

L'historiographie du priscillianisme (1559-2012)

Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ

Ce conflit religieux du IV^e siècle nous renvoie aux racines du christianisme ibérique. Il a fait couler beaucoup d'encre après avoir fait couler bien du sang dans l'Antiquité tardive, en commençant par celui de son fondateur : Priscillien, évêque d'Ávila. Ce mouvement a été l'occasion de controverses au cours des siècles, rouvrant le débat, désormais classique, entre orthodoxie et hétérodoxie. Il a opposé les priscillianistes et les antipriscillianistes de la fin de l'Antiquité ; il a reparu dans les joutes entre catholiques et protestants depuis le XVI^e jusqu'au début du XX^e siècle. Aujourd'hui, avec les travaux d'histoire et d'anthropologie religieuse (Fontaine, Chadwick, Escribano, Burrus, Simões, Olivares, Veronese, Ventura), ce débat classique est dépassé. Au XXI^e siècle, les spécialistes tentent de situer le mouvement au cœur de la spiritualité du IV^e siècle, au moment de l'émergence de nouveaux courants ascétiques et des premiers développements du monachisme.

Nous nous proposons de dresser une historiographie précise, mais non exhaustive, des travaux sur le priscillianisme depuis le XVI^e siècle*. Notre objectif est triple : d'abord, expliquer les différentes lectures de l'affaire Priscillien, en évaluant l'apport des découvertes successives à la connaissance de ce phénomène religieux ; ensuite, orienter l'état de la question vers la problématique qui nous retient : les connexions entre priscillianisme, manichéisme et gnosticisme du IV^e au VI^e siècle ; enfin, montrer l'évolution de l'historiographie sur l'Antiquité tardive dans le domaine de la patristique latine, en matière d'hérésiologie¹.

Le découpage chronologique a été préféré au plan thématique, pour montrer surtout l'évolution des recherches au cours du XX^e siècle. L'originalité de ces quelques pages, par rapport aux travaux antérieurs, réside dans l'analyse détaillée

* Une première version de ce chapitre réduit à l'étude des deux derniers siècles a paru sous forme d'article : « Historiographie du priscillianisme (XIX^e-XXI^e siècles) », *Recherches augustiniennes*, 34, 2005, p. 195-238.

1. Les bibliographies des principaux instruments de travail – outre les consultations informatiques de sites internet de diverses universités et les différents logiciels de catalogage en France et en Espagne, en sus des outils classiques que sont *L'Année philologique*, la *Bibliographica Patristica*, le *Bulletin signalétique*, les bulletins de liaison et d'information de l'*Association Internationale d'Études Patristiques* (abr. AIEP), les *Patrologies* de Quasten et d'Altaner – sont les suivantes (nous mentionnons les travaux les plus récents) : W. LÖHR, « Priscillianus/Priscillianisten », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6, ⁴2003, Mohr Siebeck, cols. 1668-1669; A. OLIVARES GUILLEM, *Prisciliano a través del tiempo, Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, Madrid, 2004; J. FONTAINE & J. ELFASSI, « Histoire et archéologie de la péninsule ibérique antique », *REA*, 107/2, 2005, (sur le priscillianisme, p. 403-424).

des études des trente dernières années, que nous avons regroupées sous le titre « anthropologie religieuse ».

Les dates de transition correspondent à des changements notables dans l'heuristique. La publication des *Traité de Wurtzbourg* par Schepss (1889) a révolutionné la vision que l'on avait du mouvement dissident. La parution des livres de Goosen et de Chadwick (1976), ainsi que la découverte de Divjak (1981) marquent une nouvelle étape dans la façon de considérer le priscillianisme dans le cadre plus large de la spiritualité dans l'Antiquité tardive.

Sommaire :

- I. – L'ÂGE D'OR DE LA TRADITION HÉRÉSIOLOGIQUE (1559-1885)
 - 1- La tutelle théologique entre Réforme et Contre-Réforme
 - 2- L'impact du renouveau méthodologique de la fin du XVII^e siècle
 - 3- L'influence de l'historicisme et du positivisme au XIX^e siècle
- II. – L'ÈRE DES GRANDES DÉCOUVERTES (1885-1976)
 - 1- Les découvertes de Schepss (1885-1930)
 - 2- Vers le concept d'Antiquité tardive (1930-1976)
 - 3- Mutations des centres d'intérêt et des méthodes de recherche
- III. – L'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE (1976-2012)
 - 1- Deux thèses novatrices et le nouvel élan des travaux espagnols
 - 2- La découverte de Divjak (1981)
 - 3- Le renouvellement historiographique (depuis 1990)

I. – L'ÂGE D'OR DE LA TRADITION HÉRÉSIOLOGIQUE (1559-1885)

Cette période vit dans la conception classique des rapports entre l'hérésie et l'orthodoxie² que l'on trouve généralement dans les « histoires de l'Église » et les « histoires des Dogmes ». Cette conception remonte, dans l'Église ancienne, aux Pères de l'Église comme Clément, Irénée et Tertullien. Elle peut se résumer ainsi : l'orthodoxie précède l'hérésie. Au départ, la doctrine est saine et conforme à la tradition biblique : c'est l'âge d'or. Les courants hérétiques se constituent parallèlement en marge du développement général du christianisme. Ils viennent corrompre et pervertir l'Évangile. Adolphe Harnack³ (1851-1930) est un héritier

2. M. SIMON & A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris, PUF, 1968, ³1991, p. 289-307 ; A. LE BOULLUEC, « Orthodoxie et hérésie dans l'historiographie récente », dans E. Rébillard & Cl. Sotinel et alii, *Les Actes du Colloque: définir, maintenir, et remettre en cause l'orthodoxie dans l'histoire du christianisme*, Paris, 30 novembre 1996, École Française de Rome, Rome, De Boccard, 2000, p. 303-319.

3. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tubingue, 1886-1890, 3 vol., ⁵1931-1932. Il a condensé en un seul volume une version abrégée : *Grundriss der Dogmengeschichte*, Fribourg, 1889-1891 (traduit en français : ¹1893 aux éd. Fischbacher ; ²1993 au Cerf, avec une postface de K. Nowak).

de cette tradition quand il définit le gnosticisme comme une hellénisation aiguë et radicale du christianisme.

Dans ce cadre, la tendance historiographique de 1559 à 1880 est hérésiologique et « manichéenne » : les priscillianistes sont les mauvais et les antipriscillianistes sont les bons. Le cas de Priscillien n'est connu qu'à travers la vision de ses opposants : Orose, Sulpice Sévère, Augustin, Prosper d'Aquitaine, les Canons conciliaires... Les auteurs (de Flórez à López Ferreiro) tentent de résoudre les problèmes en dressant des listes de sources exhaustives. Flórez et López ont une attitude radicale, violemment antihérétique, et ils partent en croisade contre Priscillien et ses partisans. Nuancé et moins passionné, Vicente de la Fuente⁴ reste discret. Manuel Murguía, plus libéral, peut être considéré comme un hypothétique défenseur de Priscillien. Nous distinguons trois périodes à l'intérieur de ce premier volet : l'historiographie priscillianisante va sortir de la léthargie des chroniqueurs médiévaux qui avaient compilé les renseignements patristiques sans volonté d'esprit critique⁵, en raison des luttes entre catholiques et protestants qui ensanglantent l'Europe au XVI^e siècle. Les chrétiens des deux confessions vont revisiter l'histoire du mouvement à la lumière des tragédies qu'ils traversent. Puis, les efforts des bollandistes et ceux des mauristes vont apporter un souffle nouveau aux études dans l'analyse des sources à la fin du XVII^e siècle et dans la première moitié du XVIII^e. Enfin, le siècle suivant va poursuivre l'effort critique par les courants positivistes, qui vont permettre la mise en œuvre de travaux scientifiques affranchis des controverses religieuses.

1- La tutelle théologique entre Réforme et Contre-Réforme

Les deux premiers représentants de cette période sont de bons archétypes de l'historiographie baroque. Matija Vlacic, luthérien, plus connu sous son nom latinisé Mathias Flacius Illyricus⁶ (1520-1575), fut accusé de manichéisme en son temps. Il commence à faire paraître à Bâle en 1559 *Une histoire de l'Église* dans laquelle il rattache l'Église réformée à celle des premiers temps à Rome, selon une histoire linéaire. Cette optique lui permet de démontrer l'ancienneté du mouvement réformé, qui constitue la vraie Église, fidèle à la Parole à travers les

4. V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España ó adiciones á la Historia general de la Iglesia, escrita por Alzog, y publicada por la Librería religiosa*, Barcelone, 1855 [Madrid, 2^e 1873-1875].

5. Sur la postérité du priscillianisme au Moyen Âge, voir le chapitre novateur de A. OLIVARES GUILLEM, *Prisciliano a través del tiempo, Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, Madrid, 2004, p. 75-93.

6. M. FLACIUS ILLYRICUS, *Ecclesiastica historia integram Ecclesiae Christi ideam... secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens*, Bâle, 1559. Voir S. BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, 1973; Franjo SANJEK, « Matthias Flacius Illyricus 1520-1575 l'historien du christianisme », *Hérésis* 35, 2001, p. 119-128.

siècles. Ses références au priscillianisme figurent dans les *Quarta et Quinta centuria*, qui ne laissent aucun doute sur la classification de Priscillien et de ses adeptes dans la longue tradition hérésiologique commentée que répertorie notre savant protestant⁷. Le mouvement est perçu comme hétérodoxe, et la majorité des déviations dogmatiques du passé sont considérées aussi comme hérétiques par les protestants, qui ne font pas œuvre nouvelle par rapport aux catholiques. L'ouvrage est composé d'une série de citations patristiques, ordonnées et juxtaposées en vue d'exposer fondamentalement les problèmes de doctrine.

Le champion de l'orthodoxie, disciple de Philippe Neri, César Baronius⁸ (1538-1607), catholique fervent, en réponse à Flacius Illyricus, publie sous les auspices de Pie V ses *Annales ecclésiastiques*. Faire de la réfutation des hérésies un des axes majeurs de la *narratio rerum gestarum* lui permet de multiplier les allusions au priscillianisme en y voyant un exemple de la répression de toutes les tendances opposées à l'Église romaine. À l'époque, après le concile de Trente, il n'y avait rien de choquant à mettre en exergue la condamnation d'un courant hétérodoxe. Cette grande riposte catholique faite aux Centuries fournit une documentation plus riche que celle de Flacius Illyricus et de ses savants luthériens. Dans les *Annales ecclésiastiques* prévaut le souci d'établir avec précision le déroulement du conflit priscillianiste, par la confrontation des sources pertinentes.

Les compilations réalisées à l'occasion des éditions de collections de conciles permirent quelques notes érudites sur le mouvement⁹. Les travaux

7. Les « centuriateurs de Magdebourg » (Ioannes Wigandus, Matthaëus Iudex, Basilius Faber) travaillant avec M. Flacius Illyricus se sont occupés du priscillianisme dans la quatrième et la cinquième Centurie, publiées à Bâle en 1562. *Quarta Centuria Ecclesiasticae Historiae*, Bâle, 1562, cols. 316, 402-404, 1191, 1396-1398; *Quinta Centuria Ecclesiasticae Historiae*, Bâle, 1562, cols. 569-576. L'œuvre des centuriateurs constituée de treize volumes puise dans l'histoire un arsenal de faits révélant leur violente hostilité au catholicisme romain et magnifiant les martyrs de la foi protestante (comme celle de leurs émules d'outre-Manche Foxe [1516-1572] et Knox [mort en 1572]).

8. CÉSAR BARONIUS, *Annales ecclesiastici I-XII*, Rome, 1588-1607; Son oeuvre a été rééditée par G. D. Mansi en 38 tomes imprimés à Lucques de 1738 à 1779 ; tome 5, Lucques, 1739, a. 381, §§ 98-115, a. 385, §§ 22-29, a. 386, §§ 25-29 et 33-38, a. 387, §§ 65-67 ; tome 6, Lucques, 1740, a. 405, §§ 43-59 ; a. 407, §§ 1-3, a. 411, §§ 44 ; tome 7, Lucques, 1741, a. 412, § 39, a. 414, §§ 10, 12-13, a. 447, §§ 1-20 et 24 ; tome 10, Lucques, 1741, a. 563, §§ 14-18 ; a. 572, §§ 10-13. Voir aussi sur Priscillien: I. VASAEI, *Brugensis rerum hispanicarum*. En *Hispaniae Illustratae* de Scriptorum varii, Apud Claudium Haredes Marnium, Francfort, 1603, 7 tomes.

9. Garcia de LOAYSA, *Collectio conciliorum Hispaniae*, Madrid, 1593, p. 31-66, 86-91, 115-127, 165-197 ; PH. LABBE & G. COSSART, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta...*, Paris, 1671-1672, t. II, p. 1009-1012, 1222-1241; t. III, p. 1465-1466; t. V, p. 836-845; E. BALUZE, *Nova collectio Conciliorum, seu Supplementum ad collectionem Phil. Labbei...* 2^e éd., Paris, 1707, 1683; J. SAENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae, et novi orbis, epistolarumque decretalium celebriorum*,

hérésiologiques abordèrent aussi le mouvement dans la liste des erreurs théologiques recensées au cours des siècles. En dehors de l'utilisation de l'étude du priscillianisme pour servir les causes catholique ou protestante, le traitement du sujet n'a pas beaucoup changé depuis la tradition hérésiologique transmise par la patristique latine. Il faut attendre la révolution scientifique des dernières années du XVII^e siècle, qui vont rénover l'heuristique.

2- L'impact du renouveau méthodologique de la fin du XVII^e siècle

Imprégné par la philosophie cartésienne, cet esprit novateur¹⁰ est illustré par les méthodes (critique, expurgation et fixation des textes) lancées par les jésuites bollandistes au milieu du XVII^e siècle, spécialisés dans la publication des vies de saints (*Acta sanctorum*) et poursuivies par le bénédictin français Jean Mabillon (1632-1701), qui fonda les bases méthodologiques d'une nouvelle analyse des textes historiques dans son *De re diplomatica* (1681) et à qui l'on doit les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti* (neuf volumes, 1688-1701¹¹). Cette innovation scientifique permit de développer de nouvelles sciences auxiliaires comme la paléographie, la numismatique ou la diplomatique. Cette approche novatrice va profiter aux études historiques : Richard Simon, Bayle, Spinoza, Voltaire, Montesquieu vont soumettre à la critique les traditions du passé. L'opération historique se définit avant tout comme un travail sur les textes à partir de méthodes linguistiques éprouvées – d'où la publication d'instruments de travail comme le glossaire de latin médiéval de Du Cange en 1678.

Formé à cet esprit critique, le janséniste Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698) consacre en 1702¹² quelques pages au priscillianisme dans son

necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium : cum notis et dissertationibus, quibus sacri canones, historia ac disciplina ecclesiastica, et chronologia accurate illustrantur I-IV, Rome, 1693-1694, t. II, p. 113-122, 130-167, 202-222, 222-229, 316-324. Voir aussi plus tard, N. COLETTI, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta...* II, IV, VI, Venise, 1728-1729. Sur le traitement des collections conciliaires : A. OLIVARES GUILLEM, *Prisciliano a través del tiempo, Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, Madrid, 2004, p. 94-100.

10. Bon exposé sur le développement de l'histoire méthodique et la critique des documents d'archives dans G. BOURDÉ & H. MARTIN, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil, 1983, ²1997, p. 127-157.

11. Voir O. HUREL (éd.), *Dom Mabillon, œuvres choisies*, coll. Bouquins, Paris, Laffont, 2007 (biographie de H. Leclercq, p. 11-364).

12. S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 1693-1712, t. 8, Paris, p. 491-527, notes p. 791-797 ; t. 15, p. 448-458, notes p. 893-894. Il existe des références indirectes au priscillianisme dans les vies d'Ambroise de Milan, de Martin de Tours, de Sirice et de Delphin de Bordeaux : t. 10, 1705, saint Ambroise, art. 28, p. 140 sq., art. 63, p. 222-225, saint Martin, art. 7, p. 321-323, art. 9-10, p. 325-330, le Pape Sirice, art. 2, p. 360-362, saint Delphin, p. 521-523.

immense fresque en seize volumes. Il connaît la production érudite de son temps et le travail de Baronius est sa principale œuvre de référence. Comme l'a signalé Vollmann¹³, Tillemont peut être considéré comme le précurseur des premières monographies scientifiques qui seront publiées au milieu du XVIII^e siècle. Ce n'est pas en théologien mais en historien qu'il aborde les événements ; il ne veut pas approfondir l'aspect théologique des hérésies, mais s'adapter aux besoins d'une vision et d'une compréhension plus profonde de l'Histoire de l'Église. Il fonde son étude du mouvement sur une analyse critique des sources, en faisant la part belle aux données augustinienne. Le priscillianisme attire les sympathies des jansénistes en raison des tendances ascétiques et rigoristes, mais la doctrine priscillianiste draine toute une confusion d'impiétés qui l'assimilent à « un cloaque immonde ». Il écrit : « L'hérésie s'attache néanmoins particulièrement aux dogmes des Manichéens, des Gnostiques, ou des Bafilidiens : car c'étoit la même chose¹⁴ ». L'érudit mentionne l'âme de même nature que la substance divine, l'origine du mal conduisant à la reconnaissance de deux principes, la pratique de l'astrologie, etc... Il condamne le mouvement en restant dans la tradition hérésiologique et situe l'exécution de Priscillien en 385. Le travail de Tillemont va entraîner une réplique luthérienne quelques années plus tard.

L'œuvre de Gottfried Arnold¹⁵ (1666-1714) sort un peu du lot des travaux de la fin du XVII^e siècle, qui se sont cantonnés à transmettre banalement la tradition

Pour une présentation de l'érudit : B. NEVEU, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 93-104 ; voir aussi l'excellent article de J. VILELLA, « Heur et malheur de la méthode de Tillemont : le cas Priscillien », dans *Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'antiquité romaine*, Actes du Colloque international des 19-21 novembre 1998, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 427-439.

13. B. VOLLMANN, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papstes Leos des Großen*, St.-Otilien, 1965, p. 13.

14. S. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires*, p. 492.

15. G. ARNOLD, *Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, I-II, Francfort-sur-le-Main, 1700, I, 4, 8, rééd. 1967. Cette tendance de l'école protestante apparaîtra aussi chez le pasteur anglais N. Lardner (*The Credibility of the Gospel History, 1727-1757*), chez le théologien allemand Ch. W. F. Walch (*Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten der Reformation*, Leipzig, 1766) qui présente les hérésies anciennes comme des tentatives vaines de réforme dans l'Église, puis chez J. M. Schröckh dans son oeuvre monumentale en 45 volumes (*Christliche Kirchengeschichte*, Leipzig, 1768-1812), chez J. Ch. W. A. Hopfensack (« De primo in ecclesia Christiana haereticorum supplicio commentatio », *Programm des Gymnasiums zu Cleve*, 1838, p. 1-10) chez E. Herzog à l'occasion du 15^e centenaire des événements de Trèves (*infra*) et plus tard chez F. Paret (*infra*). Pour plus de renseignements sur les tenants de l'école protestante allemande, voir B. VOLLMANN, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papstes Leos des Großen*, St.-Otilien, 1965, p. 15-16, n. 32-35. Notons aussi, pour la fin du XVII^e siècle, le travail de l'Irlandais Henry Dodwell

hérésiologique. En effet, ce théologien piétiste, en rupture avec l'Église luthérienne officielle, explique que l'orthodoxie ne peut pas être définie comme un dogme, mais résulte simplement de la situation privilégiée obtenue par des clercs en échange d'un soutien inconditionnel aux puissances politiques. Pour la première fois, l'histoire religieuse se trouve laïcisée et désacralisée jusque dans ses motivations les plus profondes. Arnold est ainsi le premier à interroger la tradition et à proposer son explication à l'intérieur de l'Église théodosienne. Sa nouvelle orientation s'inscrit dans une prétendue relation impartiale fondée sur la controverse luthérienne avec Rome, concernant les hérésies et les limites de l'histoire ecclésiastique. Le type de Priscillien, *homo Christi*, alimente les milieux protestants germaniques dans leur conflit avec l'Église romaine, et leur tentative de dresser une nouvelle histoire du christianisme remettant à l'honneur les minorités taxées de sectarisme. Arnold est le premier à interroger l'hétérodoxie de Priscillien et à montrer l'injustice dont il a été l'objet. Imprégné par les milieux piétistes de son époque, Arnold insiste sur la volonté du fondateur du mouvement de s'accorder avec les principes évangéliques de pauvreté et d'ascétisme. Il évite de s'attarder sur les erreurs dogmatiques en développant davantage les aspects mystiques et préreformateurs du groupe. Cet esprit critique va imprégner les premières monographies sur le sujet qui vont paraître au milieu du XVIII^e siècle¹⁶.

Les deux plus anciens travaux¹⁷ consacrés à Priscillien sont celui d'un anonyme vénitien publié sous le titre de *Bachiarius Illustratus*, et celui de De Vries, un luthérien hollandais ; ils s'appliquent à approfondir la position hérésiologique des priscillianistes. Cinq ans plus tard, un Espagnol travaille dans le même sens.

L'œuvre de Girvesius¹⁸, prêtre d'Urgel, est écrite en latin ; il commence par se lamenter de ce que la patrie de Priscillien nous soit si peu connue, bien que son existence ait été transmise jusqu'à aujourd'hui de façon aussi intense. La

(1641-1711), pour qui la controverse priscillianiste aurait été l'occasion de la traduction latine de *Adverses haereses* d'Irénée de Lyon : H. DODWELL, *Dissertationes in Irenaeum*, Oxford, 1689, p. 390-410. Fernández Ardanaz a repris cette hypothèse probable : « Historia del pensamiento religioso hispano-romano », dans *Historia de la teología española*, Madrid, 1983, I, p. 145-148.

16. Le travail de Pasquier Quesnel de l'Oratoire de Béroulle (qui abandonna la congrégation pour le jansénisme vers 1684), dans son analyse de l'ep. 15 de Léon le Grand, avait bénéficié de cet apport heuristique dans l'étude des sources : cf. *Sancti Leonis Magni Opera omnia*, Paris, 1675.

17. *Bachiarius Illustratus sive de Priscilliana haeresi dissertatio : raccolta d'opuscoli scientifici XXVII*, Venise, 1742, p. 61-157 ; S. DE VRIES, *Dissertatio critica de priscillianistis eorumque factis, doctrina et moribus*, Utrecht, 1745.

18. F. GIRVESIUS, *De historia priscillianistarum dissertatio in duas partes distributa, ordine chronologico digesta*, Rome, 1750.

Galice est la région ibérique qui a enfanté ce monstre¹⁹. Girvesius est un des partisans de la thèse traditionnelle : l'hérésie est un amalgame de toute une série d'impiétés, car elle est à la confluence de folies païennes, de sacrilèges magiques, et de mensonges astrologiques. Priscillien aurait intégré tout ce qu'il y a de plus sordide dans les hérésies antérieures ou contemporaines de son temps²⁰. Ensuite, il expose l'histoire du mouvement, avec les sources antipriscillianistes qu'il avait à sa disposition au XVIII^e siècle.

L'année suivante, Cacciari²¹ s'oppose à la version de Girvesius à propos de la lecture que ce dernier avait faite des *Chroniques* de Prosper d'Aquitaine. *Priscillianus episcopus de Galliis* serait originaire du pays voisin ; et le mouvement aurait connu deux phases : un premier développement occulte dans les Gaules, et une seconde période, celle de l'introduction de l'hérésie en Espagne par Marc de Memphis.

Peu d'années après, Le Père Enrique Flórez²², historien Augustin, publie les premiers tomes de son *Espagne Sacrée* où il montre que *Gallaetia* chez Prosper d'Aquitaine fait référence à la patrie de l'hérétique et non à son siège épiscopal ; car Ávila, au temps de la domination romaine, appartenait à la Lusitanie²³. Il considère l'année 385 comme la date la plus sûre pour son exécution à Trèves et rejette la chronologie d'Hydace qui propose 387. L'apport personnel de Flórez est la publication du *Liber de fide* du moine galicien Bachiarius. Il cherche à reconstituer le passé chrétien des diocèses hispaniques et se penche sur les us et coutumes des priscillianistes et sur l'histoire de son fondateur, sans porter de jugement sommaire sur l'hérésie (comme ne manqueront pas de le faire plus tard, au contraire, López Ferreiro ou Menéndez y Pelayo). Flórez, à l'instar du jésuite espagnol Jean Mariana²⁴ (1536-1624), est convaincu de l'origine galicienne de Priscillien. Diego Antonio Cernadas y Castro (plus connu comme le curé de Fruime) consacre les 145 premières pages du premier tome de ses

19. F. GIRVESIUS, *op. cit.*, p. 7.

20. *Id.*, *op. cit.*, p. 10.

21. P. T. CACCIARI, *De priscillianistarum haeresi et historia*, Rome, 1751, p. 210-283. Voir aussi ce que dit de Priscillien : A. BOWER, *Unpartheiische Historie der Römischen Päpste, von der ersten Gründung des Stuhls zu Rom bis auf gegenwärtige Zeit...* I-II, Magdebourg & Leipzig 1751-1752.

22. E. FLÓREZ, *España Sagrada, Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España. Origen, divisiones y límites de todas sus provincias. Antigüedad. Traslaciones y estado antiguo y presente de sus Sillas, con varias Disertaciones críticas I-XXIX* tomes 6 (1751), 10 (1753), 14 (1759), 16 (1762), Madrid, A. Martín & G. Ramirez, 1748-1879, 51 tomes.

23. E. FLÓREZ, *op. cit.*, t. 14, trait. 42, chap. 1-3.

24. J. DE MARIANA, *Histoire générale d'Espagne*, Paris, Le Mercier, 1725, 6 volumes in-4°, (trad. P. Joseph-Nicolas de Charenton).

œuvres complètes²⁵ à réfuter cette opinion : « Tant que l'on ne m'aura pas présenté sa lettre de baptême, j'aurai raison de refuser que ce monstre fasse partie de ma terre. » Il propose une origine en Galatie dans l'Anatolie Orientale. Il inclut la lettre (du 21-10-1759) adressée à Flórez dans son chapitre un et la réponse du Père augustin dans son chapitre deux (lettre du 08-01-1760). Un Père bénédictin, Fray Martin Sarmiento, entre dans le débat en écrivant une lettre²⁶, datée du 13-06-1760, dans laquelle il tente de montrer que Priscillien n'a pas été espagnol, et encore moins galicien. Il insiste sur le fait qu'il ne faut pas confondre le Marcos de Priscillien (IV^e siècle) et le Marcos d'Irénée (II^e siècle), comme le fit Jérôme en recopiant Irénée de Lyon. Morales²⁷, Mariana et Flórez assignent à Priscillien une origine galicienne, car ils assimilent Priscillien aux priscillianistes.

Ces travaux dominés par les luttes confessionnelles restent dans la continuité hérésiologique transmise par les Pères de l'Église (mis à part le travail de Arnold), même si les innovations méthodologiques ont permis de revisiter les sources avec plus de rigueur. Mais les liens entre gnosticisme et priscillianisme vont être approfondis au siècle suivant, marqué par l'historicisme et le positivisme.

3- L'influence de l'historicisme et du positivisme au XIX^e siècle

Les études transmettent encore la veine hérésiologique²⁸ avec cet esprit critique des érudits du XVII^e siècle qui va déboucher sur l'école méthodique des historiens professionnels souvent appelée positiviste à partir de 1876. Cette période annonce déjà le positivisme avec des savants comme Taine, Renan et Fustel de Coulanges. Les travaux priscillianisants sont dominés par la recherche allemande et espagnole. Cependant, un Français influencé par l'école germanique analyse ce qu'il y a de gnostique chez Priscillien.

25. D. A. CERNADAS Y CASTRO (cura de Fruime), *Obras en prosa y verso del Cura de Fruime D. Diego Cernadas y Castro, natural de Santiago de Galicia*, vol. I, Madrid, 1778.

26. Lettre retrouvée par Cordero Carrete dans les années cinquante : F. R. CORDERO CARRETE, « El P. Sarmiento 'sobre el origen de Prisciliano' », *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 8, 1953, p. 121-130, republié dans *Estudios dedicados a Fr. Martin Sarmiento. Artigos tirados dos Cuadernos de Estudios Gallegos (1945-1982)*, St Jacques, CSIC/Instituto Padre Sarmiento, 1995, p. 457-466.

27. Ambroise de Morales, chroniqueur laïque catholique, digne continuateur espagnol de l'œuvre de Ocampo a écrit une *Crónica general de España*, Alcalá, 1574 ss.

