

RUFIN ET LE CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT Fondements doctrinaux et arrière-plan pastoral de la controverse avec Jérôme sur la Bible des chrétiens

Rufin d'Aquilée ? Rufin de Concordia ? Rufin de Jérusalem ? d'Alexandrie ? de Pinetum ? de Rome ? Toutes ces questions et ces hésitations, qui scandent la vie de Rufin, affectent également en bonne partie son oeuvre. Non tellement parce que nous ne savons pas toujours bien faire le partage entre les ouvrages qui furent écrits à Rome, à Aquilée, à Pinetum ou en Sicile, que parce que nous avons toujours à nous demander si ces oeuvres sont bien écrites pour tel ou tel public particulier, ou si elles ne traduisent pas, d'abord et avant tout, les préoccupations personnelles de Rufin, malgré les apparentes "commandes" qu'il s'efforce d'honorer. Rufin poursuit-il une oeuvre personnelle, les yeux fixés, soit sur l'Occident, soit sur Jérusalem où il ne semble pas avoir renoncé à retourner, ou ce pèlerin, parfois malgré lui, n'est-il plus de nulle part, à force d'avoir changé de résidence et d'horizon ? à force d'avoir été bousculé par les aléas de la vie et les circonstances inattendues ?

On s'étonnera peut-être que je pose ces questions au moment de m'interroger sur l'attitude de Rufin devant le Canon des Écritures, et en particulier de l'Ancien Testament. En réalité, on peut poser ces mêmes interrogations pour la plupart des domaines qu'a abordés notre auteur. Mais on est amené à les formuler de façon toute spéciale à propos du Canon de l'Écriture, parce que ce sujet est, à la fois, un sujet d'actualité *générale* ⁽¹⁾ à la fin du IV^e siècle et au début du V^e, et un sujet de discussion ou de polémique *particulière*, à cause du trouble jeté par Jérôme en Occident, mais aussi à Jérusalem même ⁽²⁾, depuis qu'il en a appelé à l'*hebraïca ueritas*.

(1) Je me contente de renvoyer ici à l'ouvrage collectif, édité par J.D. KAESTLI ET O. WERMELINGER, sur *Le Canon de l'Ancien Testament, Sa formation et son histoire*, Genève, 1984, en particulier aux études d'E. JUNOD et O. WERMELINGER.

(2) Les nombreuses *Préfaces* de Jérôme à ses traductions pourraient faire penser que l'émoi et les critiques étaient latins, soit en Occident, soit dans l'entoura-

Peut-on distinguer, plus qu'on ne le fait, ces deux ordres ou ces deux cercles ? Ou ceux-ci ne se recouvrent-ils pas, ne se recourent-ils pas fatalement, au point que l'on puisse regarder les diverses déclarations de Rufin comme un tout, représentant une pensée unifiée, bien consciente d'elle-même et qui ne sacrifie pas aux circonstances ? On devine de quel côté je penche. En effet, le ou les témoignages de Rufin ont déjà été plus d'une fois enregistrés de façon brute par les historiens du Canon, sans qu'on s'interroge beaucoup sur leur arrière-plan éventuel ou réel ⁽³⁾. On a en quelque sorte juxtaposé ses prises de position, sans étudier leur cohérence ou leur articulation. Mais surtout, on ne s'est pas suffisamment intéressé, ni à leur chronologie relative, ni à leur antériorité ou à leur postériorité par rapport à telle ou telle prise de position de Jérôme, voire de Chromace d'Aquilée, dont nous savons maintenant qu'il connaissait le *Canon de Muratori* ⁽⁴⁾. Ne trouve-t-on pas l'*Expositio symboli* datée de 380 dans un travail qui porte spécifiquement sur l'histoire du Canon ⁽⁵⁾ et ne voit-on pas ailleurs Jérôme suivre tout bonnement l'opinion de Rufin ⁽⁶⁾ ? Même sans atteindre un tel degré d'erreur, l'approximation n'est pas sans conséquence, selon que l'on date l'*Expositio Symboli* de 404, comme il est souvent dit ⁽⁷⁾, ou de

ge latin de Jérusalem. L'allusion de Jérôme à Palladius d'Helenopolis et à ses accusations contre la traduction sur l'hébreu (*Dial. aduersus Pelagianos, Prologus, 2 - PL 23* (1845), c. 497 B-C) montre que les Grecs se sentaient eux aussi concernés. Son ami Sophronius n'avait-il pas traduit en grec plusieurs de ses traductions (latines) sur l'hébreu ? De toute façon, Rufin n'a pas attendu d'être rentré en Occident (397) pour participer à la discussion.

⁽³⁾ Après TH. ZAHN (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, 1, Erlangen-Leipzig, 1890, pp. 240-244), la meilleure monographie sur le canon de Rufin a longtemps été celle de M. STENZEL (*Der Bibelkanon des Rufinus von Aquileia in Biblica* 23, 1942, pp. 43-61). O. WERMELINGER (*Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in *Le Canon de L'Ancien Testament* (*supra*, n. 1), pp. 153-196 et surtout pp. 160-166) donne une présentation rapide. Je m'intéresserai moins à l'histoire même du Canon qu'à ses implications chez Rufin.

⁽⁴⁾ H. LEMARIÉ, *Saint Chromace d'Aquilée témoin du Canon de Muratori* in *REAug.* 24, 1978, pp. 101-102.

⁽⁵⁾ H. H. HOWORTH, *The Influence of Saint Jerome on the Canon of the Western Church*, II, in *JTS* 11, 1910, pp. 321-347, et particulièrement pp. 344-345.

⁽⁶⁾ A. LOISY, *Histoire du Canon de L'Ancien Testament*, Paris, 1890, pp. 112-113; p. 117.

⁽⁷⁾ C'est la datation proposée par F.X. MURPHY (*Rufinus of Aquileia (345-411). His life and Works*, Washington, 1945, p. 179, n. 86 après Kattenbusch; p. 185

402 (*), ou autour de 400 (°). Est-elle, en effet, antérieure ou postérieure à l'*Apologie contre Jérôme*, qui contient un certain nombre de pages hostiles aux traductions sur l'hébreu de son ancien ami ? Est-elle antérieure ou postérieure à sa traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe, au long de laquelle il a pu constater l'intérêt de l'évêque de Césarée pour le Canon ?

D'autres questions concerneraient la nature même de l'*Expositio Symboli*, ses liens avec les autres écrits contemporains de Rufin, en essayant de dépasser la réponse prudente que l'auteur fait à ce Laurentius, évêque d'une cité inconnue, en laquelle on a parfois voulu reconnaître, Concordia (10). Je ne m'engagerai pas aujourd'hui en cette voie, que je considère cependant comme importante. Je voudrais seulement examiner avec vous, dans l'ordre chronologique que je crois le bon, successivement, les pages où Rufin a abordé la question du canon et du texte biblique dans l'*Expositio Symboli* et dans l'*Apologie contre Jérôme*, avant de chercher un corollaire, ou une confirmation, dans le traitement qu'il a fait de la seule oeuvre pour laquelle nous possédons encore le texte original, l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe.

Ainsi seront mieux cernées, à la fois, la diversité et l'unité de ses propos, en même temps qu'apparaîtra davantage ce que ces propos doivent aux circonstances qui les ont vu naître.

après Bardenhewer; et p. 235 (Tableau), et reprise par M. Simonetti dans son édition du *CCL* 20, p. X. D'où la diffusion de cette datation.

(*) M. VILLAIN (*Rufin d'Aquilée commentateur du Symbole des Apôtres*, in *Rech.SR* 32, 1944, pp. 130-131): "soit avant 402, soit plutôt après 405-406". Murphy (p. 179) écrit aussi: "ca. 402".

(°) Se pose la question des rapports entre cette *Expositio* et les autres oeuvres, en particulier l'*Apologie contre Jérôme*, dont la date (fin 400) n'est pas toujours connue de façon exacte. C.P. HAMMOND-BAMMEL (*The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia*, in *JTS* 28, 1977, p. 388-9 et p. 428) rapproche les deux oeuvres à la suite de J.N.D. Kelly. Voir dans le même sens mon art. *Le "Liber Hieronymi ad Gaudentium": Rufin d'Aquilée, Gaudence de Brescia et Eusèbe de Crémone*, in *RBén.* 97, 1987, p. 170, 178-182.

(10) On notera, entre autres, que Rufin n'a pas mis en tête de son livre la lettre de demande à laquelle il fait allusion. On trouvera au contraire les demandes de Paulin de Nole en tête des deux parties du *De benedictionibus Patriarcharum* (éd. M. SIMONETTI - utilisée dans toute la suite de cette étude - *CC* 20, p. 133, 1. 5; pp. 189-190; pp. 203-204). Dans l'intervalle, Jérôme a placé en tête de sa traduction du pamphlet de Théophile contre Jean de Constantinople, la lettre de demande de l'évêque d'Alexandrie (ap. JÉRÔME, *Ep.* 114, 3)...

L'une des originalités de la présentation du double Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament par Rufin réside dans son insertion dans l'exposé sur l'article même du Symbole qui concerne le Saint-Esprit ⁽¹¹⁾. Je ne m'y étendrai pas ici. Je me contenterai de noter que si l'inspiration des Écritures qu'évoque Rufin rattache naturellement "la loi et les prophètes", d'une part, "les Évangiles et les Apôtres", d'autre part ⁽¹²⁾, à l'action du Saint-Esprit dans l'Ancien et le Nouveau Testament, le long développement qu'il consacre à ces Écritures compense - ou masque - son silence sur la théologie même du Saint-Esprit, à laquelle il ne consacre que quelques lignes ⁽¹³⁾, alors qu'il signale ailleurs ⁽¹⁴⁾ que sa divinité est niée et qu'il semble connaître les discussions des Macédoniens à Constantinople ⁽¹⁵⁾.

Une autre originalité est beaucoup plus importante pour mon présent propos: c'est l'insistance avec laquelle Rufin déclare s'appuyer sur l'autorité des *Maiores*, ou des *Patres*, pour dresser les listes des livres qu'il va établir. A chaque étape de son classement - en livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, en livres "canoniques", "ecclésiastiques" ou "apocryphes" -, il se réfère à ces *Patres* ou à ces *Maiores* qui, ou bien ont "*transmis* ces livres aux Églises", ou bien ont "inclus ces livres dans le canon" ⁽¹⁶⁾. Une telle insistance est significative. Mais Rufin ajoute qu'il lui "paraît opportun d'indiquer ici ces volumes, au nombre remarquable (*euidente numero*), tel que nous l'avons reçu des écrits des Pères (*sicut ex patrum monumentis accepimus*)" ⁽¹⁷⁾.

Ce sont ces *monumenta patrum* que nous allons essayer de découvrir, en nous demandant, d'une part, s'ils forment un tout ou une série homogène, d'autre part, si Rufin est bien fidèle à son sim-

⁽¹¹⁾ Cyrille de Jérusalem (*Cat.* 4, 33) rattache l'énumération du Canon (*Cat.* 4, 35-36) à l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église. La traduction de la Septante est elle-même présentée comme l'oeuvre de l'Esprit (*Ibid.* 4, 34 f.). Rufin, qui connaît bien cette *Cathéchèse*, comme on va le voir, va plus loin.

⁽¹²⁾ *Exp. Symb.*, 34 (CC 20, p. 170, 1. 16-18).

⁽¹³⁾ *Ibid.*, 33 (p. 169).

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, 37 (1. 39-45).

⁽¹⁵⁾ *De adulteratione*, 12 (p. 15).

⁽¹⁶⁾ *Exp. Symb.*, 34 (p. 170, 1. 21-22); 35 (p. 171, 1. 16-19).

⁽¹⁷⁾ *Ibid.* 34 (p. 170, 1. 22-24).

ple office de "rapporteur", qui transmet ce qu'il a reçu - *sicut accepimus* -, ou s'il n'a pas laissé apparaître quelques préoccupations ou parti-pris personnels.

