

Ricardo VENTURA, *Tratados*, introd., trad., Pensamento Português, Lisboa, Imprensa nacional/Casa da moeda, 2005 – ISBN 972-27-1405-8 – 202 p.

Ricardo Ventura (voir son site internet : <http://ricardoventura.pt.vu>) présente une traduction portugaise des Traités de Wurzbourg attribués à Priscillien d'Avila. Sa traduction est précédée d'une riche introduction de 80 pages dans laquelle il aborde des problèmes de critiques externe et interne mais aussi divers thèmes doctrinaux. Mal diffusé en France, ce livre n'est pas même cité par Marco Conti dans son édition récente des mêmes textes (*Priscillian of Avila. The Complete Works*. Oxford Early Christian Texts. Oxford/New York, Oxford University Press, 2010).

À l'automne 1885, Georges Schepss découvre onze pièces anonymes (*incerti auctoris opuscula patristica*) apologétiques et homilétiques, contenues dans le codex *Mp.th.q. 3* de la bibliothèque de l'Université de Wurzbourg. Il attribue la paternité des ces onze pièces à l'évêque d'Avila, sur la base de la critique interne ; il porte sa découverte à la connaissance du monde scientifique, en publiant l'édition critique des traités dans la collection du *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* à Vienne en 1889. Plus d'un siècle plus tard, Ricardo Ventura reprend le texte latin édité par Schepss. Parmi les onze opuscules, on dénombre trois textes apologétiques (*Tract. I* : le *Livre apologétique* ; *Tract. II* : la *Lettre à Damase* ; *Tract. III* : le *Livre sur la foi et les apocryphes*), sept homélies (*Tract. IV* : *Sur la Pâque* ; *Tract. V* : *Sur la Genèse* ; *Tract. VI* : *Sur l'Exode* ; *Tract. VII* : *Sur le Psaume 1* ; *Tract. VIII* : *Sur le Psaume 3* ; *Tract. IX* : *Homélie au peuple 1* ; *Tract. X* : *Homélie au peuple 2*) et une hymne paraliturgique (*Tract. XI* : *Bénédiction sur les fidèles*). Concernant les questions de datation et d'attribution, l'A. pense, à l'instar de M. Escribano, que le *Livre apologétique* est une profession de foi destinée aux évêques qui siègent au concile de Saragosse. La *Lettre à Damase* serait une œuvre collective, écrite à l'occasion du voyage des auteurs (Priscillien, Instance et Salvien) à Rome pour rencontrer l'évêque de Rome, Damase. Les Traités V, VI, VII, VIII sont difficiles à dater et destinés à un cercle de croyants restreint. Quant aux Traités IV, IX et X, ils sont le fruit des prédications du mouvement et s'adressent à un groupe de fidèles plus large. Enfin, le Traité XI est une bénédiction aux fidèles en général.

Au niveau doctrinal, l'A. remarque qu'il existe des correspondances entre l'anthropologie et la cosmologie. Le drame intérieur de l'homme est le résultat d'une lutte entre les puissances spirituelles primordiales. Parmi ces puissances, les anges jouent un rôle important. Priscillien plonge ses regards dans la littérature apocalyptique juive (Livre d'Hénoch et apocryphe du 4 Esdras). Au sein du corpus biblique, les textes pauliniens occupent une place d'honneur dans les citations scripturaires. L'A. connaît la thèse de Ramon Lopez Caneda, qui fait dépendre les méthodes d'interprétation de Priscillien de la tradition philonienne, tandis que Henry Chadwick les rapproche des lectures d'Hilaire de Poitiers et de celles d'Origène. Néanmoins, il présuppose une filiation gnostique possible de Priscillien sur une base exégétique (p. 46). L'interprétation allégorique des textes ressemble, selon lui, aux habitudes de Basilide (p. 44). C'est cette thèse que nous aimerions discuter tout au long de ce compte rendu. Au cours de son introduction, l'A. développe trois séries de thèmes : création et nature, anthropologie et sotériologie, théologie et christologie.