28. Louis De Potter (1786-1859) replace Priscillien dans la longue *catena* des gnostiques, en faisant une confiance aveugle aux sources antipriscillianistes sans aucun recul critique : *Histoire du christianisme et des Églises chrétiennes depuis Jésus jusqu'au XIX^e siècle*, Paris, Librairie historique, 1836 (t. 3, livre 8 : « Les priscillianistes », p. 1-62).

Jacques Matter²⁹ (1791-1864), professeur à l'Académie protestante de Strasbourg, fait paraître en 1828 un ouvrage fondamental – couronné par l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres³⁰ – en trois volumes³¹. Il se penche sur le gnosticisme pour s'occuper de la question posée par l'Académie cette année-là, avec force illustrations présentées dans le troisième volume où sont rassemblées figures, inscriptions, et planches diverses. Après s'être intéressé aux origines du gnosticisme et à ses principales sectes, Matter tente d'expliquer l'influence qu'ont exercée les gnostiques sur les autres sectes religieuses et philosophiques de leur temps. Dans le chapitre « Influence des gnostiques sur les sectes ascético-spéculatives des Manichéens et des Priscillianistes³² », Matter présente le priscillianisme à la suite du manichéisme (et avant les Samaritains, secte anti-chrétienne de l'Orient), et cette disposition dans la composition n'est pas innocente.

En effet, il présente le priscillianisme comme une secte émanant du manichéisme du Moyen Âge. Il ajoute « qu'on a cru parfois se tromper en donnant le nom de manichéens aux sectaires qui ont essayé, de temps à autre, de substituer leurs incohérentes spéculations et leur singulière morale au dogme et aux institutions de l'Église. Mais un examen approfondi exhibe les éléments manichéens du priscillianisme ». Priscillien, poursuit Matter, aurait modifié la religion chrétienne par des spéculations théosophiques inspirées du gnosticisme et du manichéisme (avec l'ajout de textes aux livres saints). Il refuse de voir chez lui un successeur de Basilide et de Marcion. L'étude de la doctrine priscillianiste³³ le conduit à exposer tour à tour la cosmologie, la christologie, et

29. Cet homme d'éducation protestante est devenu franc-maçon dans la loge « ésotérisme » (1828) ; voir Martinez DE PASQUALLY, *Traité de la réintégration*, Paris, Robert Dumas, 1974, Robert Amadou y donne des extraits de la correspondance maçonnique de Matter avec Marcel Sues-Ducommun (1861-1862). Matter est aussi un ami de Benjamin Constant (1767-1830), qui a montré que les formes religieuses ne sont que le reflet des diverses cultures humaines. Celui-ci considérait que la religion dans son essence n'est liée à aucun temps et relève du sacré, mais que par ailleurs, tout est historique dans les développements multiformes des religions, dans leurs pratiques et leurs traditions. Voir l'étude de P. DEGUISE, *Benjamin Constant méconnu, le livre 'De la religion'*, Paris, 1966.

30. Cette institution officielle est née en 1663 hors des cloîtres, sous l'impulsion de l'érudition critique, pour servir le pouvoir monarchique et rédiger les devises des médailles et les inscriptions des monuments.

31. J. MATTER, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les Sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, trois volumes, Strasbourg, 1828. Cette seconde édition à Strasbourg est augmentée et enrichie par rapport à la première parue à Paris.

32. *Op. cit.*, t. II, p. 351-387.

33. À l'époque, les sources de Matter sont réduites aux témoins indirects : Jérôme, Orose, Sulpice Sévère, Augustin, Philastre de Brescia.

la morale. Matter insiste sur l'influence sidérale dans tous les systèmes de la gnose ; influence que les priscillianistes ont exagérée et poussée jusqu'au fatalisme³⁴. La morale des priscillianistes est plus largement décrite : elle dérive de leur opinion sur la matière. En réduisant le corps à n'être que la prison de l'âme, ils condamnent le mariage et pratiquent le jeûne et l'abstinence. Ils ne mangent pas la chair des animaux et ont des rites dissidents dans l'administration du baptême, de la cène, et de la pénitence. De plus, ils accordent aux femmes et aux laïcs l'honneur d'enseigner publiquement.

Matter ajoute un paragraphe sur le mensonge : les priscillianistes soutiennent qu'il faut plutôt jurer et se parjurer que de livrer les secrets aux persécuteurs. Il voit dans le manichéisme et le priscillianisme la diffusion d'une gnose orientale mêlée de christianisme. En conclusion, notre professeur de Strasbourg met sur le même plan christianisme, gnosticisme, et philosophie grecque, comme les trois puissances qui ont dominé les premiers siècles de la nouvelle ère du monde. Les principes qui dominent son travail sont ceux d'un éclectisme indépendant de toute autre autorité que celle de la raison et de toute autre loi que celle du progrès indéfini. Il souhaite s'affranchir de toute autorité religieuse dans son approche historique des faits. Certaines pages trahissent même une certaine sympathie pour les gnostiques. Ces considérations étaient osées sous la Restauration à l'époque de Charles X. C'est peut-être ce qui explique ses précautions dans la préface, quand il se justifie en affirmant qu'il fait œuvre d'historien, et qu'il déclare qu'il n'a jamais eu l'intention de dresser un panégyrique du gnosticisme. Il professe sa « vénération pour le christianisme et les paroles de son fondateur ». Il ne veut pas que son travail soit une occasion de chute pour le lecteur qui tomberait dans le piège des croyances si hardies de la gnose. Ces réserves font sourire aujourd'hui. Mais il n'est pas le seul à se pencher sur le gnosticisme pour étudier le mouvement espagnol.

Un juif allemand appelé David Mendel, converti au protestantisme en 1806 et baptisé August Neander, élabore une histoire ecclésiastique entre 1826 et 1845³⁵. Il y parle du priscillianisme en étudiant les accusations de manichéisme et de gnosticisme, et en soulignant les influences doctrinales dans la pensée du leader espagnol. Étant bon connaisseur du gnosticisme, il pense que l'usage des apocryphes chez les priscillianistes a permis aux croyances gnostiques de pénétrer le mouvement.

34. J. Matter renvoie ici en note à S. DE VRIES, *Dissertatio critica de priscillianistis eorumque factis, doctrina et moribus*, 1745, p. 78.

35. A. NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* II, 2-3, Hambourg, 1829-1831.

Johann Heinrich Bernhard Lübker³⁶ insiste sur l'aspect historique du développement sectaire : il rassemble tous les textes qui développent l'histoire du priscillianisme. Les sources connues iraient dans le même sens, c'est-à-dire l'hétérodoxie patente de Priscillien. Mais dans sa partie historique, le travail de Lübker est digne d'éloges, parce qu'il réalise un corpus de tous les textes anciens se référant à cet événement et non pas seulement aux données doctrinales étudiées jusqu'alors dans une perspective théologique. Sa méthode et sa façon de procéder seront applaudies par Schepss et Vollmann : après une introduction donnant l'état de la question dans un exposé historiographique, il propose une approche synchronique dans une première partie, en étudiant le groupe à travers divers thèmes (l'usage de la Bible et des apocryphes, erreurs trinitaires, christologiques, cosmologiques et anthropologiques, le parjure et le mensonge), puis une seconde partie où il propose une histoire du mouvement d'un point de vue diachronique. Ce livre est considéré dans l'historiographie priscillianisante comme le premier ouvrage du XIX^e siècle (à l'instar de Matter, mais ce dernier ne consacre pas de monographie à Priscillien ; son travail étant devenu plus vaste) après un siècle des Lumières où le sens critique (en gestation en ce domaine) n'avait jamais dépassé le conflit religieux des deux confessions. Lübker s'attache à suivre le déroulement événementiel et à discerner la véracité du procès de Trèves dans ses aspects juridiques, en précisant les positions de Sulpice Sévère³⁷.

En 1853, Jacques-Paul Migne³⁸ expose l'histoire du priscillianisme suivant les sources traditionnelles et catalogue l'hérésie comme gnostique et manichéenne, mais il n'entre pas dans l'étude de sa doctrine. En 1866, Manuel Murguía³⁹ consacre trente-cinq pages au priscillianisme. Il regrette que les notices transmises par les auteurs contemporains soient aussi incomplètes, de même que les canons conciliaires. Il insiste sur l'origine galicienne de Priscillien et affirme que le mouvement a fait énormément dans l'histoire du christianisme

36. J. H. B. LÜBKERT, *De haeresi Priscillianistarum ex fontibus denuo collatis*, Hauniae, 1840.

37. Cette détermination à comprendre l'enchaînement des faits est celle aussi de J. M. MANDERNACH, *Geschichte des Priscillianismus*, Trèves, 1851; Ad. HELFFERICH, *Der westgoth. Arianismus und die span. Ketzergeschichte*, 1860; J. BERNAYS, *Über die Chronik des Sulpicius Severus, ein Beitrag zur Geschichte der classischen und biblischen Studien*, Berlin, 1861 ; voir l'édition de H. USENER, *Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays*, Berlin, 1885, p. 81-200.

38. MIGNE, *Encyclopédie théologique*, t. II, Paris, 1853, p. 1131-1135.

39. M. MURGUIA, *Historia de Galicia*, t. II, Lugo-Coruña, 1866, p. 464-499 (sur le priscillianisme) ; voir aussi B. VICETTO, *Historia de Galicia*, t. II, Ferrol, 1866 (rééd. Lugo, Editorial Alvarellos, [fac-similé], 1978). Murguía et Vicetto sont considérés dans l'historiographie comme 'gallicianisants' par rapport à López Ferreiro qui reste dans le courant clérical traditionnel.

ancien pour que succède aux croyances païennes celtiques le dogme unitaire de la foi⁴⁰.

À la lumière des seules sources connues de son temps, Antonio López Ferreiro⁴¹, prêtre, historien et archéologue galicien, considère l'influence du gnosticisme et du manichéisme⁴². Il signale la réprobation du mariage comme un trait caractéristique du mouvement⁴³. López Ferreiro a une bonne connaissance de l'ambiance idéologique du IV^e siècle et des dispositions émises par les papes Damase (*ne quid in absentes et inauditos decerneretur*), Innocent I^{er} (avec sa décrétale *Universis episcopis in toletana synodo constitutis*), et Léon le Grand (avec sa lettre *Ad Turribium Asturicensem Episcopum*). Le tableau qu'il dresse du mouvement et de son fondateur reste très teinté par la tradition, même s'il prétend dresser un travail historico-critique. Ainsi : « Priscillien cachait un cœur dépravé et livré au libertinage. Une passion émergeait, cependant, dans cette âme assaillie par les vices les plus abominables : un orgueil démesuré qui le poussait à se considérer vraiment supérieur aux autres. Cette passion satanique le faisait égal à Dieu et servait sa ruse⁴⁴ ».

Enfin, il faut aborder une grande figure des études historiques en Espagne. Le grand érudit Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) publie, à partir de 1880, son œuvre la plus personnelle, la plus largement diffusée⁴⁵, mais qu'il ne

40. M. MURGUIA, *op. cit.*, p. 474.

41. A. LÓPEZ FERREIRO, *Estudios histórico-críticos sobre 'el Priscilianismo'*, Santiago, 1878. Voir aussi R. VILLARES PAZ, « López Ferreiro e a historiografía galega », *Grial*, 66, 1979, p. 425-441.

42. A. LÓPEZ FERREIRO, *op. cit.*, p. 26.

43. *Id.*, *op. cit.*, p. 23.

44. *Id.*, *op. cit.*, p. 16: « Ocultaba un corazón depravado y suelto a toda clase de libertinaje. Una pasión descollaba, sin embargo, en aquella alma presa de los más abominables vicios, el orgullo que le llevaba a considerarse superior a los demás hombres. A esta pasión satánica, que tenía por mira hacerse parecer igual a Dios, servía de guía su astucia ».

45. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, 3 vol., Madrid, ¹1880-1882 ; Madrid, Casa Suarez, ²1917 ; Édition Nationale des *Ceuvres complètes*, 8 vol., ³1946-1948 ; Buenos Aires, Emecé, 8 vol., ⁴1945-1946 ; Madrid, BAC, 2 vol., ⁵1956 ; Madrid, Enrique Sánchez Reyes, 8 vol., ⁶1963. Voir J. SIMON DIAZ, « Bibliografía de y sobre Menéndez Pelayo », *Arbor*, 34, 1956, p. 536-559 ; A. ESTEBAN ROMERO, « La 'Historia de los Heterodoxos españoles' de Menéndez Pelayo », *RET* 16, 4/65, 1956, p. 507-513 ; voir la thèse critiquable de Eloisa VELLIDO LAFUENTE, *Formación clásica de Don Marcelino Menéndez Pelayo : el priscilianismo como síntesis y modelo de su visión del mundo antiguo*, Salamanque, 1992 (thèse de philosophie non publiée) qui pense que le priscillianisme n'est pas une simple hérésie mais une religion différente, hostile au christianisme de l'époque, avec sa propre organisation (p. 122). Dans un comparatisme exagéré, elle croit discerner dans le catharisme du XIII^e siècle la même tradition hérétique.

considérerait pas comme la meilleure de son point de vue. Dans cette grande fresque de *l'histoire des hétérodoxes espagnols*, il balaye une large période qui va des origines du christianisme en Espagne jusqu'à après la Réforme. Catholique, il étudie les hérétiques en conservant un respect digne de leur humanité, mais en étant intraitable avec leurs erreurs et leurs déviations⁴⁶. Après sa première édition de 1880-1882, il ajoute dans un article⁴⁷, en 1899, les opuscules découverts en Allemagne par Schepss, avant de l'intégrer en appendice dans les éditions suivantes. Il dépeint Priscillien comme le premier hérésiarque espagnol, et il analyse son mouvement à partir des témoignages de Sulpice Sévère et Turibius d'Astorga. Il fait de Priscillien le responsable de la perpétuation de ce courant spirituel avec la tradition celtique galicienne, établissant une relation quasi-génétique entre des pratiques druidiques et celles des priscillianistes. Il relève, de façon systématique, les condamnations conciliaires et aboutit à la conclusion suivante : le priscillianisme serait une hérésie gnostique, anti-trinitaire (sa christologie ne se distingue pas du docétisme) et manichéenne, croyant à la transmigration des âmes et professant un fatalisme sidéral⁴⁸. Le mouvement serait un résidu de délires gnostiques, l'ultime transformation décadente de la gnose et du manichéisme en dogmes et en morale⁴⁹. Cependant, à la lecture des œuvres de Priscillien⁵⁰, Menéndez Pelayo reconnaît qu'il y a un abîme entre le

46. M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*,³1946, vol. I, p. 55-56 : « Procurando que el amor a la santa causa no me arrastre a injusticias con sus mayores adversarios, respetando cuanto sea noble y digno de respeto, no buscando motivos ruines a acciones que el concepto humano tiene por grandes ; en una palabra, con caridad hacia las personas, sin indulgencia para con los errores ».

47. M. MENÉNDEZ PELAYO, « Opúsculos de Prisciliano y modernas publicaciones acerca de su doctrina », *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3, 1899, Madrid, p. 1-6, 65-74, 129-137, 449-459, 577-584 (reproduits en appendices dans *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. II, Madrid, éd. Nationale, 1948, p. 244-285).

48. Le P. Fidel Fita pense que ces doctrines eurent un profond retentissement en Galice, préparant ainsi le terrain pour la diffusion du culte de Mithra (F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Geuthner, 1929). Américo Castro considère curieusement l'arianisme et le priscillianisme comme les deux conditions qui rendirent possible le culte de St Jacques (*La realidad histórica de España*, Mexico, ed. Porrúa, 1954, p. 87, 144, 153).

49. M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*,²1917, p. 131.

50. *Id.*, *op. cit.*,²1917, p. 327 : « La latinidad de Prisciliano tiene singulares características, y llega a un grado de barbarie que parece inverosímil en los siglos IV y V. Formas espúreas en la declinación y en la conjugación, y una sintaxis casi anárquica, especialmente en lo que toca al régimen de las preposiciones y al uso de los casos del nombre, llenas de espinas y abrojos en este texto, que no parecería escrito en la patria de Prudencio y Orosio, si no nos hiciéramos cargo de que Prisciliano era un puro teólogo, que apenas había saludado la cultura clásica, aunque se jactase de conocer las fábulas antiguas, y que escribía en la lengua plebeya y provincial de su tiempo. Quizás por esto

contenu de ces opuscules et les accusations hérétiques de la tradition antipriscillianiste : « Peut-être qu'un théologien très savant et très attentif pourra découvrir dans ces opuscules quelque proposition faisant écho aux doctrines imputées depuis longtemps à Priscillien ; je n'ai pas réussi à en trouver si ce n'est l'ascétisme très rigide, un grand dédain envers la sagesse profane, et une certaine application à éviter l'accusation de manichéisme⁵¹ ». D'ailleurs, ses *90 canons des Lettres de Paul* forment un compendium de la doctrine paulinienne constituant une sorte de traité de polémique anti-manichéenne, et l'enseignement théologique qui en ressort, comme l'observe très justement Menéndez Pelayo, n'est rien d'autre que « la doctrine de la justification par le bénéfice de Christ, fondement de la vie chrétienne en Lui et par Lui ». On peut regretter que ce grand savant ait contribué, comme López Ferreiro, à donner du priscillianisme une image faussée, en faisant d'elle la première des grandes calamités qu'a dû surmonter l'Église espagnole dans le glorieux cours de son histoire. En assimilant le proto-priscillianisme à cette secte des Agapètes fondée par Marc et Agapè, il est allé plus loin que Sulpice Sévère, reprenant les erreurs de López Ferreiro et Matter. Il rejette la thèse de Paret qui fait de Priscillien un 'réformateur' avant la lettre, et il insiste tout particulièrement sur le troisième traité (les apocryphes). Dans son exposé, il commence par retracer une histoire de Priscillien, puis la réaction antipriscillianiste. Ensuite, il analyse le destin du mouvement après la mort de son fondateur. Enfin, il dresse une présentation de la littérature priscillianiste (les apocryphes utilisés), puis fait un exposé critique du mouvement⁵². Cette école espagnole⁵³ reste dépendante d'une attitude confessionnelle et les découvertes de Wurtzbourg n'infléchiront pas l'opinion qui consiste à voir dans Priscillien le premier hérésiarque de la péninsule.

Néanmoins, c'est au XIX^e siècle que sont posées les bases de la critique de la nouvelle tradition hérésiologique, qui insiste sur les composantes ascétiques du phénomène et sur une analyse politico-juridique⁵⁴. Cette tradition est ébranlée

mismo puedan ofrecer sus tratados mayor interés filológico ; pero ésta es materia que no hemos de tratar puesto que nos faltan datos y competencia para discutirla ».

51. M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, Madrid éd. Nat., ³1946, p. 278 : « Quizás un teólogo muy sabio y atento podrá descubrir en estos opúsculos alguna proposición que tenga que ver con las doctrinas imputadas de antiguo a Prisciliano ; yo no he acertado a encontrar sino el ascetismo más rígido, un gran desdén hacia la sabiduría profana y cierto estudio en evitar la acusación de maniqueísmo ».

52. M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, ²1917, p. 76-134.

53. Voir J. F. RIAÑO, « Efigie gnóstica de Bronce », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 34, 1899, p. 124-132 ; F. FITA, « Nuevas inscripciones. El anillo gnóstico de Astorga », *ibid.* 42, 1903, p. 144-153, ces deux études insistent sur les racines gnostiques du priscillianisme.

54. Herzog, en 1886 (et dans ses travaux postérieurs), refuse l'interprétation accusatoire et cherche des raisons extra-religieuses au *certamen*, en invoquant des visées politiques de

par la découverte d'un manuscrit qui va renouveler en profondeur la connaissance du mouvement.

II. – L'ÈRE DES GRANDS CHANGEMENTS (1885-1976)

1- *Les découvertes de Schepss : un bond en avant (1885-1930)*

La période de 1885-1910 est celle de la découverte des manuscrits de Wurtzbourg. Le priscillianisme n'apparaît alors non plus comme 'accusé' ; à l'inverse, il est même 'encensé'. Priscillien est perçu davantage comme un rénovateur. Animés par le désir de réhabiliter Priscillien, les historiographes protestants le considèrent comme un précurseur de la Réforme. Pour ce faire, ils se reposent sur l'étude des traités de Wurtzbourg, et il est vrai qu'aucune doctrine hérétique n'est expressément formulée dans ces écrits, à part une propension aux études des livres apocryphes, tendance opposée aux dispositions des Églises. Les historiographes catholiques essayent à tout prix de maintenir la thèse hérétique traditionnelle, en s'appuyant sur les sources antipriscillianistes.

Depuis cette découverte et cette publication de G. Schepss, un grand nombre d'études plus ou moins complètes est paru sur ce spirituel espagnol, que d'aucuns, avec un zèle qui n'a rien de scientifique, se sont empressés de présenter comme une victime de l'intolérance de l'Église⁵⁵. Que tous ne se soient pas fait la même idée de Priscillien et de sa doctrine, cela n'a rien qui doive nous surprendre. Tout n'est pas clair dans les écrits qu'il nous a laissés, ou plutôt, tant de choses y sont si peu claires que, même après les nombreux efforts qu'on a tentés pour les expliquer, on peut toujours se demander si l'on a saisi exactement les opinions de Priscillien et le fond de sa pensée.

Le jeune enseignant bavarois Georg Schepss découvre, à l'automne 1885, onze pièces anonymes (*incerti auctoris opuscula patristica*) de contenu apologétique et homilétique, extraites du codex *Mp.th.q. 3* de la bibliothèque de l'Université de Wurtzbourg. Il soumet ce codex en peau de mouton

la part de Maxime : E. HERZOG, « Eine fünfzehnhundertjährige Gedenkfeier. Vortrag gehalten 1885 in Bern und Luzern », *Der Katholik. Schweizerisches Organ für kirchlichen Fortschritt* 9, 1886, p. 9-12, 17-20, 25-29, 34-38; *id.*, « Priscillian », *Revue internationale de théologie*, 2, 1894, p. 1-27; *id.*, « Priscillianisches », *ibid.*, p. 370-372; *id.*, « Priscillian », *Kirchliche Zeitschrift*, 22, 1897, Mendota, Illinois, p. 223-237; *id.*, « Priscillianisches », *ibid.*, 31, 1906, p. 220-229.

55. Michel Grandjean, à l'occasion de sa leçon inaugurale à la Faculté de théologie protestante de Genève, décrit l'ère de Priscillien qui s'étendrait du IV^e au XVIII^e siècle et qui constituerait la grande faute du christianisme par son intolérance : « L'ère de Priscillien ou la grande faute du christianisme », *Revue de théologie et de philosophie*, 132, 2000, p. 361-376.

(contemporain du priscillianisme daté du v^e-vi^e siècles⁵⁶) à un savant octogénaire, le grand historien de l'Église Johann Joseph Ignaz von Döllinger, en lui procurant une copie de la découverte par l'intermédiaire du bibliothécaire Ruland. Döllinger ne tarde pas à assimiler ce qu'il lit avec les doctrines de Priscillien. Le jeune savant de 33 ans suit la suggestion de son aîné et attribue la paternité à l'évêque d'Ávila, sur la base de la critique interne ; il porte sa découverte à la connaissance du monde scientifique⁵⁷. Dans son article de 1886, il annonce la préparation de l'édition critique des traités dans la collection du CSEL⁵⁸. De cette découverte vont découler toute une réévaluation du mouvement et la possibilité d'apprécier la distance qui existe entre sa doctrine et d'autres courants comme le gnosticisme et le manichéisme. Cela permit de préciser si l'accusation de manichéisme était purement hérésiologique, ou s'il y avait interférence des deux courants religieux. Cette découverte va inciter d'autres chercheurs à trouver des textes priscillianistes jusque-là anonymes : c'est la tendance « panpriscillianiste » qui va jouer pendant le début du xx^e siècle.

Dans son monumental *Manuel de l'histoire des dogmes* (3 vol., 1886-90), Adolphe Harnack écrit clairement : « Il n'est pas établi que les priscillianistes espagnols du IV^e siècle aient été influencés par le manichéisme. En revanche, il est indubitable que tant les Pauliciens et les Bogomiles et les cathares remontent au manichéisme (et au marcionisme). Ce n'est certainement pas le système du Perse Mani qui a accompagné l'Église catholique occidentale jusqu'au XIII^e siècle, mais bel et bien un manichéisme modifié par le christianisme⁵⁹. » Il fait de Priscillien un ascète « enthousiaste » influencé par le gnosticisme à cause de sa lecture des apocryphes (*op. cit.*, p. 75 n. 1).

56. Datation proposée par Schepss et corroborée par H. THURN, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, III, 1 Die Pergamenthandschriften der ehemaligen Dombibliothek*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1984, p. 87-88.

57. Ces onze traités de la bibliothèque de Wurzburg en 1885 furent édités par Schepss en 1889. G. SCHEPSS, *Priscillian, Ein neu aufgefundener lateinischer Schriftsteller des IV Jahrhunderts*, Wurzburg, 1886 ; *id.*, « Die Sprache Priscillians », *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, 3, 1886, p. 309-328 ; *id.*, « Pro Priscilliano », *Wiener Studien*, 15, 1893, p. 128-147.

58. G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss. Accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, CSEL 18, Vienne, 1889, VIII.

59. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingue, 1909, t. II 'Die Entwicklung des Kirchlichen Dogmas I', Beigaben der Manichäismus, p. 513-527 ; « Ist es auch nicht ausgemacht, dass schon die spanischen Priscillianer im 4. Jahrhundert vom Manichäismus beeinflusst worden sind, so ist es doch unzweifelhaft, dass sowohl die Paulicianer und Bogomilen als auch die Katharer auf den Manichäismus (und Marcionitismus) zurückzuführen sind. Somit hat zwar nicht das System des Persers Mani,

Friedrich Loofs⁶⁰, savant protestant allemand, montre dans une recension que la thèse tendant à prouver l'innocence du maître en matière d'hérésie n'est pas soutenable. L'ascétisme de Priscillien s'est uni à une gnose cosmologique qui pourrait passer pour dualiste aux yeux de juges malveillants. Le jésuite Emil Michael et K. Sittl⁶¹ sont les premiers à contester les résultats de Schepss et à refuser l'attribution des traités à Priscillien.

Friedrich Paret⁶², professeur du Séminaire Évangélique de Tubingue, propose une thèse avec l'assistance et sous la direction de Schepss ; il est tombé sous le charme de la figure théologique de Priscillien qu'il a transformé en un saint. Il a même voulu voir dans l'homme « l'adversaire conscient et naturel⁶³ » du manichéisme. Il refuse de voir toute trace de dualisme dans les Traités et s'ingénie à prouver que Priscillien n'est pas hérétique, avec une emphase apologétique décuplée par rapport à ce que fera Babut, en France, un peu plus tard. Paret voit dans Priscillien un réformé avant l'heure, faisant de la conviction religieuse de cet évêque un précédent emblématique de sa propre foi protestante.

Adolf Hilgenfeld, l'année suivante⁶⁴, conteste les thèses protestantes de Paret et ne pense pas que Priscillien soit si éloigné des principes manichéens. Sa méthode inductive est déficiente, car elle consiste à chercher dans les Traités de Priscillien les passages qui concernent les idées gnostiques ou manichéennes pour en démontrer l'influence. Une telle procédure d'investigation conjecture l'existence d'influences manichéennes et elle projette une intention sur un auteur qui ne l'avait pas. Sa documentation repose en grande partie sur le dossier

wohl aber der christlich modificirte Manichäismus die katholische Kirche des Abendlandes bis in's 13. Jahrhundert begleitet » (p. 527).

60. F. LOOFS, *Theologische Literaturzeitung*, 1890 n. 11. Voir aussi de la même époque l'opinion opposée de Haupt et Brandt, qui estiment que l'orthodoxie de Priscillien dans les Traités est incontestable : H. HAUPT, « Priscillian, seine Schriften und sein Prozess », *Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 8, 1889, p. 96-103 ; A. J. H. W. BRANDT, « Priscillianus », *Theologisch Tijdschrift*, 25, 1891, p. 368-406.

61. E. MICHAEL, « Priscillian und die neueste Kritik », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 16, 1892, Innsbrudt, p. 692-706 ; *id.*, « Dr. Schepss und Priscillian », *Zeitschrift für Kirchengeschichte und Theologie*, 18, 1894, p. 190-196 ; K. SITTL, *Bursian-v. Müllers Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Alterthumswissenschaft*, 59, 1890, p. 44-47, 68, 1892, p. 267-269.

62. F. PARET, *Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians*, Würzburg, 1891 ; voir entre autres la recension de RIEMANN, in *Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland* 38, 1891, p. 566-567.