La première chose qui frappe, même celui qui ne connaît pas le (ou les) nombre (s) des livres reconnus par les Juifs et le symbolisme qu'on y attache, est que Rufin donne une place importante au nombre des livres - *evidens numerus* -, sans pour autant donner celui-ci. Tant qu'on ne possédait pas d'édition critique de cette *Expositio*, on pouvait se demander si ce chiffre n'était pas tombé, pour une raison paléographique ou doctrinale. Force est bien aujourd'hui de constater qu'aucun manuscrit ne nous fournit le moindre indice en ce sens. Il nous reste donc à faire nous-mêmes le compte des livres: pour l'Ancien Testament, on arrive sans ambiguïté au chiffre de 22 pour le décompte *hébreu*, mais de 25 si on totalise les livres doubles qui sont mentionnés; quant au nouveau Testament, son nombre se monte à 27 livres, chiffre qui n'a jamais, à haute époque, excité les imaginations, à la différence de 22 ou 24 qui correspondent au nombre des lettres de l'alphabet hébreu ou grec, ou encore au nombre des vieillards de l'*Apocalypse*.

Est-ce à dire que Rufin ignore l'importance de ce chiffre 22, ou veuille s'en affranchir, comme le pense M. Stenzel ? Celui-ci invoque la traduction de *Homélies sur les Nombres*, l'une des dernières de Rufin, où, à propos des 22.000 Lévites, Rufin aurait omis le rapprochement qu'Origène ne pouvait pas ne pas faire, évoquant la vertu du nombre 22, avec les 22 livres de l'Écriture⁽¹⁸⁾. C'est là une imputation assez gratuite, et qui est contredite par la traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe, où Rufin traduit exactement l'information transcrite par Eusèbe à partir du *Commentaire du Psaume I* du même Origène. Mais, autre chose est de respecter le texte que l'on traduit, autre chose de pratiquer "l'ellipse" d'une donnée sur laquelle on ne désire s'appesantir, mais qui apparaissait dans les "documenta" qu'on est en train de transmettre ou de synthétiser. Rappelons que Rufin a pu trouver ce chiffre 22, et l'importance qui lui est accordée, non seulement chez Origène, mais aussi chez Cyrille de Jérusalem⁽¹⁹⁾, chez Hilaire de Poitiers⁽²⁰⁾, chez Athanase d'Alexan-

(18) *Art. cit. (supra, n. 3)*; p. 45.

(19) CYRILLE, *Cat.* 4, 35 (*PG* 33, c. 497 C-D).

(20) HILAIRE, *Instructio psalmorum*, 15 (*CSEL* 22, p. 13).

drie ⁽²¹⁾, sans compter Jérôme. Plusieurs grecs, mais seulement deux latins. Ne serait-ce pas la présence de Jérôme qui l'aurait empêché d'être plus explicite ? On notera en tout cas que ce Canon ne fait aucune allusion à l'existence d'une traduction grecque, comme si Rufin, en passant directement des Hébreux aux églises occidentales, voulait éviter de soulever - pour son public de catéchumènes - un problème délicat ⁽²²⁾. Nous aurons à y revenir.

Cependant, autant qu'au *nombre* des livres, il faut faire attention à l'*ordre* dans lequel ces livres sont énumérés, aux petits groupements qu'opère Rufin et à la disposition relative des groupes ainsi constitués. On peut dire que l'énumération de Rufin s'organise en 4 ou 5 séquences, dont les limites sont marquées par divers outils grammaticaux:

- a. 1. "*Primo omnium* Mosi quinque libri (...): Genesis Exodus Leuiticus Numeri Deuteronomium.
- b. 2. *Post hos*, Iesu Naue et Iudicum simul cum Ruth.
 3. Quattuor *post haec* Regnorum libri (...) Paralipomenon (...) liber et Esdrae (...) et Esther.
- c. 4. Prophetarum *uero* Esaias Ieremias Ezechihel Daniel; *praeterea* duodecim prophetarum liber unus.
- d. 5. Iob *quoque* et Psalmi Dauid singuli sunt libri; Solomonis *uero* tres ecclesiis traditi: Proverbia, Ecclesiastes, Cantica Canticorum." ⁽²³⁾.

Si on peut hésiter sur le chiffre de 4 (a-d) ou 5 (1-5) séquences, c'est qu'à se fier à la pure matérialité des termes grammaticaux *post hos*, *post haec*, on pourrait répartir en deux groupes (2-3), plutôt qu'en un seul (b), la série de livres entre "les livres de Moïse" et ceux des "prophètes". En réalité, plus que pour des raisons de chronologie, ce sous-groupe a probablement ⁽²⁴⁾ été constitué parce qu'il présentait des difficultés d'un autre ordre: plusieurs de ces livres sont doubles ou quadruples. D'où les précisions, et l'appel au décompte juif, comme on l'a vu plus haut:

⁽²¹⁾ ATHANASE, *Lettre festale* de 367, fragment grec en *PG* 26, c. 1436 C-D.

⁽²²⁾ CYRILLE (*Cat.* 4, 34) évoque au contraire longuement la traduction de la Septante, en mentionnant l'accord des Traducteurs. Voir *infra*, p. 65 et n. 102.

⁽²³⁾ *Exp. Symb.*, 35 (p. 170, l. 1-10).

⁽²⁴⁾ Aucune réflexion sur un groupement en pentades (5 + 5 + 5 + 5 + 2), comme chez Epiphane (*De ponderibus*, 4). Ici, l'ordre serait plus irrégulier: 5 + 2 + 5 + 5 + 5 + 5.

“Quattuor post haec Regnorum libri, *quos hebraei duos numerant*, Paralipomenon qui Dierum dicitur liber et Esdrae duo, *qui apud illos singuli computantur*,

Et Esther.”

S'il en est ainsi, nous avons de bonnes raisons de nous en tenir à quatre groupes. Reste à déterminer leur principe de classement, respectif et relatif.

Le premier groupe ne pose guère de difficulté, puisque Rufin prononce, pour ces cinq premiers livres, le nom de *Moïse*. On peut en dire autant du troisième, qui rassemble les *prophètes*. Mais que dire des deux autres ? Le dernier semble s'intéresser au *nombre* de livres attribué à chaque auteur: *un* à Job, *un* à David, *trois* à Salomon; mais il ne fait pas de doute que le genre littéraire des *Psau-mes*, des *Proverbes*, du *Cantique des Cantiques* est *supposé* suffisamment connu des chrétiens pour que l'on devine que l'on se trouve devant des genres poétiques. A vrai dire toutefois, seul le modèle qu'a ici suivi Rufin confirmera cette supposition; car on pourrait hésiter sur *Job*, voire sur l'*Ecclésiaste*.

Reste notre deuxième groupe, que rien ne caractérise chez Rufin et dont nous avons vu qu'il consistait en une longue énumération un peu cahoteuse. Si on ne peut pas dire que l'ordre en est strictement chronologique - *Esther* devrait, à cause du règne d'Assuerus/Artaxerxès sous lequel il se place, figurer *avant* le(s) *Livre(s) d'Esdras* -, la nature de ces livres est d'ordre historique. L'affirmation est ici encore confirmée par le modèle: c'est Cyrille de Jérusalem qui, après avoir énoncé pour la Loi “les cinq premiers livres de Moïse”, puis “*Josué* et les *Juges* avec *Ruth*”, parlait du “reste des livres historiques”, en énumérant les deux (doubles) livres des *Règnes*, les livres des *Paralipomènes* et d'*Esdras* et enfin le livre d'*Esther*, avant de reprendre “Voilà pour les oeuvres *historiques*”⁽²⁵⁾.

On peut donc dire que Rufin doit la *première* partie de son classement à l'évêque de Jérusalem, et même les précisions sur le nombre de livres respectifs de la Bible hébraïque et de la Septante pour les *Règnes*, les *Paralipomènes* et *Esdras*. Le seul point qui ne figure pas chez Cyrille concerne l'appellation - sommaire - de *Liber*

(25) CYRILLE, *Cat.* 4, 35 (PG 33, c. 500 A 8-9 et 15).

dierum pour les *Paralipomènes*. Nous aurons l'occasion d'en découvrir tout à l'heure l'origine: la "traduction" la plus proche de *Dierum liber* est celle que donne la liste d'Origène, qui parle de *logoi hèmèrôn* ⁽²⁶⁾.

Mais on remarquera que les indications de Rufin sont plus vagues que celles de Cyrille: alors qu'il vient d'évoquer "la Loi et les prophètes" ⁽²⁷⁾, il ne songe pas, malgré l'indication expresse de Cyrille, à répéter que les cinq premiers livres de Moïse constituent *la Loi*. Encore moins précise-t-il la nature des livres suivants, bien encadrés chez Cyrille par la mention de leur caractère *historique*. Il en va de même pour la troisième catégorie de la liste de Cyrille: "les ouvrages en vers" ⁽²⁸⁾. Plus grave, Rufin a bouleversé l'ordre de la deuxième partie de la liste de Cyrille: à la succession livres poétiques / livres prophétiques, il a substitué l'ordre inverse, d'autant plus surprenant chez un chrétien qu'il ne lui fournit aucune justification. A-t-il voulu opposer prose et poésie ? Rien ne le dit. En tout cas, l'ordre chronologique que semblent suivre les chrétiens est bafoué, puisque les prophètes précèdent, non seulement Job, que l'on se plaît alors à dire antérieur à la Loi, mais aussi David et Salomon. S'agirait-il d'un emprunt à l'hébreu ? Cela me semblerait plus important que d'avoir inversé l'ordre des grands et des petits prophètes, seule remarque que fasse Stenzel au sujet de la fidélité de Rufin à l'égard de Cyrille ⁽²⁹⁾.

Mais s'il ne dit rien non plus du silence de Rufin sur "*Baruch*, les *Thrènes* et la *Lettre de Jérémie*", que Cyrille rattachait expressément au livre de *Jérémie* ⁽³⁰⁾, Stenzel note à bon droit que l'inversion des douze (petits) prophètes par rapport aux quatre (grands) prophètes rejoint l'ordre de la Bible hébraïque ⁽³¹⁾. On aimerait pouvoir aller plus loin et se demander si Rufin doit cette connaissance à Jérôme et à son *Prologus galeatus*, ou à Origène. Stenzel a trouvé dans les *Homélie sur Josué* une page où l'Alexandrin énumère successivement *Isaïe*, *Jérémie*, *Daniel*, *Ezéchiel*, puis "●sée, à la tête de

⁽²⁶⁾ ORIGÈNE, *ap.* EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 6, 25 - Voir *infra*, p. 72.

⁽²⁷⁾ *Exp. Symb.*, 34 (p. 170, l. 17).

⁽²⁸⁾ CYRILLE, *Cat.* 4, 35 (PG 33, c.500 A 15).

⁽²⁹⁾ STENZEL, *Art. Cit.* (*supra*, n. 3), p. 47.

⁽³⁰⁾ CYRILLE, *Cat.* 4, 35 (C. 500 B 4-5).

⁽³¹⁾ STENZEL (suite).

l'escadron des douze prophètes" (32), et il serait prêt à y voir un précédent. Mais il oublie qu'une autre liste d'Origène pourrait nous rendre de plus grands services ... si Eusèbe - ou ses manuscrits - nous avaient transmis une liste complète: la fameuse liste du "Canon hébreu" rapportée par Eusèbe (33), à partir du *Commentaire sur le Psaume 1*, ne contient pas de mention des Douze, ce qui est assurément un accident, puisque la liste ne contient plus 22 livres, comme elle l'annonce, mais seulement 21. Reste à savoir si Origène, dans cette liste, plaçait les petits prophètes avant ou après les grands. Il est d'autant plus difficile de répondre à cette question qu'aussi bien Rufin, qui traduit cette liste avec les simplifications que nous verrons (34), qu'Hilaire de Poitiers, qui s'en inspire dans son *Instructio Psalmorum* (35), placent les douze *avant* les autres prophètes, contrairement à ce que l'on attendrait d'une liste qui se veut fidèle au Canon hébreu des 22 livres. Le seul autre endroit que je connaisse, en dehors de la bible hébraïque et de Jérôme, où les petits prophètes suivent les grands, est le *Sinaiticus*; mais son ordre et son contenu sont par ailleurs si différents de ceux de Rufin que je ne peux pas penser que celui-ci doive l'ordre qu'il propose à ce manuscrit ou plutôt à la tradition qu'il représente.

