

Hilaire de Poitiers avant l'exil

Bilan d'une recherche*

Mon propos ici n'est pas de condenser en un résumé les conclusions d'une recherche qui, par définition, demeure ouverte. Me donnant plutôt pour tâche de retracer les cheminements lents et sinueux d'un travail universitaire, j'observerai, pour commencer, qu'il a été conçu au départ dans une perspective bien différente de celle où il s'est engagé effectivement.

J'avais d'abord cru qu'à côté des nombreuses synthèses sur la doctrine ou sur des points particuliers de la doctrine d'Hilaire, il y avait place pour une mise au point large et complète de l'exégèse de l'évêque de Poitiers. La matière certes ne manquait pas : du *Commentaire sur Matthieu* on pouvait même attendre beaucoup de choses nouvelles, car ce premier témoin de l'exégèse hilarienne était fort mal connu. D'autre part, les *Tractatus super psalmos* n'avaient fait l'objet d'aucune étude d'ensemble qui fit franchir à la recherche les limites des questions habituellement traitées dans les monographies sur Hilaire, comme le choix du Psautier à commenter, les principes adoptés pour son interprétation, la part d'origénisme perceptible chez Hilaire etc.

Pour m'orienter au milieu de ces problèmes, je trouvais des guides précieux et encourageants dans les dossiers exégétiques réunis par le P. J. Daniélou, dans les analyses effectuées par le P. H. de Lubac des fondements de l'exégèse patristique, enfin dans les mises au point qui se multipliaient sur l'herméneutique scripturaire des Latins, parmi lesquelles se détachait l'utile introduction au *Traité des Mystères* procurée par J. P. Brisson.

Je ne tardais pas à me heurter à d'insolubles problèmes : ainsi je ne disposais d'aucune édition critique de l'*In Matthaeum*, d'aucun index relatif aux *Tractatus super psalmos*, d'aucun répertoire des textes scripturaires commentés dans le *De Trinitate*, d'aucun bilan des méthodes et des résultats de ces commentaires. Je manquais à peu près totalement de points de repère pour l'étude des sources grecques des *Tractatus sur les Psaumes*. Enfin pour débrouiller l'écheveau des *Fragments* de l'« œuvre historique » je ne pouvais guère échapper ou à la fluidité des propositions contenues dans les études de Wilmart ou à l'analyse rigide et sans ombre d'A. Feder.

L'espoir d'une synthèse qui mît en vitrine, pour ainsi dire, l'exégèse d'Hilaire s'évanouissait, pour m'obliger à repenser les modes d'approche d'une œuvre apparemment rebutante. Faisant alors le recensement des contributions marquantes de la bibliographie hilarienne, il m'apparut que la politique, la diplomatie, voire la théologie d'Hilaire étaient assez bien explorées dans leur phase terminale, mais que son épiscopat était beaucoup moins bien connu à ses origines. Sans doute celles-ci avaient eu pour cadre une province reculée de

* M. J. DOIGNON présente ici sa thèse de Doctorat ès lettres sur *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, à paraître aux Études Augustiniennes.

l'Empire et n'avaient été marquées ni par l'éclat d'un panégyrique d'empereur ni par l'ardeur d'une querelle origéniste ni par la ferveur d'un *Tolle lege*. Mais la foi et le don de la communiquer qui avaient mérité à Hilaire son épiscopat avaient dû, dès avant l'exil, avoir quelque relief, puisque la lumière avait fasciné les yeux ardents d'un Martin de Sabaria.