63. F. PARET, *op. cit.*, p. 1 : « Priscillian als bewusster und natürlicher Gegner des Manichäismus. »

64. A. HILGENFELD, « Priscillianus und seine neuen deckten Schriften », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 35, 1892, p. 1-85 ; voir aussi M. CASAS FERNÁNDEZ & E.C. de PARDO BAZÁN, *Agape y la revolución priscilianista en el siglo IV*, la Corogne, 1895.

augustinien, et certaines dispositions légales punitives des ses successeurs. Or, on ne connaît pas encore bien l'idéologie manichéenne occidentale de cette période à l'époque de Hilgenfeld, sinon d'après les textes de leurs adversaires. Sebastian Merkle⁶⁵ dresse l'état de la question sur les travaux publiés depuis 1889 et maintient la tradition hérésiologique illustrant la résistance de l'Église contre les hérétiques destinée à sauvegarder la doctrine chrétienne.

Johannes Dierich⁶⁶ assimile de façon fallacieuse le témoignage de Sulpice Sévère aux thèses d'Ithace d'Ossonoba, en faisant du Gallo-romain un témoin violemment antipriscillien, comme devait l'être l'évêque accusateur. C'est ainsi qu'il justifie la discordance entre la tradition hérésiologique d'accusation et la défense des traités de Wurtzbourg. Cette tradition dépendrait d'une apologie d'Ithace non conservée, mais sur laquelle reposeraient tous les textes postérieurs.

F. Lezius⁶⁷, en affirmant que Priscillien croit à l'humanité réelle du Christ⁶⁸, insiste sur un point essentiel qui, selon lui, sépare l'évêque d'Ávila du manichéisme. De plus, il pense reconnaître, dans les Traités, les caractéristiques d'un dualisme atténué⁶⁹ et non pas le dualisme pur cher aux partisans de Mani.

André Lavertujon (1827-1914), sénateur de la Gironde, longtemps passionné par la vie de Martin de Tours et celle de son biographe, livre le fruit de ses réflexions en présentant une édition critique et une traduction des *Chroniques* de Sulpice Sévère, agrémentées d'un commentaire bien informé⁷⁰ mais très partial⁷¹. Dans le second volume, il présente un dossier, complet pour l'époque, de Priscillien, et se fait le défenseur du priscillienisme⁷². Il se démarque des thèses

65. S. MERKLE, « Der Streit über Priscillian », *Theologische Quartalschrift*, 78, 1896, p. 630-649.

66. J. DIERICH, *Die Quellen zur Geschichte Priscillianens*, Breslau, 1897.

67. F. LEZIUS, « Die 'Libra' des Priscillianisten Diktinius von Astorga », *Abhandlungen A. von Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet*, Munich, 1898, p. 113-124 ; *id.*, « Priscillianus », in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, 16, 1905, p. 20-65.

68. *Id.*, « Priscillianus », in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, p. 62: « Christus erlitt alles was des Menschen Geschick ist. Dokerist ist Priscillian nicht gewesen. »

69. *Id.*, « Priscillianus », in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, p. 63.

70. Lavertujon a lu, entre autres, Matter, Paret, Menéndez Pelayo, López Ferreiro, et les critiques allemands de l'époque ; il a dressé un bilan de ses investigations dans deux articles antérieurs intitulés « Une Résurrection » publiés dans *Le Temps* datés des 17 et 18 février 1891.

71. A. LAVERTUJON, *La Chronique de Sulpice Sévère [texte critique, traduction, et commentaire]*, Paris, vol. 1, 1896, p. LXXV-CIX, CXXIX-CLXXXIV, vol. 2, 1899 « Le dossier de Priscillien » p. 548-682.

72. « Le fond vrai de l'affaire, c'est l'écrasement de l'ascétisme par la tyrannie hiérarchique et orthodoxe. » Lavertujon souhaite ultérieurement faire la lumière sur l'épisode priscillieniste. Il déclare avoir traduit et commenté les *Traités* de Priscillien. « Traduire en français passable le latin de Priscillien, écrit-il, ce n'est pas une partie de

polémiques et des historiens détracteurs du mouvement, pour présenter méthodiquement les sources du dossier (sept pièces⁷³). Il regrette les hypothèses aventureuses de López Ferreiro et de Menéndez Pelayo (p. 603-604), quand ceux-ci parlent du gnosticisme et du zoroastrisme de Priscillien : Menéndez rattacherait le priscillianisme à un culte libyo-phénicien d'Astarté et de Baal, autrefois répandu en Bétique et en Lusitanie. Il lui reproche d'accorder trop de crédit au Père Fita, historien local de la Galice, quand ce dernier croit avoir retrouvé « des traces manifestes de panthéisme ibéro-celtique » dans les rêveries de l'évêque d'Ávila. Lavertujon dénonce les élucubrations aventureuses du Père Gams, bénédictin allemand⁷⁴, quand il rapproche les sacrifices humains, dont Hercule-Melkart avait été jadis honoré à Cadix, et les pratiques priscillianistes. On a fait ainsi, pense-t-il, de Priscillien un fataliste encore plus pessimiste que Schopenhauer. Il critique Matter, et Menéndez à sa suite, quand ils parlent d'une sous-secte des Agapètes : quel est son fondement historique ?

Il annonce un développement sur les gnostiques comparés aux manichéens, puis analyse la situation du courant manichéen au IV^e siècle. Il explique ensuite pourquoi Sulpice Sévère prête aux origines priscillianistes des couleurs mythologiques et chimériques. Enfin, après une présentation des personnages de l'époque, il met au jour les motifs par lesquels Sulpice et Martin auraient pris parti en faveur des hérétiques, ou du moins contre les persécuteurs (empereur, juges, et évêques). Lavertujon pense que la sentence de Maxime a été dictée par des soucis matériels et des besoins financiers : elle prescrit la chasse aux hérétiques bien rentés.

Il fait de la gnose une production des écoles syrienne et alexandrine imprégnée de la métaphysique et de la dialectique platoniciennes appliquées aux problèmes religieux. Il place le problème central du manichéisme dans cette tentative de réponse à l'origine du mal⁷⁵. Il s'ingénie à démontrer la thèse suivante : les gnostiques étaient *dans* le christianisme et les manichéens en étaient *dehors*. Cette idée lui permet de dénoncer le caractère radicalement

plaisir à recommencer tous les jours » (*op. cit.*, p. 557). Il avoue prendre des précautions pour que, le cas échéant, son manuscrit soit mis à la disposition de qui saurait l'utiliser (*non uidi*).

73. Philastre de Brescia, concile de Saragosse (380), Ambroise de Milan, lettre de Maxime à Sirice, Jérôme, panégyrique de Pacatus, concile de Tolède (400).

74. P. B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien II-1*, Regensbourg, 1864, (rééd. 1956, Graz) p. 339-394, 398-413, 465-479 ; analysant le mouvement comme une déviation « gnostico-manichéenne », il défend le fait que Dictinius, évêque d'Astorga, mourut avant 420, année pendant laquelle Augustin composa son *Contra Mendacium*, réfutation de la doctrine du *Livre de la Balance (Libra)* que Dictinius écrivit quand il était encore priscillianiste.

75. Le dilemme est le suivant : « Si le mal s'est fait de ton plein gré (dialogue fictif entre un homme et Dieu), que penser de ta bonté ? Si elle a eu lieu malgré toi, que croire de ta puissance ? ».

contradictoire des deux griefs formulés contre Priscillien : être dénoncé à la fois comme gnostique et manichéen. En 381, lors de la deuxième loi édictée par Théodose contre le manichéisme, l'erreur d'hérésie n'existait pas d'un point de vue judiciaire. Mais cette loi était dirigée contre eux, « non pour les punir d'être en dissidence avec l'orthodoxie – Théodose, sur ce point, d'accord avec Dioclétien (qui avait proclamé une loi semblable en 293), ne prenait pas Manès pour un hérésiarque – mais en vue d'atteindre des coupables de droit commun, le manichéisme étant une secte adonnée à tous les crimes, plus spécialement à la magie noire ou goëtie » (p. 677). Pour Lavertujon, les manichéens ne pouvaient être frappés à titre de mauvais chrétiens, attendu qu'on ne cessa jamais de les considérer comme étrangers au christianisme⁷⁶. En définitive, Priscillien, s'il était chrétien, ne pouvait être dénoncé comme manichéen. Par ailleurs, il n'a pas pu être condamné pour gnosticisme, car à son époque, ce courant ne représentait plus un danger aux yeux de l'évêque de Rome. Les griefs dont on l'a accablé seraient donc purement hérésiologiques.

Karl Künstle⁷⁷ va promouvoir la recherche priscillianisante par trois contributions remarquées. Dans son premier ouvrage de 1900, un manuscrit du IX^e siècle, provenant de l'abbaye de Reichenau, et actuellement à la bibliothèque de Karlsruhe, sert de base à son travail. Ce manuscrit contient une série de symboles de foi, puis, à la suite, une série d'explications du symbole. Künstle y voit une collection antiarienne et antipriscillianiste, qui a pu être constituée vers la fin du VI^e siècle en Espagne. Il attribue à Syagrius, espagnol mentionné par Gennade, l'*Exhortatio de symbolo*⁷⁸. Les douze livres *De Trinitate* sont une réunion d'opuscules divers (extraits d'Augustin, de Boèce...) dont l'instigateur serait espagnol. Künstle compare les anathématismes exprimés dans le VI^e livre *De Trinitate* avec ceux qu'édictent contre les priscillianistes les synodes espagnols du VI^e siècle. Ainsi, les anathématismes compris sous la rubrique

76. Priscillien le dit très nettement dans *Tract.* II, 39, 9, 10 : « Entre tant d'autres sectes, je veux signaler les Manichéens, qui sont non des hérétiques mais des idolâtres, des sorciers, serviteurs du Soleil et de la Lune » *non hereticos sed idolatras et maleficos*.

77. K. KÜNSTLE, *Eine Bibliothek der Symbole und Theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI Jahrhundert*, Mainz, 1900 ; *id.*, *Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre*, Fribourg en Brisgau, 1905 ; *id.*, *Das Comma Johanneum, auf seine Herkunft Untersuchungen*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905.

78. À Syagrius appartiennent encore, d'après Morin, les *Regulae definitionum* reproduites par la collection espagnole. Voir G. MORIN, « Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du V^e siècle », *Revue Bénédictine*, 10, 1893, p. 385-394 ; 12, 1895, p. 388 ; 19, 1902, p. 237-242 ; voir aussi *id.*, « Les sept livres 'De Trinitate' du Pseudo-Athanase et les sept livres dont parle Gennade dans sa notice sur Syagrius », *Revue Bénédictine*, 19, 1902, p. 337-342.

Identidem... (PL 62, 280-281), jusqu'à *Dum dicitur mihi* exclusivement, visent des erreurs manichéennes ou priscillianistes tardives, analogues à celles que condamnent, en 563, les canons du concile de Braga. De même, les anathématismes compris sous la rubrique *Item de variis* (col. 280) visent des erreurs manichéennes et priscillianistes, analogues à celles que condamnent le troisième concile de Tolède (en 589) et celui de Braga (en 563).

Künstle poursuit son enquête et publie en 1905 ses *Antipriscilliana*, où il continue l'étude des symboles⁷⁹. Après avoir donné l'état de la question priscillienne et énuméré les témoignages contemporains qui attestent le caractère hérétique de la doctrine professée par l'évêque espagnol, Künstle défend une série de thèses dont nous signalons seulement les plus valables encore aujourd'hui : 1- Il n'y a pas eu de concile à Tolède en 447 et la profession de foi qu'on lui attribue est de l'évêque Pastor. 2- La *fides Damasi* est une formule espagnole antipriscillianiste envoyée en 380 au Pape Damase, qui ajouta la dernière phrase. Elle a servi de base au symbole attribué à Phébade d'Agen. 3- La *fides S. Ambrosii* est une réponse de Priscillien adressée au même Damase. 4- La profession de foi ordinairement attribuée au IV^e concile de Tolède (en 633) n'est pas l'œuvre de ce concile insignifiant, mais du synode tenu en 400. 5- Les *regulae definitionum* de Syagrius ne sont pas perdues, Künstle en donne l'édition princeps.

À la suite de ses études sur les controverses priscilliennes, Künstle fait paraître la même année un ouvrage qui parut révolutionnaire⁸⁰ : son étude sur *Das Comma Joanneum...* Ce célèbre verset évangélique, de provenance espagnole, devrait son origine à Priscillien lui-même. Après avoir rappelé l'absence complète du *Comma Joanneum* dans les manuscrits grecs et orientaux, ainsi que dans les plus anciens manuscrits latins (p. 1-6), il examine ceux qui portaient le *Comma Joanneum* (p. 30-45) et confirme l'origine de cette glose insérée dans le texte primitif. En précisant cette origine, Künstle arrive à la conclusion que ce verset remonte à Priscillien, et que Peregrinus en a été le principal propagateur (p. 45-62⁸¹).

79. Ce livre reçut un accueil mitigé à cause de l'audace de certaines thèses hardies et la méconnaissance des travaux contemporains (ceux de G. Morin et Cooper-Marsdin entre autres). On lui reproche le parti pris évident de tout ramener à l'Espagne et au priscillianisme.

80. Effrayé du résultat de ses recherches, il souligne que sa thèse n'est pas en contradiction avec le décret du S. Office du 13 janvier 1897, car ce décret veut simplement dire – et il livre l'interprétation suivante : « Der Vers. I Jo. 5, 7 enthält einen dogmatisch beweiskräftigen Beleg für den trinitarischen Gottesgedanken im Sinne des Evangelisten Joannes. » (p. 56)

81. Voir l'actualisation du débat avec C. CIPOLLA, « La citazione del 'Comma Joanneum' in Priscilliano », dans *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, ser. II, vol. 40, 1907, p. 1127-1137 ; T. AYUSO MARAZUELA, « Nuevo estudio sobre el 'Comma Ioanneum' », *Biblica*, 28, 1947, p. 83-112, 216-235 ; 29, 1948, p. 52-76.

En 1902, Ernst Edling⁸² fait paraître un mémoire étendu divisé en une dizaine de chapitres précédés d'une bibliographie complète. Les deux premiers forment l'introduction. Le chapitre un contient une revue critique des travaux antérieurs et fait connaître au lecteur l'état de la question. Dans le deuxième, Edling expose la situation de l'Église occidentale à l'époque de Priscillien, et, en particulier, sa situation en Espagne (organisation, monachisme, manichéisme, astrologie⁸³, etc.). Le troisième chapitre est consacré à l'examen détaillé des œuvres de Priscillien et de leur importance pour la connaissance exacte du plus ancien priscillianisme. Les cinq chapitres suivants retracent l'histoire de l'hérésie en insistant sur la controverse autour du canon des Écritures et sur la position du fondateur à cet égard. Dans les deux derniers chapitres, Edling examine respectivement, d'une manière détaillée, la doctrine de Priscillien sur Dieu et sur la Création.

Le bénédictin Henri Leclercq (1869-1945⁸⁴) publie en 1906 un volume in-12° pour la collection *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* chez Lecoffre. Ce livre d'enseignement n'est pas un travail d'érudition ; l'absence de notes de bas de pages, la rareté des documents cités, le style rapide, le ton didactique dans l'exposition des résultats acquis exclut toute discussion nouvelle. Pourquoi donc l'avoir évoqué ici ? Ce livre de vulgarisation n'a pas la prétention de révéler des choses extraordinaires, mais il en énonce de fort utiles et nous éclaire ainsi sur l'état d'esprit du début du XX^e siècle, ce qui est précieux quand on dresse une historiographie. Son chapitre trois fourmille d'expressions symptomatiques d'une époque et d'un état de la recherche. Charles Guignebert, dans sa recension⁸⁵, parle d'une « étude impartiale et pénétrante des plus suggestives » dans l'exposition du priscillianisme. Il décrit cette histoire en la taxant de lamentable selon « l'habitude de piétiner l'adversaire renversé ». Il pense, dans l'euphorie de la découverte de Schepss, (que Puech⁸⁶ reprend point par point – et que Leclercq a sous les yeux au moment de la composition –) que la doctrine priscillienne primitive a été orthodoxe et a connu rapidement une évolution hétérodoxe, de telle sorte que les idées de Priscillien, dans un second

82. E. EDLING, *Priscillianus och den äldre Priscillianismen*, Upsala, 1902.

83. Voir le travail de synthèse qui propose une vision du phénomène dans l'Antiquité par A. BOUCHE – LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, 658 p., (chap. « l'astrologie et l'orthodoxie chrétienne », p. 609-627) ; pour l'étude du Bas-Empire : P. ALLARD, *La société romaine du IV^e siècle*, Paris, 1896.

84. H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, 394 p. (chap. III : « Priscillien et le priscillianisme », p. 151-213).

85. Ch. GUIGNEBERT, dans *Revue de l'histoire des religions*, 53, 1906, p. 113-116 ; voir aussi D. BÈDE LEBBE, dans *Revue Bénédictine*, 23, 1906, p. 320.

86. Leclercq ne cache pas en introduction qu'il a eu recours aux articles « peu accessibles et peu connus » d'Aimé Puech dans l'élaboration de son chapitre trois. A. PUECH, « Priscilliani quod superest edidit G. Schepss 1889 », *Journal des Savants*, 1891, p. 110-124, 243-255, 307-318.

temps, auraient été accaparées par les manichéens d'Occident. Il plaide pour que l'on accorde une place à Priscillien à côté de celle de Jérôme pour les questions d'érudition et de critique. Comme beaucoup de savants⁸⁷ de son temps, Leclercq prône bien une réhabilitation de l'évêque d'Ávila en faisant de lui une victime de l'intolérance religieuse.

Nous avons évoqué la tendance panpriscillianiste un peu plus haut. Trois philologues de la période en sont des dignes représentants : Chapman, Morin et de Bruyne. L'identification de sources jusqu'alors anonymes ou de datation difficile, d'origine priscillianiste, va faire grand bruit dans le milieu érudit. Les *Prologues monarchiens*⁸⁸ attribués à Priscillien présentent de nombreux parallèles avec les pièces des traités concernant la généalogie du Christ, les références bibliques, l'usage des apocryphes... Avant Chapman, Samuel Berger (1843-1900) repoussait déjà la date de composition des Prologues en proposant une datation basse, ouvrant ainsi le chemin pour l'attribution des Prologues au cercle priscillianiste⁸⁹. Hilgenfeld⁹⁰ est le premier à mentionner des parallèles entre les Prologues et les Traités de Wurtzbourg. M. F. Piontek⁹¹ étudie les apocryphes apostoliques en 1908 et vise à établir les points suivants : les *Actes* de Thomas, André, Jean, et Pierre sont hérétiques ; Eusèbe en connaissait l'existence ; Augustin et Turibius ont connu à fond les apocryphes. Il défend, contre Künstle (*Antipriscilliana*, 1905, p. 124), l'authenticité de la lettre de Léon à Turibius (p. 68). Germain Morin contribue à augmenter le corpus des sources priscillianistes en incluant un traité inédit sur la Trinité appelé *De Trinitate fidei catholicae*⁹². Donatien de Bruyne⁹³ enrichit les textes apocryphes priscillianistes

87. Voir par exemple l'abbé L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, Paris, 1907, 4^e 1910, p. 528-551.

88. J. CHAPMAN, « Priscillian, the author of the Monarchian prologues to the Vulgate Gospels », *Revue Bénédictine*, 23, 1906, p. 335-349 ; voir aussi son livre : *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908 sur les divers courants de textes évangéliques de la Vulgate, italiens, irlandais, anglo-saxons, qui se sont rencontrés et influencés entre le v^e et ix^e siècle.

89. S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1893, p. 8-28 ; *id.*, « Les Préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate », *Mémoire Posthume, Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1^{er} série, XI, 2, 1902, p. 9-10.

90. A. HILGENFELD, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 40, 1897, p. 439 n. 1.

91. M. F. PIONTEK, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6 Jahrhunderts*, Breslau, 1908, p. 1-71 publiée dans le tome VI des *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de M. Sdralk.

92. G. MORIN, « Un traité priscillianiste inédit sur la trinité », *Revue Bénédictine*, 26, 1909, p. 255-280 ; *id.*, *Études, Textes, Découvertes, Contributions à la littérature et à*

en présentant six textes anonymes : *Collectarium de diuersis sententiis*, *Apocalypsis*, *Sermo Sancti Augustini episcopi*, *Homilia de die iudicii*, *De Parabolis Salomonis*, et le *Liber « canon in ebreica » Hieronymi*. En 1908, il ajoute une règle monastique dénommée *Regula Consensoria monachorum*. Enfin, il attribue une paternité priscillianiste à la *Epistula Titi de dispositione sanctimonii*, une missive que l'on suppose être l'œuvre de Titus, le destinataire de l'une des épîtres pauliniennes.

Émilien De Stoop, dont la recherche sur le manichéisme est proche des orientations de Franz Cumont, fait paraître en 1909 un mémoire⁹⁴, dans lequel il résume et agence avec beaucoup de sûreté ce que l'on sait sur la situation du manichéisme et ses modes de diffusion dans l'Empire d'Orient. Concernant l'Empire d'Occident, le même tableau est sensiblement moins complet. Quant à la survivance proprement manichéenne dans le catharisme, il est difficile de la soutenir. De la cosmogonie manichéenne, rien ou presque rien ne subsiste plus au Moyen Âge. Fondamental dans la doctrine de Mani, le dualisme est parfois réduit dans la doctrine médiévale des Albigeois à une simple croyance, presque catholique, à l'intervention de Satan dans les actes des hommes. La thèse de Stoop est souvent en contradiction avec celle de Dufourcq : Stoop voit dans le manichéisme oriental (ce qui est incontestable) et occidental (ce qui l'est moins) une religion dogmatiquement autonome ; Dufourcq insiste sur les modalités chrétiennes du manichéisme et rapproche l'hérésie chrétienne et les mythes babylonien et mazdéen. Pour Stoop, le manichéisme est du paganisme pur, une religion qui a sa place propre dans la nomenclature historique et ne saurait être réduite au rang de secte. L'ouvrage de Babut⁹⁵, (qui marque en 1909 une étape

l'histoire des douze premiers siècles, Anecdota Maredsolana, sr. 2, t. I, Abbaye de Maredsous (Belgique), Paris, 1913, p. 151-205.

93. D. DE BRUYNE, « Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes », *Revue Bénédictine*, 24, 1907, p. 318-335 ; *id.*, « la 'Regula consensoria', une règle des moines priscillianistes », *Revue Bénédictine*, 25, 1908, p. 83-88 ; *id.*, « Epistola Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii », *Revue Bénédictine*, 37, 1925, p. 47-72. Notons aussi l'ajout au *corpus priscillianum* de l'*Apocalypsis Thomae* : D. P. BIHLMEYER, « Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas », *Revue Bénédictine*, 28, 1911, p. 270-282.

94. ÉM. DE STOOOP, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*, Gand, E. van Goethem, 1909, 150 p., p. 87-103.

95. E.-Ch. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909. On trouve son travail résumé dans A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Historia de la filosofía española*, t. I, desde los cultos primitivos hasta el siglo XII, Madrid, 1908 ; t. II, suppléments au chap. III du tome I, p. 462-470. Il existe une dizaine de recensions : voir P. ALPHANDÉRY dans *Revue de l'histoire des religions*, 65, 1912, p. 382-385 ; E. BUONAIUTI, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 5, 1909, p. 775-779 ; A. DUFOURCQ., dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 11, 1910, p. 81-82 ; G. FICKER, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 31, 1910, p. 1998-1999 ; Ch. GUIGNEBERT, dans *Revue historique* 103, 1910, p. 355-356 ;

décisive dans les études priscillianisantes) est postérieur de quelques mois au mémoire de Stoop. Néanmoins, son approche comparative entre notre mouvement et le manichéisme d'Occident est éclairante. En effet, Stoop ne rencontre dans le priscillianisme rien de spécifiquement propre au système manichéen. Les Traités de Priscillien contredisent sur des points essentiels les doctrines manichéennes. Stoop n'est pas sûr que Priscillien ait été dualiste au sens propre du mot : nous serions loin, en tout cas, du dualisme manichéen. Cependant, par leur morale austère et leur antipathie pour le culte, les priscillianistes offrent avec les manichéens quelques ressemblances extérieures.

Dans cette thèse de 1909, Ernest-Charles Babut⁹⁶ réalise un travail remarquable d'analyse des sources, qui fait date dans la recherche. Cependant, son livre serait excellent, s'il s'était borné à faire œuvre d'historien sans assumer une tâche d'apologiste. Il prend, en effet, un parti peu nuancé : Priscillien serait innocent et demeurerait le plus orthodoxe des ecclésiastiques. Laissant de côté toutes les polémiques du V^e siècle pour saisir le priscillianisme à son origine, il se concentre surtout sur l'œuvre même de Priscillien. Il réfute la thèse de Chapman⁹⁷ attribuant à Priscillien les « prologues monarchiens » des quatre évangiles. C'est qu'elle le dérange au plus haut point, car ces prologues prouveraient le sabellianisme de Priscillien. Il ignore les travaux récents de De Bruyne⁹⁸ alors que son travail est très bien informé par ailleurs, tant au point de vue des sources qu'à celui des études. Babut n'a pas eu le temps d'intégrer à son étude le traité découvert par Morin⁹⁹. Il s'emploie à montrer que l'accusation d'hérésie est une invention montée de toutes pièces par son adversaire impitoyable, Ithace d'Ossonoba, qui a dressé contre le priscillianisme une liste de griefs grossièrement copiés pour la plupart dans le *Contra haereses* d'Irénée, et rassemblés dans son *Apologie*.

Babut rapproche l'accusation de manichéisme, faite aux priscillianistes, de l'hostilité des clercs envers les moines et l'ascétisme naissant. L'accusation d'hérétiques manichéens ne se rencontre explicitement, à l'adresse des ascètes réputés orthodoxes qu'à partir de 384. On l'opposa à Jérôme ; Ambroise eut à se

G. KRÜGER, dans *Theologische Literaturzeitung* 35, 1910, p. 424-427 ; A. LESORT, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes* 71, 1910, p. 332-334 ; P. MONCEAUX, dans *Journal des Savants* 1911, p. 70-75, 104-113 ; G. MORIN, dans *Revue Bénédictine* 26, 1909, p. 486-487 ; A. PUECH, dans *Annales du Midi* 2, 1909, p. 512-517.

96. Voir notre étude : « Ernest-Charles Babut (1875-1916) : un spécialiste oublié du christianisme ancien », *Études théologiques et religieuses*, 87/2, 2012, p. 219-230.

97. J. CHAPMAN, « Priscillian, the author of the Monarchian prologues to the Vulgate Gospels », *Revue Bénédictine* 23, 1906, p. 335-349.

98. D. DE BRUYNE, « Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes », *Revue Bénédictine* 24, 1907, p. 318-335 ; *id.*, « la 'Regula consensoria', une règle des moines priscillianistes », *Revue Bénédictine* 25, 1908, p. 83-88.

99. G. MORIN, « Un traité priscillianiste inédit sur la trinité », *Revue Bénédictine* 26, 1909, p. 255-280.

défendre du soupçon de condamner le mariage (*De uirginibus* I, 24), car ce soupçon équivalait à une accusation de verser dans le manichéisme¹⁰⁰. Voulant prouver l'innocence de l'évêque d'Ávila, il réfute les thèses de ses contemporains (Loofs, Hilgenfeld, Künstle, etc.).

Le plan de l'ouvrage de Babut est simple : il suit l'ordre méthodique de tout historien (d'abord les sources, puis le contexte et les événements, enfin les idées) : les sources, les saints d'Occident et leurs ennemis (chap. I), les origines du priscillianisme (chap. II), la doctrine de Priscillien (chap. III), la première proscription des priscillianistes (chap. IV), la fin de Priscillien (chap. V). Suit toute une série d'appendices : les écrits de Priscillien, les apocryphes de Priscillien, la chronologie, l'orthodoxie de Priscillien, note sur le concile de Tolède, les prologues priscillianistes des quatre évangiles. Sa thèse – « Priscillien est le prédicateur d'une réforme ascétique » – va se poursuivre dans un article où il expose les affinités entre l'évêque d'Ávila et Paulin de Nole¹⁰¹. Les idées de ce jeune professeur de la Faculté de théologie protestante de Montpellier vont se heurter à la contestation du monde scientifique.