Nous avons, me semble-t-il, le choix entre un recours à l'hébreu (36) ou à Jérôme, et une opinion tout à fait personnelle, qu'il n'a pas pris la peine de justifier (37). Dans un cas comme dans l'autre, on ne peut pas transformer Rufin en témoin d'une tradition précise, quelle qu'elle soit, et moins encore d'une tradition générale homogène.

Le fait apparaît encore plus net lorsqu'on passe, au-delà du Canon du Nouveau Testament, aux livres que Rufin qualifie d'"ecclésiastiques", par rapport aux "livres canoniques". Si l'on pouvait rattacher une partie de son Canon de l'Ancien Testament à la liste et au

(32) *Ibid.*, p. 47: *In Josue b.* 3, 1.

(33) EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 6, 25. Stenzel cite pourtant cette liste à la page précédente (p. 46), en notant l'erreur du texte d'Eusèbe.

(34) *Infra*, pp. 72-73.

(35) HILAIRE, *Instructio Psalmorum*, 15 (CSEL 22, p. 13, 1. 9 sq.).

(36) Mais il est peu probable que Rufin ait lui-même accès à l'hébreu.

(37) S'agit-il ici encore d'une question de *nombre* de livres ? Aux quatre (grands) prophètes, qui constituent autant de livres, il ajouterait (*praeterea*) les douze en *un* seul livre. Cependant, ni Cyrille, ni Athanase n'avaient hésité.

classement de Cyrille de Jérusalem, force est bien de constater que ce dernier ne laisse nulle place dans ses *Catéchèses* aux livres que Rufin va ranger dans cette catégorie des “livres ecclésiastiques”, parce que “lus à l’église” (38). Il n’est pas sûr qu’il les fasse même entrer, comme on le dit parfois, dans le groupe des livres “discutés” ou “contestés”, “controversés” (*amphiballomena*) (39). Pour lui, les “seuls livres que nous lisons avec confiance dans l’Eglise” sont “les 22 livres de l’Ancien Testament” (40). Rien ne montre qu’il considère comme dignes de la lecture publique la *Sagesse* qu’il cite plusieurs fois par ailleurs (41), en l’attribuant une seule fois à Salomon (42), ou l’*Ecclésiastique*, qu’il utilise quelques fois (43), sans en citer l’auteur, et moins encore *Judith*, *Tobie* ou les *Machabées*. Même si on considère que le canon restreint de Cyrille s’explique par le public de catéchumènes auxquels il s’adresse dans cette *Catéchèse* IV, on doit bien convenir que Rufin, qui dresse sa liste “ad instructionem eorum qui *prima fidei elementa* suscipiunt” (44), est beaucoup plus large.

D’où lui vient cet élargissement ? Je pense qu’il faut se tourner à la fois vers Athanase d’Alexandrie (45) et ... vers Jérôme. Après avoir donné, pour l’Ancien Testament, une liste de 22 livres, qui ne contient pas *Esther*, comme Rufin, mais compte à part le livre de *Ruth*, contrairement à Rufin, pour le Nouveau Testament, une liste analogue à celle de Rufin pour le contenu - entre autres 14 lettres de Paul, 3 lettres de Jean et l’*Apocalypse* -, mais dans un ordre très différent, la *Lettre festale* de 367 ajoute: “Mais, pour plus de précision, je suis obligé d’ajouter, en écrivant ceci, qu’il existe d’autres li-

(38) *Exp. Symb.*, 36 (1, 1-2 et 10).

(39) CYRILLE, *Cat.* 4, 33 (PG 33, c. 496).

(40) *Ibid.*, 4, 35 (PG 33, c. 497 C 7-9). Cyrille cite encore bien moins d’autres livres pour le Nouveau Testament.

(41) CYRILLE, *Cat.* 6, 8; 12, 5, etc.

(42) *Cat.* 9, 2.

(43) *Cat.* 2, 15; 7, 16; 9, 6 ...

(44) *Exp. Symb.*, 36 (1, 14-15).

(45) Il n’est pas surprenant que Rufin, qui a vécu à Alexandrie, connaisse bien la vie, déjà devenue légendaire, d’Athanase (*Hist. Eccles.*, 1, 14) et qu’il ait pu avoir accès à son oeuvre. On se souviendra d’autre part qu’Athanase a résidé lui-même quelque temps à Aquilée où il a célébré la fête de Pâques 345. L’indice sûr de la lecture de la lettre festale de 367 sera donné *infra*, n. 51 et n. 52. J. RUWET (*Le canon alexandrin des Écritures. Saint Athanase in Biblica*, 33, 1952, pp. 1-29 et surtout pp. 10-11 et n. 1) a vu cette dépendance; mais, faute de connaître Jérôme, son explication de la distinction de deux sortes de livres n’est pas satisfaisante.

vres en dehors de ceux que j'ai énumérés plus haut, qui n'appartiennent pas au canon (*ou kanonizomena*), mais dont les Pères ont établi la lecture pour ceux qui viennent à la foi et qui veulent entendre l'enseignement de la piété: la *Sagesse de Salomon*, la *Sagesse de Sirach*, *Esther*, *Judith*, *Tobie*, la *Didaché dite des Apôtres* et le *Pasteur*. Mais, en dehors des livres "canoniques" de plus haut et des livres "lus" ci-dessus, qu'on ne fasse pas mention aucune, très chers, des livres apocryphes: ce sont là des inventions d'hérétiques, qui les ont écrits quand ils le voulaient et qui les ont dotés des années qu'ils leur ont ajoutées, pour les présenter comme anciennes et avoir ainsi l'occasion de tromper les gens à la foi pure" (46).

S'il condamne les *Apocryphes* (47), Rufin ne reprend nullement cette diatribe contre le procédé même de la falsification et son but (48). On notera cependant que, s'il n'assigne pas, comme Athanase, la lecture elle-même de cette deuxième catégorie de livres "à ceux qui viennent à la foi", c'est-à-dire à des débutants, il destine ses propres précisions sur la distinction entre livres "canoniques" et livres "ecclésiastiques", "livres qui sont lus dans l'Eglise", "à l'instruction de ceux qui reçoivent les premiers éléments de la foi", comme je l'ai rappelé plus haut (49). Mais surtout, ce qui pourrait n'être qu'une vague ressemblance matérielle (50), qui ne suppose pas vraiment la connaissance de cette liste d'Athanase par Rufin, devient plus net lorsqu'on l'entend ajouter aussitôt: "afin que ces débutants sachent à quelles sources ils doivent puiser la boisson de la parole de Dieu" (51). Il adapte ainsi, me semble-t-il, la phrase par laquelle Athanase

(46) ATHANASE, *Lettre festale* 39^e (en grec: PG 26, c. 1437 D - 1440 A).

(47) *Exp. Symb.*, 36 (1. 12-13).

(48) Ceci est d'autant plus surprenant que le *De adulteratione librorum Origenis*, 8-9, évoquait les procédés des hérétiques contre les Écritures elles-mêmes.

(49) Voir n. 44.

(50) Etant donné surtout la conclusion différente sur laquelle chacun débouche: pour Athanase, la lecture de ces livres est bonne pour les débutants, à cause de leur accès facile. C'est une remarque déjà faite, pour certains de ces livres, par Origène (*Sur les Nombres* h. 27, 1). Pour Rufin, ces livres sont secondaires, puisqu'ils ne peuvent servir à fonder la foi. On peut donc penser que les débutants, qui veulent aller à l'essentiel, peuvent les négliger. D'autre part, on pourrait penser, vu le caractère public de la "lecture à l'Eglise", que le catéchumène n'est pas invité à lire lui-même l'Écriture et que la sélection est faite d'autorité par le clergé. Mentalité plus occidentale? On s'éloigne en tout cas d'Athanase.

(51) *Exp. Symb.*, 36 (1. 15-16).

conclut son énumération des ouvrages de l'Ancien et du Nouveau Testament: "Voilà les sources du salut et celui qui a soif peut puiser les paroles qui se trouvent en ces livres. C'est par ceux-ci seuls qu'est annoncée la doctrine de la piété..." (52). Cette fois, la lecture de la *Lettre festale* me semble assurée.

Reste à comparer les deux listes de ces livres "lus à l'église". Elles ne sont pas identiques, ni pour l'Ancien Testament, ni pour le Nouveau. Athanase range parmi les livres "lus" le livre d'*Esther*, que Rufin a placé parmi les ouvrages canoniques; mais il ignore *Tobie*, ainsi que les *Livres* - sans précision de nombre - *des Macchabées*. Quant au Nouveau Testament, non seulement Rufin inverse l'ordre du *Pasteur* et des *Deux voies*, mais il ajoute un troisième écrit, le *Iudicium secundum Petrum*, dont nous connaissons l'existence par Jérôme (53), en même temps qu'il précise l'indication concernant le *Pasteur*. L'originalité est donc certaine. La question que l'on peut se poser est de savoir si ces livres n'étaient pas particulièrement employés dans la région d'Aquilée ... ou de Concordia. L'utilisation du *Canon de Muratori* par Chromace invite à penser que l'on y était plus au courant de l'origine du *Pasteur* (54) que ne l'était Origène lui-même, dont Rufin ne peut pas ne pas connaître les hésitations (55). Mais c'est du côté d'Aquilée, d'Altinum, et de Jérôme encore, qu'il faut se tourner pour le décompte des livres "ecclésiastiques" de l'Ancien Testament.

La parenté a été entrevue déjà (56), mais on n'en a pas perçu toute l'importance, faute, d'une part, d'avoir noté que la traduction par Jérôme du *Livre de Tobie* - et de celui de *Judith* - comme celle des *Livres de Salomon*, était dédiée à Chromace et Héliodore, d'autre part, d'avoir prêté attention aux dates de ces deux traductions. Comme il résulte des deux *Préfaces*, la traduction des *Livres de Salomon* est la première, et on s'accorde pour la dater de 398. C'est-à-dire que Rufin l'a découverte lorsqu'il est arrivé en Italie du Nord, où elle avait dû être apportée par Paulinien, le frère de Jérôme.

(52) ATHANASE, *Loc. cit.* (c. 1437 C).

(53) JÉRÔME, *De uiris illustribus*, 1 (*PL* 23 (1845), c. 609 A 6-7).

(54) Sur l'expression de Rufin "libellus qui dicitur Pastoris siue Hermae", v. A. CARLINI, *Rufino traduttore e i papiri*, in *A.A.Ad.* 31, 1987, p. 113-114.

(55) Sur l'attitude d'Origène, v. J. RUWET, *Les "Antilegomena" dans les oeuvres d'Origène*, in *Biblica* 23, 1942, pp. 18-42 et surtout pp. 33-35.

(56) M. STENZEL, *Art. cit.*, p. 50-51. Mais il ne croit pas à une dépendance.

Quoi d'étonnant, en ces circonstances, si Chromace et Héliodore ont demandé à Jérôme, l'année suivante sans doute (57), de traduire les *Livres de Tobie* et de *Judith*, dont il venait de parler en des termes à la fois réservés et laudatifs. Réservés, puisqu'il notait que les livres de *Judith*, de *Tobie* et des *Machabées* (sans indication de nombre) n'appartiennent pas au Canon; mais laudatifs, puisqu'il reconnaissait que ces livres étaient "lus par l'Église" (58). Cette déclaration avait un caractère plus large encore, puisqu'elle concernait aussi, en réalité, la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach* et la *Sagesse de Salomon*, c'est-à-dire les deux derniers des cinq titres que Rufin énumère dans son *Expositio*. La coïncidence achève de ne pas être fortuite lorsqu'on entend, avant Rufin (59), Jérôme dire que ces livres peuvent être "lus pour l'édification du peuple", mais qu'ils ne peuvent être utilisés "pour confirmer l'autorité des croyances de l'Église" (60). Rufin a manifestement lu cette *Préface*. S'il en passe, intentionnellement, certains aspects sous silence, il est trop heureux d'enregistrer ici l'avis de Jérôme, à son bénéfice.