Tout d'abord, l'analyse des textes lui permet de comprendre que Priscillien favorise la conception d'une création *ex nihilo* et réfute la thèse de l'éternité du monde. La cosmogonie du mouvement parle d'une disposition divine de la nature insufflée par l'Esprit, corrompue postérieurement en une nature mondaine et adultère. L'opposition entre deux natures (l'œuvre de Dieu et l'œuvre du monde) permet à l'A. de distinguer un dualisme initial qui n'est pas la

conséquence de deux principes opposés préexistants mais d'une création souillée par le démon, donc d'un dualisme postérieur à la création. L'A. associe cette conception à la théorie de certains courants gnostiques. Priscillien serait marqué par le dualisme gnostique entre un premier principe positif et un second principe négatif apparu postérieurement, à la suite d'un incident de type métaphysique à la périphérie du monde divin (p. 51). Sa dépendance gnostique s'expliquerait par son attachement à certains textes apocryphes. L'A. prend l'exemple de la souillure de Ève avec le démon Saclas (trad. Ventura, p. 99 ; éd. Schepss, *Tract. I*, 19, 1-11) en montrant l'influence de la littérature apocalyptique juive et celle des textes gnostiques (p. 54-58). En réalité, ce mythe trouve ses racines dans la tradition juive pré-rabbinique, tradition consignée par écrit plus tard dans la littérature rabbinique (Cf. le *Targum du Pseudo-Jonathan* sur Gn 4, 1 « Adam sut qu'Ève, sa femme, était enceinte de Sammael, l'ange du Seigneur. » et *Pirqé de Rabbi Eliézer*, 21, M. A. OUKNIN et E. SMILEVITCH, *Chapitres de Rabbi Éliézer*, Paris, Verdier, 1983, ²1992, p. 129). Certes, les courants postérieurs l'ont repris mais cela ne permet pas de conclure que Priscillien l'a emprunté aux gnostiques ou aux manichéens. Sa familiarité avec les corpus apocryphes juif et chrétien (*Questions de Barthélemy* 59) suffit à expliquer le passage du *Livre apologétique* (*Tract. I*).

Au sujet de la deuxième série thématique (« anthropologie et sotériologie »), l'A. présente un extrait de *Tract. I*, 17, 16-25 (trad. Ventura, p. 97-98) : « Quant à nous, tournant les regards vers notre père Abraham et vers Sara la mère (*parturientem*, celle qui enfante, la génitrice), nous sommes enfantés par l'église notre mère qui a accouché par les soins de la Sagesse, sa sage-femme et nous aspirons *au perfectionnement des saints...* » L'A. rapproche cette idée de l'enfantement de l'Église d'un texte gnostique *Sur l'origine du monde* (Louis Painchaud, (éd.), *L'Écrit sans titre*, NHC II, 5 et XIII, 2, BCNH 21, Louvain/Paris, Peeters, 1995, Ecr sT 113* et 114*, p. 183-185 et commentaire, p. 391-394) dans lequel Sophia déambule et anime les créatures de divers mondes avec des gouttes de lumière (p. 62). Quant à Ève, elle dit d'elle-même, selon le texte gnostique, qu'elle est à la fois, mère, jeune fille, femme enceinte et sage-femme. Ce rapprochement semble hasardeux, car Priscillien ne reprend pas la complexité cosmologique de cette littérature. La correspondance de la sagesse comme sage femme semble plutôt trouver son inspiration dans Sagesse 10, 1 (« C'est elle qui protégea le premier modelé, [...] elle le tira du limon de la terre »). Priscillien recourt aux modèles bibliques des personnages de l'Ancien Testament pour expliquer le mystère marial et la fonction de l'Église comme mère. Abraham est la figure typologique du Père. L'expression *patrem nostrum* renvoie, par analogie verbale, à la Prière de Jésus enseignée aux disciples et à la première personne de la Trinité. Le personnage de Sara est plus complexe : il est mis en correspondance avec l'Église notre mère (*nos ecclesia matre*). Ga 4, 22-26 compare Agar et Sara en faisant de l'une la représentante de la Jérusalem terrestre (le judaïsme) et de l'autre la Jérusalem céleste ou l'Église. Sara est donc bien le modèle de l'Église. Elle enfante (*parturientem*), elle est donc aussi mère. Dans ce cadre, la sage-femme (*obstetricante*), désigne la sagesse personnifiée (*sapientia*) qui aide l'Église à accoucher des enfants de Dieu. Le verset de la lettre de Paul aux Éphésiens assimile l'Église au corps du Christ. L'évocation implicite de l'enfantement de Jésus autorise à faire de Sara une figure de Marie. En effet, la phrase « rien n'est impossible à Dieu » répétée en Gn 18, 14 et Lc 1, 37 explique que Sara soit le modèle biblique de Marie. Là encore, le rôle de la Sagesse est d'assister Marie dans l'étable de Bethléhem. Si Sara désigne l'Église-mère, la sagesse renvoie au Christ (voir *Tract. VI*, 75, 6) ; si Sara préfigure Marie, la sagesse personnifie l'Esprit saint. Ce réseau d'analogies verbales est familier à Priscillien.