De 1900 à 1911, Albert Dufourcq¹⁰² a publié les quatre volumes de son étude sur les *Gesta martyrum* romains. Il analyse les « gestes des martyrs » comme témoignage historique. Son œuvre est encore valable aujourd'hui¹⁰³, car elle fourmille d'intuitions justes sur le milieu où circulaient et se créaient les légendes hagiographiques. Son projet est de recenser et de soumettre à un examen critique (sans sombrer dans le positivisme de son temps) l'ensemble des légendes relatives aux martyrs et aux saints commémorés à Rome, afin de tirer au clair l'histoire de leurs sources et de comprendre leur inspiration. Dufourcq est convaincu que, si les légendes naissent d'abord d'une curiosité suscitée par l'importance croissante du culte des saints et de la prégnance des modèles de sainteté proposés par l'Église, elles véhiculent aussi un message théologique qui reflète les polémiques contemporaines : elles sont donc un instrument de lutte

100. En effet, les manichéens classaient les gens d'après leur degré de chasteté, et rejetaient les gens mariés dans une classe inférieure. On signalait entre eux et les ascètes chrétiens des analogies secondaires, la rigueur des jeûnes et l'interdiction des aliments réputés riches comme le vin et la viande. Mais la marque de leur hérésie commune était le mépris ou la condamnation du mariage.

101. E.-Ch. BABUT, « Paulin de Nole et Priscillien », *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 15, 1910, p. 97-130, 252-275.

102. A. DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, t. IV : « le néo-manichéisme et la légende chrétienne », Paris, 1910, rééd. I-V (BEFAR 83/1-5), Paris, 1988.

103. En 1988, les éditions de Boccard ont réédité ce travail en y adjoignant un cinquième volume inédit, intitulé *Les légendes grecques et les légendes latines*. Ce volume posthume a été préparé par Françoise Monfrin avec une introduction fort instructive, le tout préfacé par Charles Pietri.

contre les courants hétérodoxes qui agitent l'Église. Le principal courant abordé dans le tome IV est le néo-manichéisme¹⁰⁴ suivi du V^e siècle jusqu'au catharisme médiéval. Il cherche à prouver la réalité et la vigueur de ce courant en identifiant dans les sources – catholiques pour la plupart – les inflexions qui lui paraissent directement liées à la polémique, et à reconstituer, à partir de là, la légende néo-manichéenne qui s'appuierait sur une version particulière de la Bible, et s'exprimerait dans des textes apocryphes concernant surtout la Vierge, le Christ, les prophètes et les apôtres. Il retrace la lutte de l'Église officielle contre ce courant en citant les textes conciliaires. Dufourcq lie, dans un même mouvement, néo-manichéisme, priscillianisme, gnosticisme, auxquels viennent s'adjoindre quelques hérésies plus obscures.

Dans son *Avenir du christianisme*, Dufourcq résume le priscillianisme en disant que ce mouvement ascétique occidental glisse vers l'hérésie. « Priscilien supprime le sacerdoce hiérarchique, il restaure le sabellianisme en n'admettant en Dieu qu'une personne (celle du Verbe qui s'incarne en Jésus), il semble même avoir accepté le dualisme (mais ceci est plus douteux) venant des religions orientales. (...) Selon lui, l'âme descendant sur terre est asservie en ses membres par les 12 démons qui meuvent le zodiaque, protégée par les 12 patriarches, délivrée par le Sauveur. La doctrine véritable est une doctrine secrète symbolisée par la Vierge : lorsque celle-ci est fécondée par le Verbe, elle enfante l'Esprit qui procure le salut. Par là, Priscilien s'apparente aux gnostiques et tend la main aux manichéens¹⁰⁵ ». « Priscilien juge les Binionites hérétiques ; or les Binionites sont les orthodoxes ; n'est-ce pas de la bouche de Priscilien l'aveu de son hétérodoxie ? », conclut Dufourcq dans sa recension¹⁰⁶. Il voit dans le priscillianisme primitif un mouvement ascétique analogue aux mouvements que l'on aperçoit alors en Orient, et qui glissent vers le dualisme ; sous l'influence des théories lucifériennes, il s'est chargé de notions sabellianisantes.

104. Son intérêt pour le néo-manichéisme est ancien, puisqu'il y a consacré sa thèse latine : il expose la façon dont l'Église latine a combattu ce manichéisme sur le terrain littéraire, de manière à préserver les peuples de sa domination aussi funeste pour la société que pour la foi. La thèse comporte deux parties : il examine tout d'abord certaines œuvres apocryphes qui ont vu le jour, selon lui, pendant la période qui va de Léon le Grand à Hormisdas (440-523) ; ensuite, il esquisse une autre phase de la lutte (les mesures concrètes de rétorsion et les actions menées contre la secte) en Gaule, en Espagne, en Italie et en Afrique, car les manichéens sont nombreux aux V^e et VI^e siècles (recension d'A. CAUCHIE, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1, 1900, p. 536-539). Voir A. DUFOURCQ, *De Manicheismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris*, Paris, 1900. Ce volume IV développe l'esquisse publiée en 1900.

105. A. DUFOURCQ, *L'avenir du christianisme, histoire ancienne de l'Église*, t. IV « Le christianisme et l'Empire 200-700 », Paris, Plon, 1930 (rééd.),³ 1909, p. 131 (note), 181-182.

106. dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 11, 1910, p. 81.

À l'instar de Dufourcq, Aimé Puech¹⁰⁷ représente la phase de réaction à « l'ère Babut » et constitue la réponse pro-hétérodoxe. Il partage certaines des opinions de Hilgenfeld et arrive parfois aux mêmes conclusions, non seulement à travers la théologie mais aussi par une approche phénoménologique. Il est prudent sur les origines du mouvement : « S'il est probable qu'Ithace ait une part dans sa formation, nous sommes trop mal informés pour prétendre en suivre exactement la filière¹⁰⁸. » Puech admet qu'on ne peut faire de Priscillien un gnostique ou un manichéen dans le sens étroit de ces deux termes. Il ne va pas aussi loin que Hilgenfeld, mais l'analyse du fragment cité par Orose prouve, à son avis, l'hétérodoxie de Priscillien. Les écrits de Priscillien révèlent un dualisme moral qui peut devenir dangereux s'il aboutit à un dualisme métaphysique : « Tout ce que l'on peut dire, sans savoir s'il a également professé ce dernier dualisme, c'est que les formules abondent, sous sa plume, qui paraissent y tendre naturellement¹⁰⁹. » Prosper Alfaric¹¹⁰ en 1918 pense que les livres de Mani ont influencé Priscillien. Il constate que les manichéens comme les priscillianistes invoquent, pour établir leur hérésie, les *Mémoires des Apôtres*. Orose complète ces affirmations : « Priscillien confirme sa doctrine à l'aide d'un livre intitulé *Mémoire des Apôtres*¹¹¹ ». Alfaric avoue qu'on a souvent confondu manichéens et priscilliens.

La remise en cause de l'attribution à Priscillien des onze traités s'explique par la faiblesse de la critique interne. Le travail de Schepss reposait sur deux critères : un premier indice dans la notice de Jérôme selon lequel *Priscillianus... edidit multa opuscula*¹¹² et un second repérant les parallèles que présentaient les

107. A. PUECH, « Les origines du priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. II, 1912, p. 81-95, 161-213. Voir aussi A. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma III*, St Jacques de Compostelle, 1917. Amor Ruibal, philosophe et théologien, compare le priscillianisme et les idées gnostiques. Il parle à cet égard d'un dualisme doctrinal (public et privé). Sur les études priscillianisantes de Ruibal : A. TORRES QUEIRUGA, « Prisciliano e Amor Ruibal. Consideracións intempestivas a propósito dun libro sobre o pensamento galego », *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, 65, 13, 1989, p. 54-57.

108. A. PUECH, *art. cit.*, p. 165.

109. *Id.*, *art. cit.*, p. 212.

110. P. ALFARIC, *Les Écritures Manichéennes*, Paris, éd. Nourry, 1918, vol. 1, p. 62-63, vol. 2, p. 40-41, 175-177.

111. P. MARTINEZ, D. BELTRAN CORBALAN, R. GONZALEZ FERNANDEZ, « El Commonitorium de Orosio. Traducción y comentario », *Faventia*, 21/1, 1999, p. 79 : « Et hoc ipsum confirmans ex libro quodam, qui inscribitur 'memoria apostolorum' (...) » (2.4). Les *Mémoires des Apôtres* sont un évangile gnostique ; voir A. de SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1996, p. 64 ss ; H. CHADWICK, *Priscillian of Ávila*, Oxford, 1976, p. 256.

112. HIER., *De vir. Inl.* 121.

Traité avec les Canons et son fragment de lettre cité par Orose. Germain Morin¹¹³ refuse de tels arguments, jugés insuffisants, et propose Instance comme rédacteur des onze traités. Il lui revient le mérite – inspiré par Puech – d’avoir attiré l’attention sur le *Liber Apologeticus*, et d’avoir mis en lumière les difficultés internes touchant l’organisation chronologique des pièces. Il détermine l’origine du *De fide et apocryphis* et du *Liber apologeticus*, les circonstances qui ont donné lieu à leur rédaction. Morin montre qu’il faut y voir un mémoire adressé par Instance au concile de Bordeaux. Ce débat d’attribution n’est pas clos et il a fait couler beaucoup d’encre¹¹⁴.

En 1929, Zacarías García Villada¹¹⁵ poursuit l’orientation de Menéndez y Pelayo et continue à reconnaître en Priscillien un hérétique tout comme Gustave Bardy¹¹⁶ en France. Johannes Alphons Davids¹¹⁷ publie, l’année suivante, sa thèse en latin présentée à l’Université de Nimègue : un travail précis et riche qui rappelle les meilleures traditions de l’humanisme néerlandais. Il reste en accord

113. G. MORIN, « Pro Instantio. Contre l’attribution à Priscillien des opuscules des manuscrits de Würzburg », *Revue Bénédictine*, 30, 1913, p. 153-172. Nous signalons aussi la parution la même année d’*Études, textes et découvertes. Contribution à la littérature et à l’histoire des douze premiers siècles*, Maredsous, 1913. Morin y publie plusieurs textes inédits, dont un traité priscillianiste sur la Trinité, avec introduction critique et résumé de l’œuvre.

114. M. HARTBERGER, « Priscillians Verhältnis zur Hl. Schrift », *Biblische Zeitschrift*, 8, 1910, Fribourg, p. 113-129; *id.*, « Instantius oder Priscillian ? », *Theologische Quartalschrift*, 95, 1913, p. 401-430 (il s’oppose à la théorie de Morin); E. BUONAIUTI, « Instanzio o Priscilliano ? », *Rivista di scienze delle religioni*, 1, 1916, Rome, p. 41-53; J. MARTIN, « Priscillianus oder Instantius ? », *Historischer Jahrbuch*, 47, 1927, p. 237-251. Il interroge la théorie de Morin et s’y oppose aussi. Notons le travail de critique textuelle de J. SVENNUNG, « Annotationes criticae ad Tractatus Priscillianeos », *Strena philologica Upsaliensia. Festschrift P. Persson*, Upsala, 1922, p. 137-143 ; il essaye d’améliorer près de vingt passages de l’édition de Schepss.

115. Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, I, 2, Madrid 1929, p. 91-145. Voir ses articles : *id.*, « La vida de Santa Helia ¿ un tratado priscilianista contra el matrimonio ? », *Estudios Eclesiásticos*, 2, 1923, p. 270-279 ; *id.*, « La causa de la muerte de Prisciliano y sus compañeros », *Razón y Fe*, 86, 1929, p. 500-508. Notons que Hans von Schubert, dans sa refonte de la *Kirchengeschichte* du professeur protestant de Kiel, Moeller (Wilhelm MOELLER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brigau, Leipzig, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1897), essaye de disculper Priscillien en attribuant à ses disciples les erreurs doctrinales que ses contemporains lui attribuèrent injustement : voir H. VON SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (Handbuch), Tubingue, J.C.B. Mohr, 1921, [Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, rééd. 1976, p. 182 passim].

116. G. BARDY, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, les Belles-Lettres, 1929 ; *id.*, « Priscillien », dans *DTC*, Paris, t. 13’, 1936, col. 391-400.

117. J. A. DAVIDS, *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversarii Commentatio historica et philologica*, La Haye, 1930, p. 258-312. Attribution en faveur d’Instance.

avec Morin sur les problèmes d'attribution et étudie les œuvres antipriscillianistes d'Orose et d'Augustin pour justifier les positions de la tradition hérésiologique. En 1933, Justo Pérez de Urbel¹¹⁸ a le mérite d'être le premier à intégrer le priscillianisme dans l'ensemble des mouvements ascétiq-monastiques occidentaux à la fin du IV^e siècle. Dans son mémoire doctoral, Aldama¹¹⁹ s'emploie à exposer l'authenticité du Symbole de Tolède I, sa position dans l'histoire du *credo* et sa signification historique. En 1934, cette contribution est remarquée comme la plus élaborée dans sa combinaison des notions théologiques, historiques, et philologiques.

Le jésuite Adhémar d'Alès¹²⁰ suit les conclusions de Davids et considère que Priscilien fut un ascète hétérodoxe. Il utilise le travail de Morin sur le traité de la Trinité pour analyser la doctrine priscillienne et montrer son éloignement de

118. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, Madrid, 1933, p. 100, 109, 136-152, 158-162 ; II, Madrid, 1934, p. 603-608. Voir aussi *id.*, « La teología trinitaria en la contienda priscilianista », *RET*, 6, 1946, p. 589-606 ; J. MAURICE, « La terreur de la magie au quatrième siècle », *Revue historique de droit français et étranger*, 1927, p. 108-120 ; F. MARTROYE, « La répression de la magie et le culte des Gentils au quatrième siècle », *ibid.*, 1930, p. 669-701 ; M. NICCOLI, « Il delitto di eresia alla fine del secolo IV in relazione al processo di Prisciliano », dans *Résumés des communications présentées au VII^e congrès des sciences historiques*, I, Varsovie, 1933, p. 239-243 ; E. MASSONEAU, *Le crime de magie et le droit romain*, Paris, 1933, p. 243-261 ; MACIAS GARCIA, *Una página de la historia de la antigua Astúrica. Los obispos Santo Toribio y Sancto Dicitinio y el priscilianismo y los bárbaros en Galicia*, Orense 1931 ; *id.*, *El priscilianismo y los Godos en Galicia, a mediados del siglo V*, Orense, 1931 ; les espagnols, sous les poussées nationalistes, font de Priscilien un galicien à part entière et un héros national en le jugeant moins durement que la tendance catholique antipriscillianiste ; cette tendance manifeste les sympathisants à Priscilien mais la qualité scientifique s'en ressent, car la production est surtout littéraire et engagée politiquement (M. V. ESCRIBANO, « Heterodoxia e historiografía » in F. GASCÓ & J. ALVAR (eds), *Heterodoxos, reformadores, y marginados en la antigüedad clásica*, Madrid, 1991, p. 96-121, elle dénonce ces parutions comme la face négative de la production historiographique) : par exemple PORTELA VALLADARES, *Unificación y diversificación de las nacionalidades*, Barcelone, 1932 qui voit en Priscilien l'incarnation des valeurs les plus nobles de l'âme galicienne. W. NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, Munich, 1934 ; Manuel Salinas de Frias, « tradicion y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos », dans *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Antigüedad y cristianismo VII, Murcie, 1992, p. 237-245.

119. J. A. ALDAMA DE, « El símbolo 'Clemens Trinitas'. Notas para su texto y su historia », *Gregorianum*, 14, 1933, p. 485-500 ; *id.*, « El símbolo toledano I, su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos », dans *Analecta Gregoriana*, 7, Rome, 1934 ; *id.*, *El símbolo toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos*, Rome, 1934.

120. A. D'ALÈS, « Priscilien », *Recherches de science religieuse*, t. 23, 1933, p. 5-44, 129-175 ; *id.*, *Priscilien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1936.

l'orthodoxie. Priscillien affecte de flétrir le manichéisme et ses doctrines. C'est une doctrine manichéenne qui impute au diable l'oeuvre de la création matérielle ; cette doctrine est flétrie dans le Traité de la Genèse (*Tract.* V, 63, 17-25). Si donc on parle de manichéisme diffus dans ces Traités, on doit l'entendre d'un manichéisme latent et fréquemment désavoué. Mais avons-nous là la pensée profonde du mouvement ? N'est-il pas naturel de soupçonner quelque dessein apologétique ? Le désaveu du manichéisme pourrait bien cacher aussi quelque dessein politique. Enfin, il reprend en appendice une note¹²¹ sur Galla de l'*ép.* 133 de Jérôme à Ctésiphon. Il y trouve la mention de deux Galla qu'il identifie grâce à l'édition de Hilberg.

Cette brassée d'études épuise le filon de la découverte de Schepss en envisageant toutes les conséquences de l'impact de ces Traités sur la connaissance du mouvement. Cette résurgence scientifique n'a pas éteint les querelles entre protestants et catholiques, et il va falloir attendre les découvertes du milieu du siècle pour relancer la recherche d'un souffle neuf.

2- Les grandes découvertes et la nouvelle orientation historique et phénoménologique : vers le concept d'Antiquité tardive (1930-1976)

Plusieurs découvertes vont relancer la recherche des origines du christianisme et bouleverser la vision classique. En 1933, le professeur berlinois Carl Schmidt identifie un lot de papyrus manichéens exhumés en Égypte, au sud-ouest du Fayoum (des œuvres de Mani en copte du début du IV^e siècle). On y déchiffre les *Kephalaia* de Mani, ses *Lettres*, les recueils de la collection Chester Beatty de Dublin (un *Psautier*, quatre *Homélies*...). En 1945, dans la région de Nag Hammadi (en Haute-Égypte) est découverte une jarre brisée qui renferme treize volumes regroupant quelque cinquante trois traités coptes, pour la plupart gnostiques ; ils éclairent, entre autres, la prophétie apocalyptique, l'utilisation des apocryphes (l'Évangile de Thomas...), etc. L'origine de ces textes se situait dans des cercles gnostiques qui avaient prospéré entre le deuxième et quatrième

121. Note publiée la première fois dans *RSR*, 22, 1932, p. 580-584, reprise en appendice 3, p. 174-188 de sa monographie de 1936. B. Capelle réfute ces hypothèses dans *Revue Bénédictine* 45, 1933, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, n. 482, p. 139. Voir aussi F. CAVALLERA, « Galla non gente sed nomine », *BLE*, 38, 1937, p. 186-190. Pour l'actualisation du débat : M. J. RONDEAU, « D'une édition des 'Lettres' de Saint Jérôme », *Revue des Études Latines*, 42, 1964, p. 166-184 (surtout p. 180-181) ; P. DEVOS, « La date du voyage d'Égérie », *Analecta Bollandiana*, 85, 1967, p. 165-184 (surtout p. 180-181) ; H. CHADWICK, *Priscillian of Ávila*, Oxford, 1976, p. 37-38 ; A. FERREIRO, « Jerome's polemic against Priscillian in his letter to Ctesiphon (133,4) », *REAug*, 39, 1993, p. 309-332 ; V. BURRUS, *The making of a heresy : authority, gender, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, 1995, p. 223 n. 85.

siècle de notre ère. Henri-Charles Puech (1902-1986¹²²) y consacra l'essentiel de ses conférences, puis Michel Tardieu devait se faire par la suite l'historien de ces écrits gnostiques. En 1947, on découvre la bibliothèque essénienne de Qumrân (au bord de la mer Morte), qui apporte un éclairage nouveau sur la littérature intertestamentaire. Enfin, un mini-codex sur parchemin, écrit en grec vers le V^e siècle, présente une biographie de Mani de style hagiographique. Il proviendrait peut-être de la région de Lycopolis et demeure la propriété de l'Université de Cologne. Il a été publié en 1970 par des savants allemands. Ces quatre découvertes vont avoir un retentissement considérable tout au long du XX^e siècle sur les études en sciences religieuses. En quoi ont-elles marqué les études sur Priscillien ? Elles ne concernent pas directement le *certamen* et pourtant, elles contribuent à améliorer notre connaissance du gnosticisme et du manichéisme. La comparaison de ces nouveaux textes avec les sources priscilliennes, priscillianistes et antipriscillianistes permet d'affiner les liens possibles entre les courants de Mani et ceux de Priscillien.

Au niveau théorique, il y a aussi une remise en cause des grilles de lecture traditionnelles dans l'étude du christianisme ancien. En 1934, Walter Bauer met en question la conception classique selon laquelle l'orthodoxie précède l'hérésie. Dans son ouvrage¹²³, il montre que les premières manifestations du christianisme sont hérétiques (si du moins, on peut utiliser ici ce terme, dont le contenu ne sera précisé que plus tard). Aux origines du christianisme, il n'y a pas eu une orthodoxie opposée à une ou des hérésies. Au contraire, dans sa période primitive, il y a eu un foisonnement de formes d'expression de cette nouvelle religion, bref une diversité originelle. L'orthodoxie, c'est le christianisme romain : une institution dont l'épiscopat est la cheville ouvrière ; c'est une grandeur juridique et politique. Elle est apparue au début du deuxième siècle. Bauer inverse les données de la conception classique : l'hérésie précède

122. H.-Ch. Puech (*Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979, p. 247, 338-339, 396-399) distingue lui aussi manichéens et priscillianistes, même s'il sait que le priscillianisme, le paulicianisme, le bogomilisme et le catharisme sont des sectes tenues pour manichéennes par les hérésiologues ou par leurs contemporains.

123. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubingue, 1934, ²1964 (avec un additif de J. Strecker). La traduction anglaise de cette réédition avec ses appendices, publiée à Philadelphie en 1971 et à Londres en 1972, sous le titre *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, a été faite sous la direction de R. A. Kraft et G. Krodel. Une mise à jour a été faite par D. J. HARRINGTON, « The reception of Walter Bauer's Orthodoxy and heresy in earliest Christianity during the last decade », *Harvard theological review*, 73, 1980, p. 289-298. Réduire les résultats de Bauer à l'inversion du rapport entre orthodoxie et hérésie postulé par la théorie traditionnelle revient à limiter la richesse de son travail. Cependant, le changement de paradigme introduit par Bauer a été salutaire pour la recherche historique ; en la délivrant du carcan apologétique, il a permis de prendre au sérieux les revendications d'appartenance au christianisme de groupes qualifiés d'hérétiques par leurs ennemis.

l'orthodoxie. En 1954, Turner¹²⁴ va encore plus loin, en essayant d'apporter l'analyse théologique qui manquait au travail de Bauer. Il cherche à définir les éléments fixes et les éléments variables du christianisme qui résultent des différences entre les cultures. Il fait ainsi une place à la notion d'évolution et de développement. L'orthodoxie serait alors « une saine tension et une interaction réciproque » entre les deux séries d'éléments (p. 35). L'hérésie s'écarte des bases doctrinales primitives en introduisant des facteurs de dilution (le gnosticisme), de mutilation (marcionisme), de distorsion (en rupture avec la tradition garantie par la succession apostolique), ou une rationalisation excessive (erreur arienne) et elle apparaît comme un ensemble de théories fragmentaires et inachevées. L'hérésie résulte de la prépondérance accordée aux éléments variables, accompagnée d'une perversion infligée aux éléments fixes. L'orthodoxie serait donc la victoire d'une institution juridique, d'une politique ecclésiastique : le catholicisme romain.

Cette nouvelle vision du christianisme ancien modifie l'étude des hérésies anciennes. On commence à s'interroger sur les raisons de la répression, et les hérétiques sont pris parfois pour des modèles. Entre l'orthodoxie et l'hérésie, les limites sont désormais beaucoup moins tranchées que dans la conception classique. On passe de l'une à l'autre par une gradation insensible, et l'on assiste à des évolutions différentes. Cette nouvelle vision permet d'insister sur les paramètres sociologiques, économiques et politiques dans la compréhension de l'Église ancienne. Tout n'est pas qu'affaire de doctrines. La dynamique politique rend compte d'une partie des faits religieux. Cela va nourrir les études de sociologie religieuse.

La réélaboration de la problématique historique et la redéfinition des phénomènes religieux font sortir le priscillianisme des limites étroites de l'histoire ecclésiastique. D'une part, l'intense rénovation méthodologique qui affecte l'historiographie occidentale dans la première moitié du XX^e siècle et, d'autre part, la nouvelle conception des derniers siècles de l'Empire romain catalogués de « décadents » depuis Edward Gibbon¹²⁵ et rebaptisés Antiquité tardive, affectent aussi les travaux hérésiologiques et apportent de nouvelles orientations dans le champ heuristique. Marrou, Brown, Mazarino¹²⁶ ont fait

124. H. E. W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth: a study in the relations between Orthodoxy and Heresy in the early Church*, Londres, 1954.

125. Ed. GIBBON, *Déclin et chute de l'Empire romain (1776-1788)*.

126. P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, 1978, (trad. Fr. *Genèse de l'antiquité tardive*, Paris, 1983); S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed èra constantiniana I-II*, Rome-Bari, 1974-1980; H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive? (III^e-VI^e siècles)*, Paris, Seuil, 1977. Si ce préjugé (de déclin de la fin de l'Antiquité) a été surmonté vers les années 60 au profit du concept d'Antiquité tardive, ce retournement s'est amorcé dès le début du siècle avec, par exemple, les travaux du russe

beaucoup dans leurs livres et leurs enseignements pour modifier la conception que l'on se faisait du Bas-Empire et proposer cette nouvelle appellation : *tardoantico*, *Late Antiquity*, *Spätantike* : en français, Antiquité tardive. Ils insistent sur les innovations, les mutations et la créativité du monde romain, les nouvelles structures mentales, sociales, religieuses. Cette invention d'un monde nouveau prend la place de la décadence de l'Empire et du triomphe du christianisme.

Le débat entre priscillianisme et manichéisme se poursuit donc en 1939 avec Lucie Varga¹²⁷, qui pense l'assimilation de manichéisme et priscillianisme purement hérésiologique. C'est une accusation faite pour attirer l'attention des autorités et pour les alarmer. Elle est souvent dénuée de tout fondement doctrinal. Elle est usitée dans l'Antiquité tardive. Cette épithète de 'manichéen', lancée injurieusement aux membres de diverses sectes qui ne connurent jamais Mani permettait de lancer le discrédit sur une communauté ou sur un homme. Julien d'Éclane, dans la controverse pélagienne avec Augustin, n'hésite pas à faire apparaître ce dernier comme manichéen, afin de pouvoir le discréditer

Dmitri V. Ainalov (*The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, Saint Petersburg, 1901 en russe) et de l'autrichien Alois Riegl (*Spätromische Kunstindustrie nach der Funden in Oesterreich*, Vienne, 1901).

127. L. VARGA, « Les cathares sont-ils des Néomanichéens ou des Néognostiques ? », *Revue de l'histoire des religions*, 120, 1939, p. 175-193. Elle rapproche plutôt priscillianisme, catharisme et gnosticisme. Puech critique les thèses de Varga et rapproche les cathares des bogomiles plus que des priscillianistes. « Les priscillianistes ne sont pas les seuls à avoir soutenu, avant les cathares, que les futures mères étaient enceintes des œuvres de Satan : la même doctrine se retrouve aussi chez les bogomiles et c'est bien plutôt à eux que les cathares semblent l'avoir empruntée » (*Sur le manichéisme et autres essais*, 1979, p. 398 note 2). Voir aussi H. Ch. PUECH & A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945, p. 266-269. René Nelli (1906-1982), spécialiste du catharisme, s'est opposé à Puech, car il pensait qu'il n'était pas impossible qu'une influence priscillianiste se fût exercée en Occitanie et y eût préparé le terrain au néo-manichéisme cathare, ou plutôt au renouveau de l'esprit évangélique. Ses thèses ont fait école : A. de MORAL, « Mouvements précurseurs du catharisme (causeries faites à Villefort, séjours d'été de 1974) », *Cahiers d'études cathares*, 66, 1975 (26^e année), p. 34-58 ; M. DANDO, « les Gnostiques d'Égypte, les Priscillianistes d'Espagne, et l'Église Primitive d'Irlande », *Cahiers d'études cathares*, 56, 1972 (23^e année), p. 3-34 ; A. TUILLIER, « La politique de Théodose le Grand et les évêques de la fin du IV^e siècle », *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58, 1997, Rome, vol. I, p. 64-65, il pense que le priscillianisme, comme le novatianisme, préfigure le catharisme médiéval par son rigorisme, le secret de ses conventicules et sa hiérarchie d'élus dotés de lumières spirituelles et de dons prophétiques. Au reste, en Occident, il se répand approximativement dans les mêmes régions que l'hérésie cathare – Espagne et Gaule méridionale.

théologiquement. Quelques décennies plus tard, François Decret¹²⁸ souligne les propos d'allure gnostique et la morale austère des priscillianistes rappelant l'encratisme, pour suggérer des ressemblances avec les manichéens, mais il affirme que la doctrine priscillianiste reste foncièrement différente de la religion de Mani, dénonçant les assimilations abusives et les confusions tendancieuses.