Ce raisonnement reposait au départ sur plus de témérité que de motifs d'encouragement. Je n'en trouvais guère, en tout cas, dans la bibliographie hilarienne des années 1950-1960 qui oscillait de la dissertation systématique à la monographie anecdotique. Mais, à partir de 1960, les études hilariennes retrouvaient, semble-t-il, un second souffle, le premier ayant animé, il y a quelque cinquante ans, les discussions engagées autour des *Hymnes*, puis des *Fragmenta historica*. Des études critiques relatives au texte d'Hilaire ont été entreprises sous l'impulsion de P. Smulders, des confrontations entre la pensée d'Hilaire et les thèses hérétiques sont amorcées grâce à M. Simonetti, A. Fierro inaugure le type de monographies axées sur un point de doctrine hilarienne, Y.-M. Duval projette chaque année un peu plus de lumière dans le maquis du mystérieux *Liber aduersus Valentem et Vrsacium*, enfin J. Fontaine, en commentant les années d'apprentissage de Martin auprès de son maître, a mis en relief la haute stature d'Hilaire de Poitiers avant l'exil. Toutes ces recherches rappelées dans le récent article de synthèse du *Dictionnaire de Spiritualité* dû à Ch. Kannengiesser ont conflué il y a trois ans au Colloque tenu à Poitiers sur « Hilaire et son temps ».

Pour ma part, depuis quelques années, j'ai jeté un certain nombre de jalons pour une synthèse à venir. Ainsi, je réunissais la documentation codicologique nécessaire à une édition critique de l'*In Matthaëum*, je m'appliquais à préciser la valeur de quelques termes spéciaux du vocabulaire de l'exégèse : *sacramentum*, *figura*, *forma*, *exemplum* ; j'essayais de montrer dans quelle optique la foi d'Hilaire avait été célébrée par les maîtres de la génération suivante, par la liturgie des sacramentaires médiévaux, enfin par les auteurs d'histoires ecclésiastiques aux siècles classiques, cela afin de mieux saisir le projet de l'évêque dans son autobiographie exemplaire du prologue du *De Trinitate*. Je m'efforçais en dernier lieu de soulever le problème du ou des styles d'Hilaire, afin de mettre en évidence l'unité qui relie chez lui la facture littéraire à la réflexion théologique.

Ces enquêtes partielles, apparemment dispersées, avaient ceci de commun qu'elles posaient la question de la culture d'Hilaire au centre du débat relatif à ce qu'on a pu appeler sa « conversion ». Non que cette culture apparût comme un complément négligé qu'il convenait de remettre en valeur, car elle avait même ajouté, dans l'opinion d'un Jérôme et d'un Augustin, une dimension à son « autorité », celle de l'*eloquentia*. A vrai dire, au sujet de cette dernière, Jérôme avait oscillé entre l'admiration et la réserve, tandis qu'il revenait à Augustin de mesurer le rôle joué par l'*eloquentia* dans ce qu'il a nommé la « sortie d'Égypte » d'Hilaire.

Ces hésitations concernant le sens à donner à la culture profane de l'évêque de Poitiers mettaient en évidence la schématisation dont était l'objet sa vocation d'écrivain et qui avait engendré, depuis le Haut Moyen-âge, une succession d'images typiques d'Hilaire, celle du lettré concurrençant celle du converti, cette dernière étant dépassée par la figure du héraut de la foi. Sans doute une semblable galerie de portraits d'Hilaire n'avait pas l'extraordinaire ampleur de la postérité des *Confessions* car l'histoire de l'acheminement d'Hilaire à la foi, très oblitérée depuis saint Augustin, n'avait pas suscité d'intérêt avant la Renaissance. Dans l'état actuel d'émiettement où se présentent les témoignages portés sur la naissance d'Hilaire à la foi, ils requéraient, pour prendre une signification, qu'on les soumit à deux contre-épreuves.

La première consistait à prendre la mesure du contexte moral et spirituel où l'*eloquentia* d'Hilaire s'est nourrie et, dans ce dessein, je rassemblai les maigres échos que l'archéologie, l'épigraphie et la littérature pouvaient nous apprendre des survivances de la religiosité païenne chez les *Pictavi* de la fin de l'Empire.

