quo nunc *habitat* et sublimis et excelsus super omnem principatum et potestatem et omne nomen^d. Super hunc *montem* aedificata est ciuitas, quae
 15 non possit abscondi^e, quia, sicut ait apostolus, non est aliud fundamentum nisi Christus^f. Ergo quia qui Christi sunt in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt^g et ecclesia corpus est Christi^h et fundamentum aedificationis nostrae Christus est et ciuitas super *montem* aedificataⁱ, hic
 20 ille *mons* est, in quo quaeritur *quis* possit esse *requiescens*.

In alio quidem psalmo de hoc eodem *monte* sic legimus : « *Quis* ascendet in montem Domini aut *quis* stabit in loco sancto eius^j? » Et Esaias nobis erit testis : « Et erit in nouissimis diebus manifestus mons Domini, et dicent :
 25 'uenite, ascendamus in montem Domini et in aedem Dei Iacob.'^k » Et rursum Paulus : « Vos accessistis ad Sion montem et ad ciuitatem Dei uiuentis Hierusalem^l. » Si ergo requiei nostrae spes omnis in Christi est corpore et, cum in *monte* sit *quiescendum*, *montem* non aliud possumus
 30 intellegere quam corpus quod suscepit e nobis, ante quod Deus erat et in quo Deus est et per quod transfigurauit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae^m, si tamen et nos uitia corporis nostri cruci eius confixerimusⁿ, ut in eius corpore resurgamus. Ad illud enim post *habitationem*
 35 ecclesiae *scanditur*, in illo in Domini sublimitate *requiescitur*, in illo cum angelorum choris, cum et nos simus Dei ciuitas, otiabimur ; *quiescitur* autem, quia nullus fit ex infirmitatibus dolor, nullus ex inopia metus, sed omnibus firmitate sua per uirtutem aeternitatis utentibus in his sit, extra quae nihil
 40 indigeant, *quiescendum*.

d. Cf. Ep 1, 21 e. Cf. Mt 5, 14 f. Cf. 1 Co 3, 11 g. Cf. Ep 1, 4
 h. Cf. Ep 1, 23 i. Cf. Mt 5, 14 j. Ps 23, 3 k. Is 2, 2
 l. He 12, 22 m. Cf. Ph 3, 21 n. Cf. Ga 5, 24

de l'homme, son *habitation* actuelle, sublime, élevée au-dessus de toute Principauté, de tout Pouvoir et de tout Nom^d. Sur cette *montagne* est bâtie une ville qui ne peut être cachée^e, car, comme le dit l'Apôtre, elle n'a pas d'autre fondement que le Christ^f. Ceux qui sont au Christ ayant été choisis dans le corps du Christ avant la création du monde^g, l'Église étant le corps du Christ^h, le Christ étant le fondement de notre édification et la ville bâtie sur la *montagne*ⁱ, Il est donc la *montagne*, sur laquelle on se demande *qui* peut se *reposer*.

À propos de cette *montagne*, nous lisons dans un autre psalme : « *Qui* montera sur la montagne du Seigneur ? *Qui* se tiendra sur son lieu saint^j? » Nous prendrons aussi Isaïe à témoin : « Dans les derniers jours, on verra paraître la montagne du Seigneur, et l'on dira : 'Venez, montons à la montagne de la maison du Seigneur et au sanctuaire du Dieu de Jacob.'^k » Paul dit également : « Vous êtes venus jusqu'à la montagne de Sion et à Jérusalem, la cité du Dieu vivant^l. » Si donc l'espérance de notre repos réside tout entière dans le corps du Christ, puisqu'il faut *se reposer* sur la *montagne*, nous ne pouvons comprendre la *montagne* que comme le corps qu'il a reçu de nous. Avant de le prendre, il était Dieu, en lui il est Dieu, et par lui il a transfiguré le corps de notre humilité en le rendant semblable à son corps de gloire^m, si du moins nous clouons nous aussi à sa croix les vices de notre corpsⁿ, pour ressusciter dans son corps. En effet, on y *monte* après avoir *habité* l'Église, on *s'y repose* dans les hauteurs du Seigneur. Nous trouverons en lui la paix avec les chœurs des anges, puisque nous sommes nous aussi la cité de Dieu. On *se repose*, car il n'y a plus de douleur provoquée par les faiblesses, plus de peur inspirée par la pauvreté. Au contraire, tous jouissant d'une stabilité procurée par la puissance de l'éternité, il faut *se reposer* dans ce qui comble tout désir.

1. Même référence et même attribution du texte à saint Paul en Tr. Ps. 13, 4.

6. Ergo ad id quod quaesitum est: «*Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo?*» respondit Spiritus sanctus per prophetam: «*Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam.*» Igitur
 5 impollutus ingrediens et extra omnem peccati labem uiuens hic esse responsus est, cui post baptismi lauacrum nullae adhaeserint sordes, sed sit *immaculatus* et nitidus sitque ei non corpus stupris contaminatum, non oculi spectaculis
 10 theatralibus sordidi, non mens uino ebria, non pecuniae uita ancilla.

Magnum est igitur his abstinere, sed non in his statim confecti itineris est *requies*; coepta enim in his uia est, non peracta. Nam sequitur: «*et operatur iustitiam.*» Bonum non tam cogitandum est quam exsequendum; et beniuolentia
 15 non ineunda est, sed explenda. Iustitiam enim uelle hic erit fructus ut fiat.

Et quidem in his utilis est ad Dominum cursus. Verum plura sunt reliqua. 7. Restat enim: **Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam, qui loquitur ueritatem in corde suo.** Superiora illa, licet magna atque praeclara sint, solent tamen cum gentibus esse communia, ut uitium caueant,
 5 ut famam bonitatis adquirant. Sed haec animalium, non spiritalium uirtus est.

1. *Spiritus sanctus per prophetam*: première occurrence d'une expression qui reviendra en *Tr. Ps.* 64, 3.8; 65, 6; 120, 14 et 135, 4. Sensible à l'unité de la Trinité, Hilaire attribue la composition des psaumes à Dieu (cf. *Tr. Ps.* 52, 2; 58, 7; 64, 18; 131, 5-6), au Fils (cf. *Tr. Ps.* 51, 3; 52, 2; 53, 3; 119, prol. 5; 131, 3; 138, 12; 139, 10) et, comme ici, à l'Esprit saint.

2. «*Les péchés nous salissent comme de la crasse (uice sordium), le baptême nous en lave*», disait TERTULLIEN (*Bapt.* 4, 5 – SC 35, p. 71); cf. *Tr. Ps.* 63, 7. Sur la régénération opérée par le baptême, cf. *Tr. Ps.* 2, 30; 65, 11.

3. Cf. *Tr. Ps.* 134, 14.

4. Sur la condamnation des spectacles licencieux du théâtre chez les Pères de l'Église, voir, par exemple, CYPRIEN, *Don.* 8 (SC 291, p. 94).

La pureté de la vie

6. Aux questions posées – *Seigneur, qui habitera dans ta tente? Qui trouvera le repos sur ta sainte montagne?* – l'Esprit saint a donc répondu par l'intermédiaire du prophète¹: «*Celui qui marche sans souillure et pratique la justice.*» La réponse désigne celui qui *marche* sans se salir et vit en s'abstenant de toute chute provoquée par le péché: aucune crasse n'est venue le marquer après l'immersion du baptême²; il est sans *souillure* et resplendissant; il n'a pas le corps corrompu par la débauche³, les yeux déshonorés par les spectacles du théâtre⁴, l'esprit appesanti par le vin, la vie asservie à l'argent.

La pratique de la justice

C'est une grande chose que d'éviter tout cela, mais ce n'est pas encore là qu'on trouve tout de suite le *repos* pour avoir parcouru le chemin. C'est par là que le chemin commence, non qu'il s'achève. En effet, il y a ensuite: «*Et pratique la justice.*» Le bien n'est pas tant à penser qu'à pratiquer. Il ne s'agit pas de commencer à vouloir le bien, mais de l'accomplir: vouloir la justice aura pour fruit de la faire advenir.

La recherche de la vérité

Sans doute est-il utile de courir ainsi vers le Seigneur, mais il reste encore bien des choses à faire. 7. En effet, il y a encore: **Celui qui marche sans souillure, pratique la justice et dit la vérité dans son cœur.** Bien que grandes et remarquables, les actions évoquées plus haut sont pourtant d'ordinaire pratiquées aussi par les païens qui veulent éviter le vice et acquérir une réputation de bonté⁵. Or, ce genre de vertu caractérise les êtres vivants, non les êtres spirituels.

5. *Superiora*: on a déjà observé le même genre de progression en *Tr. Ps.* 1, 11. «*Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux*», disait Jésus (Mt 5, 20). «*Nous devons nous efforcer, disait CICÉRON, moins d'acquérir les qualités qui ne nous ont pas été données que de fuir nos défauts.*» (*Off.* 1, 31, 114.)