Le travail biographique de José María Ramos y Loscertales¹²⁹, résultant d'un cours professé à l'Université de Salamanque durant l'année académique 1949-1950, constitue le meilleur exemple de néopositivisme méthodologique appliqué au priscillianisme ; mais l'auteur n'appartient pas complètement à la nouvelle mouvance sociologique, sans être pour autant un partisan de l'ancienne école (c'est une étude transitoire en quelque sorte qui annonce les études historiques de l'Antiquité tardive). Il disparaît en tant qu'historien derrière le texte qu'il révèle, et met en valeur la succession chronologique des faits en ne s'intéressant qu'à la crise priscillienne proprement dite, de 380 à 385. Son objectif est de suivre, pas à pas, Priscillien sur son chemin jusqu'à Trèves en partant de l'étude de la chronique aquitaine de Sulpice Sévère.

Le travail de Willy Schatz¹³⁰ se place dans cette nouvelle optique. Son commentaire philologique, sa connaissance des différentes manifestations de la spiritualité antique et monastique, sa lecture de Campenhausen, Dörries, Harnack, Rauschen, Reitzenstein, Stein, Usener, et d'autres, enrichissent son

128. Spécialiste du manichéisme africain par des travaux remarquables : *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine [les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin]*, Paris, Études Augustiniennes, 1970 ; *L'Afrique manichéenne [IV^e-V^e siècles, étude historique et doctrinale]*, Paris, Études Augustiniennes, 1978 ; *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, Seuil, (1^{er} 1974), 2^{ème} 2005, p. 138-139.

129. J. M. RAMOS Y LOSCERTALES, *Prisciliano. Gesta rerum*, (Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, V, n. 5), Salamanque, 1952. Voir un article de la même période : C. TORRES RODRIGUEZ, « Prisciliano, doctor itinerante, brillante superficialidad ; comentario », *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 9, 27, 1954, p. 75-89. Notons aussi deux apports non négligeables quant au *corpus priscillianum* : en 1950, David étudie le *Tractatus de Ratione Paschae* et considère qu'il n'est pas à attribuer à Martin de Braga mais au groupe priscillianiste, car il existe des similitudes avec ce mouvement : P. DAVID, « St Martin de Braga est-il l'auteur d'un traité de comput pascal ? », *Bulletin des études Portugaises et de l'Institut Français du Portugal*, 14, 1950, p. 283-299 ; *id.*, *Un traité priscillianiste de comput pascal*, Coimbre, 1951 ; en 1952, l'allemand Otto Stegmüller détecte dans le *Fragmentum pragense o Fragmentum de creatione mundi* des parallèles avec les traités priscilliens : O. STEGMÜLLER, « Das manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 74, 1952, Innsbruck, p. 450-463. Friedrich Stegmüller in *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. IV, 7003-7008, Matriti, 1954 rassemble tous les traités exégétiques de la littérature patristique et aborde les Traités de Wurzburg en affirmant l'hétérodoxie de la pensée priscillianiste.

130. W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Diss., Fribourg-en-Brisgau, 1957.

étude très informée sur le monachisme. Pour Schatz, les abstinents hispaniques représenteraient un stade intermédiaire dans la gradation qui conduit de l'ascétisme au monachisme ; ils seraient le maillon entre les prédécesseurs, Clément et Origène, et les successeurs, comme Rufin et Cassien. La clé du *certamen* résiderait, non dans les accusations de magie et d'hérésie, mais dans la polarité entre hiérarchie et charisme, entre l'ordre communautaire ecclésiastique et son organisation propre. Cette thèse centre l'attention de la recherche sur l'aspect sociologique du *certamen*.

La théorie de Abilio Barbero de Aguilera¹³¹ intègre cette nouvelle dimension sociale à son enquête : les causes du mouvement seraient à chercher dans les conséquences de la crise économique et sociale de l'Empire Romain d'une part, et d'autre part dans les nouvelles structures de l'Église qui devient religion d'État. Barbero de Aguilera est influencé par le schéma méthodologique de Frend¹³² selon lequel les dissensions religieuses tardives se cristallisèrent dans l'opposition entre les classes supérieures qui faisaient de la *fides christiana* leur distinction idéologique et les classes inférieures qui adoptèrent la dissidence hérétique. Il considère ainsi le priscillianisme comme l'expression d'une protestation sociale des classes inférieures, en particulier celles des zones rurales. L'orientation socio-politique de ce travail oublie un peu la condition de *nobiles* des dirigeants du mouvement. Il fait du priscillianisme une secte rigoureuse qui cherchait la perfection intérieure à travers des pratiques ascétiques. Barbero cherche à déterminer si le maître fut gnostique ou manichéen. Des sources anciennes (comme Philastre, Jérôme, Sulpice Sévère) le laissent penser, mais la fin du IV^e siècle est marquée par une confusion énorme entre gnosticisme et

131. A. BARBERO DE AGUILERA, « El priscilianismo, herejía o movimiento social ? », *Cuadernos de historia de España*, t. 37-38, 1963, p. 5-41 ; voir aussi J. M. FERNANDEZ CATON, *Manifestaciones ascéticas en la España hispano-romana del siglo IV*, León, 1962, p. 67-109 (il mêle les considérations ascétique et hérétique du groupe) ; R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Collana di storia 1, Naples, Morano, 1963, (sur Priscillien, p. 53-65, 244-271) ; A. H. M. JONES, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo, Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Turin, 1968, p. 21 ss.

132. W. H. C. FREND, *The Donatist Church, a Movement of protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952. J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris, 1958 ; J. M. F. MARIQUE s.j., *Leaders of Iberian Christianity 50-650 AD*, Boston (Mass.), 1962 ; H. J. DIESNER, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin, 1963 ; A. H. M. JONES, « Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise ? », *Journal of Theological Studies*, 10, 1959, p. 280-298 ; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. I, 2^e éd., Paris, 1964, p. 316-329. Concetta Molé, un peu plus tard, est influencée par le même courant socio-politique ; voir son étude sur Hydace : C. MOLÈ, « Uno storico del v secolo : il vescovo Idazio », *Siculorum Gymnasium*, 28, 1975, Catane, p. 58-139 (chap. 5 « Il priscillianismo : eresia e protesta sociale », p. 103-127).

manichéisme ; c'est pourquoi il ne peut affirmer avec certitude que Priscillien fut le créateur d'une doctrine gnostique espagnole.

Le travail d'ensemble (d'après une thèse soutenue en juin 1963¹³³) de 175 pages du père bénédictin Konrad Benedikt Vollmann (1933-2012) débute avec une introduction générale constituée de deux chapitres sur l'histoire de la recherche et des sources. Le livre se divise ensuite en deux parties : une bibliographie substantielle (p. XII-XXIV), et une étude minutieuse de la décrétale du pape Léon le Grand intitulée *Quam laudabiliter*.

L'histoire de la recherche (chap. I, p. 9-49) se subdivise en trois moments : jusqu'en 1886, année de parution des onze traités de Schepss, Priscillien reste caractérisé comme hérétique. De 1886 à 1918, s'ouvre une période riche en discussions, controverses, contributions sur le nouveau regard que l'on porte sur Priscillien (orthodoxie/hétérodoxie). 1918 à 1964 constitue le dernier moment historiographique. Après avoir collationné toutes les sources priscillianes, priscillianistes, et antipriscillianistes (p. 51-85), Vollmann se concentre à partir du chapitre 3 (p. 87-138) sur la lettre XV de Léon I à Turibius d'Astorga. Il en présente une édition critique (p. 122-138), appuyée sur 41 manuscrits. Cette lettre constitue un document de valeur essentielle pour l'histoire du mouvement priscillianiste, et elle apporte quelques éléments essentiellement nouveaux pour l'intelligence de cette « unter Volk und Bischöfen weit verbreitete Bewegung, die asketische Ideale mit gnostisch-manichäischen Spekulationen verband ». Elle témoigne qu'en 445, c'est-à-dire soixante ans après les tragiques événements de Trèves, les thèses les plus caractéristiques du priscillianisme étaient encore accueillies en Galice, que le traité (hérétique) de Dictinius y était toujours reçu avec vénération et que l'épiscopat de cette province n'apportait aucun zèle à réagir. Léon relève en 16 points les articles erronés de la doctrine, mais sa description de l'hérésie hispanique est-elle entièrement objective ? Léon a été, sans doute, influencé par l'expérience directe qu'il avait du manichéisme, tel qu'il s'était révélé à Rome ; de là, un certain risque d'interférences ou d'assimilations abusives. Le priscillianisme, qui est avant tout une hérésie christologique, ne s'est jamais vraiment identifié avec le manichéisme, mais il n'en présente pas moins avec lui des corrélations troublantes provenant peut-être d'une source commune : la gnose des siècles antérieurs. Priscillien a certainement dû être influencé par les spéculations dualistes, astrologiques et

133. B. VOLLMANN (O.S.B., DOM), *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnten Brief Papstes Leos des Großen*, St.-Ottilien, 1965. Voir les recensions d'Alberto Pincherle dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, II, 1, 1966, p. 118-122 (très critique) ; G. de Plinval dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 61, 1966, p. 541-543 (très laudative). Vollmann a publié une bibliographie très riche et complète : « Priscillianus », dans *Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. 14, Munich, 1974, cols. 485-559.

exégétiques des propagandistes gnostiques, origénistes, et « manichéisants ». Vollmann rejoint ici Schatz en voyant dans le priscillianisme une forme d'encratisme et tout au plus une déviation regrettable de l'ascèse monastique¹³⁴. La véritable image du priscillianisme du milieu du V^e siècle dissimule, derrière le conflit doctrinal, une rivalité politique. Forts de leur orthodoxie, les évêques des provinces wisigothiques n'auraient pas été fâchés de donner une leçon à leurs collègues de Galice, qui relevaient d'une obéissance suève. Il éclaircit avec aisance beaucoup de difficultés et montre que l'intervention de Léon, suggérée par l'initiative de Turibius d'Astorga, n'a pas été une simple déclaration de principe, mais qu'elle a provoqué, bien avant le concile de Braga (561), une réaction effective de l'épiscopat espagnol dont Hydace a bien noté les effets (p. 168-175). Cette lettre XV a permis ainsi d'approfondir ce mouvement spirituel à partir de sa réception au V^e siècle.

Ramon Lopez Caneda¹³⁵ publie sa thèse présentée en juin 1964 à Madrid et parue deux ans plus tard dans la collection des *Cuadernos de estudios gallegos*. Il montre avec brio que Priscillien aurait été plus que le simple chef religieux d'une secte ascétique, confuse, et secrète. Il explique que cet homme fut authentiquement hétérodoxe ; sa pensée gnostique est associée à la rigidité d'un dualisme manichéen, adoptant du système de Mani la liturgie, les rites, et la magie. Lopez Caneda approfondit son refus du mariage en y voyant non pas une simple pratique ascétique, mais une véritable thèse morale. Enfin, il se penche sur l'influence qu'eut Priscillien sur l'histoire culturelle de la Galice. En conclusion, il affirme : « Priscillien représente dans l'Espagne de la fin du quatrième siècle un moment culturel au relief marqué, puisqu'en lui convergent des idées orientalistes gnostico-manichéennes¹³⁶, des conceptions astrales, et le

134. Le monachisme authentique de Martin, Jérôme, et Cassien comporte toujours une série très stricte d'observances collectives dont on ne trouve pas trace chez les priscillianistes : ces derniers constituaient un parti, une secte, mais non une communauté.

135. R. LOPEZ CANEDA, *Prisciliano, su pensamiento y su problema histórico*, (Cuadernos de estudios Gallegos. Anejo 16) St Jacques de Compostelle, 1966. Thèse aventureuse sur les relations hypothétiques de certains aspects astraux du priscillianisme avec les traditions néolithiques de Galice. Recension dans *Revista de la Universidad de Madrid*, 13, 52, 1964, p. 629 sq. ; voir aussi L. MONTEAGUDO, « La religiosidad galaica : estela funeraria romana de mazarelas (Oza dos ríos, a Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros », *Anuario Brigantino*, 19, 1996, p. 11-118 (sur Priscillien, p. 99-104).

136. Cette expression nébuleuse de « gnostico-manichéisme » associe un courant de pensée à une religion à part entière. Les courants gnostiques se sont développés bien avant le manichéisme, qui a réutilisé certaines données, pour bâtir sa cosmologie et son anthropologie, mais les deux mouvements sont différents dans leur essence et séparés aussi bien chronologiquement que géographiquement. Sur le conseil de M. Scopello, nous préférons donc distinguer manichéisme et gnosticisme. Si l'on se penche sur les textes, les

symbolisme de la mythologie lunaire néolithique. Son ascétisme ne fut que l'appareil extérieur d'un mouvement vraiment hétérodoxe, retranché derrière l'ésotérisme et le mensonge. La portée galicienne du mouvement se résume dans l'influence de son panthéon religieux néolithique, proche du panthéon celtique, rendant déterminante l'anthropologie dans son idéologie. Le rigorisme de ses points de vue conduit à séparer par un abîme la matière et l'esprit, reprenant le schéma dualiste du monde du Bien face au monde du Mal. De cette façon, l'humain n'est que l'union accidentelle du corps et de l'âme, sujette au fatalisme sidéral, et devenant le point de contact et le champ de bataille de deux mondes antagonistes. »

Lopez Caneda adopte un plan historique : il commence par la critique des sources, en les classant en trois groupes chronologiques, pour finir par les œuvres douteuses. Ensuite, il élabore une biographie de Priscillien en retraçant les faits, tels que les témoins les rapportent. Dans une troisième partie, il dresse une historiographie des études modernes sur le sujet, puis analyse la doctrine de Priscillien en étudiant ses connexions avec d'autres hérésies. Enfin, il apporte son point de vue sur le fondateur du mouvement et la Galice. Il affirme ainsi, de façon un peu suffisante¹³⁷, avoir cerné la complexité du personnage dans toutes ses dimensions.

Rudolf Lorenz¹³⁸ réagit face à l'ascendance orientale et origéniste défendue par Schatz, et rapproche les usages du mouvement (comme l'exégèse scripturaire et les pratiques d'abstinence) d'une théologie et d'une anthropologie aux racines dualistes et gnostiques.

P. Stockmeier¹³⁹ analyse le jugement de Trèves dans une perspective politico-juridique, comme la collaboration entre l'Église privilégiée et le pouvoir civil dans l'élimination de la dissidence religieuse, ressentie comme une menace contre la stabilité de l'État.

Klaus Girardet¹⁴⁰ publie un article centré sur le procès à Trèves en 385. Il concentre son attention sur la structure juridique du procès, du point de vue du

contacts pouvant témoigner d'une parenté directe sont extrêmement rares : la thématique des deux dieux coéternels, Bien et Mal, typique du manichéisme, ne se trouve pas dans le gnosticisme.

137. R. LOPEZ CANEDA, *op. cit.*, p. 8 : « Con todos estos enfoques creo haber abarcado en todas sus dimensiones la compleja personalidad de Prisciliano [...] ».

138. R. LORENZ, « Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 77, 1966, p. 1-61 ; *id.*, *Die Kirche in ihrer Geschichte, Das vierte bis zum sechsten Jahrhundert*, Göttingen, 1970, C. 51.

139. P. STOCKMEIER, « Das Schwert im Dienst der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier » in *Festschrift für Alois Thomas*, Trèves, 1967, p. 415-428.

140. K. GIRARDET, « Trier 385, der Prozeß gegen die Priszillianer », *Chiron IV*, 1974, p. 577-608 ; voir aussi « Kaiser, Ketzer und das Recht von Staat und Kirche im spätantiken Trier », *Trierisches Jahrbuch*, 1984, p. 35-52. Voir aussi K. F. STROHEKER, « Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit », *Madriider*

droit ecclésiastique et du droit séculier. L'accusation de manichéisme à Saragosse fait de Priscillien un hérétique selon le droit canon, mais aussi un coupable selon le droit séculier. Ensuite, Maxime charge un synode (à Bordeaux en 384) d'examiner l'accusation de manichéisme, afin que Priscillien puisse être accusé d'hérésie. Il met donc de son côté la majorité des évêques – au grand regret de Sulpice Sévère¹⁴¹. Après ce synode, commence à Trèves un procès criminel qui se terminera par une sentence de mort. Maxime a ouvert lui-même la première phase du procès. Toutefois, il n'a pas prononcé la peine de mort, il a donné un avis impératif (« verbindliche Anweisung »). La sentence était-elle déjà décidée dès l'ouverture du procès ? L'intervention de Martin, la promesse qui lui a été faite, puis son éviction, laissent planer un doute. Les différentes accusations précises contre Priscillien (rencontre de femmes peu recommandables, nu en prière) ne sont que des aspects particuliers de l'accusation de manichéisme. D'un point de vue idéologique, le procès de Trèves marque le stade final de l'évolution de la relation entre l'Église et l'État. Le scandale de Trèves en 385 ne changera pas les rapports qui se sont établis entre l'État chrétien et l'Église chrétienne.

J. M. Blázquez, à l'occasion d'un Congrès tenu à Madrid en 1976, s'est attaché à montrer la résistance de l'Espagne à la romanisation. Selon lui, l'accueil fait aux barbares par les Hispano-romains s'inscrit dans le droit fil de la résistance séculaire à l'occupant romain qui a imposé un style de vie, une administration lourde... Il insiste sur le côté oppressif de l'ordre romain : le priscillianisme comme la bagaude seraient l'expression d'une résistance à l'ordre établi¹⁴². Cette étude est complémentaire de celle de R. Teja¹⁴³ qui montre que

Mitteilungen IV, Heidelberg, 1963, p. 107-132; *id.*, « Spanien im Spätromischen Reich (284-475) », *Archivo Español de Arqueología*, 45-47, 1972-74, Madrid, p. 587-605. Stroheker analyse l'aristocratie sénatoriale dans la péninsule et laisse entrevoir que, durant cette période théodosienne, nombre de postes de notables furent confiés à des Espagnols. N. Brox, en 1974, précise l'ambiance superstitieuse du christianisme antique dans des régions où l'évangélisation avait été superficielle : N. BROX, « Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums », *Trierer theologische Zeitschrift*, 83, 1974, p. 157-180.

141. Girardet trace ici quelques parallèles, d'une part, avec le procès contre les donatistes et, d'autre part, avec le cas d'Athanase : voir *art. cit.*, p. 593-595.

142. J. M. BLÁZQUEZ, « Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V) », dans *Travaux du VI^e Congrès international d'Études classiques (Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien)*, Bucarest-Paris, 1976, p. 63-94. Voir aussi son livre antérieur de quelques années : *id.*, *Estructura económica y social de Hispania durante la anarquía militar y el Bajo Imperio*, Madrid, 1964.

143. R. TEJA, « Sobre la actitud de la población urbana ante las invasiones bárbaras », *HAnt*, 6, 1976, p. 7-17. Concernant les questions théologiques, nous renvoyons à trois études de la période : l'excellent spécialiste de la gnose, Antonio Orbe (1917-2003), analyse avec un soin méticuleux un extrait d'un anonyme priscillianiste sur la Trinité, A. ORBE, « Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista 'De Trinitate fidei catholicae' »,

les victimes de l'exploitation romaine étaient surtout les paysans, alors que la plèbe des villes en était plutôt la bénéficiaire.

3- Mutations des centres d'intérêt et des méthodes de recherche

Dans cette dernière période vont prédominer, en matière d'études sur le priscillianisme, deux tendances méthodologiques présentes dans la recherche en Antiquité tardive : la sociologie religieuse et l'anthropologie religieuse.

La sociologie religieuse, nous l'avons vu, a eu le vent en poupe dans les années 50, et elle compte encore de nombreux partisans comme van Dam, Stockmeier, Rousselle, Girardet, Mitre Fernandez¹⁴⁴, Segura Ramos, Santos Yanguas¹⁴⁵, Cabrera Moreno... Puis prend consistance une tendance qui intègre les données de l'ascétisme de l'Antiquité tardive et que vont développer des chercheurs comme Brown, Fontaine, Goosen, et Chadwick. Avec ces derniers, Priscillien n'est plus considéré comme un hérétique, mais comme un réformateur charismatique, ami de la spéculation et grand lecteur des apocryphes.

Peter Brown¹⁴⁶ taxe le priscillianisme de mouvement para-manichéen¹⁴⁷. Il analyse la conduite des femmes pieuses dans les sociétés provinciales d'Espagne

Gregorianum 49, 1968, p. 510-562. Orella étudie, quant à lui, la pénitence : J. L. ORELLA, « La penitencia en Prisciliano (340-385) », dans *Miscelánea de estudios históricos en homenaje a J. Vives 1888-1968*, Hispania sacra, XXI, 1968, t. I, p. 21-56 ; Angel Custodio Vega recherche la postérité d'une citation antipriscillianiste dans les actes conciliaires: A. CUSTODIO VEGA, « La expresión antipriscilianista 'non sic unum Deum solitarium vel quasi solitarium' y la datación de ciertas 'profesiones de fe antiguas' », *Boletín de la Real Academia de la historia*, 168, 1971, p. 207-225.

144. E. MITRE FERNÁNDEZ, *Sociedad y herejía en el Occidente medieval*, Madrid, 1972 ; voir aussi S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, « Cuestiones sociales en el cristianismo del siglo IV », dans J. Alvar et alii, *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 375-377.

145. N. SANTOS YANGUAS, « Movimientos sociales en la España del bajo imperio », *Hispania*, 40, 145, 1980, p. 237-269.

146. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972 (« The diffusion of manichaeism in the Roman Empire, p. 94-118, surtout p. 111 et 114 pour le priscillianisme ; paru en article dans *Journal of Roman Studies*, LIX, 1969, p. 92-103) ; *id.*, « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy », *Journal of Roman Studies*, 51, 1961, p. 1-11 ; *id.*, « Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages », dans Mary Douglas (éd.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock Publications, 1970, p. 17-45 ; *id.*, *The World of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres s.d. (1971) [spécialement, « The New Mood : directions of Religious Thought », p. 52 sqq] ; *id.*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, Faber & Faber, 1982 (trad. Fr. Aline Rousselle, éd. du Seuil, 1985) ; *id.*, *The Body and Society : Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988 (trad. Fr. P.-E. Dauzat et Chr. Jacob en 1995 chez Gallimard).

et de Gaule méridionale. Il écrit à propos des rapports de Priscillien avec Euchrotia et sa fille : « En dehors de quelques milieux privilégiés, des relations intimes avec des femmes chrétiennes influentes et militantes pouvaient conduire à une mort violente et, au minimum, à la flétrissure durable qu'infligent les insinuations sur les conduites sexuelles. En Occident, comme une génération plus tôt en Orient, le clergé finit par apprendre que le vrai courage chrétien consiste à cultiver une sainte timidité vis-à-vis des femmes¹⁴⁸. » Le tableau qu'il dresse de la spiritualité de l'Antiquité tardive lui permet de prendre la mesure des forces ésotériques et occultes qui s'y sont manifestées à travers l'usage de l'exorcisme, le culte des reliques, le pouvoir des sorciers et des démons. Brown a bien étudié le rôle de la sainteté : Pourquoi le « saint homme » se mit-il à jouer un rôle si important dans la société des IV^e, V^e, VI^e siècles ? Quelle lumière ses activités jettent-elles sur les valeurs et le fonctionnement d'une société qui était prête à lui concéder une telle importance ? Dans toute société, l'étude simultanée des figures les plus admirées et les plus détestées met en lumière, de manière privilégiée, la nature des attentes et des espoirs personnels des hommes ordinaires. Pour l'historien, cela revient donc à analyser l'image du « saint homme » comme un produit de la société qui l'entoure. Au lieu de détailler cette image comme s'il suffisait de cet examen pour expliquer sa séduction sur l'homme moyen de la romanité tardive, Brown l'utilise comme un miroir pour capter, sous un angle inattendu, un nouvel aperçu de ce qu'était ce même homme moyen. Sa méthodologie emprunte des éléments au courant sociologique, mais le dépasse, car il étudie les liens entre visible et invisible, naturel et surnaturel dans la société de l'Antiquité tardive. Il a contribué à élargir la voie que nous appelons l'anthropologie religieuse. Paul Veyne écrit lui-même : « Brown relevait d'une anthropologie moins monolithique que ce sociologisme anachronique¹⁴⁹. » Il cherche à s'identifier lui-même à chaque style de vie. Cette méthode lui a valu le succès de sa biographie d'Augustin.

Jacques Fontaine¹⁵⁰ a fait beaucoup pour la compréhension du *certamen* à l'intérieur de la conjoncture historique (à savoir les paramètres du temps, du lieu, et du milieu). Ses centres d'intérêts – les relations culturelles sur l'aire circumpyrénéenne, l'attitude de l'aristocratie occidentale devant l'ascétisme monacal, les commentaires de Sulpice Sévère – l'ont conduit à poser les termes d'une nouvelle problématique du priscillianisme, dépassant les débats traditionnels que nous avons analysés, pour orienter la recherche dans la *Spätantike*, le christianisme antique et les origines du monachisme. Il participe

147. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 114.

148. *Id.*, *Le renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995, p. 446.

149. *Id.*, *Genèse de l'antiquité tardive*, Paris, 1983, p. XI (préface de P. Veyne).

150. Voir bibliographie chronologique en ligne.

ainsi au développement des études religieuses, informé par les travaux anthropologiques et l'histoire des mentalités¹⁵¹. La définition du priscillianisme s'en trouve modifiée ; elle devient un des mouvements ascétiques du IV^e siècle, replacé dans la conjoncture des facteurs socio-économiques, politiques, et culturels.

III. – L'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE (1976-2011)

Mais en quoi ce courant d'anthropologie religieuse diffère-t-il de la sociologie religieuse des années cinquante ? Le courant de la seconde moitié du XX^e siècle connaît un retour du spirituel à travers maintes résurgences cycliques contemporaines : l'envoûtement de l'orientalisme, la recrudescence du magique sous toutes ses formes, l'engouement pour le monde invisible et immatériel (par le moyen de la musique, de la littérature, et du septième art). Comme le dit si bien Chadwick : « le XX^e siècle, malgré son scepticisme sur l'existence même d'un ordre immatériel, se tourne de plus en plus vers les phénomènes spirituels¹⁵². » La recherche n'échappe pas à ce courant ; les historiens sont des hommes de leur temps. Ceci explique les nombreux sujets de thèse touchant les sciences religieuses, traités par des universitaires dont le groupe grossit d'année en année¹⁵³. Cette insistance sur le spirituel¹⁵⁴, l'ascétique, le magique fait de Priscillien une figure emblématique de la recherche au seuil du XXI^e siècle qui sera spirituel ou ne sera pas selon la formule célèbre d'André Malraux. Le

151. Cet élargissement du religieux à l'anthropologie dans la perspective historique de la patristique repose sur les travaux fondamentaux de : E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Some aspects of religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965 ; S. MAZZARINO, *La Fin du monde antique, avatars d'un thème historiographique*, Paris, Gallimard, 1973 (trad. fr. par A. Charpentier) ; H.-I. MARROU, *Mousikos aner, études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble, 1937 (thèse complémentaire), Rome, L'Erma di Bretschneider, 1964 (avec une postface). Fontaine s'inscrit dans cette lignée heuristique.

152. H. CHADWICK, *Priscillian of Ávila*, Oxford, 1976, p. vii : « The twentieth century, sceptical of the very existence of an immaterial order of things, is increasingly absorbed, even morbidly fascinated, by the phenomena of the spirit world (...) »

153. Ce renouveau s'est incarné à la Sorbonne avec Henri-Irénée Marrou élu en 1945 à la chaire d'histoire du christianisme ancien occupée auparavant par le positiviste Charles Guignebert : voir Marguerite HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Paris, Cerf, 2004, p. 47-75.

154. Quelques études symptomatiques de cette tendance : B. LLORCA, *Manual de Historia Eclesiástica*. Barcelone/Madrid, Ed. Labor, 1942 ; *id.*, *Historia de la Iglesia católica : Edad antigua (1-681)*, « La Iglesia en el mundo greco-romano », BAC 54, vol. 1, Madrid, la Ed. Católica, 1953, p. 428 ; pratiques magiques ; A. CARDIN, « Siempre las mismas brujas », *Los Cuadernos del Norte, XII*, Oviedo, 1982, p. 86 ss.

courant que nous avons baptisé arbitrairement « anthropologie religieuse », du nom du département de recherche créé par Michel Meslin à la Sorbonne, embrasse dans notre terminologie un champ heuristique plus vaste que les études sociologiques des disciples de ce savant français. Il est composé de tous ces paramètres et se détache bien du courant sociologique des années cinquante, qui insistait davantage, nous l'avons vu, sur des approches d'histoire socio-économique.