La seconde contre-épreuve était proposée par Hilaire lui-même qui avait mis en page, dans le prologue du *De Trinitate*, le tracé de son évolution personnelle en matière de foi. Une exploration exhaustive et méthodique de tout ce qui faisait l'armature conceptuelle de ce texte majeur conçu, sinon rédigé sous sa forme définitive avant l'exil, devait seule permettre de mesurer le caractère exemplaire de l'acheminement d'Hilaire à la foi et l'étonnante osmose entre une réflexion puisée chez les maîtres de la pensée romaine et une apologétique de souche chrétienne.

Pour conduire cette exploration comme il fallait, je dus d'abord, en recourant aux manuscrits, établir le texte du Prologue sur des fondements plus sûrs que ceux de la très méritoire édition des Bénédictins. De ce texte, j'ai ensuite rédigé une traduction complète, dont je ne sous-estime pas les déficiences égales aux difficultés rencontrées. Ces préliminaires accomplis, j'étais en mesure d'aborder l'analyse. Entreprise périlleuse, où il fallait à la fois suivre les progrès d'une narration démonstrative et l'éclairer par l'examen des sources patristiques (Tertullien, Cyprien, Novatien, Lactance), car ce sont elles qui, souvent d'ailleurs à la faveur de subtils contre-points avec un schéma cicéronien, un lieu commun de Salluste ou un précepte de Quintilien, ont alimenté la démonstration du Prologue en définitions, transitions, objections et modes d'argumentation. Vu avec assez de recul, le faite de cet édifice de concepts sur le bonheur, la divinité, Dieu Père et Fils, enfin l'homme sauvé, concepts qui traduisent une adaptation très personnelle des possibilités offertes par les lieux d'une rhétorique chrétienne, le faite, dis-je, de cet édifice m'apparaît être le commentaire du prologue johannique qui le couronne. L'importance revêtue par cette amplification exégétique, où Dieu était présenté non seulement comme créateur du *cosmos*, mais comme sauveur de l'homme, se révélait de façon sûre la voie dans laquelle Hilaire, instruit de la foi, allait engager son ministère épiscopal : le vouer à l'enseignement par le commentaire scripturaire.

Je me retrouvais ainsi affronté à la question de l'exégèse hilarienne qui ne m'avait pas paru soluble dans le tâtonnement de mes premières recherches. A présent, je discernais mieux les deux pôles entre lesquels se situerait mon étude du commentaire du Premier Évangile, qui fondait en quelque sorte l'exégèse d'Hilaire : d'une part, une théologie et une éthique qui, procédant de la foi au Verbe incarné, sont acquises par l'explication de l'Écriture, d'autre part, une connaissance très aiguisée des modes de raisonnement et d'expression des grands auteurs.

En possession de ces axes fondamentaux d'une méthodologie de l'exégèse, je devais encore régler deux difficultés. La première venait de l'imperfection du texte de l'*In Matthaeum*, qui, dans l'état où le livrait la Patrologie, datait de 1693. Pour réaliser de toute pièce l'édition critique qui s'imposait et qui va faire l'objet d'une publication dans la collection *Sources chrétiennes*, neuf témoins représentatifs furent retenus sur les quinze collationnés, plusieurs pour la première fois. L'apparat critique, justifié par un *stemma codicum*, offrira, pour les lemmes retenus, la gamme des leçons divergentes susceptibles d'éclairer l'histoire de la tradition manuscrite et de favoriser la crédibilité de la leçon adoptée. Celle-ci, qui doit, en principe, refléter la meilleure tradition du texte, est différente dans 520 cas de celle retenue par Coustant, qui a opté souvent pour des manuscrits passablement altérés et n'a pas reculé devant 52 conjectures irrecevables, dont l'une a été cataloguée comme un *hapax* par le *Thesaurus* lui-même. Les divergences qui séparent notre édition de celle de Coustant sont d'une assez grande portée, quand elles regardent le texte biblique, enrichissant ainsi de variantes nouvelles la *Vetus latina de Matthieu*, ou quand elles concernent des développements théologiques : ainsi, je crois pouvoir inférer de ce nouveau texte critique de l'*In Matthaeum* qu'Hilaire, en rédigeant ce commentaire, ignorait encore le qualificatif *unigenitus*, appliquait *creare* à la génération du Fils, précisait par l'adjectif *caelestis* la dimension eschatologique de l'Église.