Il n'est pas impossible qu'il doive une autre donnée, qui nous paraît très surprenante. Selon Rufin, la "Sagesse du fils de Sirach" a reçu en latin le nom d'*Écclésiastique*, à cause, non de son auteur, mais de la "qualité de l'écrit", qui le rend digne d'être lu à l'Église. Rufin, qui connaît bien Cyprien, l'auteur latin le plus ancien qui cite le *Siracide*, devrait savoir que l'ouvrage porte bien, chez l'évêque de Carthage, le nom d'*Écclésiastique*, mais avec la précision "de Salomon" (61); de sorte que son explication, quelle qu'en soit la valeur, n'a guère pour elle la tradition concernant ce livre précis. En revanche, la qualification d'*ecclésiastique* n'est pas rare chez Jérôme concernant des livres.

Certes, il ne faut pas la confondre, encore qu'elle en dérive

(57) Sur cette datation, voir mes art. *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*, in *AAAd.* 12, 1977, p. 284; *Chromace et Jérôme*, in *AAAd.* 34, 1989, pp. 170-171. P. LARDET (*Contre Rufin*. Introduction, *Schr.* 303, p. 75, n. 383) m'a donné son accord.

(58) JÉRÔME, *Prologus in libris Salomonis* (BS 2, p. 957, l. 19).

(59) *Exp. Symb.*, 36 (l. 10-11): "Quae omnia legi quidem in ecclesiis uoluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam".

(60) JÉRÔME, *Prologus in libris Salomonis* (BS 2, p. 957, l. 20-21): "sic et haec duo uolumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam".

(61) CYPRIEN, *Test. ad Quirinum*, 35, 3; etc.

probablement, avec l'épithète d'*ecclésiastique* que reçoivent des *hommes*, et en particulier des écrivains, chez Jérôme ⁽⁶²⁾, chez Rufin ⁽⁶³⁾, comme chez Origène ⁽⁶⁴⁾, pour dire, non seulement qu'ils appartiennent à l'Église, mais aussi qu'ils ont défendu de manière orthodoxe les croyances, la règle de foi de l'Église. Mais on ne trouve pas chez Origène, que je sache, le terme *ecclésiastique* employé pour qualifier un livre ou un écrit. J'en connais au moins trois exemples chez Jérôme, sans avoir cherché à faire une enquête systématique. L'un est d'ailleurs cité par Stenzel ⁽⁶⁵⁾, qui en a perçu les limites, sans voir que le contexte géographique et polémique était à prendre en considération: en effet, si, en deux passages, Jérôme y défend comme "ecclésiastique" l'*Apocalypse* de Jean, il le fait à Bethléem, devant un public qui comprend des Orientaux, hostiles à l'authenticité de cette *Apocalypse*. La justification qu'il donne est que, non seulement ce livre est cité par les "ueteres ecclesiastici uiri", mais aussi qu'il est "lu dans les Églises" - d'Occident-, "sans être rejeté parmi les écritures apocryphes" ⁽⁶⁶⁾. Ces textes datent des alentours de 400. On peut donc penser que le terme d'*ecclésiastique* appliqué à un livre était d'un usage ordinaire à Bethléem à peu près au moment où Rufin a quitté la Palestine. Une quinzaine d'années plus tard, dans sa *Lettre à Dardanus*, Jérôme défend l'*Épître aux Hébreux* devant un Occidental. Le raisonnement est analogue, mais fait cette fois appel à la coutume d'Orient: l'*Épître aux Hébreux* est lue dans les Églises d'Orient et citée par les écrivains grecs. Et il poursuit: "Si la coutume des Latins ne la reçoit pas parmi les écritures canoniques, les Églises grecques, usant de la même liberté, ne reçoivent pas non plus l'*Apocalypse* de Jean. Nous cependant, nous recevons l'une et l'autre, en suivant, non la coutume de notre époque, mais l'autorité des écrivains anciens qui utilisent souvent des textes des deux ouvrages, et non pas comme ils le font d'ordinaire comme s'il

⁽⁶²⁾ Voir mon annotation à l'*In Ionam, Praefatio* (Sch 323, p. 164 et p. 329) à propos du *Livre de Tobie* utilisé par les *ecclesiastici uiri*.

⁽⁶³⁾ RUFIN, *De adulteratione*, 2 (p. 9, l. 22-23; 1. 24-25); *Apologia*, 2, 34 (p. 109, l. 5).

⁽⁶⁴⁾ Voir, par ex., *In Levitic, hom.* 1,1 (ed M. BORRET, Sch. 286, p. 68, l. 24-25); "ego ecclesiasticus sub fide Christi uiuens et in medio Ecclesiae positus...".

⁽⁶⁵⁾ *Art. Laud.* (n. 3), p. 57.

⁽⁶⁶⁾ JÉRÔME, *Tr. de Ps.* 1 (CC78, p. 7, l. 132-139); 149, 6 (*Ibid.*, p. 351, l. 80-82). Bien entendu, je considère ces *Tractatus* comme une oeuvre parlée de Jérôme.

s'agissait d'apocryphes, eux qui n'utilisent que rarement des passages d'ouvrages païens, mais comme des ouvrages canoniques et ecclésiastiques' (67). Certes, pour ce texte tardif, on peut se demander si Jérôme ne met pas une équivalence entre "canonique" et "ecclésiastique". Mais il n'en était pas de même dans sa *Preface aux Livres de Salomon* où, avant Rufin, il ajoutait que seuls les écrits "canoniques" pouvaient servir à établir les données de foi, tandis que les "écrits ecclésiastiques" ne pouvaient servir qu'à l'édification pastorale (68).

Si, indépendamment du canon juif, l'on s'accorde à voir chez Rufin comme chez Jérôme l'influence du ou des canons des Églises grecques sur des Occidentaux qui demeurent très attachés aux habitudes de leurs Églises - le cas de l'*Apocalypse*, mais aussi de l'*Ecclésiastique*, est significatif -, on doit aussi admettre que les prises de position de l'un comme de l'autre ont connu un stade oral, en Palestine même (69), que celui-ci ait précédé, suivi, ou accompagné les critiques suscitées en Occident - nous connaissons surtout celles d'Augustin en Afrique - par les positions de Jérôme. Rufin avait dû forcément réfléchir au Canon biblique avant d'avoir à en écrire, et il n'a pas pu le faire sans penser à Jérôme; mais, de son côté, Jérôme, quand il écrivait en 398 et sans doute en 399, à Héliodore et Chromace, ne pouvait pas ne pas tenir compte de l'endroit où il envoyait ses traductions, de ceux qui les lui avaient demandées, et sans doute aussi des liens que Rufin entretenait avec ces mêmes évêques, s'il n'était pas déjà arrivé à Aquilée ... L'*Expositio Symboli* n'est certes pas *d'abord* un ouvrage polémique, mais on ne peut pas non plus la détacher purement et simplement des circonstances dans lesquelles elle a été écrite - et qui l'ont peut-être suscitée.

Il paraîtra peut-être saugrenu que Jérôme rentre ainsi parmi les "patres" auxquels se réfère Rufin (70). On notera en tout cas que ces *Patres*, indépendamment de Jérôme, forment un groupe plus composite que la belle unanimité que laisserait entendre l'appel plu-

(67) JÉRÔME, *Ep.*, 129, 3. Voir, dés 386, *In Titum* 2,2 (PL 26, c. 578 C-D)

(68) V. *supra*, n. 60.

(69) Voir *supra*, n. 2.

(70) Il est d'autres exemples que l'on peut avancer. Les plus probants sont les moins visibles.

sieurs fois répété à l'autorité de la "tradition des Pères". On notera également que cette tradition est relativement récente, puisqu'on n'y reconnaît que des auteurs de la deuxième moitié du IV^e siècle, pour ce qui concerne les écrivains grecs - ce qui n'élimine pas de la part d'Athanase d'Alexandrie, comme de Cyrille de Jérusalem, un recours à une pratique plus ancienne - mais non identique, ni rigide - de leurs églises.

Au fond, en écrivant son *Expositio*, Rufin ne fait qu'appliquer ce qu'il proclamait de sa Profession de foi dans son *Apologie à Anastase*: il dit principalement ce qu'il a appris à Aquilée, à Alexandrie et à Jérusalem (71). Certes, il déclare suivre, dans cette *Expositio*, le symbole en usage à Aquilée, mais son inspiration est plus large. D'autre part, s'il mentionne plusieurs différences avec le Symbole Romain, il prend soin de signaler - ce qui ne peut pas déplaire à d'éventuels censeurs - que la foi s'est maintenue très pure à Rome et que les modifications du symbole survenues dans les autres communautés ont été rendues nécessaires par des erreurs restées inconnues à Rome (72). De telles "délicatesses", qui ne sont pas indignes de Jérôme (73), montrent, de même que les allusions aux "Orientales ecclesiae" (74), que Rufin dépasse l'horizon - et les préoccupations - d'une église de l'Italie du Nord, aussi prestigieuse soit-elle. On aurait donc tort d'y voir l'oeuvre représentative d'une région particulière et encore plus de lui donner une autorité quelconque au moment où elle est composée. Ce respect viendra plus tard: on connaît le jugement de Gennade (75). Celui-ci sera entériné par les siècles, qui copieront à plaisir cette *Expositio* - mais pas pour son seul Canon. Le jugement de l'époque est au contraire implicitement fourni par la réponse d'Innocent I^{er} à Exupère de Toulouse le 20.2.405: la liste romaine ignore superbement les classements et les distinctions de Rufin (76). Il faut dire qu'elle garde également le silence sur le *texte*

(71) RUFIN, *Apologia ad Anastasium*, 8.

(72) *Exp. Symb.*, 3 (p. 136, l. 7-9); 5 (p. 140, l. 30-38).

(73) Voir, par ex., à l'adresse de Rufin lui-même et des Origénistes, *Ep.* 84, 9 (*CUF* 4, p. 135, l. 28 - p. 136, l. 3).

(74) *Exp. Symb.*, 4 (p. 137, l. 2); 5 (p. 139, l. 1) ; 16 (p. 153, l. 6).

(75) GENNADE, *De uiris illustribus*, 17 (éd. Richardson, p. 68, l. 8-10): "Proprio autem labore, immo gratiae Dei dono, exposuit idem Rufinus Symbolum ut in eius comparatione alii nec exposuisse credantur".

(76) INNOCENT I, *Ep.* 6, 7 (*PL* 20, c. 501-2).

biblique lui-même, et ce à l'égard d'un évêque ⁽⁷⁷⁾ qui est déjà en contact avec Jérôme...

II - L'APOLOGIE CONTRE JÉRÔME: DES DANGERS D'UNE NOUVELLE TRADUCTION.

Avant de quitter cette *Expositio* pour passer à l'*Apologie* - on aura au moins remarqué qu'elle n'a pas toute la sérénité ou l'objectivité qu'on pourrait en attendre ⁽⁷⁸⁾ -, je voudrais faire plusieurs remarques qui nous permettront de mieux comprendre encore, et le contexte pastoral de ce traité, et certains aspects de l'*Apologie contre Jérôme* qui s'en prend aux traductions de Jérôme et, par ce biais, touche au Canon et à sa constitution.

La première remarque concerne, à vrai dire, autant Jérôme que Rufin. On a vu la place qu'occupe pour l'un et l'autre le livre de l'*Ecclésiastique*. N'est-il pas étonnant, cependant, que ni l'un ni l'autre n'aient prêté attention à la *Préface* du traducteur grec ? Dans la 38^e année de Ptolémée Evergète (c'est-à-dire, sans doute, en 132 avant notre ère), celui-ci, outre la division tripartite de la Bible hébraïque en "Loi, Prophètes et les autres", atteste les imperfections de la traduction grecque existante, en invoquant la difficulté qu'il y a de passer d'une langue à l'autre ⁽⁷⁹⁾. Il y avait là, pour Jérôme, un précédent qu'il aurait pu faire valoir, pour Rufin, l'exemple d'un tra-

⁽⁷⁷⁾ C'est à Exupère de Toulouse - et non à Chromace et Héliodore, comme promis - que sera dédié l'*In Zachariam* de Jérôme (Voir mon art. *Chromace et Jérôme*, in *AAAd.* 34, 1989, p. 174). Selon Jérôme, Vigilance, dont Exupère de Toulouse s'éloigne, est un allié de Rufin (*C. Rufin* 3, 19). d'autre part, dans son *Contre Vigilance* de 406, Jérôme reproche à son adversaire de s'appuyer sur le III^e *Esdras*... et tous les autres Apocryphes (*PL* 23 (1845), c. 344 D - 345 B).