Apostolus enim et carnalem hominem posuit et animalem et spiritalem^a: carnalem, beluae modo diuina et humana negligentem, cuius uita corporis famula sit, negotiosa cibo, somno, libidine; animalis autem, qui ex iudicio sensus humani, quid decens honestumque sit, sentiat atque ab omnibus uitibus animo suo auctore se referat, suo proprio sensu utilia et honesta diiudicans, ut pecuniam spernat, ut ieiuniis parcus sit, ut ambitione careat, ut uoluptatibus resistat, ut bonitate uenerabilis sit; sed praesens in his tantum et inter homines homini erit usus. De quibus ait gentium doctor^b: « Secundum doctrinas et praecepta hominum, quae sunt rationem quidem habentia sapientiae in superstitione et humilitate sensus ad non parcendum corpori, non in aliquo honore ut ad saturitatem carnis^c. »

Spiritualis autem est cui superiora illa ad Dominum studia sint et hoc quod agit per scientiam Dei agat intellegens et cognoscens quae sit uoluntas eius, arcanum secreti consilii et absconditi a temporibus saeculi per reuelationem ac donum Spiritus sancti^d, intellegens et sciens quae ratio sit a Deo carnis adsumptae, qui crucis triumphus, quae mortis potestas,

7. a. Cf. 1 Co 2, 14 – 3, 1 b. Cf. 1 Tm 2, 7 c. Col 2, 22-23
d. Cf. Ep 3, 9

1. Sur cette tripartition paulinienne de l'âme humaine, voir H. DE LUBAC, *Théologie dans l'histoire*, I, Paris 1990, p. 115-199, ainsi que *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, p. 150-158.

2. Au début du *De Trinitate*, à la suite de Salluste, Hilaire évoquait la conduite de ceux qui ne s'écartent guère « du genre d'existence où se complaisent les bêtes » (*Trin.* I, 1 – SC 443, p. 204).

3. CICÉRON avait longuement développé, dans le *De Officiis*, la distinction de l'utile et de l'honestum (cf. par exemple *Off.* 3, 4, 19).

4. Voir sur ce thème SMULDERS, « *Ambitio* », p. 291-300.

5. *Triumphus crucis*: ici seulement et en *Tr. Ps.* 139, 11. C'est une allusion à la *Lettre* de saint Paul aux Colossiens (Col 2, 15) souvent citée

L'Apôtre a montré que l'homme était à la fois charnel, animal et spirituel^a. Il est charnel, quand il néglige les choses divines et humaines à la manière d'une bête sauvage, dont la vie est soumise au corps, occupée à se nourrir, à dormir et à rechercher le plaisir². Il est animal, car, par le jugement de son intelligence, il perçoit ce qui est décent et honnête, et il s'écarte de tous les vices, sous l'inspiration de son esprit. Par sa propre intelligence, il distingue l'utile et l'honnête³, repousse l'argent, économise en jeûnant, évite l'ambition⁴, résiste aux plaisirs et se rend vénérable par sa bonté. Toutefois, l'homme n'adoptera ces comportements que pour le moment présent, dans sa vie au milieu des hommes. Le Docteur des nations^b en parle en ces termes: « Ce sont là enseignements et préceptes humains, qui passent pour sages par superstition et faiblesse d'esprit. On les croit destinés à ne pas ménager le corps: en réalité, ils ne procurent aucun honneur, mais ne servent qu'à satisfaire la chair^c. »

Pour le spirituel, ce qui précède n'est que travail d'approche vers le Seigneur. Ce qu'il fait, il le fait grâce à sa science de Dieu, en comprenant et en connaissant, par la révélation et le don de l'Esprit saint, la nature de sa volonté, le mystère du dessein secret et caché depuis l'origine des siècles^d. Il comprend et il sait le motif de l'incarnation de Dieu, la nature du triomphe de la croix⁵, du pouvoir de la mort⁶ et l'agir par

ailleurs: cf. *Tr. Ps.* 67, 2.23-26; 68, 14.16; 138, 26. En mourant sur la croix, le Christ triomphe des puissances mauvaises. Il se les soumet par le « triomphe de la chair » (*Trin.* IX, 7 – SC 462, p. 28), car « 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, pour cela, de s'asseoir à la droite de la Puissance, d'être percé de clous, mais de prier pour ses persécuteurs... » (*Trin.* X, 48 – SC 462, p. 250).

6. *Potestas mortis*: l'expression s'applique à la mort du Christ (cf. *Tr. Ps.* 64, 16; 142, 10). Elle se trouve déjà dans le *De Trinitate* de NOVATIEN (§ 25).

quae in uirtute resurrectionis operatio^e. Haec, ut idem apostolus docet, « animalis autem homo non percipit quae sunt Spiritus Dei ; stultitia enim est illi, nec potest intellegere, quoniam spiritualiter interrogatur. Qui autem spiritualis est, iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur^f ».

8. Consciis ergo Spiritus sanctus ea quae superiora sunt in uitae innocentia et in operibus *iustitiae* et gentibus et haereticis esse communia. Namque plures eorum et ieiuniis corpora defatigant et continentiam patrimoniorum largitione testantur et pudicitiam uirginitate consummant. Sed quia abundatura haec et multa istiusmodi in ipsis essent, Dominus ad discipulos sic locutus est : « Amen dico uobis, cum uenerit Filius hominis, putatis inueniet fidem super terram^a ? » Sciebat et uirginitatem et continentiam et ieiunia esse curanda et, quia haec non proficiunt ad sanctitatem, nisi expleantur in Christo, id est cum Christi *ueritate* consentiant, ad id quod superius dixerat propheta subiecit : « *Et loquitur ueritatem in corde suo* », superiora illa inutilia demonstrans, nisi in confessionis *ueritate* suscepta sint. Et in his quidem conscendentibus ad *requiem montis Domini* gradus celsus

e. Cf. Ph 3, 10 f. 1 Co 2, 14-15

8. a. Lc 18, 8

1. Sur la *uirtus resurrectionis*, cf. *Instr.* 5-6. Dieu agit par cette puissance : cf. *Tr. Ps.* 67, 9 (*per uirtutem resurrectionis operatus est*).

2. Cf. *Tr. Ps.* 118, 17, 5.

3. Cette valeur morale des païens vertueux avait été aussi notée dès le début du *De Trinitate* : « Sous l'impulsion de la nature, la plupart des hommes 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

la puissance de la résurrection^{e1}. Comme l'enseigne encore l'Apôtre², « l'homme animal ne perçoit pas ce qui relève de l'Esprit de Dieu. C'est pour lui une folie ; il est incapable de comprendre, parce qu'il s'agit d'une question spirituelle. Au contraire, l'homme spirituel juge tout, sans être lui-même jugé par personne^f ».

La spécificité chrétienne

8. L'Esprit saint sait bien que ces propos sur la pureté de la vie et les œuvres de la *justice* concernent aussi les païens et les hérétiques. En effet, bon nombre d'entre eux fatiguent leurs corps par des jeûnes, témoignent de leur maîtrise d'eux-mêmes par le partage de leurs biens et rendent parfaite leur chasteté par la virginité³. Toutefois, parce que ces vertus et bien d'autres du même genre devaient abonder en eux, le Seigneur a dit à ses disciples : « En vérité, je vous le dis : quand le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouvera la foi sur terre^a ? » Il savait qu'il fallait rechercher la virginité, la maîtrise de soi et la pratique du jeûne, mais, parce qu'ils ne mènent à la sainteté que s'ils sont accomplis dans le Christ, c'est-à-dire s'ils s'accordent avec la *vérité* du Christ, le prophète a ajouté à ce qui avait été dit plus haut : « *Il dit la vérité dans son cœur* », montrant ainsi l'inutilité de ces comportements, quand ils ne sont pas soutenus par une proclamation de la *vérité*⁴. La montée⁵ jusqu'au *repos* de la *montagne* du *Seigneur* suppose un degré élevé de pureté,

utile. » (*Trin.* I, 2 – SC 443, p. 204.) Sur la pratique du jeûne dans le monde païen, cf. TERTULLIEN, *De Ieiunio* (à paraître dans SC).

4. Même insistance sur la nécessité de la vraie foi, au-delà des pratiques vertueuses du paganisme en *Tr. Ps.* 64, 3. Cf. CYPRIEN, *Hab. uirg.* 8.

5. Le mot *conscendentibus* évoque l'idée d'une montée mystique, comparable à celle des prêtres dans le Temple de Jérusalem (cf. *Instr.* 16 ; *Tr. Ps.* 119, 6).

est, in innocentia uidelicet et in operibus et in confessione. Sed, licet prouecti per plura simus, adhuc tamen alia sunt reliqua.

9. Solent enim plures gloriosam intelligentiae uerborum speciem praeferre et uoluntatis ac iudicii decus etiam sermonum honestate mentiri, cum de Deo bene sentiant et loquantur, uerbis autem ac sensui suo gestis atque operibus
5 mentiantur. Hi sunt qui quae loquuntur oderunt et his quae praedicant ipsis rebus inimici sunt. Ergo ad *ueritatem cordis* adiunxit dicens : **Qui non egit dolum in lingua sua** et *ueritatem* quam sentit non fallat in uerbis, ut catholicae doctrinae professionem et ita sentiendi ac praedicandi
10 iudicium etiam operatio consequatur, quia secundum apostoli testimonium ut in *corde* creditur, ita ore confessio fit ad salutem^a. Ergo ut sit in Dei *requiem* dignus ascensus, in uerborum ac *linguae ueritate* uiuendum est, ut per operationum fidem sensus nostri uerba non falsa sint.