La seconde difficulté à laquelle je me heurtais en voulant analyser l'originalité de l'exégèse dans l'*In Matthaeum* était de faire la part des influences subies, de

les identifier et de les mesurer. Sans doute, l'on pouvait éliminer l'hypothèse de sources juives tout à fait improbables, étant donné que les témoignages sur les communautés juives d'Aquitaine restent très flous et que des commentaires de rabbins, même connus d'Hilaire, ne seraient point allés, à cause de leur littéralisme, dans le sens d'une exégèse spirituelle de l'Évangile. Si, d'autre part, il y avait lieu de tirer parti de la référence que l'*In Matthaëum* fait explicitement à Tertullien et Cyprien pour donner aux modèles latins le rôle prépondérant dans la formation d'Hilaire exégète, je ne pouvais ignorer le succès tenace d'une opinion répandue depuis Erasme et accréditée par des formules ambiguës de Jérôme, selon laquelle Hilaire, dès son *In Matthaëum*, serait tributaire d'Origène. Cependant, la démonstration toujours éludée restait à faire, et, pour lui donner enfin un caractère exhaustif, il n'y avait d'autre moyen que de confronter point par point le commentaire d'Hilaire sur le premier Évangile et tout ce que nous avons conservé de l'exégèse d'Origène sur *Matthieu* sous les formes les plus diverses : *Tomoi*, *Commentariorum series*, fragments transmis par les chaînes.

J'ai cru devoir présenter en appendice le détail de cette *synkrisis*, afin que son résultat négatif apparût en pleine lumière. En guise de confirmation il ressortait d'une enquête sur des définitions de termes grecs suscités dans les *Tractatus super psalmos* par l'examen de la *Septante*, que, pendant ou même après son exil dans des pays hellénophones, Hilaire n'était pas parvenu à une maîtrise réelle de la langue d'Origène. Comment dès alors eût-il pu y parvenir en Aquitaine, avant l'exil ? Un deuxième excursus livre en appendice les pièces de cette enquête décevante.

Comme j'avais ainsi en quelque sorte libéré ma recherche de l'hypothèque que faisait peser sur elle une prétendue imitation d'Origène dans l'*In Matthaëum* hilarien et que l'autonomie de ce dernier à l'intérieur du monde latin ressortait avec évidence d'une comparaison vite épuisée avec les maigres reliques des commentaires de Victorin de Poetovio et de Fortunatien d'Aquilée, j'étais plus à mon aise pour tenter de saisir le premier commentaire de *Matthieu* conservé en latin, dans son dessein, dans sa méthode et dans sa doctrine. Tel devait être le triple objet de la seconde partie de ma thèse.

Le dessein du commentaire s'est révélé plus cohérent que je ne croyais, grâce à une approche génétique en quelque sorte. Partant des divisions les plus extérieures propres à classer les éléments de la narration des faits dans l'Évangile, je devais parvenir à mettre en évidence des lignes de force servant d'armature logique à l'exégèse. Il me parut même possible de les mettre en relation avec des schémas d'une lecture sélective de l'Évangile, ordonnée peut-être à la liturgie. Mais ces séquences n'ont pu servir de support au commentaire que parce qu'Hilaire a su leur appliquer une méthode pour l'intelligence de l'Évangile, dont les deux pôles ont créé un modèle d'équilibre herméneutique déjà cherché par Tertullien, mais rompu aussi bien par Juvencus et son « histoire » des Évangiles que par le figuratisme sans réalité de Victorin. Car, aux yeux d'Hilaire, l'exégète, en gardant aux faits de l'Évangile leur vérité historique, cherche leur profondeur en l'image du futur. Ainsi guidée par la préoccupation du « sens intérieur » des *gesta* du Christ, l'exégèse scripturaire n'est pas tellement éloignée de celle que pratiquaient les grammairiens, lorsqu'ils expliquaient les sens figurés des textes littéraires. Aussi bien, je me suis efforcé de montrer que la terminologie de la « lecture » d'école se retrouve en grande partie chez Hilaire en compagnie d'ailleurs d'un vocabulaire technique d'origine paulinienne transmis par Tertullien et Cyprien. C'est encore à l'*explanatio* scolaire que, nous semble-t-il, l'auteur de l'*In Matthaëum* a emprunté les cadres généraux de classification des « figures », mais le sens profond de ces figures lui a été suggéré la plupart du temps par les applications spirituelles qu'avait déjà faites du langage imagé de l'Écriture la lignée d'auteurs chrétiens antérieurs.