⁽⁷⁸⁾ J'ai noté ailleurs la parenté entre le § 37 et le *Liber ad Gaudentium* dont P. Meyvaert a retrouvé deux fragments doctrinaux sur la vision du Père par le Fils. Ce *Liber* semble suivre de près le procès de Milan: Y.-M. DUVAL, *Le Liber Hieronymi ad Gaudentium...* (*supra*, n. 9), pp. 179 sq. Le caractère polémique du développement sur la résurrection de la chair (§ 39-44) ne fait pas de doute lui non plus et l'on rattachera facilement ces deux points à la controverse avec les amis de Jérôme, telle qu'elle est présentée dans l'*Apologie contre Jérôme*. On prêtera dès lors attention à la formule finale de l'*Expositio*: "Si, inquam, haec secundum traditionis supra expositae regulam consequenter aduertimus, deprecemur ut nobis et omnibus qui haec audiunt concedat Dominus, fide quam suscepimus custodita, cursu consummato, expectare repositam iustitiae coronam..." (§ 46; p. 182, l. 17-20). Par plus d'un aspect, l'*Expositio* est aussi une *Apologia*.

⁽⁷⁹⁾ *Siracide*, Prologue (début et fin).

ducteur juif qui, bien avant le Christ, proclamait la supériorité du texte original et avouait la difficulté de sa tâche de traducteur. Mais ni Rufin ni Jérôme ne se sont intéressés à ces déclarations méthodologiques. Seule les a retenus la question de l'inscription de ce livre au Canon des Écritures.

Cette vision très "globale" affecte d'autres livres. On a vu que Cyrille de Jérusalem, mais également Athanase d'Alexandrie, prenaient soin de préciser, au sujet de *Jérémie*, qu'il fallait comprendre dans son recueil, "le *Livre de Baruch*, les *Lamentations* et sa *Lettre*". En 400, Jérôme s'est au moins déjà déclaré sur l'inauthenticité du *Livre de Baruch* ⁽⁸⁰⁾. Rufin ne dit mot de la question et pas davantage de ce qui concerne le *Livre de Daniel*, auquel il emprunte - va emprunter - ses exemples dans la violente critique qu'il adresse à la traduction de Jérôme sur l'hébreu, dans le deuxième livre de son *Apologie*.

Il faut toutefois, pour apprécier justement ces pages célèbres, les situer dans leur contexte précis, en tenant compte des "règles" de la polémique, ne serait-ce que pour mieux apercevoir l'arrière-plan, plus pastoral que scientifique, de toute cette controverse. Rufin a vu contestées la fidélité de sa traduction de l'*Apologie* de Pamphile et la qualité même du travail de Pamphile ⁽⁸¹⁾. Il répond en dénonçant la prétention de Jérôme à s'ériger en critique de l'authenticité ou de l'orthodoxie des ouvrages des uns et des autres ⁽⁸²⁾. Il s'est vu reproché d'avoir osé traduire en latin des ouvrages qu'aucun avant lui n'avait eu l'audace de traduire ⁽⁸³⁾. Il répond en reprochant à Jérôme son audace à traduire l'Écriture ⁽⁸⁴⁾, ce qu'aucun chrétien ne s'est enhardi à faire avant lui. La rétorsion est donc évidente. Elle n'en comporte pas moins plusieurs éléments qu'il faut distinguer.

Tout d'abord, si, pour Rufin, cette traduction n'est pas recevable, c'est qu'elle touche tant au *texte* lui-même, qu'au nombre des livres, ou du moins à leur composition. C'est ici qu'interviennent les exemples empruntés au *Livre de Daniel*, avec l'"histoire de Susanne"

⁽⁸⁰⁾ JÉRÔME, *Prologus in libro Hieremiae* (BS 2, p. 166, l. 12 sq.).

⁽⁸¹⁾ RUFIN, *Apologia c. Hieronymum*, 2, 34: cf. JÉRÔME, *Ep.* 84, 11.

⁽⁸²⁾ *Ibid.* (p. 109, l. 17 - p. 110, l. 45).

⁽⁸³⁾ *Ibid.*, 2, 35: cf. JÉRÔME, *Ep.* 84, 7.

⁽⁸⁴⁾ *Ibid.*, 2, 36 sq.

et "l'hymne des Trois enfants", auxquels Rufin se déclare capable d'ajouter beaucoup d'autres cas ⁽⁸⁵⁾. En réalité, lorsqu'il reprend son énumération quelques pages plus loin, il n'ajoute que l'exemple de la *cucurbite* métamorphosée en *lierre* - ce qui montre au moins qu'il a porté quelque attention au texte lui-même ⁽⁸⁶⁾, ou qu'il s'est souvenu d'une critique qui avait déjà été faite à Rome une dizaine d'années auparavant ⁽⁸⁷⁾.

Qu'il s'agisse du *texte* ou de *parties* de livres d'ailleurs, le reproche que Rufin adresse à Jérôme porte sur le fait que celui-ci a demandé sa science ou son inspiration aux Juifs. Sous une forme ou sous une autre, l'accusation revient plusieurs fois en ces pages ⁽⁸⁸⁾ et elle témoigne d'une aversion pour la Synagogue qui surprend par sa virulence, même si elle n'est pas isolée à l'époque, ni inconnue à Aquilée même ⁽⁸⁹⁾. On sait comment Rufin transforme *Baranina* ⁽⁹⁰⁾, le nom du maître juif de Jérôme, en *Barabbas* et comment, en reprenant une étymologie et un développement chers à Origène ⁽⁹¹⁾, il voit en ce Barabbas le Diable lui-même ⁽⁹²⁾. La Synagogue devient même la "Synagogue du Diable" ⁽⁹³⁾. Manifestement, Rufin ne met aucun espoir dans la conversion des Juifs. Alors qu'il semble connaître ⁽⁹⁴⁾ la *Lettre à Africanus*, où Origène a expliqué le sens de son

⁽⁸⁵⁾ *Ibid.*, 2, 37 (p. 111, l. 9 - p. 112, l. 15).

⁽⁸⁶⁾ *Ibid.*, 2, 39 (p. 113, l. 19 - p. 114, l. 34).

⁽⁸⁷⁾ JÉRÔME, dès 396, fait état d'une critique qui avait été faite à Rome après sa traduction du *ricin* de Jonas en *lierre*, et non en *cucurbite* comme les traductions latines antérieures, à partir de la *Kolokunthê* de la Septante (*In Ionam*, 4, 6 - *SCbr.* 323, p. 296-198).

⁽⁸⁸⁾ *Apol. c. Hieronymum*, 2, 36 (p. 111, l. 9 sq.); 37 (p. 112, l. 25-28); 38 (p. 112, l. 8 - p. 113, l. 18).

⁽⁸⁹⁾ L. CRACCO-RUGGINI, *Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia*, in *AAAd.* 12, 1977, pp. 353-381 et en particulier p. 373 sq.

⁽⁹⁰⁾ JÉRÔME, *Ep.* 84, 3.

⁽⁹¹⁾ Voir, par ex., *Hom. sur Jérémie* 18, 5 (*SCbr.* 238, p. 192).

⁽⁹²⁾ *Apol. c. Hieronymum*, 2, 15 (p. 95, l. 34-49); 16 (p. 95, l. 4-5); 37 (p. 112, l. 19): "sibi Barabba adspirante"; 38 (p. 113, l. 23-25: "... ut uel Barabban illum, quem aliquando, ut Christo nubere, spreuerat...").

⁽⁹³⁾ *Apol. c. Hieronymum*, 2, 34 (p. 110, l. 38). L'expression apparaît dans l'*Ep.* 84, 3 (*CUF* 4, p. 127, l. 19), que Rufin connaît bien. Mais l'expression n'est pas rare.

⁽⁹⁴⁾ Ce qu'il dit du travail de vérification opéré par Origène (*Apol. c. Hieronymum*, 2, 40 - p. 114-115) pourrait bien venir de cette *Lettre*. Plusieurs arguments de Rufin contre le nouvel Africanus qu'est Jérôme rappellent ceux d'Origène. Mais on ne peut exclure que Rufin connaisse d'autres textes que ceux que nous possédons.

travail de *comparaison* des différentes traductions grecques ⁽⁹⁵⁾, Rufin n'envisage aucunement que la *traduction* latine de Jérôme puisse avoir le même office en Occident pour la discussion avec les Juifs, voire leur conversion. Tout dialogue avec les Juifs semble bien exclu. Comme nous le verrons plus loin, il se retranchera même derrière l'autorité des Apôtres qui, dès leur époque, ont mis en garde contre "les fables juives et les généalogies", pour estimer qu'ils condamnaient ainsi par avance - grâce à l'Esprit - Saint - l'oeuvre de Jérôme, qui a recours à un Juif ⁽⁹⁶⁾.

C'est que Rufin, bien plus qu'aux Juifs, pense aux païens. Il évoque de fait la mauvaise impression que fait sur ceux-ci le caractère flottant de la Loi chrétienne, susceptible de recevoir corrections et modifications ⁽⁹⁷⁾. Ils en viennent à mettre en doute l'existence de la vérité chez les chrétiens. "Voilà", déclare-t-il à Jérôme, "ce que nous ont procuré ta trop grande science et ta trop grande sagesse: être tous considérés comme des ignorants et des insensés même par les païens!" ⁽⁹⁸⁾. Or, si l'on regarde l'*Expositio Symboli*, on constate, de la même façon, que Rufin s'y préoccupe presque uniquement des païens, en prévenant ou réfutant leurs objections ⁽⁹⁹⁾, sans signaler jamais la présence de Juifs contemporains avec lesquels il y aurait à compter, comme aux premiers temps de l'Église.

Nous arrivons ainsi au point le plus important de l'argumentation de Rufin. Il me semble avoir été bien peu remarqué, et moins encore rapproché de son attitude dans l'*Expositio Symboli*. Selon Rufin, en effet, l'entreprise de Jérôme est condamnable parce qu'elle met en doute l'"héritage même des Apôtres" et leur référence à l'Esprit-Saint. Ce sont les Apôtres eux-mêmes qui ont "remis aux Églises du Christ" les "livres des Écritures divines", l'"instrumentum fidei", les "instrumenta librorum", la "ueritas instrumenti" ⁽¹⁰⁰⁾, et c'est cette vérité que Jérôme conteste lorsqu'il demande à des Juifs

⁽⁹⁵⁾ ORIGÈNE, *Lettre à Africanus*, 9.

⁽⁹⁶⁾ *Apol. c. Hieronymum*, 2, 38 (p. 112, l. 10 - p. 113, l. 18).

⁽⁹⁷⁾ *Ibid.*, 2, 39 (p. 113, l. 7-12).

⁽⁹⁸⁾ *Ibid.* (p. 113, l. 14-15): "Hoc nobis praestitit tua ista nimia sapientia ut omnes insipientes *etiam a gentilibus* iudicemur".

⁽⁹⁹⁾ *Exp. Symboli*, 3 (p. 136, l. 31-34); 9 (p. 146, l. 3 sq.); 10 (p. 147, l. 1), etc.