En étudiant la conception du corps et de l'âme chez Priscillien, l'A. cite un passage de l'homélie sur l'Exode (*Tract. VI*, 81, 6-16 ; trad. Ventura, p. 145) : « Vivons avec le corps et

le sang du Seigneur, afin que, lors du jugement de Dieu, comme vous pouvez le lire dans l'Apocalypse, nous ne soyons pas *du chiffre de la bête* (Ap 13, 18), ni de la mesure de ce monde, mais que nous ayons le livre de la doctrine céleste à propos duquel nous pouvons lire que *Jean pleurait sur les sept sceaux scellés* (Ap 5, 4. 1), que nous soyons intégrés aux nombres des patriarches parmi les 12 000 marqués du sceau (Ap 7, 4-8), que nous soyons désignés non par le chiffre de la bête mais par la mesure d'homme qui est celle de l'ange (Ap 13, 18 ; 21, 17). Et, ainsi est accompli ce que Dieu dit dans l'Évangile : *les enfants de ce siècle se marient et sont mariés, ils engendrent et sont engendrés, quant aux fils de Dieu, ils ne se marient pas et ne sont pas mariés, ils n'engendrent ni ne sont engendrés, mais ils sont semblables aux anges de Dieu* (Lc 20, 34-36). » L'A. identifie la conception de la chair et du corps aux principes du judaïsme (p. 64) en citant Claude Tresmontant (*La Métaphysique du christianisme*, Paris, Seuil, 1961, p. 49). Cette idée de la mesure de la stature du corps de Dieu est chère aux courants mystiques de la merkabah (voir Ch. MOPSIK, *Chemins de la Cabale*, Paris, éd. de l'Éclat, 2004, p. 309-324 ; cf. *Mishnah, Haguïga* II, 1-2 in *Le Talmud, traité Haguïga*, Paris, Verdier, 1991, p. 100, 123). La montée vers Dieu se ferait en deux temps : un premier temps cosmologique (« la mesure du monde ») et un second temps mystique (*mensura hominis* = angeli = Christi, celui de la connaissance de Dieu). Le passage de Priscillien explique ainsi que seuls les spirituels qui ont dépassé la mesure du monde mais sont mesurés de la mesure de l'homme accèdent à une vie supérieure qui les intègre parmi les 12000 élus. « La mesure d'homme qui est celle de l'ange » : cette phrase illustre les positions d'Origène pour qui il n'existe pas de différence de nature entre l'homme et l'ange et pour qui l'âme du Christ a préexisté dans un état angélique (ORIG., *ComJn* 1, 1, I, 31 (34), 217-218, éd. Cécile Blanc, SC 120, p. 166-167). Origène met dans un même groupe les anges et ceux qui sont arrivés à l'état d'homme parfait (*HomCt* I, 1, SC 37 bis, p. 69 : *Angelos uero et eos, qui peruenerunt in uirum perfectum, intellige uiros esse cum sponso*) en les comparant aux jeunes hommes avec l'époux. Cette *mensura hominis* renverrait à la mesure de la stature du Christ de Ep 4, 13 et désignerait la mesure de foi du spirituel avancé dans la sanctification (ORIG., *ComJn* 13, 19, 32, 16 (9), 184, éd. Cécile Blanc, SC 385, p. 266-267).

L'A. insiste sur le fait que Priscillien croit que le salut correspond à un retour à un état antérieur de l'union à Dieu. Cette conception, ajoute l'A., n'est pas chrétienne mais néoplatonicienne. En effet, l'évêque d'Avila explique que la vie chrétienne consiste à restaurer l'image première que Dieu a mise en nous en créant l'homme avant la Chute. Nous pensons que Priscillien est marqué par l'ambiguïté héritée d'Origène selon laquelle la parenté avec le divin apparaît comme une propriété de la nature. Cette nature est à retrouver par la purification en Christ Dieu. La pensée de Priscillien, comme celle d'Origène un siècle avant, est mal dégagée de la perspective néoplatonicienne. L'A. conclut en émettant l'idée que l'anthropologie priscillienne semble subordonner à l'acquisition d'une connaissance (ou d'une gnose) qui sauve et il mentionne les spéculations valentiniennes (p. 71). Il assimile un peu rapidement gnose et gnosticisme alors qu'historiquement, on sait que toutes les idées marquées par la gnose ne renvoient pas automatiquement aux courants gnostiques (les grands maîtres Valentin, Basilide, Ptolémée, Héracléon...). Une approche classique distingue les systèmes gnostiques des formes de gnose relevant de tendances universelles de la pensée centrée sur l'idée de connaissance (*gnosis* désigne la connaissance des mystères divins) ayant fleuri à des époques différentes (mandéisme, manichéisme, Kabbale...). Le milieu culturel de la gnose (d'origine juive avec des emprunts à l'Iran et à la Grèce) a marqué les livres sacrés de l'Inde, la littérature orphique, la philosophie grecque, l'hermétisme... Ennemi des gnostiques comme des manichéens, Priscillien, par sa culture néoplatonicienne, est un ami de la gnose. À l'encontre de Ricardo Ventura, nous affirmons que Priscillien, ni gnostique ni