Fontaine décrit Priscillien, non plus comme ses prédécesseurs en le taxant d'illuminé outrancier de l'ascétisme monastique hétérodoxe dans l'Occident de l'âge théodosien, mais comme un lettré antique égaré dans les sciences occultes et dans une mystique ascétique, dont l'arrière-plan culturel et politique est celui de la culture latine tardive et de ses formes religieuses complexes. Son étude la plus remarquable sur le priscillianisme reste l'article où il a analysé le sallustianisme de Sulpice Sévère dans son traitement de l'affaire Priscillien. Il reconnaît n'être pas le premier¹⁵⁵ à remarquer la tendance de Sulpice Sévère à pasticher le style d'un historien latin encore de référence à son époque¹⁵⁶ ; mais il est le premier à en faire une étude systématique sans se contenter de le remarquer au détour d'une phrase. En comparant implicitement Catilina et Priscillien, on incite le lecteur à assimiler les premiers disciples de l'évêque d'Ávila aux complices du conjuré. Le mouvement religieux apparaît dans cette lumière comme une entreprise de corruption idéologique ; Priscillien, conspirateur, aurait visé à détruire la société religieuse de son temps en fondant une contre-Église¹⁵⁷.

1- Deux thèses novatrices et le nouvel élan des travaux espagnols

La liberté retrouvée en Espagne en 1975 va favoriser un essor nouveau du régionalisme et va remettre à la mode le personnage de Priscillien, mais les deux plus belles thèses restent l'apanage d'un Néerlandais et d'un Britannique : Goosen et Chadwick orientent le problème priscillianiste dans une direction spirituelle, et ils renouvellent ainsi en profondeur l'érudition priscillianisante.

155. Il parle de Girolamo de Prato (1754), H. Pratje (1874), Ezio Bolaffi (1949), M. Schanz et G. Hosius (1959), mais il y a aussi A. Lavertujon, *La Chronique de Sulpice Sévère [texte critique, traduction, et commentaire]*, Paris, II, 1899, p. 550 ; Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*, t. II, 1917, p. 322-323.

156. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, rééd. 1981, t. II, p. 80 : « L'historien classique par excellence, *historiae major auctor*, c'est Salluste, que la tradition littéraire, érudite et scolaire s'accorde à placer au premier rang des historiens romains. »

157. Notons aussi un ouvrage suggestif sur la haute société impériale sous les Valentiniens et la dynastie théodosienne, qui ouvre des vues intéressantes sur l'histoire sociale et religieuse de l'Espagne dans la seconde moitié du IV^e siècle : J. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court (AD 364-425)*, Oxford, 1975.

Leurs travaux invitent à ne pas surestimer, en cette affaire, les facteurs socio-économiques, comme certaines études continuent de le faire¹⁵⁸. Cette nouvelle approche, que nous appelons celle d'anthropologie religieuse, rompt avec le débat si passionné entre hérésie et orthodoxie du début du siècle. Même si certains ont taxé l'ouvrage de Goosen de *Pro Prisciliano*, on comprend à sa lecture, aussi bien qu'en feuilletant le livre célèbre de H. E. W. Turner¹⁵⁹, que les limites entre hérésie et orthodoxie sont beaucoup moins tranchées qu'on n'aurait pu le supposer dans la perspective classique, et même dans celle de Bauer¹⁶⁰. Entre ces deux pôles existent une pénombre, une gradation, un passage insensible de l'un à l'autre. À partir des mêmes bases doctrinales, on assiste à des évolutions différentes. Au lieu de prendre position pour ou contre Priscillien, Goosen et Chadwick, chacun à sa manière, nous rapprochent de cette vérité historique si difficilement saisissable. Ils déplacent et « resituent » le questionnement d'un des problèmes les plus obscurs de l'histoire de l'Église ancienne.

La thèse de Goosen

Âgé de 51 ans, Aloysius Bernardus Josef Maria Goosen (appelé aussi Louis Goosen) présente en juin 1976 à l'Université de Nimègue sa thèse doctorale sur « les arrière-plans de l'ascèse chrétienne de Priscillien¹⁶¹ ». Ce travail de maturité n'étudie que l'auteur des Traités de Wurtzbourg et explore la structure unitaire de sa doctrine. Cette pensée n'est pour Goosen ni gnostique ni manichéenne : elle est la justification théologique, souvent maladroite et obscure dans son expression, d'une méthode ascétique née d'une expérience spirituelle. Il

158. M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo*, Bari, 1974.

159. H. E. W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth: a study in the relations between Orthodoxy and Heresy in the early Church*, Londres, 1954.

160. Pour plus de renseignements : M. SIMON & A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris, 1968, p. 289-307.

161. A. B. J. M. GOOSEN, *Achtergronden van Priscillianus' christelijke Ascese* (thèse doctorale de Nimègue), 1976 VIII, 402 p. en deux volumes contenant le premier le texte de la thèse, le second les notes, une traduction en néerlandais des Traités attribués à Priscillien, et une ample bibliographie. Goosen prépare un livre sur l'étude du priscillianisme comme phénomène historique : la *praxis* des priscillianistes, leurs idées sur l'Écriture, les charismes et prophéties, les apocryphes et la Révélation, leur place dans l'Église d'Espagne de la seconde moitié du IV^e siècle. Voir son article : *id.*, « Algunas observaciones sobre la pneumatología de Prisciliano », dans *Primera reunión gallega de estudios clásicos* (Santiago-Pontevedra 2-4 julio de 1979), prol. De Díaz y Díaz M.C., cursos y Congr. Univ. de Santiago XIX Santiago de Compostela Secr. de Publ., 1981, [448 p.], p. 237-242 ; L. GOOSEN, « Priscillianus anti-heilige? », dans Antonius Hilhorst (éd.), *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, Nimègue, Dekker & van de Vegt, 1988, p. 178-185.

regroupe cette doctrine autour de trois thèmes majeurs : le Christ Dieu, le monde et l'homme, l'ascèse ; autrement dit, une christologie, une cosmologie, et une anthropologie. Goosen admet, chemin faisant, que Priscillien ne maîtrise pas ses idées christologiques : d'où ses archaïsmes, qui ne sont pas isolés dans la tradition chrétienne latine. L'examen de la totalité des passages touchant le monde et l'homme doit permettre de justifier Priscillien des idées reçues sur son manichéisme et son dualisme gnostique. Dans sa troisième section, Goosen analyse les relations entre la conception de l'homme et du monde chez Priscillien et celle des gnostiques et des manichéens. Malgré des parallèles possibles, l'ascétisme de Priscillien et son « dualisme » chrétien sont aux antipodes du pessimisme gnostique et manichéen. Cet évêque est un homme de l'Antiquité tardive et il appartient à son temps. L'auteur affirme qu'on ne saurait considérer comme gnostique, ni *a fortiori* manichéen, aucun des Traités sur lesquels on a prétendu fonder cette démonstration. Le système cosmologique n'a de sens chez lui qu'en relation directe avec l'ascèse. L'antagonisme entre le monde et Dieu n'y est donc pas strictement métaphysique ; il est d'ordre moral et spirituel et ne se pose pas comme un dualisme ontologique.

Cette vue est confirmée par une anthropologie dont la dualité repose sur la double tradition johannique et paulinienne. La présence du mal n'implique pas sa réalité substantielle, la doctrine du péché et sa démonologie ne diffèrent guère des vues de beaucoup de contemporains chrétiens. Entre ces doctrines et celles des gnostiques subsistent des antinomies fondamentales. Ce que confirment bien les passages hérésiologiques des Traités de Wurtzbourg, où Priscillien n'apparaît guère comme un connaisseur profond des doctrines qu'il condamne. S'il écrit en usant d'une terminologie dualiste, il ne veut pas propager une image du monde ou de l'homme, mais enseigner l'ascèse, autrement dit la sanctification. Goosen va même jusqu'à se demander si l'évêque d'Ávila ne serait pas, somme toute, un *Priscillianus mysticus* ? En tous les cas, cette analyse des textes modifie bien des idées reçues sur la doctrine priscillienne¹⁶². Son approche inductive met en valeur une doctrine curieuse, souvent obscure et archaïsante, que l'on ne saurait plus taxer abusivement d'hétérodoxie teintée de gnose hérétique et de manichéisme. Le projet de Priscillien est tout d'abord d'ordre pratique, voire d'ordre pastoral : c'est le « résultat d'une expérience de vie personnelle plutôt que d'une spéculation intellectuelle ». Goosen insiste sur le fait qu'il faut bien distinguer, de la doctrine du fondateur, un second priscillianisme tardif que condamnent les Conciles de Braga et où l'on trouve un mélange de tendances ascétiques extrémistes et d'éléments manichéens suspects.

Mais une question se pose à présent : les Traités livrent-ils la totalité d'une doctrine qui semble avoir comporté une part ésotérique non négligeable ?

162. Notons que Goosen ne travaille pas *ex nihilo* : le travail de Schatz sur l'histoire et l'univers mental du plus ancien monachisme occidental semble avoir prêté un appui solide aux thèses de Goosen.

Lorsqu'on constate une dissonance grave entre les idées de Priscillien et le dossier à charge des Pères de l'Église et des actes conciliaires, sont-ce forcément les Traités qui livrent la totalité authentique des idées de Priscillien ? Et si Goosen avait abordé les thèmes moins purement doctrinaux et théologiques qu'il réserve à son prochain ouvrage, aurait-il pu aussi facilement défendre l'orthodoxie de l'évêque d'Ávila ?

Le livre de Henry Chadwick (1920-2008)

En 1976, Chadwick¹⁶³ publie un ouvrage remarqué par la critique et qui fait date dans les études sur le priscillianisme. Le titre (« Priscillien d'Ávila, l'occulte et le charismatique dans l'Église primitive ») et la préface indiquent qu'il s'adresse aux spécialistes (« This is a technical historical study... ») comme au grand public, en indiquant même les pages à sauter pour ceux qui veulent se contenter de l'histoire du mouvement sur deux siècles et de la tragédie de son fondateur. Ce livre d'érudition adopte une orientation résolument historique en essayant de comprendre l'origine et le développement d'un mouvement ascétique évangélique. À l'instar de Goosen, Chadwick adopte une attitude de sympathie à l'égard de Priscillien, en se départissant d'un jugement négatif *a priori*.

Le livre se répartit en quatre grands chapitres : l'apprenti sorcier, l'enseignement de Priscillien, sa fin et ses conséquences et l'honneur du martyr de Trèves. En établissant, par petites touches, des comparaisons avec Martin de Tours, Chadwick fait apparaître Priscillien, dans un premier temps, comme un homme qui veut la réforme dans l'Église et non hors d'elle, et qui espère placer un ascète consacré sur chacun des sièges épiscopaux d'Espagne. L'évêque d'Ávila est un homme de son temps, et Chadwick retrace bien l'ambiance des années 360 avec l'émergence de ce courant ascétique. Ensuite, l'auteur interroge les textes d'origine priscillienne : les canons pauliniens, les onze Traités de Wurtzbourg, un traité trinitaire anonyme de Laon, les prologues monarchiens aux quatre Évangiles, la lettre dite de Titus, et l'Apocalypse de Thomas. Cette lecture souligne combien Priscillien met l'accent sur la Bible, les dons charismatiques et les spéculations étranges (herméneutique arithmologique, exégèse compliquée des apocryphes ou du prologue de Matthieu). En ce qui concerne le style des Traités, Chadwick écrit : « Le style est celui d'un amateur

163. *Priscillian of Ávila, The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976, XIV-250 p., avec un appendice et un *index nominum*. Voir les recensions suivantes : J. FONTAINE, « Chronique d'histoire et littérature hispaniques », *REA*, 22, 1976, p. 408-412 ; B. DE GAFFIER, *Analecta Bollandiana*, 94, 1976, p. 396-398 ; W. H. C. FRENCH, *The Journal of Theological Studies*, 28, 2, 1977, p. 561-565 ; C. KANNENGISSER, *RSR*, 66, 2, 1978, p. 285-286 ; « Chronique de la péninsule ibérique antique », *REA*, 81, 1979, p. 184.

autodidacte en possession de quelques idées fixes et fortement ancrées ». Le troisième chapitre, quant à lui, éclaire très bien les trois années qui s'écoulent entre l'usurpation de Maxime et l'exécution de Priscillien. Il apporte des indices de confirmation à la date de 386 pour l'exécution à Trèves. À l'époque, Priscillien est considéré comme un hérésiarque. Pour la Gaule comme pour l'Espagne, Chadwick prononce le mot de schisme. Il pense, en outre, que Priscillien n'est pas un manichéen mais plutôt un gnostique ; cependant, sa doctrine n'est pas simplement explicable en termes d'influence ascétique égyptienne. Ce dernier a sa place dans la longue lignée des chrétiens qui ont recherché les mystères cachés dans la Bible et dans la nature. Après tout, Priscillien ne fut peut-être qu'un cas extrême dans le foisonnement d'un premier monachisme hispanique fort marqué par l'Orient. Fontaine n'hésite pas à écrire dans la recension qu'il fait de l'ouvrage de Chadwick : « Cet évêque d'Ávila a ressemblé par bien des aspects à des moines évêques de sa génération (...). Bouc émissaire d'un ascétisme féroce combattu par beaucoup au sein d'une église mondanisée, Priscillien aurait-il paradoxalement mérité son titre de martyr ? »

Le dernier chapitre aborde la survie du priscillianisme de 400 à 572 (second Concile de Braga). Il souligne la vitalité de l'astrologie priscillianiste tardive. Les deux Conciles de Braga ont exercé une heureuse influence et calmé les esprits. Vers 600, les séquelles du priscillianisme en Galice semblent avoir disparu. Notons que Frensd, dans sa recension, trouve que ce dernier chapitre est décevant : la période priscillianiste n'est pas une ère de désintégration politique, économique, et sociale. Il renvoie aux témoins de l'époque : Ausone, Prudence, Paulin de Nole... Il écrit ironiquement que l'étude de Fontaine¹⁶⁴ aurait pu lui être de quelque secours pour nuancer son jugement pessimiste sur la période. L'appendice du livre offre la nouveauté d'une édition critique de la version des professions de foi de Dictinius, Symposius et Comasius devant le Concile de Tolède, telle qu'elle était conservée dans un manuscrit disparu de San Millán (dont le texte peut être reconstitué à partir des copies distinctes qu'A. de Morales et J. B. Pérez avaient faites de ce texte au XVI^e siècle). Enfin, Chadwick se demande si la tombe de Priscillien n'est pas une explication possible des origines mystérieuses de Compostelle et de son culte. Avec Fontaine¹⁶⁵, avouons que les huit campagnes de fouilles à Compostelle ont accumulé les énigmes et que nous

164. J. FONTAINE, « Société et culture en France et en Espagne sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 75, 1974, p. 241-282.

165. Le premier à lancer l'hypothèse de l'identification du lieu de l'enterrement de Priscillien avec celui de saint Jacques fut L. DUCHESNE, « Saint Jacques en Galice », *Annales du Midi*, 12, 1900, p. 145-180 ; J. FONTAINE, *L'Art préroman hispanique*, Zodiaque, 1973, p. 31. Voir aussi M. CHAMOSO LAMAS dans *Compostellanum*, 2, 1957, p. 225-274. B. VOLLMANN fait le point sur la question dans *Pauly Wissowa*, suppl. 14, 1974, col. 517.

ignorons près de quel corps saint on a enterré *ad sanctos* sous les futures cathédrales de Santiago du IV^e au VII^e siècle¹⁶⁶.

Un élan nouveau des travaux espagnols

Les Espagnols profitent du changement de régime politique pour faire surgir à nouveau Priscillien, mais d'autres européens ne sont pas en reste ; il nous faut mentionner les apports d'un Portugais et d'une Italienne. Albino de Almeida Matos publie ensuite en 1977 sa thèse de doctorat¹⁶⁷ qui est une analyse des cantiques latins utilisés par les chrétiens de la communauté religieuse de la péninsule ibérique à l'époque de l'Antiquité tardive. Dans une première partie, il étudie la structure des cantiques et l'ordonnement des chants. Dans une deuxième partie, il répartit les textes en deux époques : les chants les plus anciens qui auraient été composés par Priscillien, et les chants d'époque wisigothique écrits par Léandre et Isidore. Il s'efforce de montrer l'origine priscillienne des cantiques en bâtissant des certitudes sur des hypothèses. Le recenseur prouve l'inanité de ces hypothèses et trouve que l'auteur aurait évité beaucoup de répétitions, s'il s'était fait conseiller par M. C. Díaz y Díaz. Sa connaissance du priscillianisme repose essentiellement sur le concile de Braga de 561. Il aurait dû profiter du travail de Mario Martins¹⁶⁸ et analyser avec plus

166. B. DE GAIFFIER, *Analecta Bollandiana*, 92, 1974, p. 392 ; Cf aussi P. DONCEEL-VOÛTE, « L'inévitable chapelle des martyrs : identification » in M. Lamberigts & P. Van Denn (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*, Louvain (la-Neuve), Département d'archéologie et d'histoire de l'art (Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 117), 1995, p. 179-196 ; B. GICQUEL, *La légende de Compostelle*, Paris, Tallandier, 2003, p. 46-47 (l'hypothèse d'une anagramme cachée dans deux toponymes : le tombeau de Jacques de Compostelle serait situé près du port de Bisria et du mont Illicinus ; ces deux toponymes forment une anagramme de Priscillianus si l'on accepte la conversion de B en P selon les lois de la phonétique germanique ancienne – les Suèves, population germanique, ont occupé la région – dès lors, Pisria et Illicinus fournissent toutes les lettres, même deux fois, pour former le patronyme du leader charismatique), p. 672-673.

167. A. DE ALMEIDA MATOS, *Hinos do Temporal Hispânico – Até à Invasão Muçulmana, Estudo Histórico-Crítico*, Coimbra, 1977. Rosado Fernandes a violemment critiqué ce travail dans sa recension : R. M. ROSADO FERNANDES, « Priscilianismo ou não ? », *Euphrosyne*, 10, 1980, p. 165-172. Notons la même année l'avis de H.-Ch. Puech qui analyse l'accusation de manichéisme à l'encontre de Priscillien, la jugeant confuse, excessive et calomnieuse. C'est un prétexte hérésiologique de la part des adversaires. L'accusation de manichéisme est l'étiquette normative qui sert à se débarrasser d'un ennemi : ainsi furent accusés Martin de Tours, et même Augustin. Voir H.-Ch. PUECH, *Gnosticismo e Manicheismo*, Rome, 1977, p. 263.

168. M. MARTINS s.j., *Correntes de la Filosofia religiosa em Braga dos séc. IV a VII*, Porto, 1950 (il fait une exposition systématique de la doctrine spirituelle de Priscillien résultant de ses écrits personnels, voir p. 41-125).

d'attention les thèses de Priscillien et celles des priscillianistes. Le recenseur s'offusque qu'Almeida Matos ait pris connaissance tardivement du *Commonitorium* d'Orose et que celui-ci n'ait pas fait partie de ses premières lectures. L'auteur se contente de se demander si ce sont des chants priscillianistes et ose les attribuer à Priscillien. De surcroît, il attribue aussi à l'évêque d'Ávila la *Regula Monastica Communis*. Il ne cite pas les œuvres de référence et propose des variantes aux leçons de manuscrits avec trop de liberté¹⁶⁹. De plus, il aurait dû expliquer les problèmes hispaniques de cette période, en présentant une description générale du christianisme ibérique (orthodoxie/hétérodoxie) jusqu'au VII^e siècle ; cela aurait pu rendre compte de la composition et de la genèse de certains chants.

À l'occasion des mélanges en l'honneur de Hans Jonas, Giulia Sfameni Gasparro¹⁷⁰ fait paraître un beau travail sur les analogies phénoménologiques et la continuité historique entre diverses hérésies qualifiées de « manichéennes ». Elle étudie les influences gnostiques et manichéennes dans la tradition de divers groupements : les priscillianistes, les pauliciens, les bogomiles et les cathares. Son développement sur Priscillien (p. 319-325) est très éclairant : le mouvement aurait évolué doctrinalement vers des influences gnostiques et manichéennes (une direction dithéiste et anticosmique), dont certaines prémisses se trouveraient déjà dans les postulats éthiques et théoriques de Priscillien. Les accointances dualistes de sa pensée sur le plan anthropologique ne sauraient faire de doute. De plus, on ne doit pas négliger le problème du priscillianisme au V^e siècle, caractérisé, d'après les témoignages d'Orose, Augustin, Léon, Turibius d'Astorga, jusqu'au concile de Braga (561), par un sens franchement dualiste et gnostique. La solution la plus prudente est que le mouvement priscillianiste, repoussé désormais hors de l'Église, ait connu une évolution doctrinale considérable. De ce fait, il aurait systématisé dans un cadre dualiste nouveau, impliquant la notion d'un créateur inférieur du monde et de l'homme, son anthropologie dualiste originaire (l'âme comme *diuinum genus*), ses attitudes rigoristes (dévaluation de *l'opus saeculi*, abstention du mariage) et ses tendances charismatiques-spiritualistes (aspiration aux dons de l'Esprit, recherche de la signification profonde de l'Écriture). L'utilisation d'apocryphes gnostiques et manichéens aurait accompagné cette transformation. Nous pensons que l'érudite italienne va un peu loin en affirmant que le dualisme anthropologique de départ se transforme en dualisme ontologique. Néanmoins, son travail reste capital pour notre étude. Les espagnols marquent aussi la décennie par l'intérêt renouvelé pour le sujet.

À la mort de Franco, le pays émerge de près de quarante ans de dictature ; les revendications des minorités et les particularismes régionaux vont s'en trouver

169. Voir l'article de recension de Rosado Fernandes *art. cit. supra*, p. 168.

170. G. SFAMENI GASPARRO, « Sur l'histoire des influences du gnosticisme », dans B. Aland (éd.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, p. 316-350.

exacerbés. La figure de Priscillien est moins stigmatisée comme hérétique et les espagnols intègrent plus librement les travaux de leurs collègues européens¹⁷¹. L'essor du régionalisme va mettre en vedette le personnage de Priscillien, au point qu'il devient un véritable héros national en Galice. Il est clair que la qualité scientifique de certains travaux en souffre. Trois colloques espagnols vont se suivre en 1979 (à Compostelle), 1980 (à Saragosse), et 1981 (à Pontevedra) ; ils font respectivement le point sur le priscillianisme en abordant le régionalisme galicien et le concile de Saragosse ; une table ronde générale enregistre l'apport de la lettre 11* de Consentius à Augustin.

La réunion galicienne¹⁷² de 1979 aborde l'hérésie à travers trois communications. J. Fontaine¹⁷³ tente d'élargir l'horizon de la problématique priscillianiste, en replaçant ce mouvement dans le panorama spirituel de l'occident péninsulaire aux IV^e et V^e siècles. Priscillien est à considérer comme le cas particulier d'un type : celui du lettré mystique de l'Antiquité tardive ('l'homme des Muses' = le *mousikos anèr* de Marrou). En Priscillien confluent nombre des courants religieux et culturels qui agitent diversement le christianisme hispanique au IV^e siècle, en particulier ceux de l'ascétisme monastique. Goosen¹⁷⁴ explique la pneumatologie de Priscillien, et Blázquez¹⁷⁵ fait de l'évêque d'Ávila l'introducteur de l'ascétisme en Galice.

171. Se reporter à la contribution du jésuite Manuel Sotomayor qui parle du priscillianisme de façon plus équilibrée, plus lucide et moins véhémente que son collègue Bernardino Llorca ayant publié sous la dictature de Franco (*Historia de la Iglesia católica*, I, Madrid, 1955) au sein d'une Église toute puissante ; la réduction à un mouvement social est refusée avec bon sens : M. SOTOMAYOR, « El Priscilianismo » (cap. VII), dans R. García-Villoslada, *Historia de la Iglesia romana en España*, t. I : « La Iglesia en la España romana y visigoda » éd. R. G. Villoslada (Biblioteca de los autores cristianos, Maior, 16), Madrid, 1979, p. 233-272 ; cet ouvrage vient remplacer, un demi-siècle après, le livre longtemps classique de Z. Garcia Villada de 1929. Cette nouvelle synthèse a constitué un événement dans la bibliographie des hautes études hispaniques. Notons enfin, à titre indicatif, une traduction en castillan proposant des interprétations intéressantes, malgré l'impasse faite sur les citations bibliques : B. SEGURA RAMOS, *Prisciliano, Tratados y canones*, préambulo, traducción y notas, Madrid, 1975.

172. *Primera reunión gallega de estudios clásicos*, (Santiago-Pontevedra 2-4 julio 1979), prol. de Díaz y Díaz M. C., cursos y Congr. Univ. de Santiago XIX, Santiago de Compostela Secr. de Publ. 1981 [448 p.].

173. J. FONTAINE, « Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V : por una nueva problematica del priscilianismo », dans *Primera reunion gallega de estudios clasicos...*, p. 185-209.

174. A.B.J.M. GOOSEN, « Algunas observaciones sobre la pneumatología de Prisciliano », dans *Primera reunión gallega de estudios clásicos...*, p. 237-242.

175. J. M. BLÁZQUEZ MARTINEZ, « Priscilianismo, introductor del ascetismo en Gallaecia », dans *Primera reunión gallega de estudios clásicos...*, p. 210-236.

Dans les Actes de la table ronde de Saragosse¹⁷⁶ de 1980, les canons du concile ont fait l'objet d'une édition critique¹⁷⁷. Le concile n'a pu condamner nominalement Priscillien, parce que l'assemblée n'agissait pas comme tribunal épiscopal¹⁷⁸. Ont été ensuite étudiés de près les thèmes de la plupart des canons : le jeûne dominical¹⁷⁹, la manière de recevoir l'eucharistie¹⁸⁰, la préparation de l'épiphanie¹⁸¹, l'ascétisme « pomme de discorde » entre latifondiaires et évêques¹⁸², la valeur du terme de *communio*¹⁸³, les tensions dans le clergé, qui ne sont pas exclusivement « antipriscillianistes¹⁸⁴ », les implications sociales du can. 7 et l'évolution de la conception du *doctor* dans l'Église¹⁸⁵, l'âge canonique pour l'imposition du voile aux vierges¹⁸⁶. La dernière phrase de Manuel Sotomayor, dans cette ultime étude, reflète l'ambivalence de toute la table ronde : « Les rapports du concile de Saragosse avec le priscillianisme demeurent empreints de ce signe d'indétermination qui lui est également propre sous d'autres aspects ».

Enfin, le colloque galicien de Pontevedra¹⁸⁷ fait le point, en 1981, sur la question priscillianiste. Les travaux de ces dernières décennies sont fortement teintés par le nationalisme galicien, et ce n'est pas sans un certain campanilisme dont certains se prévalent généreusement, que le colloque va se dérouler. Depuis Murguía, Otero Pedrayo, en passant par Portela Valladares, Pedret Casado, Risco et Castelao, on veut faire de Priscillien le premier théologien galicien, le « christianisateur » de la cité, l'archétype des vertus de l'âme galicienne, et

176. *Primer Concilio Caesaraugustano*, MDC aniversario. Zaragoza, 1981.

177. F. RODRIGUEZ s.j., « Concilio I de Zaragoza, texto crítico », dans *Primer Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza Inst. Fernando el Católico, 1981, p. 9-25.

178. M. V. ESCRIBANO, « Sobre la pretendida condena nominal dictada por el concilio de Caesaraugusta del año 380 », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 123-133.

179. M.-O. GREFFE, « Étude sur le canon 2 du premier Concile », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 161-175.

180. M. SOTOMAYOR, « El canon 3 del Concilio de Zaragoza del 380 », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 177-187.

181. L. GARCIA IGLESIAS, « Sobre el canon 4 del primer Concilio de Zaragoza », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 189-199.

182. J. FONTAINE, « El ascetismo, ¿ manzana de discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconense del siglo IV ? », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 201-206.

183. D. RAMOS-LISSON, « Estudio sobre el canon V del I Concilio de Caesaraugusta (380) », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 207-223.

184. M. C. DIAZ Y DIAZ, « A propósito del Concilio de Zaragoza de 380 y su canon 6 », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 225-235.

185. A. GONZALEZ BLANCO, « El canon 7 del Concilio de Zaragoza (380) y sus implicaciones sociales », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 237-253.

186. M. SOTOMAYOR, « Sobre el canon 8 del Concilio de Zaragoza del 380 », dans *Primer Concilio Caesaraugustano...*, p. 255-271.