⁽¹⁰⁰⁾ *Apol. c. Hieronymum*, 2, 36 (p. 111, l. 7-9; 19-20; 24-27); 37 (p. 111, l. 5-8; p. 112, l. 22-25); 38 (p. 112, l. 13-14).

de corriger le texte que les Apôtres ont confié aux Églises. Rufin se fait même plus précis: il affirme que, dans les débuts même de l'Église, il y avait dans les communautés chrétiennes, et en particulier à Jérusalem, de nombreux Juifs convertis, qui possédaient la connaissance de l'hébreu et du grec ⁽¹⁰¹⁾, - qui pouvaient donc vérifier l'exacritude de la Septante -, mais qu'aucun de ces "érudits" si nombreux n'a eu l'audace de procurer une nouvelle traduction de l'*instrumentum diuinum*. Il a fallu, pour assister à une telle entreprise, attendre le travail du *seul* Jérôme, sous l'inspiration de ce "Barabbas" dont nous avons vu l'identité. Implicitement, Rufin songe déjà aux "soixante-treize" - dira-t-il ⁽¹⁰²⁾ - traducteurs, qui, chacun dans leur *cellula*, ont produit l'unique traduction que nous connaissons, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint ⁽¹⁰³⁾.

En définitive, en effet, c'est à l'Esprit-Saint que s'en prend Jérôme, à travers les Apôtres. L'*Apologie* étant envoyée à Rome, on ne s'étonnera pas que Rufin invoque l'attitude de Pierre et de Paul. Mais il le fait en une habile gradation, qui ne pouvait pas ne pas ébranler des lecteurs moyens. Si Pierre, au cours de son long séjour à Rome, n'a pas pu ne pas transmettre à l'Église de Rome des livres qu'il *estimait* authentiques, Rufin serait prêt cependant à entendre une objection de Jérôme et à reconnaître que Pierre n'avait pas une grande formation, et qu'il n'a donc pas su vérifier la qualité de la traduction. Mais n'est-ce pas faire injure au Saint-Esprit qu'il avait reçu ... et qui l'avait gratifié du don des langues ⁽¹⁰⁴⁾ ? On ne peut en tout cas invoquer l'ignorance pour Paul: Rufin accumule les marques de sa compétence, rappelle ses mises en garde contre les gens de la Circoncision, et lui fait prévoir, de par l'Esprit-Saint, comme je l'ai dit plus haut, que "quatre cents ans environ plus tard", l'Église enverrait des gens demander à la Circoncision la vérité qu'elle seule possède ⁽¹⁰⁵⁾. Il s'agit, bien entendu, de Jérôme, et à nouveau de son "Barabbas".

⁽¹⁰¹⁾ *Ibid.*, 2, 37 (p. 111, l. 1-8).

⁽¹⁰²⁾ *Ibid.*, 2, 37 (p. 112, l. 14-15). Sur le chiffre, v. l'apparat critique de M. Simonetti *ad. loc.*. Un peu plus loin, il ne parle plus que de 70: 2, 39 (p. 113, l. 5). Jérôme s'emportera contre l'amplification de cette légende. Cyrille de Jérusalem (*Catech.* 4, 34) y avait fait appel avant de parler du Canon.

⁽¹⁰³⁾ *Ibid.*, 2, 37 (p. 112, l. 15-20).

⁽¹⁰⁴⁾ *Ibid.* (p. 112, l. 21-34).

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibid.*, 2, 38 (p. 112, l. 1-18). Et de terminer par une belle image: le collier que porte l'Église des Gentils est-il fait de pierres précieuses (= une bonne traduction) ou de fausses pierres?

On rapprochera cet appel aux Apôtres de celui que l'on trouve au début de l'*Expositio Symboli*. On sait la manière dont Rufin fait remonter le Symbole qu'il explique aux Apôtres eux-mêmes ⁽¹⁰⁶⁾. Ceux-ci l'auraient composé aux lendemains même de la descente de l'Esprit, avant de partir évangéliser chacune des nations. Mais ce qui est le plus important pour notre présent propos, c'est la raison pour laquelle, selon Rufin, les Apôtres ont recouru à ce "signe de reconnaissance" qu'est le *symbolon*. C'est qu'"en ces temps-là, comme l'Apôtre Paul le dit et comme il est rapporté dans les *Actes des Apôtres*, beaucoup de Juifs circoncis se donnaient pour apôtres du Christ. Pour se remplir la poche ou le ventre, ils partaient prêcher, en annonçant le nom du Christ, mais sans respecter les limites exactes de l'enseignement transmis. C'est la raison pour laquelle ce signe de reconnaissance a été établi, pour pouvoir discerner qui prêchait véritablement le Christ selon les règles des Apôtres" ⁽¹⁰⁷⁾.

Nous retrouvons là les Juifs ⁽¹⁰⁸⁾ contre lesquels l'*Apologie* met en garde ⁽¹⁰⁹⁾, et c'est à ce "Symbole" - ou aux règles de discipline - que l'on peut songer lorsque, dans cette *Apologie contre Jérôme*, Rufin nous dit que Pierre "a transmis à l'Église de Rome, en même temps que tout ce qui concernait son instruction, les livres qu'on y lisait alors qu'il y siégeait et y enseignait" ⁽¹¹⁰⁾. De part et d'autre, on remonte donc aux Apôtres. Ce qui apparaît logique assurément, mais qui n'en est pas moins une grande nouveauté par rapport à ce qui était dit du Canon des Écritures dans l'*Expositio Symboli*. Rufin n'y invoquait que l'autorité des *Pères*, des *Maiores*, jamais des Apôtres eux-mêmes, fût-ce pour l'Ancien Testament. La différence est d'importance. Elle apparaît d'autant plus grande que nous avons vu que ces *Maiores* ne se situaient pas bien avant dans le temps précédant l'époque de Rufin.

Cette différence de présentation est pourtant bien significative de l'unité d'esprit avec laquelle Rufin considère la transmission tant des Écritures que du Symbole. Non seulement tout remonte aux Apôtres, mais ceux-ci ont laissé un double - ou plutôt un unique -

⁽¹⁰⁶⁾ *Exp. Symboli*, 2 (p. 134, l. 1 sq.).

⁽¹⁰⁷⁾ *Ibid.*, (p. 134, l. 18-26).

⁽¹⁰⁸⁾ Les hétérodoxes également? Cf. *Ibid.*, 2 (p. 135, l. 32-36).

⁽¹⁰⁹⁾ *Apol. c. Hieronymum*, 2, 38 (p. 112, l. 8-11).

⁽¹¹⁰⁾ *Ibid.*, 2, 37 (p. 112, l. 22-25).

héritage complet, fixé, intangible, susceptible même de prévoir, et de réfuter par avance, toutes les erreurs qui pourraient surgir dans la suite des temps: on a vu que Rufin leur fait même rejeter d'avance l'entreprise de traduction ... de Jérôme ⁽¹¹¹⁾. S'il reconnaît bien que certaines Églises ont pu *ajouter* des précisions au *Symbole*, pour répondre plus spécifiquement à telle ou telle nouveauté locale ⁽¹¹²⁾, il n'envisage pas qu'il y ait pu exister des différences géographiques dans la transmission des textes sacrés ni même, curieusement ⁽¹¹³⁾, que les hérétiques aient pu perturber cette transmission.

Une telle vision, aussi grandiose soit-elle, nous apparaît, en notre XX^e siècle finissant, bien simplificatrice. Je dirai qu'au tout début du V^e siècle elle était déjà en retard sur les faits constatables et que les critiques portées contre Jérôme ne tenaient compte, ni des réserves que celui-ci avait émises concernant l'utilisation de ses propres traductions, ni de la valeur qu'il avait reconnue tant à la *Septante* - au sujet des *Psaumes* - dans l'usage liturgique ⁽¹¹⁴⁾, qu'aux textes non retenus par le Canon Juif: quand Rufin reproche à Jérôme d'avoir écarté l'histoire de Susanne, qui contient un si bel "exemple de chasteté" "pour les gens mariés et pour les gens non mariés" ⁽¹¹⁵⁾, n'a-t-il pas lu que Jérôme, dans sa *Préface* du *Livre de Judith*, adressées précisément à Héliodore et Chromace, vantait cet "exemple de chasteté", "digne d'être imité non seulement par les femmes mais aussi par les hommes" ⁽¹¹⁶⁾? On a l'impression qu'il ne veut pas entendre, et nous assistons plus d'une fois à un dialogue de sourds. Pouvait-il accuser Jérôme d'avoir retranché non seulement l'histoire de Susanne, mais aussi l'hymne des trois enfants, quand Jérôme avait explicitement déclaré, dès la *Préface* de sa traduction, qu'il maintenait ces textes, ainsi que l'histoire de Bel le dragon, dans sa traduction du *Livre de Daniel*, "pour ne pas paraître, auprès des *imperiti*, avoir amputé une grande partie du volume" ⁽¹¹⁷⁾. Ces pages n'ayant pas une

⁽¹¹¹⁾ *Ibid.*, 2, 38 (p. 112, l. 11-15).

⁽¹¹²⁾ *Exp. Symb.*, 3 (p. 135, l. 4 - p. 136, l. 15) et passim.

⁽¹¹³⁾ Alors qu'il a signalé, dans le *De adulteratione*, 9 (p. 13, l. 1-14), les entreprises des hérétiques contre les *Évangiles* et les *Épîtres* des Apôtres.

⁽¹¹⁴⁾ Voir, par ex., *Contre Rufin*, 2, 24 (*SChr.* 303, p. 170, l. 30-34).

⁽¹¹⁵⁾ RUFIN, *Apol. c. Hieronymum*, 2, 37 (p. 111, l. 10-11); 2, 39 (p. 113, l. 19-21).

⁽¹¹⁶⁾ JÉRÔME, *Prologus Judith* (*BS I*, p. 691, l. 9-11).

⁽¹¹⁷⁾ JÉRÔME, *Prologus in Daniebele propheta* (*BS 2*, p. 1341, l. 19-24).

valeur dogmatique bien grande, Rufin aurait pu admettre qu'elles rentraient dans les textes "ecclésiastiques", destinés à l'édification. En tout cas, Jérôme n'aura pas tort, dans son *Contre Rufin* en 401⁽¹¹⁸⁾, et dans la *Préface* de son *Commentaire sur Daniel* (119) en 407, de montrer que les critiques de son adversaire ne sont pas pertinentes, ou qu'elles ont été réfutées avant même qu'il ne les formule.

Faire appel au *Livre de Daniel* ne nous semble pas, à nous, un recours à un exemple facile, en ce qui concerne le texte, son origine, son contenu. Il n'est pas sûr cependant que Rufin ait voulu, à sa manière, reprendre la réponse d'Origène à Africanus (120). Sa raison est autre: si on ne peut pas dire tout uniment qu'il se range parmi les *imperiti* auxquels Jérôme songeait dans la *Préface* de sa traduction, c'est pour les *imperiti* qu'il écrit le plus souvent. Dès lors, les exemples de Susanne, du jeune Daniel, des Trois Hébreux dans la fournaise, deviennent percutants, tant ils sont présents (121), aux yeux même des Romains auxquels est adressée l'*Apologie contre Jérôme*. Confirmation en est donnée par le dernier exemple auquel il recourt: celui de Jonas et, plus précisément, de la cucurbitte des sarcophages, c'est-à-dire à un détail matériel, visible, palpable, par le public le moins formé (122). Avec Jérôme (123), on a affaire à une discussion érudite, qu'il eût peut-être fallu réserver aux doctes (124) -

(118) JÉRÔME, *Contre Rufin*, 2, 33 (éd. P. Lardet, *SChr.* 303, pp. 192-195).

(119) JÉRÔME, *In Danielelem, Prol.* (CC 75 A, p. 774, l. 61 sq.). Rufin ne répondra jamais à la question posée sur l'usage du texte de Théodotion...

(120) On sait que les questions de Julius Africanus concernent principalement le *Livre de Daniel*.

(121) Chromace lui-même a consacré son *S.* 35 à Susanne, et son *S.* 25, 2 évoque Daniel au milieu des lions. Le Musée de Portogruaro possède, venant de Concordia, un beau plat de verre représentant Daniel priant au milieu des lions. Que dire de Rome?

(122) *Apol. c. Hieronymum*, 2, 39 (p. 114, l. 29-34).

(123) Rufin aurait pu mettre Jérôme en "contradiction" avec lui-même, en lui rappelant le nombre de fois où il avait parlé de Susanne, des jeunes hébreux, de Daniel, sans la moindre restriction. Voir, par ex., *Ep.* 1, 9; 54, 10; 58, 1; 65, 2; etc. Mais Jérôme aurait pu répondre qu'il s'agissait de morceaux parénétiques.