10. Sed artum hoc et per saeculi nequitas^a ac uitia difficile est. Est enim necessarium plerumque mendacium et nonnumquam falsitas utilis est, cum aut percussori de latente mentimur aut testimonium pro periclitante frustramur

9. a. Cf. Rm 10, 10

10. a. Cf. Ep 6, 12

1. Sur le thème de la *prouectio*, cf. *Tr. Ps.* 2, 27.33 ; 53, 5 ; 54, 5 ; 118, 3, 16 ; 131, 1 ; 132, 1 ; 148, 8. À l'image de celle du Christ, la vie de l'homme est, dans son ensemble, une montée vers Dieu. L'Incarnation est le moyen d'y parvenir, et la Passion réalise ce progrès : chez le Christ, la volonté de s'humilier « est pour nous une promotion (*prouectio*) » (*Trin.* IX, 4 – SC 462, p. 22).

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE critiquait déjà les philosophes païens qui ne cherchaient à étudier que des mots, sans se soucier vraiment de la vérité (cf. *Str.* VI, 150, 6 – SC 446, p. 362).

3. Les chrétiens ne mettent pas « la grandeur dans [leurs] discours, mais dans [leur] vie », avait dit CYPRIEN (*Pat.* 3 – SC 291, p. 187).

de pratique des œuvres et de proclamation de la foi, mais, bien qu'ayant effectué un réel progrès¹ sur plusieurs points, nous avons encore des choses à faire.

La sincérité des paroles

9. En effet, bien des gens ont l'habitude de faire passer la vaine beauté des mots² avant leur sens et même de faire croire, par l'élégance de leurs propos, que leur volonté et leur discernement sont bons : ils pensent et parlent bien de Dieu, tandis que leurs faits et gestes démentent leurs paroles et leur pensée. En réalité, ils détestent ce qu'ils disent et, par leur manière même d'agir, sont les ennemis de ce qu'ils prêchent. À la *vérité* du *cœur*, [le prophète] a donc ajouté : **Celui qui n'a pas rusé avec sa langue** et ne dissimule pas en parlant la *vérité* qu'il perçoit. L'action doit s'inscrire à la suite d'une profession de doctrine catholique et d'un discernement qui aura conduit à penser et à parler ainsi³, car, au témoignage de l'Apôtre, la bouche confesse ce que croit le *cœur*, en vue du salut^{a4}. Par conséquent, pour mériter de monter jusqu'au *repos* en Dieu, il faut vivre dans la *vérité* exprimée par les mots et la *langue*, afin que les paroles qui traduisent notre pensée ne soient pas en porte-à-faux avec la réalisation des actes.

14, 3

10. Voilà ce que rendent difficile et périlleux les esprits maléfiques^a et les vices du monde ! En effet, le mensonge est bien souvent nécessaire et la fausseté parfois utile⁵, quand nous mentons à un assassin à propos de celui qui veut lui échapper, que nous donnons un faux témoignage pour aider

4. Cf. *Tr. Ps.* 60, 2.

5. Dans le *De Officiis*, CICÉRON avait abordé la question de la légitimité occasionnelle du mensonge, pour conclure que jamais l'utile ne devait être honteux (*Off.* 3, 20, 79). Cette justification du mensonge faisait douter Dom Rémy Ceillier de l'authenticité hilarienne de ce *tractatus* (*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 5, Paris 1735, p. 17).

5 aut fallimus de difficultate curationis aegrotum ; et oportet
 secundum apostoli doctrinam sermonem nostrum sale esse
 conditum^b. Idcirco nunc Spiritus sanctus falsitatis adfectum
 mendacii condicionibus temperavit dicens : **Qui non egit**
 10 **dolum in lingua sua nec fecit proximo suo malum**, ut
 crimen mendacii in incommodo haberetur alieno.

11. Sed licet quae superius diximus expleantur et
ingrediatur innocens *opereturque iustitiam ueritatem corde*
 complectens, se ipsum in his quae locutus fuerit non fallens,
malum proximo non inferens, perfectus tamen in his non
 5 erit. Est adhuc aliquid in nobis edomandum, expuendum,
 perimendum ; et quid illud sit, idem quod per superiora
 confirmat propheta dicens : **Et obprobrium non accepit**
aduersus proximos suos, insolentiae scilicet et fiduciae
 uitia depellit et commune illud superbiae malum tollit.
 10 Quid enim tam inane, tam miserum quam homo homini
 superbiens, quam de se aliquid confidens ? Nonne uidemus
 plures, per opum insolentiam cum exprobrassent inopibus
 egestatem, amissis omnibus egere et aliorum miseriam
 fastidentes rursum eguisse miserantum, plures etiam per
 15 praesumptionem uitae diu innocentis ad crimina deuolutos
 et, cum delicta aliis exprobrarent, ipsos uix ad paenitentiae
 ueniam pertinere ?

Non est igitur *obprobrium aduersus proximos* ineundum,
 sed, si quid in illis incuriosum, si quid negligens, si
 20 quid petulans, si quid incontinens deprehenditur, sine
 exprobrationis amaritudine blandimento emendationis est
 corrigendum. Hoc humilitas, hoc sui per metum diffidentia,

b. Cf. Col 4, 6

1. « Quand les choses vont bien, avait dit CICÉRON (*Ibid.* 1, 26, 90), fuyons l'orgueil (*superbia*), le mépris (*fastidium*) et l'arrogance (*arrogantia*). »

2. « Enflés par l'orgueil, les hommes tombent généralement dans les plus grandes erreurs. » (*Ibid.* 1, 26, 91.)

une personne en danger ou que nous trompons un malade
 sur la difficulté de sa guérison. D'après l'enseignement de
 l'Apôtre, nos paroles doivent être assaisonnées de sel^b. C'est
 pourquoi l'Esprit saint a atténué le sentiment de fausseté en
 énonçant les mobiles du mensonge : **Celui qui n'a pas rusé** 14, 3
avec sa langue et n'a pas fait de mal à son prochain, pour
 que l'accusation de mensonge fût constituée, s'il y avait tort
 fait à autrui.

L'humilité nécessaire

11. Même en cas d'accomplissement
 des conditions précisées plus haut, si
 l'homme innocent *marche et pratique*
 la *justice*, en embrassant la *vérité* dans son *cœur*, sans se
 tromper lui-même par ses paroles ni faire de *mal* à son
prochain, il n'en aura pas pour autant atteint la perfection. Il
 existe encore en nous une chose à maîtriser, à rejeter, à faire
 mourir. Le prophète affirme que c'est exactement ce dont il
 a été question plus haut : **Il n'a pas accepté de faire honte** 14, 3
à ses proches. Ce faisant, il évite de pécher par arrogance et
 présomption, et il supprime un mal fréquent, l'orgueil¹. En
 effet, quoi de plus sot et misérable qu'un homme qui se
 comporte avec superbe à l'égard d'un autre, qui met sa
 confiance en lui-même ? Ne le voyons-nous pas, bien des gens
 qui, tout fiers de leurs richesses, reprochaient aux pauvres leur
 indigence, sont dans le besoin après avoir tout perdu et ont
 eu besoin des miséreux après avoir méprisé leur misère.
 Plusieurs autres, qui se vantaient de mener depuis longtemps
 une vie pure, se sont vautrés dans le péché², et, après avoir
 reproché à autrui ses fautes, ils ont eu bien du mal à chercher
 le pardon qu'obtient le repentir.

Il ne faut donc pas se mettre à faire *honte* à ses *proches*, mais,
 si on les prend en flagrant délit d'insouciance, de négligence,
 d'impudence ou de manque de retenue, il faut les corriger
 en les redressant avec douceur, sans faire de reproche amer.
 L'humilité, la défiance de soi par peur, puissante gardienne

quae ualidissima fiduciae custos est, curat, ne sit admonitio contumelia, ne sit emendatio *obprobrium*, ne sit doctrina
 25 conuicium; sic fiduciam orantis pharisaei Dominus in euangeliis damnauit, tum cum in medio consistens ita sermocinaretur: « 'Gratias tibi ago, Domine, quod non sum sicut ceteri homines adulteri auari, sicut et hic publicanus^a. ' Erat autem publicanus in secreto orans: 'Domine, miserere
 30 mihi peccatori^b. ' » Huic orationi eius scriptura subiecit « quia magis iustificatus egressus est publicanus quam pharisaeus^c. » Misericordiam Dei peccati confessione promeruit publicanus, pharisaeus uero honorem eorum quae de se praeferebat per insolentiam *obprobrii* amisit.

12. Sed forte iam dignum se quis, si haec uniuersa adeptus sit, promissionibus Dei credit, cum se post innocentiam, post bonitatem, post prudentiae modum etiam humilitate moderatus sit. Sed plura adhuc restant. Nam ut significauit
 5 in eo mendacio esse peccatum, si alteri malum mentientis falsitas compararet, ita nunc, ubi *obprobria* aduersus *proximos* non sumenda decernit, habendam tamen rationem ipsius humilitatis adiecit. Quae autem haec ratio sit, cohaeret in uersu: **Et obprobrium non accepit aduersus proximos
 10 suos; ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus.** Non oportet humilitatem carere constantia, et libertas Dei a nobis in ea quam omnibus debemus seruitute retinenda est, ne ad potentium impetus terreamur, ne ad maliuolorum arbitria cedamus. Interdum enim etiam regibus
 15 iniqua poscentibus turpi adulatione famulamur et uitiiis alienis conscientiae nostrae infirmitate blandimur.