187. *Prisciliano y el Priscilianismo*, (cours de l'Université Marcelo Menéndez Pelayo, sept.1981) Cuadernos del Norte I, Oviedo, 1982.

l'adaptateur de l'âme celtique au monde catholique. Ces tendances s'expliquent dans la mesure où les historiens essayent de concilier le nationalisme, le catholicisme, et la différence historique dans une figure traditionnellement réputée hérétique. La contribution de Bobillo¹⁸⁸ est riche sur ce point. Une brillante introduction ouvre l'horizon des études priscillianistes¹⁸⁹ ; Cueto montre de manière séduisante les affinités entre la spiritualité priscillianiste et celle des *Apocryphes*¹⁹⁰. Blázquez esquisse la bibliographie analytique des travaux récents¹⁹¹. Racionero suggère un « isomorphisme » entre Priscillien et Félix d'Urgel¹⁹². Blanco Freijeiro désigne une relation possible entre la villa romaine en Galice et la *vita communis* du priscillianisme¹⁹³. Vázquez de Parga suspend son jugement devant l'hypothèse aventureuse qui tend à identifier la tombe de Santiago avec celle de Priscillien¹⁹⁴. Linaje replace l'ascèse priscillianiste dans le cadre des origines monastiques en Occident¹⁹⁵. Paniker aperçoit dans le mouvement « l'hindouisme souterrain d'Occident¹⁹⁶ ». Enfin Muñoz offre une traduction utile des chapitres de la *Chronique* de Sulpice Sévère sur le priscillianisme¹⁹⁷.

188. F. J. BOBILLO, « Prisciliano y el nacionalismo gallego », dans *Prisciliano y el Priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 28-32.

189. F. SANCHEZ DRAGO, « Prisciliano entendido como ópera aperta », dans *Aa. Vv., Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 5-16.

190. J. CUETO, « Una espiritualidad apócrifa », dans *Aa. Vv., Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 17-27.

191. J. M. BLÁZQUEZ MARTINEZ, « Prisciliano. Estado de la cuestión », dans *Prisciliano y el Priscilianismo*, Oviedo, 1984, p. 47-52.

192. L. RACIONERO GRAU, « Felix de Urgel, isomorfismo de Prisciliano », dans *Aa. Vv., Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 53-56.

193. A. BLANCO FREJEIRO, « La villa romana en Gallaecia y su posible relación con la *vita communis* del priscilianismo », dans *Prisciliano y el Priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 57-70.

194. L. VAZQUEZ DE PARGA, « Prisciliano y Santiago », dans *Aa. Vv., Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 82-87.

195. A. LINAGE CONDE, « Prisciliano y los orígenes monásticos hispanos », dans *Aa. Vv., Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 88-99. Voir la contribution d'A. TRANOY, « Contexto histórico del priscilianismo en Galicia en los siglos IV y V », dans *Prisciliano y el priscilianismo*, Cuadernos del Norte, Oviedo, 1982, p. 77-81 ; *id.*, « Les Chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au v^e siècle », *Actas del Simposio internacional sobre el bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, p. 253-256 ; *id.*, *La Galice Romaine*, Paris, de Boccard, 1981, p. 425 « Priscillien n'a pas essayé de créer un mouvement en dehors de l'Église, et il n'a pas aspiré à fonder un groupe monastique. » Tranoy se fait le défenseur de l'évêque d'Ávila.

196. S. PANIKER, « El hinduismo subterráneo de Occidente », dans *Aa. Vv., Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 108-117.

197. M. J. MUÑOZ, « Crónica de Sulpicio Severo (II, 44-51) », dans *Aa. Vv., Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982, p. 124-125. Notons aussi le travail de Desprez, qui, à

Ces trois Colloques espagnols renouvellent les études priscillianisantes, mais l'apport des années suivantes va se révéler encore plus riche pour cette période de la fin de l'Antiquité et la patristique latine.

2- Un rebondissement dans les études augustinienes : la découverte de Divjak et ses conséquences pour l'Antiquité tardive (1981)

Le début des années 80 va imprimer un nouvel élan à la recherche augustinienne à travers la découverte de lettres inédites d'Augustin rédigées dans la dernière partie de sa vie¹⁹⁸. Ce regain d'intérêt va avoir des conséquences non négligeables pour les études priscillianisantes.

En effet, Johannes Divjak, jeune chercheur autrichien, procédait alors au recensement des manuscrits augustinienes des Bibliothèques françaises, pour le compte de l'Académie autrichienne des Sciences, lorsqu'il découvrit par un heureux hasard, à la Bibliothèque municipale de Marseille en 1975, cette correspondance inédite¹⁹⁹. Lors de l'établissement du texte, J. Divjak se rendit compte, au cours de ses travaux, qu'un témoin plus important et bien plus ancien reposait à la Bibliothèque Nationale de Paris. Ce codex (C) du XII^e siècle (cote

travers l'évolution de la pensée d'Augustin concernant la vie monastique, a souligné les réactions et les tâtonnements de Priscilien : V. DESPREZ, « Les origines du monachisme occidental. II : Afrique et Espagne », *Lettre de Ligugé*, 209, 1981, p. 9-31. Mentionnons aussi Thompson, qui s'est attaqué à la période la plus obscure de l'histoire du royaume suève et en particulier à sa conversion au catholicisme ; c'est un exemple de méthode pour l'exploration des zones d'ombre si nombreuses dans l'histoire wisigothique : E. A. THOMPSON, *Romans and Barbarians*, 1982 ; enfin, bonne synthèse de J. M. BLÁZQUEZ MARTINEZ, « El cristianismo durante el siglo IV », dans Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, t. II « España romana (-218 ; 414) », vol. 2 'La sociedad, el derecho, y la cultura', Madrid, 1982, (3^e1991), p. 449-483.

198. Dans cette collection, 27 lettres proviennent de la plume d'Augustin, rédigées durant les deux dernières décennies de sa vie, et deux lui sont adressées par l'Espagnol Consentius. Enfin, il en est une qui n'appartient pas directement à la collection : celle de Jérôme à Aurelius, évêque de Carthage, composée vers 391-392. Pour une édition et une traduction : cf. *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensuit Johannes Divjak, *Sancti Aurelii Augustini Opera sect. II, pars VI*, CSEL 88, Vienne, 1981, 234 p. ; J. DIVJAK (éd.), *Œuvres de saint Augustin, 46 B, Lettres 1*-29**, Paris, Études Augustiniennes, 1987.

199. Ce manuscrit *Massiliensis latinus* 209 (codex A) du milieu du XV^e siècle, exécuté vraisemblablement à Aix-en-Provence (vers 1455), aurait voyagé de la bibliothèque privée d'un chanoine de Saint-Sauveur (Paul Aillaud) à celle des Jésuites (legs du susdit en 1662). Lors de la suppression de la Compagnie en France en 1764, les biens furent dispersés et quelques manuscrits aboutirent dans les Bibliothèques publiques d'Aix et de Marseille.

Par. Lat. 16861) provenait initialement du couvent de Saint-Cyran (près de Saint Michel-en-Brenne dans l'Indre²⁰⁰), puis aurait été transféré à l'Oratoire de Paris.

Les savants français manifestèrent un intérêt certain pour cette découverte et ils organisèrent à l'Institut d'Études Augustiniennes, dès 1982, un colloque²⁰¹ destiné à faire le point. De cette rencontre est sortie une édition bilingue cinq ans plus tard dans la collection *Bibliothèque Augustinienne*. La lettre 11* de Consentius à Augustin est une source capitale pour l'histoire du priscillianisme au V^e siècle. Anne-Marie La Bonnardière²⁰² a montré que cette lettre de Consentius informe Augustin d'événements récents relatifs aux priscillianistes de Tarraconaise et des îles Baléares. C'est à cette lettre et au dossier qui l'accompagnait qu'Augustin répond dans le *Contra mendacium* : il réprovoque en effet fortement la manière dont un certain Fronto s'est insinué dans le mouvement. Le *Contra mendacium* permet ainsi de connaître le contenu de l'ouvrage de Dictinius appelé la *Libra*, et envoyé par Consentius sous forme de résumé ou d'extraits. Ce livre permet de rapprocher la doctrine priscillianiste du manichéisme, de l'origénisme et du gnosticisme. Madeleine Moreau²⁰³ propose de considérer le récit à la première personne que Fronto fait de son aventure au milieu des priscillianistes parmi lesquels il s'est infiltré, comme une rédaction embellie de la réalité des faits, qui présente de nombreuses similitudes avec le genre hagiographique. Enfin, Jules Wankenne²⁰⁴ essaye de se faire une idée de

200. Cependant, ce manuscrit n'a pas été écrit dans ce monastère, mais peut-être dans un couvent de la région de la Loire (une abbaye dédiée à la Vierge Marie), car il relèverait d'une tradition cistercienne des œuvres augustiniennes, d'après J. Divjak.

201. Les organisateurs de la Table ronde, Claude Lepellet et Georges Folliet, publièrent les Actes en montrant l'apport de ces lettres inédites pour la connaissance de l'Antiquité tardive : cf. *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak* (communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982) n. 98, Paris, Études Augustiniennes, 1983.

202. A.-M. LA BONNARDIERE, « Du nouveau sur le priscillianisme », dans *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak* (colloque des 20 et 21 septembre 1982) n. 98, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 205-214.

203. M. MOREAU, « Lecture de la lettre 11* de Consentius à Augustin », dans *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak* (colloque des 20 et 21 septembre 1982) n. 98, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 215-223 ; c'est elle aussi qui a assuré la traduction et le commentaire de la lettre 11* dans *BA* 46b, Paris, 1987, p. 185-229, 479-488.

204. J. WANKENNE, « La correspondance de Consentius avec Augustin », dans *Les lettres de Saint Augustin découvertes par J. Divjak*, Paris 1983, p. 225-242 ; voir aussi Delmaire qui enrichit la prosopographie en situant certains noms qui apparaissent ici comme des partisans ou des adversaires du mouvement (Asterius, Severa, Severus) : R. DELMAIRE, « Contribution des nouvelles Lettres de saint Augustin à la prosopographie du Bas-Empire Romain (PLRE) », dans *Les lettres de Saint Augustin découvertes par J. Divjak*, Paris 1983, p. 83-86. D'autres savants ont apporté des contributions à cette découverte ; nous n'en citerons que quelques-uns pour mémoire : Amegual i Batle et

Consentius à travers ces deux lettres et les mentions qui sont faites de celui-ci dans le reste de la correspondance. Les lettres 11* (date 418-419) et 12* (date 419) permettent de dresser une idée du personnage. Une analyse linguistique détaillée des différentes lettres confirme l'identité du Consentius des lettres 119, 11* et 12*. Dans cette dernière, Consentius évoque la lettre circulaire de Severus de Minorque et les mots *sola a me verba mutuatus est* signifient sans doute que l'évêque a emprunté à Consentius le canevas et certaines expressions, mais que la rédaction notablement plus simple que le style habituel de celui-ci, est bien de Sévère. Les conséquences de la découverte de Divjak sur l'étude du priscillianisme sont doubles : tout d'abord, les théories qui consistaient à faire du mouvement un sursaut de revendication sociale proches des bagaudes sont abandonnées, car les liens du priscillianisme avec certains secteurs de l'aristocratie sont plus étroits que ne le laissent suggérer les sources antérieures : des relations existent avec des membres féminins des grandes familles hispano-romaines proches du cercle théodosien. Ensuite, cette découverte renforce l'étude régionale du mouvement en se focalisant sur d'autres régions que l'unique Galice ; la lettre de Sirice à Himère de Tarragone de février 385 suggérait que des adeptes du maître avaient gagné la Tarraconaise, mais la correspondance avec Consentius le prouve indubitablement. D'autres études vont se focaliser sur l'accusation de manichéisme.

Angel Montenegro²⁰⁵, en cherchant à répondre à la question – pourquoi furent-ils accusés de manichéisme ? – rencontre deux conceptions de l'Église,

Frend qui souligne les rapports avec Rome et le priscillianisme : J. AMENGUAL I BATLE, « Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l'Ep. 11 de Consenci (any 419) », *Pyrenae. Crònica arqueològica*, 15-16, 1979-1980, p. 319-338; W. H. C. FRIEND, « The Divjak Letters : New light on St Augustine's problems, 416-428 », *The Journal of Ecclesiastical History*, 34, 1983, p. 497-512 ; H. CHADWICK, « New Letters of St Augustine », *Journal of Theological Studies*, n.s. 34, 1983, p. 425-452 ; R. VAN DAM, « Sheep in wolves' clothing, the letters of Consentius to Augustine », *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, 37, 1986, p. 515-535. Sur la correspondance entre Consentius et Augustin comme source de connaissance du priscillianisme. L. A. GARCIA MORENO, « Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a San Agustín », dans *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de S. Agustín* (éd. et dir. Par M. Merino), Pampelune, 1988, p. 153-174 ; J.-P. WEISS, « Consentius, un écrivain espagnol témoin de son temps », dans *Mots chiffrés et déchiffrés. Mélanges offerts à Étienne Brunet*, Paris, H. Champion, 1998, p. 707-732 ; bon état de la question : J. AMENGUAL I BATLE, « Consentius/Severus de Menorca. Vint-i-cinc anys 'estudys 1975-2000 », *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 20, 2001, p. 589-700 (surtout p. 626-636).

205. A. MONTENEGRO DUQUE, « Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV : las raíces del priscillianismo », dans *Aa. Vv., Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz* (= Cuadernos de Historia de España, Suppl. 1), Madrid, 1983, p. 223-240.

l'une hiérarchique et administrative, et l'autre charismatique, soutenues par deux clans concurrents, d'un côté Hydace et Ithace, et de l'autre des nobles attirés par l'ascétisme. La querelle entre ces deux groupes rivaux, pour attirer à eux la plèbe, détermina l'inculpation de manichéisme comme le moyen d'éliminer un rival. Priscillien organisait des réunions privées, en marge des institutions ecclésiastiques officielles en structurant son groupe par l'établissement de prédicateurs laïques sans l'assentiment du clergé établi. Cette attitude était grave aux yeux de la catholicité, car elle venait rompre les schémas de la structure hiérarchique en place, en formant une sorte de contre-église développant un réseau souterrain et un maillage secondaire. Pourtant, Priscillien revendiquait, lui aussi, la catholicité et n'avait jamais eu l'intention d'élaborer un « contre-réseau » portant atteinte à l'ordre ecclésiastique en vigueur. Les tendances séparatistes de la secte furent montrées du doigt. En fait, Priscillien aurait lutté seulement contre l'image d'une Église chrétienne imbuë de majesté et de pouvoir.

Plusieurs contributions cherchent à replacer Priscillien dans une conjoncture idéologique et politique. Aline Rousselle²⁰⁶ se penche sur l'appareil judiciaire. Ziegler²⁰⁷ recadre le mouvement dans l'ensemble plus vaste de la religion comme instrument du pouvoir. Matthews²⁰⁸ analyse la suppression du mouvement par Maxime comme un calcul justifiant son allégeance à la religion officielle, et une ruse pour confisquer les richesses matérielles de certains priscillianistes. Friend²⁰⁹, appuyé sur le livre de Chadwick, pense que le priscillianisme au niveau doctrinal est plus marqué par le gnosticisme que par le manichéisme.

Pedro Maria Saenz de Argandoña²¹⁰, élève d'Antonio Orbe, publie un travail rédigé dans les années 70 : une étude analytique qui s'attache aux thèmes

206. A. ROUSSELLE, « Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste », *REA*, 83, 1981, p. 85-96 ; voir aussi A. R. BIRLEY, « Magnus Maximus and the Persecution of heresy », *BJRL*, 66, I, 1983, p. 13-43.

207. J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, Kalmünz, 1970, p. 74-84. Voir aussi J.-R. PALANQUE, *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris, 1965, p. 255-263 ; D. VERA, « I rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384 », *Athenaeum*, 63, 1975, p. 267-301.

208. J. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court (AD 364-425)*, Oxford, 1975, p. 145-182.

209. W. H. C. FRIEND, *The Rise of Christianity*, Philadelphie, 1984, p. 711-714.

210. *Antropología de Prisciliano*, Saint Jacques de Compostelle, 1982, 131 p. Voir A. de Halleux, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, LXIII, 1987, p.179-180 ; J. FONTAINE, « Latinités hispaniques du IV^e au XIII^e siècle », *REA*, 34, 1988, p. 183 ; R. ETIENNE & Fr. MAYET (éd.), *Histoire et Archéologie de la péninsule ibérique, vingt ans de recherches (1968-1987)*, REA, Paris, De Boccard, 1993, p. 512. Ces trois recensions

anthropologiques dans les textes et contextes de Priscillien. Le recours à l'informatique lui permet un premier tri du corpus attribué au fondateur. De nombreux schémas graphiques visualisent des analyses de structures littéraires. Saenz s'efforce d'élucider la théologie complexe des traités, en expliquant l'auteur par lui-même pour retrouver la cohérence de sa pensée. Malheureusement, son exégèse focalisée sur Priscillien ne tient pas toujours compte de la perspective historique ; il n'a pas assez de distance envers son auteur, pour établir des parallèles avec toute la pensée chrétienne antérieure. Certes, le fondement biblique du corpus priscillien est posé, mais la tradition proprement antique reste à faire²¹¹.

Un an après, Juliana Cabrera Moreno²¹² s'inscrit dans la lignée sociologique et soutient une thèse à l'Université de Grenade en 1983. Elle se penche sur le priscillianisme des V^e et VI^e siècles en rappelant bien la distinction à faire entre le priscillianisme du fondateur (première génération) – chap. I – et l'implantation du mouvement en Galice (deuxième génération) – chap. II –. L'auteur présente une étude fouillée, de critique prudente, et corrige les propositions peu admissibles de López Caneda. Bien informée de la bibliographie espagnole et non-espagnole la plus récente, elle n'a malheureusement pas eu connaissance des nouvelles lettres d'Augustin (éd. princeps Divjak en 1981). Par ailleurs, elle a fait preuve d'une confiance un peu trop généreuse envers le contenu doctrinal des Traités de Wurtzbourg. Si la magie est condamnée sincèrement par ce laïc mystique, il l'a, sans doute, bel et bien pratiquée dans sa jeunesse comme le rappelle Sulpice Sévère. N'oublions pas la portée apologétique et la dimension polémique de ces opuscules. Priscillien défend sa communauté face à ses détracteurs, et justifie sa démarche spirituelle en prenant position face aux fausses accusations. Devant une Église catholique solide et bien implantée, il prône le besoin urgent d'un retour aux sources évangéliques.

Dans son chapitre III, Cabrera étudie « les priscillianistes sous le royaume suève », et se défie à raison de l'amalgame, rapidement fait par les ennemis du priscillianisme, entre les doctrines priscilliennes, la gnose et le manichéisme.

ont un jugement très partagé sur l'ouvrage : Fontaine critique durement la valeur scientifique du travail en tant qu'historien et philologue, tandis que Halleux est plus laudatif. La bibliographie collective de 1993 se contente d'une brève phrase laconique : « sèche exposition analytique et peu suggestive ».

211. Une étude plus récente sur les données anthropologiques de l'encratisme priscillianiste : G. SFAMENI GASPARRO, « Priscilliano asceta carismatico o cripto-manicheo ? I fondamenti antropologici dell'enkrateia priscillianista », dans *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, vol. IV, Messina, Sicania, 1987, p. 163-212.

212. *Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, thèse doctorale, de l'Université de Grenade, (Département d'histoire ancienne) 1983, 240 p. dactylographiée, avec une bibliographie et un index.

Elle n'a pas moins raison de laisser entendre, par ailleurs, que de telles contaminations ont pu se produire très tôt, dans le mouvement même, à la faveur de la lecture d'Apocryphes souvent nés de ces courants religieux ou marqués par eux.

La synthèse doctrinale de son dernier chapitre concerne bien « le priscillianisme des V^e et VI^e siècles ». Mais comment exclure une certaine continuité de ces doctrines avec celles de Priscillien lui-même – tout en admettant un agrégat ultérieur de croyances et de pratiques qui n'appartenaient pas au fondateur ? Ce chapitre se garde de poser une telle question. Une analyse plus poussée des idées et du vocabulaire des Traités, comparés avec les textes des opposants et les actes conciliaires de 400 à 675, pourrait préciser convergences et divergences entre les différentes générations du priscillianisme²¹³.

Raymond van Dam²¹⁴, en 1985, suggère une explication du priscillianisme en termes de dynamique communautaire. Dans l'étude du *certamen* religieux, on aurait oublié le rôle de leader des évêques dans les cités avec les inévitables disputes entre les groupes opposés et les clans qui utilisèrent l'accusation de manichéisme pour combattre les factions rivales. Les passions viennent se substituer à la piété pour combattre les leaders de tous horizons. Son analyse des petites communautés lui permet de préciser la nature sociale des « supporters » de Priscillien, et celle de leurs adversaires. Son travail se rapproche davantage de l'optique heuristique de Frend, Barbero de Aguilera, et de Molé. R. van Dam préfère donc considérer le priscillianisme comme un phénomène relevant de la sociologie religieuse.

María I. Loring García²¹⁵ concentre son attention sur l'expansion géographique du priscillianisme en démontrant que ce mouvement a triomphé dans les régions où l'indice d'urbanisation était de faible valeur par rapport à des régions plus urbanisées comme la Bétique, la vallée de l'Èbre ou la côte méditerranéenne. Le priscillianisme a réussi en milieu rural, surtout dans le nord-ouest, en établissant des églises de campagne, en nommant des anciens, des

213. Notons que l'Espagne du Nord-Ouest au haut Moyen Âge a fait l'objet d'une étude anthropologique, fondée sur des catégories d'oppositions assez abstraites (l'Église officielle et les croyances populaires auraient été totalement opposées puis conciliées par le priscillianisme ; il y aurait eu, au niveau des villages, opposition entre un ordre naturel et un ordre social – et chrétien –) : J. E. SALISBURY, *Iberian popular Religion 600 BC to 700 AD ; Celts, Romans and Visigoths*, Coll. Texts and Studies in Religion, 20, New York et Toronto, 1985.

214. R. VAN DAM, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley et Los Angeles, 1985 (sur Priscillien, p. 88-114).

215. M. I. LORING GARCIA, « La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano », *Studia Historica : Historia Antigua*, 4-5, n. 1, 1986-1987, Salamanque, p. 195-204.

responsables, des évêques, pour pallier la fragmentation du territoire sur lequel la juridiction épiscopale de la ville n'avait plus aucun contrôle. Reprenant l'analyse de Barbero de Aguilera²¹⁶, elle montre que l'opposition à l'ordre social a été plus virulente dans les régions où l'indice de ruralité était plus fort que celui de romanisation. Le priscillianisme a développé son évangélisation et son implantation en milieu rural à l'instar du donatisme. Loring García souligne beaucoup de parallèles entre ces deux mouvements.

Orlandis et Ramos-Lisson, deux spécialistes chevronnés du droit canon et de l'histoire de l'Église wisigothique, font paraître une étude sérieuse sur l'histoire des Conciles dans l'Espagne romaine et wisigothique²¹⁷. Ce travail met au jour, dans l'original castillan, le livre qu'ils avaient publié, en allemand, en 1981 à Paderborn. Cette somme très instructive est complémentaire de l'édition classique des Conciles wisigothiques et hispano-romains par Vives et Marin. Ramos-Lisson décrit d'une plume ferme et savante l'histoire des plus anciens conciles (d'Elvire à Tolède III). Il aborde le priscillianisme en faisant l'état de la question dans des discussions bien décantées. Il prend rarement parti sur les points les plus contestés, mais il est de fait qu'il donne au lecteur tous les moyens de le faire. Il aurait pu pousser plus loin son exposé sur le concile de Braga en élaborant une sorte de catéchisme clair des erreurs essentielles reprochées au priscillianisme, en plus d'une analyse des célèbres 17 anathématismes antipriscillianistes. En tous les cas, il considère que ce mouvement se situe radicalement dans une orbite religieuse et qu'elle n'est compréhensible que de ce point de vue-là. Cette affirmation, s'empresse-t-il

216. A. BARBERO DE AGUILERA, « El priscilianismo, herejía... (*supra*, n. 130), p. 90 : il démontre que les régions du sud n'ont pas eu de contact avec le priscillianisme, tandis que les communautés du nord y furent favorables.

217. J. ORLANDIS & D. RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pampelune, 1986 (trad. de *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam [711]*, Paderborn, 1981), 532 p. Sur le canon du concile d'Elvire réglant les mariages mixtes entre païens et chrétiens : A. DEL CASTILLO, « Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el Concilio de Elvira », *Hispania*, 42, 1982, p. 329-339 ; sur le concile de Tolède I : F. RUIZ DE PABLOS, « Priscilianistas : Actas del I Concilio de Toledo recopiladas por Bartolomé Carranza », *Hispania Sacra*, 53, 2001, p. 31-40. Signalons aussi un livre sur les conciles des III^e et IV^e siècles qui met l'accent sur le caractère peut-être composite des Actes du concile d'Elvire : J. SUBERBIOLA MARTINEZ, *Nuevos Concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Malaga, 1986 ; voir aussi J. VILELLA – P.E. BARREDA, « Los cánones de la Hispania atribuidos a un Concilio Iliberritano. Estudio filológico », *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 78, 2002, p. 545-579, le concile d'Elvire ne serait qu'une collection de canons d'époques diverses avec des additions et des remaniements tardifs. Les auteurs distinguent trois groupes de conciles. Cp. M. SOTOMAYOR – J. FERNÁNDEZ UBIÑA (éds.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2005. Le père Sotomayor pense qu'il s'agit d'un seul concile et non de deux ou trois, comme l'ont pensé certains spécialistes. Il fixe la date entre 300 et 302.

d'ajouter, n'exclut pas d'autres pistes d'investigation pour étudier certains aspects afférant au priscillianisme, mais il ne faut pas oublier le caractère spécifiquement religieux du problème (p. 67 n. 9). Ramos-Lisson rejoint Ramos y Loscertales en assurant que le concile de Saragosse n'a condamné personne nominalement, nonobstant les allégations de Sulpice Sévère qui a dû utiliser des sources inexactes. Le canon 2 interdit le jeûne le dimanche. Augustin avait déjà critiqué cette attitude (cf. *ep.* 36, 12, 2-29) en la comparant à des pratiques manichéennes. D'autre part, le fait de s'abstenir de la communion est typiquement manichéen et Ramos-Lisson ajoute : « Nous pouvons la considérer comme une pratique incorporée au priscillianisme » (p. 89 n. 90). Enfin, il se départit de l'opinion de Chadwick selon laquelle le concile de Tolède de 400 n'est pas réellement établi à l'encontre des priscillianistes mais vise l'ensemble des hérésies²¹⁸. *A contrario*, il croit que ceux-ci sont la cible même du concile, car ce mouvement a fait sien une série d'erreurs sabelliennes et manichéennes.

Une historienne de Saragosse²¹⁹ publie une excellente thèse en 1988 : pourquoi, et comment, pour la première fois, un procès doctrinal s'est-il conclu par un jugement civil et une série de condamnations à la peine capitale ? C'est sous un angle essentiellement institutionnel et juridique que cet ouvrage cherche à répondre à une telle question. María Victoria Escribano montre comment l'affaire priscillienne a été un révélateur politique et idéologique des liens et interférences entre le christianisme et l'Empire à la fin du IV^e siècle. Le premier tiers du livre présente une historiographie des études sur Priscillien de 1560 à 1987. Suit un catalogue des sources avec les éditions les plus fiables, jusqu'aux notices tardives de Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Braulion de Saragosse. Les deux autres tiers du livre procèdent à une analyse des principaux documents religieux et politiques qui correspondent aux différentes phases de cette affaire, de la *causa ecclesiae* initiale au *iudicium publicum* qui la dénoue. L'assimilation croissante du mouvement au manichéisme, depuis longtemps suspect de *maleficia* devant la législation impériale, est un point largement abordé par Escribano (p. 158-181). La doctrine priscillienne est un ascétisme à la théologie archaïque, d'inspiration paulinienne, qui accueille des éléments communs à la tradition spirituelle monastique et origénienne de l'Orient, peut-être transmis par un moine égyptien. M. V. Escribano expose l'affaire priscillianiste comme un drame en trois actes, qui prend l'ampleur d'une véritable chronique judiciaire. Tout d'abord, Hygin de Cordoue adresse à Hydace de Mérida une *relatio* où il se fait l'écho de tout ce qu'il sait sur le

218. H. CHADWICK, *Priscillian of Ávila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976, p. 177.

219. M.V. ESCRIBANO PAÑO, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum* [Monografías de Historia antigua], Saragosse, 1988. IX, 459 p. Voir aussi ses travaux postérieurs dans la bibliographie chronologique en ligne.

priscillianisme et sa diffusion. Ce rapport initial a été perdu, mais il a eu comme conséquence la réunion de Saragosse qu'elle sépare en deux sessions successives : la seconde ayant eu lieu après le retrait de l'évêque Symposius, et la non-présentation des prévenus. L'absence de condamnation nominative rend le statut des priscilliens indéterminé et susceptible d'interprétations diverses.