(124) Jérôme, on le sait, n'a cessé de répéter, à la fois que son travail n'était pas destiné à condamner la Septante et que personne n'était obligé de s'en servir. Voir, par ex.: *Quaestiones hebraicae, Praefatio* (CC 72, p. 2, l. 16-18; p. 3, l. 5-7); *Prologus in libro Iosue* (BS 1, p. 285, l. 4). Il proclame plusieurs fois la nécessité de suivre la Septante, par ex.: *Ep.* 57, 11; 106, 46). D'autre part, même s'il utilise beau-

mais comment procéder ⁽¹²⁵⁾ ? -. Avec Rufin, il s'agit de confirmer les humbles et, de crainte de les troubler, de leur présenter une vision unitaire, unanime de la foi, à travers toute l'histoire de l'Église.

III - LA TRADUCTION DE L'*HISTOIRE DE L'ÉGLISE* D'EUSÈBE DE CÉSARÉE: UN CANON SANS HISTOIRE

Il n'est pas nécessaire de m'étendre ici longuement sur les circonstances dans lesquelles a été faite la traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe: l'allusion de la *Préface* générale à l'invasion d'Alaric situe ce travail *après* ceux que nous venons d'examiner pour leurs affirmations qui touchent aux Écritures et au canon; mais pas de façon si éloignée que nous ne puissions pas retrouver une certaine parenté d'inspiration ⁽¹²⁶⁾. Non moins important, cette *Préface* décrit le climat morbide dans lequel vit la population, gagnée qu'elle est par le doute, après l'irruption d'un barbare dans un empire maintenant chrétien. Le travail de Rufin est présenté comme un remède destiné à cette population désespérée ⁽¹²⁷⁾, ou comme la contribution qu'il apporte à Chromace, à l'instar des deux petits poissons du petit garçon découvert par l'apôtre Philippe lors de la multiplication des pains, pour nourrir "les foules" ⁽¹²⁸⁾. Sans donner à ce mot de "foule", trois fois employé ⁽¹²⁹⁾, un sens trop péjoratif, on peut dire que cette traduction, "destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée" ⁽¹³⁰⁾, met au niveau d'un public *populaire* un texte grec

coup Aquila pour comprendre l'hébreu, il ne l'imite pas pour autant dans son texte latin: v.g. *Ep.* 57, 11.

⁽¹²⁵⁾ C'est ce reproche qui est fait par Rufin quand celui-ci montre les traductions de Jérôme répandues "per ecclesias et monasteria, per oppida, per castella" (*Apol. c. Hieronymum*, 2, 36 - p. 111, l. 13-14).

⁽¹²⁶⁾ In *Eusebii Historiam Ecclesiasticam, Praefatio*, Ed. Mommsen (CGS 9, 2, p. 951). Nous sommes donc après le mois de novembre 401 et sans doute au printemps ou à l'été 402 au plus tôt. Sur le sens politique de ce travail, voir mon art. *Les métamorphoses de l'historiographie aux IVe et Ve siècles*, in *Actes du 7e Congrès de la FIEC* (Budapest, 1979), vol. 2, pp. 151-159, Budapest, 1983.

⁽¹²⁷⁾ *Ibid.* (l. 6 sq.).

⁽¹²⁸⁾ *Ibid.* (l. 19 sq.).

⁽¹²⁹⁾ Voir p. 951, l. 19; 27; p. 952, l. 13.

⁽¹³⁰⁾ Fr. THÉLAMON, *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, in *AAAd.* 22, 1982, pp. 255-271.

qui trahissait plus d'une fois les préoccupations du savant évêque de Césarée - *uir eruditissimus*, déclare Rufin ⁽¹⁵¹⁾ -. S'il a pu trouver chez l'historien grec une grande attention à la tradition et l'a renforcée, Rufin a pu rencontrer dans ces mêmes livres un grand intérêt pour le Canon des Écritures, ses attestations, ses variations. Or, il a souvent atténué et simplifié les hésitations, sans plus se limiter à son office de traducteur fidèle.

Il existe une dizaine de pages, plus ou moins développées, où Eusèbe a transcrit les opinions des auteurs qu'il avait lus, soit sur tel ou tel livre sacré, soit sur l'ensemble du Canon ⁽¹⁵²⁾. Comme on peut facilement le deviner, ces pages concernent surtout des livres du *Nouveau Testament*, en particulier l'*Apocalypse*, l'*Épître aux Hébreux*, les *Épîtres de Pierre, de Jacques ou de Jean*. Je ne m'attarderai pourtant pas ici de façon détaillée à la manière dont Rufin a transmis ces renseignements, bien qu'elle soit plus éloquente que pour les pages qui concernent l'Ancien Testament ⁽¹⁵³⁾. Je ne m'arrête pas non plus aux questions de *vocabulaire*, et à la manière dont Rufin rend ou transpose le vocabulaire technique de la "canonicité". Je m'intéresse ici uniquement au *contenu* du Canon de l'Ancien Testament et à la caractérisation des livres qui le constituent.

Le premier texte appartient au *Contre Apion* de Flavius Josèphe ⁽¹⁵⁴⁾. Il a été l'objet, en grec, de nombreuses discussions à époque moderne. Ne nous étonnons pas que Rufin soit un peu désemparé, lui aussi, devant ce texte qui, en dehors de la mention des 22 livres, et de leur décomposition en 5 livres de Moïse, 13 livres de "prophètes après Moïse" et "4 derniers livres, contenant des Hymnes à Dieu et des règles de vie pour les hommes" ⁽¹⁵⁵⁾, reste assez imprécis sur le détail. C'est que Josèphe veut insister sur le *petit* nombre

⁽¹⁵¹⁾ *Praefatio* (p. 951, l. 12).

⁽¹⁵²⁾ EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 2, 33; 3, 3, 1-5; 3, 10, 1-5; 3, 23-25; 4, 26, 13-14; 6, 13, 6; 6, 20, 3; 6, 25... Certaines des modifications de Rufin ont déjà été signalées par J. Oulton (*Rufinus' Translation of the Church History of Eusebius*, in *JTS* 30, 1929, pp. 150-174 et surtout p. 156-157). La question mériterait de plus amples développements.

⁽¹⁵³⁾ Deux de ces témoignages ont d'ailleurs des "sources" juives (Josèphe et Origène) et celui de Méliton entend transmettre l'opinion des Juifs. Rufin est donc moins libre de modifier ces données.

⁽¹⁵⁴⁾ EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 3, 10, 1-5 (GCS 9, p. 222-225) - FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, 1, 38-44.

⁽¹⁵⁵⁾ *Ibid.* 3, 10, 2.

des livres admis par les Juifs ⁽¹³⁶⁾, leur unité, le soin particulier avec lequel ils sont conservés, sans addition ni modification. Rufin a respecté ces affirmations, qui pouvaient confirmer celles de Jérôme... Mais il n'a, semble-t-il, pas compris la tripartition en "Loi, Prophètes et autres livres"; car les "prophètes après Moïse" deviennent simplement "tous les prophètes de ces époques" ⁽¹³⁷⁾, sans que soit perçu le caractère technique de l'expression, ni que le chrétien paraisse gêné par le fait que ces "prophètes" soient de simples *narrateurs*.

Du moins peut-on noter que le texte de Josèphe reste substantiellement intact, sans que Rufin lui impose sa propre organisation. Celle-ci apparaît un peu plus dans la traduction de la dédicace des *Eclogai* de Méliton de Sardes. On se plaît à voir en celui-ci l'un des premiers qui, pour discuter sans doute avec les Juifs, ait pris soin de s'informer des livres que ceux-ci reconnaissaient ⁽¹³⁸⁾. Il déclare être allé en Palestine, "à l'endroit où a été proclamée et accomplie l'Écriture", et il donne la liste des livres de "l'ancienne alliance" - ou de l'Ancien Testament ⁽¹³⁹⁾ -, sans fixer de nombre, contrairement à ce qu'on attendait ⁽¹⁴⁰⁾, et sans insister non plus sur "leur ordre", en dehors de la mention des "cinq livres de Moïse", en tête, et des "prophètes", vers la fin. Rufin renforce ce classement; mais il le complète également, en introduisant une articulation qui rend moins "confus" tout le centre ⁽¹⁴¹⁾. L'intervention est cependant très discrète et on peut dire qu'elle vise simplement à aider le lecteur, en lui balisant une route qu'il peut ainsi mieux reconnaître.

Il n'en va plus de même avec un troisième passage qui n'est autre que le Canon hébreu, tel qu'Origène le présente dans son *Commentaire du Psaume 1*. Ceci nous ramène en partie à l'*Expositio Symboli*, ne serait-ce que par la formule "in his concludunt (hebraei) canonem uoluminum diuinorum" ⁽¹⁴²⁾, qui est une addition de Rufin

⁽¹³⁶⁾ Par rapport à la multitude des ouvrages grecs, souvent contradictoires.

⁽¹³⁷⁾ "Prophetae quique per ea tempora..." (p. 225, l. 4).

⁽¹³⁸⁾ Ap. EUSÈBE, *Histoire de L'Église*, 4, 26, 13-14 (pp. 386-389).

⁽¹³⁹⁾ Rufin traduit par *Vetus testamentum* successivement la mention des "anciens livres" et "les livres de l'ancienne *diathèkē*".

⁽¹⁴⁰⁾ Méliton énonce en effet cette demande de son correspondant (p. 386, l. 24) en même temps que celle de l'ordre. Rufin inverse (p. 387, l. 24).

⁽¹⁴¹⁾ La liste de Méliton ne comporte pas la moindre particule. Rufin ajoute un *tum deinde* et un *autem*. Sur les "Pairoimiai hē kai Sophia" = "Salomonis quae et Sapientis", v. *infra*, p. 74 et n. 159-160.

⁽¹⁴²⁾ Ap. EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 6, 25, 2 (p. 575, l. 5 - p. 577, l. 1).

et qui ressemble fort à la dernière phrase de sa propre présentation: "Haec sunt quae patres intra canonem concluderunt..." (143). J'ai déjà dit que le texte de Rufin était plus complet, et plus correct, que celui que nous transmet le texte *actuel* de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe, en ce qu'il mentionne le livre des Douze prophètes dont l'omission rend inexact le chiffre de 22 livres indiqué par Origène (144). Il ne s'agit là que d'un accident. L'originalité de la liste d'Origène est de fournir l'*incipit* des livres hébreux, de le traduire, et de donner en regard le titre du livre dans la *Septante*. Rufin a négligé ces données savantes, qu'avait reprises ou imitées Jérôme (145). Peut-être est-ce à celui-ci d'ailleurs qu'est due la petite inexactitude suivante: comme lui, en effet, il prend *Dabreiamim/n*, l'initiale du livre des *Chroniques* (146), comme le titre d'un livre: "*quem dicunt (Hebraei) Sermones dierum*" (147), et il en va de même pour le(s) livre(s) des Rois "*quem appellant Regnum David*" (148), voire de celui de *Samuel* (149). Deux autres points sont à noter, sans qu'on voie bien leur sens: malgré la mention explicite d'Origène, il omet *Ruth*, mais aussi les *Lamentations* et la *Lettre de Jérémie*. On se souvient que ces deux derniers textes n'étaient pas davantage évoqués par l'*Expositio symboli* (150). On ne s'attarderait pas à deux autres titres si Origène ne prenait soin de corriger l'un: il ne faut pas dire comme beaucoup "Cantiques des Cantiques", mais "Cantique" au singulier (151). Rufin omet la remarque, et il écrit *Cantica Canticorum*, comme il l'avait fait dans son *Expositio* (152). Sans doute respecte-t-il l'usage de ses lecteurs. Peut-être en est-il de même pour le *Paralipomeni* (liber), bien que l'*Expositio* parle de *Paralipomenon* (153). Deux derniers détails soulignent la volonté de clarification: Rufin rapporte mieux à Salomon les trois livres qui lui appartiennent, et il précise qu'Isaïe est un prophète

(143) *Exp. Symboli*, 35 (p. 171, l. 16-17).