11. a. Lc 18, 11 b. Lc 18, 13 c. Lc 18, 14

1. En cas de reproche nécessaire, la *seueritas* doit exclure la *contumelia* (*Ibid.* 1, 38, 137).

2. Cf. *Tr. Ps.* 125, 10.

3. On retrouve ici les accents du *Contre Constance* (cf. *adulatur ut dominetur*: chap. 5 – SC 334, p. 176).

contre la présomption, évitent que l'avertissement ne blesse¹, que le redressement ne fasse *honte* et que la leçon ne soit un blâme. C'est ainsi que, dans les Évangiles, le Seigneur a condamné la présomption du pharisien qui priait, debout et bien en vue, en parlant ainsi: « 'Je te rends grâce, Seigneur, de n'être pas comme tous les autres hommes, adultères et auares, comme ce publicain^a. ' Le publicain priait dans le secret: 'Seigneur, prends pitié de moi, pécheur^b. ' » L'Écriture a ajouté à sa prière: « Le publicain sortit plus justifié que le pharisien^c. » Le publicain a mérité la miséricorde de Dieu par la confession de son péché, tandis que le pharisien a perdu le mérite de ce dont il se vantait, à cause de l'arrogance qui l'a poussé à lui faire *honte*².

La nullité du méchant

12. Peut-être se croira-t-on digne des promesses de Dieu, si l'on est parvenu à ce résultat, en se conduisant avec humilité après avoir fait montre de pureté, de bonté et d'un sens mesuré de la prudence. Pourtant, il reste encore bien des choses à faire. En effet, après avoir bien montré que le mensonge était un péché, quand la fausseté du menteur était nuisible à autrui, [le prophète] a ajouté qu'il fallait faire grand cas de l'humilité elle-même, en demandant de ne pas faire *honte* à ses *proches*. Le verset suivant en explique le motif: **Il n'a pas accepté de faire honte à ses proches; à ses yeux, le méchant compte pour rien.** Il ne faut pas que l'humilité manque de constance. Nous devons garder la liberté donnée par Dieu dans le service que nous devons à tous, pour n'être pas terrifiés face aux assauts des puissants et ne pas céder aux caprices des méchantes gens. Victimes d'un répugnant désir de flatter, nous allons parfois jusqu'à obéir à des rois qui nous demandent de faire le mal³, et la faiblesse de notre conscience nous pousse à céder aux vices d'autrui⁴.

14, 3-4

4. Cf. HILAIRE, *Coll. antiar.*, ser. B, I, 3 – CSEL 65, p. 100.

Ergo si iam in professione iniquitatis abruperit, ut in uersu explicatur: « *Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus* », oportet istius modi hominem apud nos non alicuius, sed nullius esse iudicii, ut sit nobis nullus, abolutus, interemptus. Spiritalia enim tractantem et caelestia contuentem decet humanae nequitiae despiciere momenta et animo sublimi et excelso istiusmodi maliuolentiae hominem, tamquam *nullus* sit opinari.

13. Sed magnitudinem fidei nostrae nimium forte erexisse propheta aduersus iniquos iudicabitur. Sed spectandum est quid sequatur: **Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus; timentes autem Dominum magnificat.** Ergo, ut sine personae exceptione *nullus* nobis qui *malignus* est debet esse, ita et sine exceptione personae omnis qui *Dominum timeat* honorandus est. Non nos moueat innocens pauper, non ieiunans anus, non seruus fidelis, non confidens in ecclesiae habitatione peregrinus, sed omnes pari iudicio reuereamur, ut talis sit in eorum, qui *timent Dominum, magnificatione* humilitas, qualis esse debet in *nihil* aestimandis maliuolis libertas.

14. Et quia in regenerationis nostrae natiuitate in haec *sacramenta iuramus* renuntiantes diabolo, saeculo, peccatis, cum interrogantibus respondemus, retinendam usque in finem confessionis huius fidem statuit dicens: **Qui iurat proximo suo et non decipit.** Quamuis enim quis in mandatis Dei diu manserit, tamen, si aliquando fefellerit, iam non manet, cum fefellit, et iustitia anterior iniustitiae tempore

1. Cf. CICÉRON, *Rep.* 6, 19, 20.

2. Cf. CICÉRON, *Fin.* 3, 8, 29.

3. Rites du baptême déjà décrits par TERTULLIEN, *Mart.* 3, 1.

Si donc quelqu'un s'est abaissé à pratiquer le mal, comme l'explique le verset « *à ses yeux, le méchant compte pour rien* », il ne doit jouir chez nous d'aucune considération, si faible soit-elle. Que ce genre d'homme soit pour nous inexistant, détruit, mort ! Quand on traite de réalités spirituelles et que l'on contemple les réalités célestes, il convient de mépriser les mouvements de la bêtise humaine¹ et, gardant l'esprit tourné vers le haut, de tenir pour *rien* un homme d'une telle méchanceté².

La louange des fidèles

13. Cela étant, le prophète passera peut-être pour avoir trop fortement exalté la grandeur de notre assurance face aux mauvaises gens. Il faut pourtant bien regarder la suite : **À ses yeux, le méchant compte pour rien, mais il loue ceux qui craignent le Seigneur.** Par conséquent, de même que nous devons tenir pour *rien* tous les *méchants*, sans exception, nous devons honorer tous ceux qui *craignent le Seigneur*, sans exception. Ne soyons pas émus par le fait que l'innocent soit un pauvre, celui qui jeûne une vieille femme, l'homme de foi un esclave, celui qui a confiance dans l'accueil de l'Église, un étranger, mais ayons pour eux tous la même estime, en mettant autant d'humilité à faire l'éloge de ceux qui *craignent le Seigneur* que de liberté à tenir pour *rien* les méchantes gens.

14, 4

14. Au moment de renaître et d'être régénérés, nous répondons à ceux qui nous interrogent en faisant *serment* de renoncer au diable, au monde et aux péchés³. [Le prophète] a donc décidé de faire observer jusqu'à la fin cette confession de foi, en disant : **Il fait un serment à son prochain et ne le trompe pas.** En effet, on a beau être resté longtemps fidèle aux commandements de Dieu, une fois tombé, on ne les observe plus, du fait qu'on y a manqué, et, pour avoir commis une injustice, on perd la justice que l'on avait auparavant.

14, 4

amittitur. Et idcirco in euangelio : « Beati qui manserint usque in finem^a », idcirco apud Salomonem omnis laus in exitu canitur^b, quia in his quae promissa sunt Deo non est aliquando fallendum.

15. Sed tendit usque ad consummationem perfectam admonitio caelestis. Nam cui uitium omne detersit, cupiditatem quoque eius, quae nimium nos detinet, *pecuniae* auertit dicens : **Qui pecuniam suam non dedit ad usuram.**
 5 Fallax hoc beneficium et humanitas fraudulenta et damnosa haec beniuolentia docetur. Quid enim tam intolerabile quam ut indigenti ita beneficium tribuas, ut magis egeat et miseriam inopis opem laturus adcumules ? Si christianus es, quid a Deo praemii expectas ipse ab hominibus non beneficia expectando,
 10 sed damna ? Si christianus es, quid otiosam *pecuniam* tuam in reditum componis et fratris tui inopiam, pro quo Christus mortuus est, thesaurum tuum efficis ? Si christianus es, non quaero ut largiaris, saltem debitum sic reposce, ne spolies, et memento eum a quo *usuram* repetis, esse inopem et
 15 pauperem, propter quem Christus inops uoluit esse et pauper. Itaque siue iniuriam siue beneficium cum pauperi praestas, Christo praestare te nosce, quia propter eum, cum Deus esset, indigentiam eius est dignatus et nomen.

14. a. Mt 10, 22 b. Cf. Sg 11, 15

1. M. PELLEGRINO a montré comment ce passage avait pu inspirer Salvien de Marseille (« S. Ilario », p. 537).

2. Le désir de l'argent (*cupiditas pecuniae* ou *auaritia*) est, en effet, la racine de tous les maux (cf. 1 Tm 6, 10, évoqué en Tr. Ps. 61, 1.8 ; 119, 1 et 124, 10).

3. Cette condamnation du prêt usuraire figure dans les textes du concile d'Arles en 314, application aux clercs du décret de GRATIEN, Causa 14, q. 4, c. 2 (cf. SC 241, p. 52).

4. Pour une diatribe analogue, voir CYPRIEN, *Elem.* 13 : « Tu es le prisonnier et l'esclave de ton argent, les chaînes et les liens de la convoitise te tiennent attaché, et toi que le Christ avait délivré, tu te retrouves dans

C'est pourquoi il est dit dans l'Évangile : « Bienheureux ceux qui seront restés jusqu'à la fin^a », tandis que, chez Salomon, la louange n'est chantée qu'au terme^b, car il ne faut jamais manquer aux promesses que l'on a faites à Dieu¹.

15. Le ciel nous apprend à aller
 Le désintéressement jusqu'à la perfection finale. Une fois l'homme purifié de tout vice, il le détourne encore du désir de l'argent², qui nous tient trop, en disant : **Il n'a pas prêté son argent à intérêt.** C'est là un bienfait trompeur, un faux geste d'humanité et une bienveillance condamnable. En effet, quoi de plus odieux que de faire du bien à un indigent de manière à l'appauvrir encore et d'aggraver la misère du pauvre en allant lui porter secours ? Si tu es chrétien, quelle récompense attends-tu de Dieu, dès lors que tu n'attends des hommes nulle récompense, mais une condamnation³ ? Si tu es chrétien, pourquoi fais-tu de ton argent qui ne travaille pas un revenu et transformes-tu en trésor personnel le dénuement de ton frère, pour qui le Christ est mort ? Si tu es chrétien, je ne te demande pas de donner, mais au moins de réclamer ton dû sans voler. Souviens-toi que celui à qui tu réclames un intérêt est un pauvre et un indigent pour qui le Christ a voulu être pauvre et indigent. Ainsi, que tu fasses du bien ou du mal à un pauvre, sache que tu le fais au Christ⁴, car c'est pour lui qu'Il a accepté de connaître l'indigence et d'en porter le nom, alors qu'Il était Dieu⁵.