Ce sens de l'équilibre, qui nous a paru guider Hilaire dans sa propédeutique de l'exégèse, règle les développements doctrinaux que requiert l'intelligence des mystères du Christ et de l'homme. Rechercher d'abord et surtout au niveau du

vocabulaire le jeu des distinctions logiques qui ne conduisent pas aux exclusions sources d'hérésies, a été le souci de l'exégète invité par le premier Évangile à exposer la « règle d'intelligence » de la génération éternelle du Fils et son Incarnation, à réfuter les erreurs relatives aux souffrances du Christ, à expliquer enfin la spiritualisation de l'âme humaine qui se libère des péchés selon une dialectique des œuvres de l'Esprit articulée par des définitions, où les références classiques sont intégrées aux notions de l'éthique nouvelle résumée par la patience. En démontant les rouages de cette explicitation doctrinale progressive, je découvrais combien, chez Hilaire, tenait de place l'héritage reçu de Tertullien et combien aussi, ce qui est fort révélateur du destin de cet héritage, il s'y trouvait dissimulé, émietté et filtré, combien nombre d'intuitions fulgurantes du rhéteur de Carthage, déjà ordonnées par Novatien, étaient devenues chez Hilaire des schémas de pensée raides, des articulations scolaires, arrachées à leur contexte de diatribe, combien enfin le foisonnement du lexique théologique de Tertullien, tout à tour technique et artiste, s'était discipliné chez Hilaire pour ouvrir la voie, non point à une langue spéciale comme je l'ai montré à propos d'*adsumere-adsumptio*, mais à un néo-classicisme élégant en matière de style.

Parce que discernant de mieux en mieux le didactisme d'Hilaire, j'ai cherché à ne point trahir le mode d'exposition d'un commentateur, qui ne traite pas un sujet, n'écrit pas une œuvre dogmatique, ne combat pas une hérésie, mais les chapitres de la seconde partie de ma thèse ont pris l'allure d'un classement de mots et de figures, d'une description de thèses et de raisonnements, où j'ai cherché la précision la plus rigoureuse en sacrifiant provisoirement — car je compte y revenir pour présenter l'édition de l'*In Matthaeum* — les richesses spirituelles de ce commentaire d'Évangile. Les points de vue généraux que j'ai adoptés à cet effet et auxquels j'ai donné la formulation d'Hilaire lui-même — « intelligibilité du fait évangélique », « lecture des Évangiles », « doctrine évangélique » — n'ont d'autre objet que de mettre en valeur la manière dont l'explication a été amenée, l'ordre dans lequel les arguments ont été développés et les dosages qui ont réglé les conclusions d'un développement. Faut de me conformer ainsi au mouvement interne d'une pensée qui n'est plus la nôtre, mais qui, par sa cohérence, apparaît si typique de la culture latine d'un lettré de l'Empire chrétien, j'aurais risqué de gauchir gravement, par une logique anachronique, la manière jamais philosophique, rarement polémique, toujours didactique dont l'exégète exposait les problèmes de Dieu, de l'Incarnation et du salut.