(144) Voir *supra*, p. 53.

(145) En particulier dans son *Prologus galeatus* (BS 1, pp. 364-365).

(146) *Ibid.* (p. 365, l. 40). De même dans le *Prologus in libro Paralipomenon* (p. 547, l. 37).

(147) *Histoire de l'Église*, p. 575, l. 1-2.

(148) *Ibid.*, p. 573, l. 11 (- "Et le roi David").

(149) *Ibid.*, p. 573, l. 10.

(150) *Exp. Symboli*, 35 (p. 170, l. 7). Voir *supra*, p. 52.

(151) *Ap. Histoire de l'Église*, 6, 25, 2 (p. 571, l. 8-9).

(152) *Exp. Symboli*, 35 (p. 171, l. 10).

(153) Certains manuscrits ont d'ailleurs corrigé.

te, ce qui doit valoir également pour les suivants de la liste. Mais pourquoi inverse-t-il *Daniel* et *Ézéchiel*, sinon pour reprendre l'ordre de la *Septante*?

Ce sont là de menues choses, qui ne vont pas d'ailleurs toutes dans le même sens. Les intentions apparaîtraient beaucoup plus nettement si j'avais le temps de m'arrêter aux textes plus nombreux, et plus complexes, qui concernent certains livres du *Nouveau Testament*. Je n'en prends qu'un exemple, emprunté à la traduction des textes du même Origène concernant les *Lettres* des Apôtres ⁽¹⁵⁴⁾. Pour Paul, non seulement il avance le chiffre de 14 épîtres qu'Origène ne donnait pas, mais il intègre au texte du *Commentaire sur Jean* deux passages qu'Eusèbe avait extraits des *Homélie sur l'Épître aux Hébreux*. L'Alexandrin, après y avoir fait état des différences de style, rapportait au moins la *pensée* à l'Apôtre, et il concluait par cette remarque: "Si donc quelque église tient cette lettre comme étant de Paul, qu'elle soit félicitée aussi pour cela; car ce n'est pas par hasard que les Anciens l'ont transmise comme étant de Paul" ⁽¹⁵⁵⁾. Cela devient chez Rufin: "Pour ma part, je (= Origène) déclare, comme cela m'a été transmis par les anciens, qu'elle est de façon tout à fait manifeste de Paul et que *tous* nos Anciens, l'ont reçue comme une lettre de Paul" ⁽¹⁵⁶⁾. Est-il utile d'insister? Les retouches ne sont pas moins sensibles pour les lettres de Pierre et Jean: alors qu'Origène, qui veut montrer que les Apôtres n'ont laissé qu'un très petit nombre d'écrits, insiste sur les doutes qui entourent la deuxième lettre de Pierre et les deuxième et troisième lettres de Jean ⁽¹⁵⁷⁾, Rufin n'attribue ces doutes qu'à quelques-uns: "*a nonnullis et de secunda dubitatur*", "de quibus et *apud quosdam* dubia sententia est" ⁽¹⁵⁸⁾.

On sent la volonté de restreindre l'impression d'incertitude et de dispersion. On pourrait même ajouter que le beau témoignage que Rufin fait rendre à Origène ne peut que grandir celui-ci dans l'esprit de ses lecteurs. Je donnerai un dernier exemple d'infidélité, d'autant plus révélatrice qu'elle me paraît involontaire. Parlant d'Hégésippe,

⁽¹⁵⁴⁾ Ap. EUSÈBE, *Histoire de l'Église*, 6, 25, 7-14 (pp. 576-580).

⁽¹⁵⁵⁾ *Ibid.*, 6, 25, 13 (p. 580, l. 2-4).

⁽¹⁵⁶⁾ *Ibid.*, 6, 25, 13 (p. 579, l. 3-6).

⁽¹⁵⁷⁾ *Ibid.*, 6, 25, 8-10 (p. 578, l. 1-10).

⁽¹⁵⁸⁾ *Ibid.*, 6, 25, 8-10 (p. 579, l. 11-17).

Eusèbe écrit: "Ce n'est pas seulement lui (Hégésippe), mais aussi Irénée et tout le chœur des Anciens qui appelaient *Sagesse pleine de vertu* (*Panareton Sophian*) les *Proverbes* de Salomon" (159). Rufin traduit: "Lui-même et Irénée et tout le chœur des Anciens ont dit que le livre qui a pour titre *la Sagesse* était de Salomon, de même que les *Proverbes* et le reste (160). Le contresens est révélateur; car *la Sagesse* de Salomon était contestée, par Jérôme entre autres. Ce dernier avait d'ailleurs parlé, dans sa *Préface* de la traduction des *Livres de Salomon* (161) dédiée à Chromace et Héliodore, d'un "*Panaretos* Iesu filii Sirach liber" qui portait le titre de *Parabola*, c'est-à-dire de *Meshâlim*, en hébreu, de *Paroimiai*, en grec. Mais il s'agissait de l'*Ecclésiastique* (162), dont on a vu la place spéciale qu'il occupait dans la liste de Rufin (163).

Je ne puis pas garantir que Rufin avait en tête à ce moment le texte de Jérôme, mais il n'est pas douteux qu'il tire ici à lui le texte d'Eusèbe, pour reconnaître en Salomon l'auteur de la *Sagesse*. Consciemment ou inconsciemment, il s'agit toujours de ne pas semer le trouble dans l'esprit des fidèles de Chromace, et de ceux qui leur ressemblent.



C'est une des conclusions les plus nettes que l'on puisse tirer de l'ensemble de cette étude. Rufin cherche avant tout à affermir la crédibilité de la foi chrétienne auprès d'un public issu exclusivement du paganisme. Il insiste donc sur l'unité de la foi, la solidité de sa transmission, l'antiquité de son origine, puisque ce Canon semble, comme le *Symbole*, remonter aux Apôtres, et, en définitive, à l'Esprit-Saint qui agissait en eux. On a vu comment, des *Patres* (164), on remontait aux *Apostoli* (165), et comment les doutes concernant

(159) *Ibid.*, 4, 22, 9 (p. 372).

(160) *Ibid.* (p. 373, l. 17-19): "Hic ipse et Irenaeus et omnis antiquorum chorus librum qui adtitulature Sapientis, Salomonis dixerunt, sicut et Prouerbia et cetera".

(161) *Prologus in libros Salomonis* (BS 2, p. 957, l. 10-11).

(162) Sur ce titre du *Livre de Ben Sirach*, v. J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, Clement of Rome, London, 1890, ad 57 (2, p. 166); E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 3, p. 220.

(163) *Exp. Symboli*, 36 (p. 171).

(164) Dans l'*Expositio Symboli* (voir *supra*, p. 48).

(165) Dans l'*Apol. c. Hieronymum* (voir *supra*, p. 64).

certains livres n'étaient plus le fait que d'un petit nombre ⁽¹⁶⁶⁾. ● On comprend dès lors combien l'entreprise de Jérôme, qui excluait certains livres de l'Ancien Testament, qui modifiait le texte reçu, apparaissait dangereuse, aussi bien par sa soumission aux Juifs, ennemis de l'Église ⁽¹⁶⁷⁾, que par le discrédit qu'elle jetait sur une Loi, une histoire et des prophéties qui tiraient une bonne partie de leur valeur de leur antiquité. Sans qu'il semble y avoir eu de contact entre les deux hommes, sinon entre les deux rives de la Méditerranée ⁽¹⁶⁸⁾, certaines des critiques de Rufin rejoignent celles qu'Augustin formule dans les mêmes années ⁽¹⁶⁹⁾.

Je n'ai pas voulu étendre ici le terrain de l'enquête, bien au contraire. J'ai voulu me concentrer sur Rufin tout d'abord, et montrer que si sa documentation est plus étendue qu'on ne la dit, puis qu'il le comprend Athanase et Jérôme, en plus de Cyrille de Jérusalem, elle peut difficilement apparaître comme la tradition d'une Église, fût-ce celle d'Aquilée ou de Concordia, ni comme celle de toutes les Églises. En réalité, Rufin cumule les traditions de plusieurs Églises ⁽¹⁷⁰⁾ et les *unifie*, pour les raisons que j'ai dites.

D'autre part, si même je ne peux donner comme démontré l'ordre, chronologique à mes yeux, dans lequel j'ai étudié les textes - et en particulier la séquence *Expositio Symboli - Apologia* ⁽¹⁷¹⁾ -, il ne me paraît pas possible de regarder la moindre oeuvre de Rufin en

⁽¹⁶⁶⁾ Dans la traduction de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe (voir *supra*, p. 73).

⁽¹⁶⁷⁾ Jérôme dira au contraire que le texte hébreu est plus explicite concernant le Christ et la Trinité: Voir, par ex., le *Prologue* de la traduction du *Pentateuque* (BS 1, p. 3, l. 21-25; p. 4, l. 35-39).

⁽¹⁶⁸⁾ En 401, Jérôme sait qu'une lettre, à lui *attribuée*, circule en Afrique: il y regretterait d'avoir traduit d'après l'hébreu (*C. Rufin*, 2, 24; 3, 25). L'année suivante, on lui dit que Rufin a envoyé son *Apologie* en Afrique (*Ep.* 102, 3 et 110, 6).

⁽¹⁶⁹⁾ AUGUSTIN, *Ep.* 71, 3-6 = ap. JÉRÔME, *Ep.* 104, 3-6. La réponse de Jérôme (*Ep.* 110) a bien des points communs avec les *Préfaces* de ses traductions et avec son *Contre Rufin*. Voir de même AUGUSTIN, *Ep.* 82, 35. Synthèse rapide chez G. JOUASSARD, *Réflexions sur la position de saint Augustin relativement à la Septante dans sa discussion avec saint Jérôme*, in *REAug.* 2, 1956, pp. 93-99.

⁽¹⁷⁰⁾ On notera également que si Rufin possède des listes grecques, il ne s'est pas préoccupé de reconstituer le Canon de Cyprien ou d'Ambroise. Celui-même de Rome n'est pas non plus recherché. Sur la liste d'Innocent, en 405, v. *supra*, p. 60-61. Je ne m'étends pas ici sur le catalogue du *Decretum Gelasianum* et les questions qu'il pose.

⁽¹⁷¹⁾ Du moins ne peut-on séparer les deux oeuvres par un intervalle de deux, voire quatre ans.

dehors de son contexte chronologique, ni de sa référence - fût-ce voilée - à Jérôme et aux discussions, orales et écrites, qu'il a eues avec lui. On le sait par nombre de ses *Préfaces*, Rufin est toujours en "dialogue" avec Jérôme ou ses amis. Il n'est pas très difficile de le vérifier également à l'intérieur même de ses oeuvres, fussent-elles apparemment détachées de tout contexte polémique.

Cela ne veut pas dire que tout ne soit qu'attaques, même feutrées: j'ai attiré l'attention sur plusieurs emprunts indéniables à Jérôme. Rufin savait faire quelques distinctions. Il est regrettable qu'il n'ait pas su en faire davantage. Mais il me semble que les *Préfaces* adressées à Chromace et Héliodore l'ont arrêté⁽¹⁷²⁾. Dans le fond, il a accepté l'idée d'Athanase et de Jérôme selon laquelle il y avait des livres de second ordre. Ce faisant, même s'il ne dit pas explicitement que la *Sagesse de Salomon*, l'*Ecclésiastique*⁽¹⁷³⁾, les *Livres des Macchabées* n'existent pas en hébreu, il renonce implicitement à l'autorité, sacrée pour lui, de la *Septante*, dans laquelle ils ont pris place. Ce n'est qu'une des "contradictions internes" de sa position. Il n'en était guère conscient, tout préoccupé qu'il était de ne pas ébranler la foi des "foules" pour lesquelles il entendait écrire.

⁽¹⁷²⁾ Elles n'ont pas pu ne pas être discutées à Aquilée même.

⁽¹⁷³⁾ On se souviendra cependant que Jérôme déclare avoir vu le texte en hébreu. Cette affirmation a été confirmée par les découvertes de Qumran et de Masada.