14, 5

les liens. Tu preserves ton argent, sans que sa préservation te préserve, tu entasses un patrimoine qui t'accable sous sa masse, et tu ne te rappelles pas ce que Dieu a répondu au riche qui faisait parade avec des transports insensés de l'abondance des revenus dont il regorgeait : 'Insensé, dit-il, cette nuit on réclamera ta vie ; à qui donc reviendront les biens que tu as acquis ?' » (SC 440, p. 110-112.) Cf. aussi P. CHRISTOPHE, *Les devoirs moraux des riches*, Paris 1963, p. 161-164.

5. Pour un autre rapprochement avec Salvien de Marseille, voir PELLEGRINO, « S. Ilario », p. 543.

16. Sed ne durus sermo admonitionis istius crederetur, tamquam si penitus sub *usurarum* nomine habendi curam remouisset, non igitur adquirendi sollicitudinem sustulit, quin etiam modestiam adciipiendi *muneris* temperauit
 5 adiciens ad id quod dixerat : **Qui pecuniam suam non dedit ad usuram et munera super innocentes non accepit.**

Est quaedam *munerum* consuetudo, quae honorem adferat largienti, ita ut maximi doloris sit oblata contemni quam damni donasse quae sumpta sunt. Igitur ea *munera*, quae in
 10 alterius operarentur iniuriam, inhibuit. Nam si usum omnino *munerum* abstulisset, satis fuerat dixisse : « *et munera non accipit.* » Sed quia simplex donorum usus aut ex hominis aut etiam ex Dei reuerentia uenit, ea uetuit *munera* quae integritatem iudicii corrumpere, quae *innocentis* iniuriam
 15 emerent, quae nullum in se caritatis mutuae officium continerent. Vt enim quae Deo offerimus, his quidem ille non eget, sed per nos debita reuerentiae explentur officio, ita eam in *muneribus* docet seruandam esse rationem, ut ea sumantur a nobis quae sint grata et utilia offerentibus, non
 20 quae nos faciant uenales nec insidiosa *innocentibus* sint nec munerantibus sumptuosa, officio potius quam cupiditate sumpta, honore ingesta quam metu, caritate magis suscepta quam lucro.

17. **Qui facit haec, non mouebitur in aeternum.** Per haec igitur est *habitatio* in *tabernaculum*, per haec *requies* in *monte* ; restat ergo praeceptorum custodia et mandatorum

La juste pratique des dons

16. Pour éviter que le contenu de cet avertissement ne paraisse trop dur¹, comme s'il avait interdit toute aspiration à posséder en parlant d'*intérêts*, [le prophète] n'a pas condamné le désir d'acquérir. Au contraire, il a présenté une façon équilibrée de recevoir un *présent*, en ajoutant **ni reçu de cadeaux nuisibles aux innocents** à ce qu'il avait dit : **Il n'a pas prêté son argent à intérêt.**

14, 5

D'habitude, les *cadeaux* honorent leur donateur² : on souffre beaucoup plus de voir mépriser un don qu'on ne regrette ce qu'il vous a coûté. [Le prophète] a donc interdit les *cadeaux* préjudiciables à autrui. En effet, s'il avait totalement écarté la pratique des *cadeaux*, il lui aurait suffi de dire : « *ni reçu de cadeaux* », mais, parce que le simple fait de donner vient d'un respect pour l'homme ou même pour Dieu, il a voulu empêcher les *cadeaux* qui corrompraient l'intégrité du jugement³, blesseraient l'*innocent* et n'entraîneraient aucun devoir de charité mutuelle. En effet, de même que Dieu n'a nul besoin des offrandes⁴ qui nous permettent d'accomplir notre devoir de respect à son égard, [le prophète] nous apprend à ne recevoir de *cadeaux* qu'en prenant ce qui est agréable et utile aux donateurs⁵, sans nous laisser acheter, ni tendre un piège aux *innocents*, ni trop coûter à ceux qui donnent, plus par devoir que par cupidité, plus par honneur que par peur, plus par charité que par appât du gain.

17. **Qui agit ainsi sera inébranlable à jamais.** C'est ainsi que l'on peut *habiter* dans la *tente* et *se reposer* sur la *montagne*. Il faut donc continuer à observer les préceptes et à pratiquer

14, 5

1. Dieu n'ordonne jamais rien qui soit trop dur : cf. *Tr. Ps.* 118, 15, 3 ; 128, 13.

2. Tout ce passage rappelle un développement de CICÉRON sur les risques de la générosité corruptrice (*Off.* 2, 15, 54).

3. Cf. la mise en garde de Philippe à Alexandre : donner largement, c'est corrompre (*Ibid.* 2, 15, 53).

4. Dieu est sans besoin aucun ; rien ne lui manque : cf. *Tr. Ps.* 2, 13.

5. Il ne faudrait pas prendre ce qui mettrait en péril le patrimoine du donateur (cf. CICÉRON, *Off.* 2, 15, 54).

opus. Condendus est psalmus in uiscera, scribendus in corde^a,
 5 in memoria signandus et huius nobiscum noctibus diebusque
 copiosae breuitatis thesaurus comparandus, ut adquisita hac
 in uiaticum aeternitatis opulentia et *habitantes* in ecclesia
 tandem in gloria Christi corporis *quiescamus*.

17. a. Cf. Rm 2, 15

1. *Condere* signifie que le psaume, caché et gardé dans le cœur, doit y être établi avec la force de l'acte créateur de Dieu *conditor* (*Tr. Ps.* 65, 7.8).

2. Cf. *supra*, § 2. Le commentaire s'achève, de manière très étudiée, par un retour aux considérations théoriques développées au début.

3. On remarque l'absence de finale doxologique, ce qui est peut-être le signe d'une corruption des manuscrits. Le traité s'achève ainsi dans la plupart d'entre eux. *r* a ajouté *Amen*.

les commandements. Nous devons garder¹ le psaume dans nos entrailles, l'écrire sur notre cœur^a, le marquer dans notre mémoire et nous approprier nuit et jour son trésor, fait d'une riche concision², pour acquérir en viatique les biens de l'éternité et *nous reposer* enfin dans la gloire du corps du Christ en *habitant* l'Église³. Amen.

INDEX

INDEX SCRIPTURAIRE

Dans la colonne de droite, le premier nombre qui suit la lettre T (pour Tractatus super Psalmos) renvoie au traité, le suivant au chapitre. La lettre I (pour Instructio Psalmorum) est suivie du numéro du chapitre.

Les références des simples allusions sont en caractères italiques.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse			
1, 1	<i>T 2, 215</i>	32, 9	<i>T 2, 31</i>
1, 5	<i>T 2, 23</i>	1 Rois (= III Règnes)	
2, 9-10	<i>T 1, 14</i>	13, 2	<i>I 4</i>
3, 9	<i>T 1, 24</i>	Psaumes	
3, 17	<i>T 14, 5</i>	1, 2	<i>T 2, 7</i>
3, 19	<i>T 1, 18</i>	3	<i>I 9</i>
4, 11	<i>T 14, 5</i>	4	<i>I 17</i>
6, 13	<i>T 14, 5</i>	6	<i>I 22</i>
12, 4	<i>T 1, 24</i>	7, 12-14	<i>T 2, 18</i>
15, 6	<i>T 1, 24</i>	8	<i>I 13</i>
22, 1-14	<i>T 1, 24</i>	9	<i>I 22</i>
22, 12	<i>T 1, 24</i>	9, 22	<i>I 22</i>
32, 29-31	<i>T 13, 6</i>	13, 1	<i>T 13, 6</i>
Exode		13, 3-6	<i>T 13, 3</i>
3, 14	<i>T 2, 18</i>	13, 6-7	<i>T 13, 6</i>
19, 20	<i>T 13, 5</i>	17, 43	<i>T 1, 19</i>
24, 4	<i>T 2, 2</i>	17, 44	<i>T 1, 1</i>
25, 40	<i>T 14, 3</i>	18	<i>I 2</i>
33, 11	<i>T 14, 4</i>	21, 19	<i>T 1, 1</i>
Lévitique		22, 1-2	<i>T 2, 35</i>
23, 42-43	<i>T 14, 3</i>	23, 2	<i>T 2, 32</i>
25, 8	<i>I 12</i>	23, 3	<i>T 14, 5</i>
Nombres		31	<i>I 22</i>
11, 16	<i>T 2, 2</i>	34	<i>I 22</i>
Deutéronome		36, 15	<i>T 2, 38</i>
10, 12-13	<i>T 2, 15</i>	36, 35-36	<i>I 22</i>
32, 8 (LXX)	<i>T 2, 31</i>	38	<i>I 2</i>
		44, 7	<i>T 2, 37</i>
		45	<i>I 2</i>
		50	<i>I 17</i>