En cherchant à faire apparaître l'unité qui relie la méthode, les moyens et les leçons de l'exégèse hilarienne, je ne me préparais pas, à première vue, à comprendre l'espèce de rupture qu'en 356 ont provoquée, dans le « ministère épiscopal » d'Hilaire, des prises de position qui l'ont conduit à l'exil. Mais à la réflexion, je dus reconnaître la permanence, dans ce troisième volet de mon enquête, des lignes maîtresses de la synthèse intellectuelle et morale qui sert de fondement à mon « Hilaire avant l'exil ».

Il ne fallait pas oublier, en effet, que nous ne connaissons les changements intervenus dans sa vie épiscopale que par des témoignages écrits d'Hilaire lui-même, et qu'ainsi la méthode philologique et littéraire, qui avait servi à mettre en évidence la logique de la « naissance à la foi », puis de l'explication de l'Écriture chez le Pictave, permettrait également de comprendre l'image de l'« épreuve de la foi » qu'il avait confiée aux textes relatifs à ses « engagements » d'évêque.

Aussi bien ces témoignages écrits, dispersés dans un manuscrit de l'Arsenal, forment, si l'on suit Feder dans son effort de reconstruction de ce qui a dû être le *Liber primus adversus Valentem et Vrsacium* encore connu de Jérôme, une collection ordonnée où la disposition des pièces l'une par rapport à l'autre a valeur d'enseignement. L'exaltation de la foi montrée par Paulin de Trèves au synode d'Arles fait figure de préface au conflit qui a éclaté au synode de Milan entre la foi de Nicée et l'hérésie de la cour, et qui, amplifié de Milan à

Béziers, est traité, par la plume d'Hilaire, comme un véritable débat judiciaire, dont la première partie est la réfutation des griefs formulés contre Athanase, et la seconde la confirmation de sa foi, celle de Nicée.

Cette facture juridique et même judiciaire, qui, à travers une analyse littéraire nous a paru recréer l'unité des *membra disiecta* de l'œuvre historique d'Hilaire avant l'exil, aurait-elle été seulement l'héritage d'un lettré qui, en Aquitaine, a été formé aux exercices du barreau ? J'ai eu plutôt le sentiment qu'elle s'inscrivait dans le prolongement d'une voie ouverte par les efforts de Cyprien en vue de créer une jurisprudence conciliaire qui allait devenir prépondérante en Occident à partir de Damase. D'autre part, il était évident que la forme du plaidoyer par laquelle Hilaire justifiait la « confession » de sa foi sanctionnée par l'exil pouvait englober, outre les traditions de la rhétorique forensique, les lieux d'une apologétique façonnée par Tertullien pour donner un sens au martyre.

Le lecteur sera surpris sans doute que, s'agissant de heurts aussi graves que l'attaque contre Athanase, l'adultération de la foi et l'injustice d'une relégation qui recrée l'atmosphère des persécutions, les pages des *Collectanea*, qui nous en ont donné les échos, soient étudiées comme les pièces d'une controverse munie de ses parties : réfutation, confirmation, péroraison, verdict. Mais d'une part, tel est bien le plan où se situe la réfutation de griefs déjà anciens faits à un Athanase dont la cause est présentée beaucoup moins comme celle d'un héraut de la foi que comme l'occasion offerte à un Paulin de Trèves et à un Eusèbe de Verceil, évêques d'Occident, de mériter leur confession exemplaire. D'autre part, la logique de notre recherche excluait que fussent retenus, pour leur valeur documentaire intrinsèque, à titre de documents de l'histoire ecclésiastique, tel credo d'un concile ou telle proposition hérétique qu'elle fût de Marcel d'Ancyre ou de Photin. Il convenait plutôt de déterminer la place que leur avait assignée Hilaire dans une construction à la fois polémique et apologétique et de voir comment même le commentaire justificatif du *credo* de Nicée était tributaire d'une rhétorique démonstrative et de concepts théologiques qui s'inscrivaient dans une tradition déjà éprouvée par Hilaire.