manichéen, est un mystique chrétien incompris de son temps : sa culture néoplatonicienne et sa connaissance des œuvres d'Origène médiatisée par les écrits d'Hilaire de Poitiers lui ont permis de développer son exégèse. Grand lecteur des littératures apocryphes extracanoniques, il est marqué par l'apocalyptique juive, qui a nourri ses connaissances angéologiques.

Concernant le dernier volet (« théologie, christologie et révélation »), l'A. reprend les analyses de Chadwick en exposant le monarchianisme modaliste des positions trinitaires de Priscillien, hérité d'un origénisme acquis chez Hilaire de Poitiers (avant son exil). Malheureusement, il quitte le terrain origéniste, en affirmant que « le Christ des Traités, de nouveau, est à l'image de ce que nous observons dans certaines conceptions gnostiques docétistes, une émanation divine qui voit le monde sous l'apparence d'un corps matériel mais qui de nouveau souffre véritablement le calvaire » (p. 76). Cette accusation hérésiologique de docétisme a permis de rapprocher priscillianistes, gnostiques et manichéens. En réalité, Priscillien n'est pas docète mais sa christologie est marquée par les spéculations origéniennes. Pour l'évêque d'Avila, Christ est réellement ressuscité dans un corps de chair. La nuance origénienne entre matérialité et forme somatique (*eidōs somatikon*) est exposée dans le *Commentaire sur saint Jean* (13, 30, 180, SC 222, p. 132) et aurait pu séduire Priscillien. Cette négation de la continuité matérielle entre le corps de Jésus avant et après la résurrection a été mal comprise deux siècles plus tard (au VI^e siècle). Méthode d'Olympe va affirmer que seule une continuité matérielle complète peut garantir la persistance de l'identité personnelle du Christ. Les doctrines d'Origène seront, de ce fait, condamnées comme hérétiques au concile de Constantinople en 533.

En bref, l'A. perçoit l'évêque d'Avila comme un « homme de frontière », car son christianisme s'inscrit à la limite entre une conception catholique naissante et des positions gnostiques. Mais Ricardo Ventura reconnaît qu'il est difficile de savoir si les indices gnostiques ne sont pas le fait d'une doctrine mystique (p. 42) ou le fruit de conceptions néoplatoniciennes (p. 59). Dans une note conclusive (p. 81, n. 241), il assimilerait même le dualisme priscillien à la tradition des Pères du désert.

Trois ans plus tard, dans une contribution remarquable (« Cristologia e teologia nos Tratados de Prisciliano », dans M. L. Xavier (dir.), *Questão de Deus na História da Filosofia*, Lisboa, Zéfiro, 2008, vol. I, p. 207-216), il analyse les positions théologiques de Priscillien en insistant sur la pensée unitaire. Tout ce qui est divisé est inférieur à l'unité (p. 212). Le péché est ce qui sépare de Dieu. Distinguer l'éternel du temporel revient à séparer l'un et le multiple, le spirituel et le charnel, le vrai du faux. En attribuant au Sauveur un rôle aussi totalisant en tant que médiateur des instances terrestres et divines, comme symbole de l'unité divine, beaucoup de critiques ont assimilé ses positions à des tendances modalistes. L'A. tempère l'idée d'un monarchianisme priscillien en comparant les positions de l'évêque d'Avila à celles des Pères de l'Église. Ces emprunts sont mélangés à l'influence des lectures apocryphes. L'A. va jusqu'à apercevoir des correspondances avec Origène dans l'interprétation des textes (p. 215). Mais il rapproche aussi cet allégorisme mythique, d'une part, de la littérature apocalyptique juive et, d'autre part, de la bibliothèque de Nag Hammadi. Que ce soit en 2005 ou en 2008, Ricardo Ventura n'arrive pas à faire le tri entre les diverses influences qui forment l'arrière-plan culturel de Priscillien. En tous les cas, la qualité de sa traduction est indéniable et il a su montrer la richesse des traditions plurielles auxquelles s'est abreuvé l'évêque d'Avila.

Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