50, 19	T2, 38	52, 10	T13, 5
51	I22	66, 2	T13, 1
61	I2		
64	I2	Jérémie	
66	I17	15, 1	I4
67	I17	18, 1-10	T2, 39
71	I2	18, 4	T2, 41
72	I2	48, 10	T13, 1
77, 1-2	T1, 3		
80	I13	Ézéchiel	
83	I13	18, 23	T2, 34
83, 2-3	T14, 3		
84, 8	T13, 5	Jonas	
87	I17	2, 6	T2, 32
88, 20-28	T1, 1		
89	I2	Malachie	
95, 3	T13, 5	3, 6	T2, 18
97, 1	T13, 5		
98, 6	I4		
109, 1	T2, 25		
117, 24	T13, 6		
131, 4-5	T14, 3		
134, 7	T13, 1		
135, 6	T2, 32		
145-147	I2		
Proverbes			
3, 18	T1, 14		
5, 22	T2, 9		
8, 23	T1, 3; 2, 2		
Sagesse			
11, 15	T14, 14		
Siracide			
1, 33	I20		
Isaïe			
1, 10-15	T2, 19		
1, 15-20	T2, 20		
2, 2	T14, 5		
4, 6	T14, 3		
5, 2	T1, 15		
11, 1-2	T2, 37		
29, 11-12	I5		

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu		27, 40	T2, 12
2, 2	T2, 24	27, 52	T2, 26
3, 2	T2, 42	27, 54	T2, 12
3, 7	T2, 17;	27, 66	T2, 12
	2, 21	28, 12-13	T2, 12
3, 7-8	T2, 21	28, 18-19	T2, 30
3, 15	T1, 3	28, 19	T2, 31
5, 14	T14, 5		
5, 35	T2, 26	Marc	
7, 18	T1, 15	14, 10-11	T2, 12
8, 8	T13, 3		
9, 12	T13, 3	Luc	
10, 22	T14, 14	3, 3	I11
10, 26	T9, 3	3, 22 (VL)	T2, 29
11, 5	T13, 3	4, 5-6	T2, 42
11, 12	T2, 46	5, 32	T2, 34
11, 27	T9, 2	11, 13	T14, 11
11, 28	T2, 21	11, 52	I5
11, 29-30	T2, 9	15, 7	T13, 6
12, 8	T1, 3	16, 22	T2, 49
12, 24	T1, 14	16, 28	T2, 49
12, 33	T1, 14	17, 20-21	T2, 42
12, 41-42	T2, 44	18, 8	T14, 8
13, 17	T13, 5	18, 11	T14, 11
13, 34-35	T1, 3	18, 13	T14, 11
15, 13	T1, 15	18, 14	T14, 11
22, 43	I7	19, 42	T2, 26
23, 2	T1, 10	23, 31	T1, 14
23, 2-3	T2, 2	23, 42	T2, 24
23, 37	T2, 26;	23, 43	T1, 14;
	I3, 5		I, 15
24, 35	T1, 16	24, 44	I6
25, 41	T9, 4		
26, 3	T2, 8	Jean	
26, 60	T2, 12	1, 1-3	T2, 23
26, 63	T2, 25	1, 3	T9, 4
26, 64	T2, 25.26.27	3, 5	I11
27, 11	T2, 24	3, 13	T2, 11
27, 19	T1, 10	3, 18-19	T1, 20.22
27, 24	T1, 10	3, 31-32	I7
27, 25	T2, 12	5, 21-23	T2, 10
27, 27-30	T2, 6	5, 22	T1, 24
27, 34	T2, 6	5, 24	T2, 50

7, 12	<i>T2, 15</i>
10, 11	<i>T2, 35</i>
17, 1-2	<i>T2, 31</i>
17, 5	<i>T2, 27, 33</i>
17, 20	<i>T2, 31</i>
19, 6	<i>T2, 12</i>
19, 20	<i>I15</i>
19, 34	<i>T2, 6</i>
Actes	
1, 20	<i>I1</i>
2, 5	<i>T2, 7</i>
11, 36	<i>T2, 32; 9, 4</i>
1 Corinthiens	
1, 24	<i>T1, 14</i>
2, 14-15	<i>T14, 7</i>
3, 11	<i>T14, 5</i>
4, 8	<i>T2, 42</i>
4, 21	<i>T2, 36</i>
6, 2	<i>T2, 44</i>
10, 31	<i>T1, 12</i>
14, 37-38	<i>T1, 24</i>
15, 22-28	<i>T9, 4</i>
15, 42	<i>T2, 41</i>
15, 53-54	<i>T1, 15, 18;</i> <i>2, 27, 42; 9, 4</i>
Galates	
2, 16	<i>T13, 3</i>
4, 26	<i>T2, 26</i>
5, 24	<i>T14, 5</i>
Éphésiens	
1, 4	<i>T13, 4;</i> <i>14, 5</i>
1, 9-10	<i>T1, 15</i>
1, 14	<i>T13, 4</i>
1, 18	<i>T13, 6</i>
1, 21-23	<i>T14, 5</i>
2, 6	<i>I5, 6</i>
2, 15	<i>I11</i>
3, 4-5	<i>T9, 3</i>
3, 8-9	<i>T9, 3</i>
3, 9	<i>T14, 7</i>

4, 5	<i>T1, 17</i>
4, 22, 24	<i>T2, 41</i>
6, 12	<i>T14, 10</i>
Philippiens	
2, 6	<i>T2, 27</i>
2, 6-7	<i>T9, 3</i>
2, 6-11	<i>T2, 33</i>
3, 5	<i>T2, 4</i>
3, 8	<i>T13, 4</i>
3, 10	<i>T14, 7</i>
3, 12	<i>T2, 47;</i> <i>13, 4</i>
3, 21	<i>T1, 15;</i> <i>9, 4; 14, 5</i>
Colossiens	
1, 13	<i>T2, 31</i>
1, 15-16	<i>T1, 3; 2, 28</i>
1, 15-17	<i>T2, 14</i>
1, 18	<i>T2, 28, 31, 33</i>
2, 22-23	<i>T14, 7</i>
4, 6	<i>T14, 10</i>
1 Timothée	
2, 7	<i>T2, 1; 14, 7</i>
2 Timothée	
2, 11	<i>T2, 41</i>
2, 13	<i>T2, 50</i>
Tite	
1, 2	<i>T2, 23</i>
Hébreux	
9, 23	<i>T14, 3</i>
12, 22	<i>I11;</i> <i>T13, 4;</i> <i>14, 5</i>
Jacques	
2, 1	<i>T14, 13</i>

1 Pierre		Apocalypse	
4, 11	<i>T13, 1</i>	3, 7	<i>I6</i>
		5, 1-5	<i>I6</i>
2 Pierre		5, 3-4	<i>T2, 32</i>
3, 9	<i>T2, 34</i>	21, 4	<i>T14, 5</i>
		22, 1-2	<i>T1, 1</i>

INDEX DES NOMS PROPRES

Dans la colonne de droite, concernant les Tractatus super Psalmos (lettre T), le premier nombre indique leur numéro, le second celui du chapitre et le dernier celui de la ligne. Pour ce qui est de l'Instructio Psalmorum (lettre I), le premier nombre renvoie au chapitre et le second à la ligne.

Le chiffre placé en exposant indique la présence, à la ligne correspondante, de plusieurs occurrences du terme.

Aaron	I 4, 4
Abel	T 14, 5, 3
Abraham	T 1, 24, 16.22.27.32 ; 2, 7, 4 ; 2, 19, 25 ; 2, 49, 7.13 ; 13, 6, 12
Absalon	I 9, 9 ; 22, 9.12
Adam	T 1, 18, 2 ; 1, 24, 16.18 ² .31 ; 2, 42, 38 ; 9, 4, 7.31 ; 14, 5, 3
Aggéc	I 2, 10
Anne	T 14, 4, 7
Asaph	I 2, 3
Béelzébul	T 1, 14, 26.30
Caïphe	T 2, 8, 6
Christ	I 5, 5.29 ; 15, 20 ; T 1, 2, 11 ; 1, 4, 2 ; 1, 14, 21 ; 1, 22, 31 ; 1, 24, 39 ; 2, 4, 6 ; 2, 5, 10 ; 2, 10, 2.21 ; 2, 12, 12 ; 2, 14, 2 ; 2, 17, 18 ; 2, 19, 4 ; 2, 23, 5 ; 2, 24, 3 ; 2, 25, 5.12 ; 2, 27, 7 ; 2, 33, 2.11 ; 2, 36, 7 ; 2, 41, 29 ; 2, 42, 29 ; 2, 43, 2.13 ; 2, 44, 27 ; 2, 50, 9 ; 9, 3, 3.6 ; 9, 4, 8.9 ² ; 9, 4, 20 ; 13, 4, 4.8 ; 13, 6, 17 ; 14, 5, 10.16 ² .17-19.28 ; 14, 8, 11 ² ; 14, 15, 11.15.17 ; 14, 17, 8
Coré	I 2, 4
Corinthiens	T 2, 36, 2 ; 2, 42, 34 ; 9, 4, 6
Daniel	I 15, 12
David	I 1, 12.13.20 ; 2, 2.5 ; 3, 8.9 ; 4, 12 ; 6, 9.11.13.29.33 ; 7, 1 ; 9, 8.9 ; 10, 4 ;