Cette précision éclaire, croyons-nous, de façon singulière, la direction fondamentale que nous avons voulu imprimer à ce travail en lui donnant pour sous-titre : *Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*. Nous avons tenté, en quelque sorte, de prendre en enfilade l'œuvre d'Hilaire avant l'exil dans une perspective qui, à cause des limites chronologiques que nous lui imposions, ne pouvait être ni proprement historique ni proprement théologique. En philologue que nous entendions demeurer, nous n'avons pas voulu nous départir d'un mode d'investigation qui reposait essentiellement sur l'analyse littéraire des textes même théologiques. En effet, notre objectif, que nous ne nous flattons pas d'avoir atteint, ne fut point de ressusciter la figure d'un personnage de l'histoire qui ne nous a parlé de son contexte de vie que réfracté par une stylisation littéraire. Nous avons voulu surtout étudier comment un développement spirituel exemplaire, incarné, de la naissance à la foi jusqu'à la confession de cette foi, dans l'enseignement écrit d'un évêque occidental du milieu du IV^e siècle, s'était exprimé à l'aide de formes de pensée et de style où l'innovation chrétienne s'appuyait sur l'héritage classique.

Dans cette perspective, je me suis appliqué à éclairer les mots caractéristiques de l'exégèse, de la théologie et de l'éthique hilariennes de toutes les nuances, la plupart du temps classiques, quelquefois techniques, qu'ils prennent dans des textes qu'a pu connaître Hilaire. Même si tel ou tel de nos rapprochements aura paru lointain ou peu probant au lecteur, celui-ci, je l'espère, reconnaîtra que la somme de textes versés au dossier de notre recherche, où, par exemple, tous les auteurs latins à peu près du IV^e siècle sont évoqués, que l'équilibre établi à l'intérieur de ce bilan culturel entre les maîtres profanes (Cicéron, Quintilien : quelques deux cents références pour chacun) et les maîtres chrétiens

avec une prépondérance de Tertullien (quatre fois plus de références pour ce dernier que pour Cyprien), cette somme de textes et cet équilibre entre eux donnent la mesure de l'horizon intellectuel que découvre une étude minutieuse des écrits d'Hilaire antérieurs à l'exil.

Nous reconnaissons volontiers que notre analyse est restée bien en deçà du mystère de la foi du saint, même si nous avons cru en deviner les contours à travers la subtile stylisation d'un chapitre de la *Vie de saint Martin*, bien en deçà encore des grandes pages d'argumentation théologique des traités post-exiliens d'Hilaire, dont nous espérons pouvoir aussi démonter un jour les ressorts dialectiques en observateur et en analyste des formes littéraires. Présentement, dans ce travail qui conclut des années de recherche, nous avons prétendu dépasser la connaissance anecdotique d'un homme et d'une étape de sa vie. Nous avons tenté de comprendre comment les moments initiaux de sa foi épiscopale s'exprimaient dans ce que nous appelons une rhétorique et revêtaient ainsi une portée plus générale, conforme aux dimensions ecclésiales d'un *ministerium* limité pourtant dans l'espace à l'Occident, mais à un Occident où s'affirme, autour de la foi de Nicée, la communion d'un épiscopat latin modelé, depuis les conciles d'Arles et de Milan, sur l'exemple des « confesseurs » Paulin et Eusèbe.

Ainsi, l'image d'Hilaire, qui a paru se dessiner au fil de nos pages, n'est ni anecdotique ni atemporelle. Elle est celle de l'évêque — *episcopus sum*, a-t-il dit de lui —, de l'évêque, non point romain dans le style légaliste de la *Tradition apostolique*, mais gallo-romain, qui de son *eloquentia* a su faire une *demonstratio religionis*, méritant ainsi le titre que lui conféra Cassien : *magister Ecclesiarum et sacerdos*.

Jean DOIGNON