	22, 8.9.11 ; T 1, 1, 7 ; 2, 5, 7 ; 2, 9, 3 ; 9, titre ; 9, 1, 15 ; 14, 1, 1 ; 14, 3, 9.21
Doëg	I 10, 4 ; 22, 10.13
Élie	T 13, 3, 31
Esdras	I 4, 17 ; 8, 6 ; 15, 7
Esther	I 15, 12
Ézéchiël	I 15, 12
Gomorrhé	T 2, 19, 11.26
Grecs	I 15, 17.25
Hébreux	I 1, 4 ; 8, 1 ; 14, 4 ; 15, 17.24 ; T 2, 3, 11.13 ; 2, 4, 8.9 ; 2, 9, 6
Hérode	T 2, 5, 12.18 ; 2, 8, 1.8
Idithun	I 2, 3
Isaac	T 1, 24, 23.28 ; 13, 6, 12
Isaïe	I 5, 9 ; 15, 10 ; T 1, 15, 12 ; 2, 19, 9 ; 2, 37, 8 ; 13, 3, 31 ; 13, 5, 5 ; 14, 5, 23
Israël	T 2, 5, 12 ; 2, 7, 6 ; 2, 15, 5 ; 2, 19, 26 ; 2, 31, 17 ; 2, 39, 9 ; 2, 46, 12.13 ; 13, 2, 18.20 ; 13, 3, 30.40 ; 13, 4, 12 ; 13, 5, 26 ; 13, 6, 8 ² .9.11
Jacob	T 2, 31, 17 ; 13, 2, 19 ; 13, 6, 11.13 ; 14, 3, 12 ; 14, 5, 26
Jean	I 6, 7 ; T 1, 17, 3 ; 2, 17, 12 ; 2, 32, 29
Jérémie	I 2, 10 ; 4, 14 ; 15, 11 ; T 2, 39, 3
Jérusalem	I 11, 11 ; T 2, 7, 8 ; 2, 26, 4.5 ; 13, 4, 2 ; 14, 5, 27
Jessé	T 2, 37, 9
Jésus	I 5, 5 ; 15, 20 ; T 1, 2, 11 ; 1, 4, 2 ; 1, 24, 39 ; 2, 1, 8 ; 2, 4, 6 ; 2, 5, 11 ; 2, 14, 2 ; 2, 21, 11 ; 2, 23, 5 ; 2, 25, 5 ; 2, 30, 7 ; 2, 33, 9.11. 19.20 ; 2, 43, 13 ; 2, 50, 9
Job	I 15, 12
Jonas	T 2, 32, 21 ; 2, 44, 14.15.20.27
Josué (Iesus Naute)	I 15, 4 ; T 14, 4, 5.6
Juda	I 6, 29.33
Matthieu	T 1, 3
Moïse	I 2, 4 ; 4, 2.4.5.7.14.15 ² ; 6, 39 ; 8, 9 ; 15, 3 ; T 1, 10, 2.5.6 ; 2, 2, 5.6.11.18.25 ; 2, 3, 6 ;

	2, 23, 16 ; 2, 31, 11 ; 2, 42, 38 ; 13, 3, 31 ; 14, 3, 5.7.12.20
Ninivites	T 2, 44, 20
Noé	T 14, 5, 4
Paul	T 1, 24, 8 ; 2, 1, 5 ; 2, 4, 1 ; 2, 33, 1 ; 2, 36, 1.5 ; 2, 47, 1 ; 9, 3, 1 ; 14, 5, 26
Pharisien	I 5, 24 ; T 1, 10, 3.7 ; 2, 2, 12 ; 14, 11, 25.31.33
Pierre	T 2, 9, 19
Pilate	I 15, 19 ; T 1, 10, 3.10 ; 2, 5, 12.18 ; 2, 6, 9 ; 2, 8, 1.8 ; 2, 24, 9
Ptolémée	I 8, 10 ; T 2, 2, 3
Ruth	I 15, 4
Salomon	I 2, 3 ; 15, 8 ; T 1, 14, 7 ; 2, 44, 17.18.24.27 ; 14, 3, 12.21 ; 14, 14, 9
Samuel	I 4, 5.6.13.15
Saül	I 22, 9.12
Saül (Paul)	T 2, 21, 9.10
Siméon	T 13, 5, 18
Sion	T 2, 22, 7 ; 2, 24, 2 ; 2, 26, 1 ; 2, 27, 3 ; 2, 43, 4 ; 13, 2, 18 ; 13, 3, 30.40 ; 13, 4, 1.2.12 ; 14, 5, 26
Sodome	T 2, 19, 10.25
Tobie	I 15, 14
Urie	I 9, 8
Zacharie	I 2, 11

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	9
CHAP. 1. GÉNÉRALITÉS	11
Une vie trop peu connue	11
Une œuvre à mieux connaître	16
Les <i>Tractatus super Psalmos</i> dans l'histoire	17
Les lecteurs ou les auditeurs	19
Pourquoi les <i>Tractatus</i> ?.....	22
Des précédents	24
CHAP. 2. LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE.....	27
Le Christ, clef des psaumes	29
L'enseignement du salut	32
L'ordre	33
Les règles à suivre	41
<i>La recherche de celui qui parle</i>	41
<i>La valeur commune des mots</i>	43
<i>Les réalités matérielles, signes d'un sens spirituel</i>	44
<i>Le titre</i>	45
<i>L'étymologie</i>	46
<i>Le recours aux langues étrangères</i>	47
<i>Les expressions parallèles</i>	48
Le temps des psaumes	49
CHAP. 3. LES GRANDS THÈMES THÉOLOGIQUES	55
Le monde	55
L'homme	57
<i>Sa condition de créature</i>	58
<i>Sa faiblesse et sa grandeur</i>	58
<i>Ses combats intérieurs</i>	59
<i>Sa liberté</i>	60
<i>Sa prière</i>	61

<i>Sa vie sacramentelle</i>	63
Dieu Trinité dans les <i>Traité sur les Psaumes</i>	64
<i>Le Père</i>	65
<i>Le Fils</i>	68
<i>L'Esprit</i>	71
L'Église	73
CONCLUSION	79
LA TRADITION MANUSCRITE	81
Les manuscrits connus	81
Les manuscrits perdus	83
LES ÉDITIONS	85
SIGLES	97
BIBLIOGRAPHIE	101
1. Œuvres d'Hilaire	101
2. Traductions des <i>Traité sur les Psaumes</i>	102
a). <i>Traduction en allemand</i>	102
b). <i>Traductions en anglais</i>	103
c). <i>Traductions en espagnol</i>	103
d). <i>Traductions en français</i>	103
e). <i>Traductions en italien</i>	104
f). <i>Traduction en polonais</i>	104
3. Sources bibliographiques	105
4. Sources et auteurs anciens	105
5. Études et articles	106
TEXTE ET TRADUCTION	123
INTROD. GÉNÉRALE AU <i>LIVRE DES PSAUMES</i>	126
TRAITÉ SUR LE PSAUME 1	168
TRAITÉ SUR LE PSAUME 2	212
TRAITÉ SUR LE TITRE DU PSAUME 9	298
TRAITÉ SUR LE PSAUME 13	308
TRAITÉ SUR LE PSAUME 14	324
INDEX	357
INDEX SCRIPTURAIRE	359
INDEX DES NOMS PROPRES	365

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.
 † J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.
 Directeur : B. Meunier
 Conseiller scientifique : P. Mattei

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : www.sources-chretiennes.mom.fr. Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

On peut se la procurer aussi au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes », 29 rue du Plat, F-69002 Lyon (Tél. : 0472777350 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr).

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-519)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 - IV-VIII : 421 - IX-XII : 430
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	ARISTIDE Apologie : 470
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
AMBROSIASTER Contre les païens : 512 Sur le destin : 512	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	AVIT DE VIENNE Histoire spirituelle, I-III : 444 - IV-V : 492
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359	
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	
APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387 - II : 474 - III : 498	

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172	
BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA Correspondance, vol. I : 426 et 427 - vol. II : 450 et 451 - vol. III : 468	
BASILE DE CÉSARÉE Contre Eunome : 299 et 305 Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis Sur le Baptême : 357 Sur l'origine de l'homme : 160 Traité du Saint-Esprit : 17 bis	
BASILE DE SÉLEUCIE Homélie pascale : 187	
BAUDOIN DE FORD Le Sacrement de l'autel : 93 et 94	
BÈDE LE VÉNÉRABLE Le Tabernacle : 475 Histoire ecclésiastique du peuple anglais, - I-II : 489 - III-IV : 490 - V : 491	
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 La Conversion : 457 Éloge de la nouvelle chevalerie : 367 La Grâce et le Libre Arbitre : 393 Lettres, 1-41 : 425 - 42-91 : 458 Le Précepte et la Dispense : 457 Sermons divers, 1-22 : 496 - 23-69 : 518 Sermons pour l'année, I.1 : 480 - 1.2 : 481 Sermons sur le Cantique, I-15 : 414 - 16-32 : 431 - 33-50 : 452 - 51-68 : 472 - 69-86 : 511 Vie de S. Malachie : 367	
CALLINICOS Vie d'Hypatios : 177	
CASSIEN, voir JEAN CASSIEN	
CÉSAIRE D'ARLES Œuvres monastiques, - II. Œuvres pour les moniales : 345 - II. Œuvres pour les moines : 398 Sermons au peuple : 175, 243 et 330 Sermons sur l'Écriture, 81-105 : 447	

CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190	
CHARTREUX Lettres des premiers chartreux : 88 et 274	
CHROMACE D'AQUILÉE Sermons : 154 et 164	
CLAIRE D'ASSISE Écrits : 325	
CLÉMENT D'ALEXANDRIE Extraits de Théodote : 23 Le Pédagogue : 70, 108 et 158 Protreptique : 2 bis Stromate, I : 30 - II : 38 - IV : 463 - V : 278 et 279 - VI : 446 - VII : 428	
CLÉMENT DE ROME Épître aux Corinthiens : 167	
CODE THÉODOSIEN, voir LOIS RELIGIEUSES...	
COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉ- TIENNE DU MANUEL D'ÉPICTETE : 503	
CONCILES GAULOIS DU IV ^e SIÈCLE : 241	
CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS DES) : 353 et 354	
CONSTANCE DE LYON Vie de S. Germain d'Auxerre : 112	
CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336	
COSMAS INDICOPLEUSTÈS Topographie chrétienne : 141, 159 et 197	
CYPRIEN DE CARTHAGE A Démétrien : 467 A Donat : 291 La Bienfaisance et les Aumônes : 440 La Jalousie et l'Envie : 519 L'Unité de l'Église : 500 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-XVI : 434	
CYRILLE DE JÉRUSALEM Catéchèses mystagogiques : 126	
DÉFENSOR 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

DIADOQUE 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 (DIDACHÈ) : 248 bis

DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92

ÉGÉRIE
Journal de voyage : 296

ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
Hymnes pascales : 502
Hymnes sur la Nativité : 459
Hymnes sur le Paradis : 137

EUDOCIE, PATRICIUS, OPTIMUS, CÔME DE JÉRUSALEM
Centons homériques : 437

EUGIPPE
Vie de S. Séverin : 374

EUNOME
Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE
Voir PAMPHILE, Apologie pour Origène : 464 et 465
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
- VII : 215
- VIII-X : 369
- XI : 292
- XII-XIII : 307
- XIV-XV : 338

ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Écclésiaste : 397
Scholies aux Proverbes : 340
Sur les pensées : 438
Traité pratique : 170 et 171
[ÉVAGRE LE PONTIQUE]
Chapitres des disciples d'Évagre : 514

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124

FACUNDUS D'HERMIANE
Défense des Trois Chapitres I : 471
- II.1 : 478
- II.2 : 479
- III : 484
- IV : 499

FAUSTIN (et MARCELLIN)
Supplique aux empereurs : 504

FIRMUS DE CÉSARÉE
Lettres : 350

FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285

FULGENCE DE RUSPE
Lettres ascétiques et morales : 487

GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378
Petit livre de proverbes : 436

GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercalia et dix-huit messes : 65

GEOFFROY D'AUXERRE
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364

GERTRUDE D'HELFTA
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 NYSSE
La Création de l'homme : 6
Discours catéchétique : 453
Homélie sur l'Écclésiaste : 416
Lettres : 363
Sur les titres des psaumes : 466
Traité de la virginité : 119
Vie de Moïse : 1 bis
Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ezéchiel : 327 et 360
Homélie sur l'Évangile, I (1-20) : 485

Morales sur Job, I-II : 32 bis
- XI-XIV : 212
- XV-XVI : 221
- XXVIII-XXIX : 476

Registre des Lettres, I : 370
- II : 371

Règle pastorale : 381 et 382

GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)
Commentaire sur le Premier Livre des Rois : 351, 391, 432, 449, 469 et 482

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202

GUIGUES I^{er} 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
Homélie pascale : 187

HILAIRE D'ARLES
Vie de S. Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS
Commentaire sur le Psaume 118 : 344 et 347
Commentaires sur les Psaumes, I : 515
Contre Constance : 334
Sur Matthieu : 254 et 258
Traité des Mystères : 19 bis
La Trinité : 443, 448 et 462

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
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'ANTIOCHIE
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
- II : 454

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
Homélie sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sermons 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

PSUEDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'islam : 383
Homélie 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
Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe : 473
Homélie sur Marc : 494
Trois vies de moines : 508
- JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407
- JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193
- JUSTIN
Apologie pour les chrétiens : 507
- LACTANCE
La Colère de Dieu : 289
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
- VI : 509
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
Homélie pascales : 187
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198
- LIVRE D'HEURES DU SINAI : 486
- LOIS RELIGIEUSES DES EMPEREURS ROMAINS, DE CONSTANTIN À THÉODOSE II (312-438), Code Théodosien XVI : 497
- PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275
- MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115
- MANUEL D'ÉPICTÈTE, voir COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE...
- MARC LE MOINE
Traité : 445 et 455
- MARCELLIN, voir FAUSTIN
- MARIUS VICTORINUS
Traité 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'OLYMPE
Le Banquet : 95
- NERSÈS ŠNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS
Traité : 517
- 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
- OPTAT DE MILÈVE
Traité contre les donatistes, I-II : 412
- III-VII : 413
- ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis
- VI-X : 157
- XIII : 222
- XIX-XX : 290
- XXVIII et XXXII : 385
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227
Entretien avec Héraclide : 67
Homélie sur la Genèse : 7 bis
Homélie sur l'Exode : 321
Homélie sur le Lévitique : 286 et 287
Homélie sur les Nombres, I-X : 415
- XI-XIX : 442
- XX-XXXVIII : 441
Homélie sur Josué : 71
Homélie sur les Juges : 389
Homélie sur Samuel : 328
Homélie sur les Psaumes 36 à 38 : 411
Homélie sur le Cantique : 37 bis
Homélie sur Jérémie : 232 et 238
Homélie sur Ézéchiel : 352
Homélie sur S. Luc : 87
Lettre à Africanus : 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
- PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE
Apologie pour Origène : 464 et 465
- PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ suivi des ACTES : 417
- PATRICK
Confession : 249
Lettre à Coroticus : 249
- PAULIN DE PELLA
Poème d'action de grâces : 209
Prière : 209
- PHILON D'ALEXANDRIE, voir LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE...
- PSEUDO-PHILON
Les Antiquités bibliques : 229 et 230
Prédications synagogales : 435
- PHILOXÈNE DE MABBOUG
Homélie : 44 bis
- PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine : 191
- PIERRE DE CAVA, voir GRÉGOIRE LE GRAND
- PIERRE DE CELLE
L'École du cloître : 240
- POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10 bis
- PTOLÉMÉE
Lettre à Flora : 24 bis
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161
- QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN : 401 et 402
- QUODVULTEUS
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 Bénédiction 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
- SOCRATE DE CONSTANTINOPLE
Histoire ecclésiastique, I : 477
- II-III : 493
- IV-VI : 505
- VII. Index : 506
- SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique, I-II : 306
- III-IV : 418
- V-VI : 495
- VII-IX : 516
- SULPICE SÈVÈRE
Chroniques : 441
Gallus : 510
Vie de S. Martin : 133-135
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGHEN
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques : 122 et 129
- SYMÉON LE STUDITE
Discours ascétique : 460
- 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
- IV : 456
- V : 483
De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Manteau : 513
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du Baptême : 35
Le Voile des vierges : 424

THÉODORET DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et
315
Correspondance : 40, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234
et 257
Histoire ecclésiastique, Livres I-II : 501
Thérapeutique des maladies helléniques :
57 (2 vol.)
THÉODOTE
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolykus : 20
TYCONIUS
Livre des Règles : 488
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

GRÉGOIRE LE GRAND, **Homélie sur l'Évangile. Livre II.** R. Étaix (†), B. Judic,
C. Morel (†).

GRÉGOIRE LE GRAND, **Registre des lettres, III-IV.** M. Reydellet.

PROCHAINES PUBLICATIONS

BERNARD DE CLAIRVAUX, **Office de Saint Victor.** C. Maître, E. Lenaerts-Lachapelle.

BERNARD DE CLAIRVAUX, **Sermons variés.** F. Callerot, P.-Y. Emery, G. Raciti.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, **Questions évangéliques.** C. Zamagni.

GRÉGOIRE DE NYSSE, **Contre Eunome. Livre I.** R. Winling.

GRÉGOIRE LE GRAND, **Morales sur Job, 30-32.** Moniaux de Wisques, A. de Vogüé.

MAXIME LE CONFESSEUR, **Questions à Thalassios.** Tome I. J.-Cl. Larchet, F. Vinel.

NIL D'ANCYRE, **Commentaire sur le Cantique.** Tome II. M.-G. Guérard.

PSEUDO-JUSTIN, **Ouvrages apologétiques.** B. Pouderon.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2008

4-2. JEAN CASSIEN, **Conférences.** Tome I. E. Pichery.

54. JEAN CASSIEN, **Conférences.** Tome II. E. Pichery.

126 bis. CYRILLE DE JÉRUSALEM, **Catéchèses mystagogiques.** A. Piédagnel, P. Paris.

279. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, **Stromate V, tome 2.** A. Le Boulluec.

393. BERNARD DE CLAIRVAUX, **L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre.**
F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille, P. Verdeyen.

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 officio 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 solet.** 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. Cazcaux.
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
16. **De congressu eruditionis 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. Vérielhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. **De praemiis 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 Caium.** 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-IV** (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-Label.
36. **Alexander vel De animalibus** (e vers. armen.). A. Terian.

*Cet ouvrage
a été achevé d'imprimer
en mai 2008
par l'Imprimerie Floch
53100 - Mayenne*

*Dépôt légal : juin 2008
N° d'imprimeur : 71289
N° d'éditeur : 14507*