Dans un second acte, avec l'ordination irrégulière de Priscillien, et l'émeute à Mérida qui interdit l'accès de cet évêché, le conflit s'aggrave. Le fondateur du mouvement a donc l'idée de recourir aux plus hautes autorités (civile et religieuse) pour se couvrir. Les parallèles observables entre les pratiques condamnées à Saragosse et celles que réprimait la loi de Valentinien de 372 contre les assemblées manichéennes, laissent entendre l'objet des démarches des évêques Hydace et Ithace auprès des autorités séculières pour faire expulser des villes leurs adversaires. C'est bien de ce moment, pense M. V. Escribano (après Babut), que daterait la dénonciation ouverte des priscillianistes comme des hérétiques manichéens dont on confiait la répression aux pouvoirs compétents. Escribano analyse, d'un point de vue juridique, l'échec de Priscillien dans sa requête auprès des autorités, et la façon dont ce dernier soudoie Macédonius.

Dernier acte : le concile de Bordeaux. Les membres du mouvement ont commis la lourde erreur d'en appeler d'un tribunal épiscopal à un tribunal civil. Maxime, en se montrant le protecteur des catholiques orthodoxes, utilise l'affaire Priscillien comme un instrument politique dans sa double version, ecclésiastique et séculière. Ainsi, l'affaire priscillianiste est abordée ici comme une longue procédure judiciaire illustrant une dérive inquiétante de la justice d'Église vers la justice d'État. La volonté de puissance de Priscillien et de ses amis, justifiée à leurs yeux par une sorte d'illuminisme réformateur et puriste, s'est heurtée, d'une part, à une conjoncture où l'ascétisme monastique n'a pas encore acquis définitivement droit de cité, et d'autre part à la résistance acharnée de certains prélats qui se sentirent menacés non seulement dans leur foi, mais aussi dans leur pouvoir social et religieux. M. V. Escribano apporte un éclairage nouveau sur cette affaire en le focalisant d'un point de vue institutionnel et juridique. Elle nous dépeint un Priscillien qui ressemble davantage au *Mousikos aner* de Marrou ou bien au « saint homme » tardif de Brown qu'au martyr et apocryphe de Terán Fierro²²⁰. Elle se situe à mi-chemin, par cette thèse, entre la sociologie religieuse et l'anthropologie religieuse.

220. D. TERÁN FIERRO, *Prisciliano mártir y apócrifo*, Madrid, 1985. Cet ouvrage de faible ampleur se divise en deux parties : tout d'abord, il dresse une biographie du personnage en de multiples petits chapitres ; ensuite, il traite divers thèmes (sorcellerie, les talismans, les réunions secrètes, les rites suspects, l'usage du mensonge...). Il se repose beaucoup sur les travaux de Chadwick, Fontaine, et Ramos y Loscertales. Sa bibliographie est faible mais nous saluons son effort de traduction dans les citations de ses sources. Notons aussi l'article sur la lettre 23 de Paulin de Nole comme une œuvre subtile

Contemporain de M. V. Escribano, Hubert Reimer²²¹, dans un article en 1989, analyse les conciles espagnols du IV^e au VI^e siècle pour exposer la façon dont y est dépeint le priscillianisme. Il en ressort que le concile de Saragosse ne cite pas Priscillien, mais prend position contre l'ascétisme, et restreint fortement l'influence des laïcs et surtout des femmes dans l'Église. On ne doit pas se réunir en dehors de l'Église, le contact avec des excommuniés est prohibé, sous peine d'excommunication. Ces mesures ont pour but d'isoler Priscillien, ce qui ne l'empêche pas d'être élu évêque d'Ávila. Le concile de Tolède de 400 reproche au mouvement moins des déviations par rapport au dogme que sa tendance antihérarchique et le rôle des laïcs dans l'organisation de l'Église. Ce concile prit aussi des mesures pratiques en destituant des évêques sympathisants du priscillianisme. Au deuxième concile de Tolède en 527, on condamne, de nouveau, le mouvement, en y ajoutant des propos calomnieux contre Priscillien. Les accusations portées lors des conciles ultérieurs laissent supposer que le mouvement aurait évolué en pratiquant un jeûne de plus en plus strict. Reimer porte un jugement nuancé et plutôt positif dans sa manière de présenter le priscillianisme et son fondateur. Il décrit Priscillien comme un homme instruit ayant pris la direction d'un groupe de croyants, caractérisé par une étude intensive des écrits bibliques – notamment des apocryphes – une vie ascétique, et la prière communautaire. Il avoue même que le mouvement eut une influence positive sur le bon ordre dans l'église mais il périclita faute de laïcs instruits, et à cause d'une plus forte structuration de l'Église au service de l'État (il mentionne aussi le concile de Lérida (546) et les deux conciles de Braga (561 et 572)).

Dans un court article²²², une érudite italienne a montré que, dans les traités de Wurtzbourg considérés comme un corpus priscillianiste, la cosmologie astrale apparaît maintes fois. Maria Gabriella Bianco montre que Priscillien semble gloser certains passages des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens à l'aide de conceptions apocryphes, sans toutefois compromettre les fondements de la foi chrétienne. Il faut en tenir compte, ajoute-t-elle, pour évaluer l'orthodoxie des priscillianistes.

de diplomatie antipriscillianiste : E. CONDE GUERRI, « Paulino de Nola o la diplomacia anti-priscilianista (comentario a su epistola 23) », *Carthaginensia*, 4, 5, 1988, p. 21-43.

221. H. REIMER, « Priszillian und der Priszillianismus in den Akten spanischer Konzilien des 4 bis 6 Jahrhundert », *Klio*, 71, 1989, p. 508-515.

222. M. G. BIANCO, « Tematiche astrali nei Trattati di Würzburg », *SMSR*, 13, 1989, p. 223-234. Voir aussi *ead.*, « Priscilliano e le potestates ventorum », *Studia materiali di storia delle religioni*, l'Aquila, Japadre, 16, 1992, p. 275-288. Notons la contribution de López Pereira dans son ouvrage de vulgarisation, publié dans une série galicienne: J. E. LOPEZ PEREIRA, *El primer despertar cultural de Galicia, cultura y literatura en los siglos IV y V*, Saint-Jacques de Compostelle, 1989. Il ne cite pas le travail doctoral de M. V. Escribano (1988) dont il n'a pas dû avoir connaissance à ce moment-là.

3- *Le renouvellement historiographique (depuis 1990)*

Nous regroupons ici en un florilège final, divers travaux qui marquent les deux dernières décennies²²³. Nous les avons regroupés suivant des thèmes indicatifs, tant la production est abondante.

Généralités

Santiago Fernández Ardanaz²²⁴ ouvre cette décennie avec une étude symptomatique de la tendance actuelle dans le domaine priscillianisant. On s'intéresse davantage au mouvement et à ses connexions avec la spiritualité chrétienne et païenne de l'Antiquité tardive. Toute la tradition antipriscillianiste est unanime pour accuser Priscillien de mélanger des pratiques magiques avec des éléments chrétiens. S. Fernández Ardanaz va donc confronter les sources antipriscillianistes et les réponses des *Traité*s de Wurtzbourg, afin de mieux préciser la religiosité cosmique de l'évêque d'Ávila.

José Maria Blázquez, quant à lui, se fait le défenseur de l'ascète et écrit : « Aujourd'hui, on ne le considère pas comme hérétique²²⁵ ». Charles Pietri

223. Notons la découverte par François Dolbeau en 1990 à la bibliothèque de Mayence (*Stadtbibliothek*) d'un manuscrit du XV^e siècle contenant (entre autres) 26 sermons d'Augustin entièrement inconnus. Voir l'édition complète : F. DOLBEAU (éd.), *Vingt-Six Sermons au Peuple d'Afrique*, Paris, Études Augustiniennes, 1996. Malheureusement, ces sermons n'apportent aucun renseignement sur le priscillianisme ; ils ne concernent que les événements d'Afrique (le donatisme et le pélagianisme) et intéressent essentiellement l'homilétique augustiniennne. Serge Lancel (1928-2005), un disciple de Marrou, a exploité ces découvertes dans une biographie : S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999. Voir A. D. Fitzgerald (dir.), *L'Encyclopédie Saint-Augustin [la Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle]*, (trad. fr. M.-A. Vannier et préf. S. Lancel), Paris, Cerf, 2005.

224. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, « Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano », *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano* (1988-90, 213), p. 207-236 ; *Antigüedad y cristianismo*, 7, Murcie, 1990, p. 207-235. Voir son importante contribution : S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, « Historia del pensamiento religioso hispano-romano », dans *Historia de la teología española*, Madrid, 1983, I, p. 39-160 passim.

225. J. M. BLÁZQUEZ, « El Cristianismo, religion oficial », *Historia*, 16, 21, 249, 1997, p. 60 ; *id.*, « Priscillianismo, introductor del ascetismo en Gallaecia », dans *Primera reunión gallega de estudios clásicos* (Santiago-Pontevedra 2-4 julio 1979), prol. de Díaz y Díaz M.C., cursos y congr. Univ. de Santiago XIX, Santiago de Compostela Secr. de Publ. 1981 [448 p.], p. 216 et 236 : il n'y a pas de déviations dogmatiques chez Priscillien ; victime de calomnies, il est resté fidèle à la doctrine catholique. S'il existe des rapprochements avec le manichéisme, cela ne suffit pas à faire de lui un crypto-manichéen, mais cela montre seulement le caractère vulnérable et ambivalent de ses positions en matière de doctrine et de pratiques. Il est possible que le priscillianisme prête le flanc à la critique et aux accusations gnostiques et manichéennes par des pratiques qui

(1932-1991²²⁶) défend Priscillien tout en insistant sur le fait que cet ascète est « suspect d'hétérodoxie²²⁷ ». Sous la torture, on a arraché à Priscillien des aveux touchant certaines pratiques occultes relevant de la magie noire, mais les aveux sous la torture sont-ils toujours gage de vérité ? Charles Pietri distingue le fondateur des priscillianistes de la seconde génération : « Contre les disciples de Priscillien, la critique place donc dorénavant au premier rang les erreurs doctrinales ». Il insiste sur la condamnation du mariage, l'accusation de magie, les références aux apocryphes, la pratique eucharistique. Au total, il conclut : « Il est malaisé de faire la part, dans cette accusation de manichéisme, entre la polémique et la réalité [...]. Beaucoup d'incertitudes : très vraisemblablement le désordre dans la prédication de Priscillien, son imprécision, son hermétisme ont contribué largement à donner consistance à l'accusation qui est reçue très rapidement par la polémique et peut être sanctionnée par la loi [...]. À force de se défendre des accusations de manichéisme, il finit presque par leur donner consistance²²⁸. »

Mar Marcos²²⁹ analyse les origines du monachisme dans la Péninsule ibérique et les manifestations ascétiques au IV^e siècle. Priscillien est considéré comme un ascète rigoureux, étranger aux accusations controversées d'hérétique formulées par des contemporains directs. Il prônait une vie chrétienne dans le monde, ponctuée de retraites spirituelles temporaires selon les disponibilités de chacun. Il n'y a donc pas d'invitation à un retrait total du monde. Il invitait à

ont dégénéré avec les années en hérésies ou en théories magiques et astrologiques, principalement chez les partisans galiciens de seconde génération, moins romanisés, chez qui le culte astral était présent (concile de Braga can. 72). La faiblesse théologique du mouvement a pu expliquer ces déviations rapides ; ils étaient moins préoccupés par la pureté de la doctrine. F.J. García de Castro, dans sa thèse publiée en 1995, s'appuie sur l'étude de Chadwick et reprend les résultats de J. M. Blázquez : *Sociedad y Poblamiento en la Hispania del siglo IV*, Valladolid, 1995, p. 323-326.

226. Ch. PIETRI & alii, *Histoire du Christianisme*, Paris, 1995, t. 2 (Naissance d'une chrétienté, 250-430) ; chap. 2 : 'les succès : la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'État', p. 399-434.

227. L'influence de son maître se fait sentir : en effet, H.-I. Marrou discerne dans le priscillianisme l'apparition en Espagne d'une hérésie originale « difficile à définir (néognosticisme, illuminisme, surenchère ascétique ?), mais sa gravité ne saurait faire de doute à en juger par la violence des réactions qu'elle a suscitées » (*L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, 1963, rééd. 1985, p. 80).

228. Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, 1976, I, p. 759-760 n. 6 et p. 762.

229. M. MARCOS, « Los orígenes del monacato en la Península Ibérica : manifestaciones ascéticas en el siglo IV », dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI), XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Rome, 6-8 mai 1993*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 46], Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 1994, vol. 2, p. 353-376.

l'abstinence sexuelle (p. 368 et 369). Le second article²³⁰ aborde le problème de l'orthodoxie et de l'hérésie dans le christianisme hispanique du IV^e siècle, en se concentrant sur les femmes. Il montre que l'hétérodoxie de Priscillien est l'effet d'une manipulation hérésiologique plus que le constat d'une réalité criante : cet homme défendait un pouvoir de type charismatique et non hiérarchique. L'accusation de manichéisme et de pratiques magiques a été aggravée par le rôle des femmes dans le mouvement. Priscillien est perçu comme un gnostique entouré de femmes : un de ses maître-initiateurs a été Agapè, une femme de la noblesse. Parmi ses auditeurs, il y eut Euchrotia et sa fille Procula. Son audience fut en majorité féminine.

Ramon Teja²³¹ souligne la part active des femmes de l'aristocratie dans le priscillianisme ; Stefan Heid²³² étudie le célibat dans l'Église ancienne, en abordant la continence cléricale au IV^e-V^e siècles et en montrant bien que le priscillianisme, par ses accents ascétiques, a favorisé le maintien du célibat. Eugenio Romero Pose²³³ compare le mouvement avec le novatianisme et le donatisme, en concluant à trois essais de réforme qui ont joué un rôle dans l'évolution des Églises hispaniques. Gabriele Marasco²³⁴ étudie la condamnation de la magie dans les conciles du IV^e siècle, et Domingo Ramos-Lisson²³⁵ se concentre sur la façon dont la femme est traitée dans les canons du concile de Tolède (400). Enfin, dans un livre présentant l'évolution urbaine espagnole sous l'Antiquité tardive, Michael Kulikowski²³⁶ a montré que le priscillianisme

230. *Id.*, « Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del Quarto secolo: il caso delle donne », *ibid.*, p. 417-437.

231. R. TEJA, « Mujeres hispanas en Oriente en época teodosiana », dans *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'*, Segovia-Coca octobre 1995, Salamanca, 1997, p. 275-284.

232. S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn, 1997.

233. E. ROMERO POSE, « Entre Paul et Priscillien », dans D. BERTRAND, J. BUSQUETS, M. MAYER OLIVE, *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle*. Actes des colloques de Barcelone et de Lyon, mars-octobre 1996, Paris, Cerf, 2004, p. 39-62.

234. G. MARASCO, « La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo D.C. », *I Concili della Cristianità occidentale secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 3-5 maggio 2001*, Studia Ephemeridis Augustinianum 78, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, p. 73-88.

235. D. RAMOS-LISSÓN, « El tratamiento de la mujer en los cánones del concilio de Toledo (A. 400) », *I Concili della Cristianità occidentale secoli III-V...*, p. 607-618.

236. M. KULIKOWSKI, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore/Londres, the John Hopkins University Press, 2004 (surtout, p. 243-249). Voir déjà T. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, « El fin del mundo fortificado y la aparición de las 'Aldeas abiertas'. La evidencia del centro-oriente de Lugo (Samos y Sarria) », *Espacio, tiempo y forma, prehistoria*, 7, 1994, p. 153-189; Tomás Rodríguez Fernández, quant à lui, aborde la disparition de l'habitat fortifié de l'âge du fer et sa substitution par des petits villages : dans son paragraphe intitulé "la chute des murailles et l'arrivée du Christ" (p. 173-179), il

pouvait être perçu comme un épisode dans les relations entre la ville et la campagne, en insistant sur le souci de contrôler l'élite urbaine par l'épiscopat.

Andrés Olivares Guillem a soutenu sa thèse de doctorat en histoire-géographie en décembre 2000 à l'Université de Valence²³⁷. Il reprend les grands thèmes de son travail de recherche dans son ouvrage publié en 2004²³⁸, dans lequel il retrace toute la postérité du mouvement depuis les origines (avec les sources indirectes) jusqu'aux travaux les plus récents. Il comble un manque historiographique en repérant quelques traces de la postérité du mouvement au Moyen Âge. La découverte des Traités marque une césure importante : un nouveau débat philologique (jusqu'en 1936) s'ouvre sur l'auteur des Traités de Wurtzbourg et l'importance des textes priscilliens ou priscillianistes. Après 1936, les études sont placées sous le prisme de l'Antiquité tardive orienté de diverses façons : les angles sociologique, ascétique et anthropologique. En conclusion, le jeune savant insiste sur le fait qu'il n'est pas possible de saisir vraiment le Priscillien historique à travers les multiples facettes que les sources nous ont transmises et que les études ont répétées, siècle après siècle. Les images variées de l'évêque – hérétique, orthodoxe, martyr, écrivain, moine, ascète, riche latifondiaire – font de cet homme un personnage impossible à cerner, et quasi englué dans la gangue des jugements qui l'ont diversement apprécié ou condamné.

Nous le voyons, les ouvrages d'érudition, articles²³⁹ ou les actes de colloques permettent de glaner quelques informations sur le mouvement, et de mettre au

montre que l'expansion du priscillianisme, dans la région galicienne, survient à un moment où le paysage urbain fortifié se modifie, au profit de la multiplication des hameaux dans les campagnes. Dans le nord-ouest, la christianisation s'est opérée par l'entremise de ce mouvement dissident opposé à la religion chrétienne des villes, centres du pouvoir impérial, où le clergé se muait en fonctionnariat exerçant un pouvoir seigneurial. Priscillien lui-même, de rang sénatorial, avait des amis parmi les propriétaires des *uillae*. Ces grands propriétaires fonciers trouvèrent dans le priscillianisme un moyen d'opposition au pouvoir urbain épiscopal, héritiers du pouvoir de Rome. Ce mouvement eut même une grande répercussion sur le monachisme galicien. Pour un article général sur le mouvement : F. J. FERNÁNDEZ CONDE, « Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad », *Clio & Crimen, revista del Centro de Historia del crimen de Durango*, 1, 2004, p. 43-85.

237. Voir Sa thèse : *Estudio historiográfico del priscilianismo desde sus orígenes hasta nuestros días*. Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones, 2001 (microfilm).

238. A. OLIVARES GUILLEM, *Prisciliano a través del tiempo, Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, Colección Galicia histórica, Madrid, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004, 314 p. Voir recension dans *REAug*, 2006, 52/1, p. 228-230.

239. Daniel KÖNIG, « Motives und Justifications for Enforcing Religious Conformity. A Manichaeen-Priscillianist Case Study (302-572) », *Francia*, 35, 2008, p. 1-31. L'article étudie les raisons et les justifications des attaques menées dans l'Antiquité tardive contre des groupes religieux qui ne se conformaient pas aux normes, les persécutions contre les manichéens et les priscillianistes servant d'exemples en raison de la richesse de la

jour les nouvelles tendances à l'œuvre dans ce champ d'étude, mais plusieurs monographies enrichissent notre connaissance du fondateur et vont plus loin que le pessimisme de Andrés Olivares.

La personnalité de Priscillien et sa doctrine

En 1995, Virginia Burrus²⁴⁰ fait paraître ce qui était initialement sa thèse de doctorat (1991), mais remaniée et remise en forme sur les conseils de Raymond Van Dam (du Michigan), et de sa directrice de recherche Rebecca Lyman.

Cette étude²⁴¹, d'orientation sociologique, bien informée sur le priscillianisme, reprenant la plupart des études antérieures et les diverses théories depuis celle de Babut en 1909, modifie les interprétations à la lumière de textes récemment découverts ou négligés par la critique comme les *Actes du Concile* de Saragosse, l'*Apologie* de Priscillien et la récente découverte d'une lettre de Consentius à Augustin. L'entrecroisement des données de ces trois principaux textes permet d'apporter un nouvel éclairage sur ces chrétiens du IV^e siècle qui défrayèrent la chronique ibérique. Cet ouvrage n'affiche aucune prétention à l'exhaustivité. Pour plus de détails, Burrus renvoie à Benedikt Vollmann et Henry Chadwick.

Sa problématique s'organise autour de trois facteurs qui ont déterminé puissamment la société du IV^e siècle : les définitions anciennes d'hérésie et d'orthodoxie, les divergences entre les sphères du privé et du public, enfin, la position de la communauté chrétienne face au dilemme du compromis et de l'aliénation avec le « monde ». Autrement dit, V. Burrus essaye de préciser les questions suscitées par diverses interrogations : quelle est la norme au IV^e siècle entre ce qui est conforme à la tradition de l'Église et ce qui est en marge ? Quelles sont les limites si mouvantes entre le public et le privé ? Peut-on approcher le seuil au-delà duquel nous passons du privé au public ? Quelle position doit adopter l'Église face au monde, pour tolérer le compromis, sans sombrer dans l'aliénation au risque de perdre son identité ? Avec chacune de ces trois directions heuristiques, nous sommes au cœur du problème priscillianiste.

V. Burrus montre clairement qu'il faut aller au-delà des catégories prédéfinies de la doctrine chrétienne traditionnelle, pour cerner le problème priscillianiste qui a conduit à la condamnation et à l'exécution de Priscillien. Ce qui fascine dans l'étude de cette controverse, c'est qu'il faut renverser les notions

documentation. L'auteur voit deux types de raisons : la « peur de l'étranger » et les rivalités personnelles. L'article s'achève sur les raisons qui conduisirent à adopter, à la fin de l'Antiquité, un modèle hiérarchisé et intolérant.

240. *The making of a heresy : authority, gender, and the Priscillianist Controversy*, Diss. Graduate Theological Union, Berkeley, 1995, 252 p. Voir recension in *Hérésis*, 34, 2001, p. 149-153.

241. Elle a déjà consacré à ce sujet plusieurs articles : voir bibliographie chronologique.

classiques d'orthodoxie et d'hérésie, d'église et de secte, pour comprendre la crainte, la méfiance et la peur, que Priscillien a suscitées chez ses contemporains. On peut ainsi explorer avec plus de profondeur le long processus qui a conduit à l'élaboration de la notion d'orthodoxie, à partir des différents mouvements qui étaient perçus comme des déviations.

La communauté chrétienne se définit en marge du « monde ». Paulin de Nole ou Sulpice Sévère renoncent à la carrière politique pour embrasser l'ascétisme chrétien ; ils se définissent ainsi en opposition avec les institutions de l'autorité séculière. Priscillien montre beaucoup moins d'intérêt que ses opposants à l'autorité officielle de l'Église. En face du courant ascétique, la situation sociale des hommes et des femmes évolue. L'homme se « féminise » par son renoncement à s'engager dans la sphère du public, et la femme se « masculinise » en accédant à l'ascétisme par son rôle spirituel au sein des communautés chrétiennes qui se développent en marge de l'Église officielle. Cette évolution du mouvement ascétique bouleverse le statut social des groupes et la notion d'autorité.

V. Burrus, tout en essayant de répondre à la question historique « pourquoi et comment Priscillien et ses partisans ont-ils été condamnés en tant qu'hérétiques ? », cherche à dégager cette controverse de la tradition historiographique classique (orthodoxie/hétérodoxie), qui limite les perspectives hérésiologiques. En sortant du débat pour ou contre Priscillien (Hilgenfeld contre Paret ; Puech contre Babut...), elle mène le questionnement vers de nouveaux horizons à la suite de Vollmann et Chadwick. Le message qui se dégage de son étude invite à la tolérance, et déploie un nouveau langage de la différence, où le rapport d'altérité reste ouvert et constructif.

Certains articles novateurs méritent aussi notre attention : Andrés Barcala²⁴² écrit des pages très éclairantes sur la postérité ésotérique et malsaine du priscillianisme. Apringius de Beja, écrivain éloquent d'une grande érudition au dire d'Isidore de Séville, avait rédigé au milieu du VI^e siècle un commentaire de l'*Apocalypse* de saint Jean qui fut très mal reçu par ses contemporains, à cause du souvenir de cette hérésie hispanique, qui avait insisté trop lourdement sur l'usage des apocryphes. Les écrits johanniques n'étaient pas forcément en odeur de sainteté, et leur utilisation restait délicate au sein de l'orthodoxie. A. Barcala fait du priscillianisme un descendant posthume du gnosticisme : c'est une ramification manichéenne qui participe de l'hérésie gnostique. Il montre l'importance des sciences occultes dans la doctrine priscillienne et priscillianiste, et celle de l'interprétation des nombres (symbolique que l'on retrouve dans la Kabbale) à partir de la technique du calcul numérique (la valeur chiffrée des lettres des alphabets grec et hébreu).

242. A. BARCALA, « El fantasma del priscilianismo, Apringio de Beja y el Apocalipsis », *Hispania Sacra*, 49/99, 1997, p. 327-348.

Dans la collection *Studia Ephemeredis Augustinianum*, Josep Vilella Masana²⁴³ présente Priscillien comme un évêque-pasteur de l'époque de Théodose ; déjà, le titre de cette étude est symptomatique d'un traitement heuristique envisageant le personnage non plus comme un simple hérétique, mais comme un chrétien de son temps, certes marginal mais non pas retors et pervers comme l'avait laissé entendre toute la tradition antipriscillianiste depuis Augustin. Son exposé se divise en trois parties : les œuvres de Priscillien, la doctrine et la conduite religieuses de l'homme, puis les accusations à son encontre. Augustin considère que les priscillianistes et les manichéens sont très proches, au point de vue doctrinal. Léon le Grand, dans sa réponse à Turibius, insiste sur ce parallèle en recensant les erreurs : erreur trinitaire monarchienne et arienne, dualisme d'origine manichéenne, pratique des arts magiques et croyances astrologiques, prédilection pour la lecture des apocryphes avec mention expresse des traités de Dictinius. J. Vilella insiste, à juste titre, sur le fait qu'il est impossible de distinguer dans les sources – tardives et tendancieuses – entre la doctrine de Priscillien et le priscillianisme postérieur. L'évolution du jugement de Jérôme (de 392 à 415) sur Priscillien est typique de la difficulté qu'il y avait à cerner ce mouvement sectaire. J. Vilella avoue qu'il existe quelques éléments que l'on peut objectivement interpréter comme proches du manichéisme : la conception dualiste de la création, le goût des lectures apocryphes, l'insistance sur l'abstinence. Il est vrai que la connaissance de la démonologie, de l'astrologie et la numérologie mystique ont rendu Priscillien suspect de déviation par rapport à l'orthodoxie.

Jacques Fontaine²⁴⁴ aborde à nouveau Priscillien en essayant de définir les singularités de la production littéraire hispanique en latin, au siècle de Théodose. Il souligne, au niveau esthétique, l'hermétisme tumultueux de l'hérétique opposé au classicisme élégant de Pacien ou au baroque poétique de Prudence. Lellia Cracco Ruggini²⁴⁵ éclaire les accusations contradictoires successivement portées contre Priscillien et sa doctrine. Elle tend à montrer que les critiques diverses formulées contre l'hérétique par ses contemporains sont à replacer dans la « longue durée » des définitions contradictoires de l'hérésie tout au long de la tradition chrétienne occidentale. Car, si beaucoup de ses ennemis ont commencé

243. J. VILELLA MASANA, « Un obispo-pastor de época teodosiana : Prisciliano », *Studia Ephemeredis Augustinianum*, 58, 1997, p. 503-530. Notons sa notice sur Priscillien dans Jean Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2005, p. 1802-1803. Pour l'ensemble de ses articles, voir la bibliographie chronologique en ligne.

244. « Idiosincrasia de la literatura hispana en el siglo de Teodosio », dans R. TEJA & C. PÉREZ (Eds), *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'*, Segovia-Coca octobre 1995, Salamanque, Junta de Castilla y León & Universidad SEK, 1997, vol. 1, p. 69-80.

245. « El éxito de los Priscilianistas. A propósito de cultura y fe en el siglo IV », dans *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'* (Segovia-Coca 1995), vol. 1, p. 39-47.

par dénoncer l'orgueil intellectuel de Priscillien et son élitisme, son succès, de plus en plus populaire, a retourné les critiques contre une doctrine considérée ensuite, par eux, comme bonne pour des adeptes incultes. Ce retournement doit être expliqué aussi par le fait que, du II^e au VII^e siècle, l'hétérodoxe a été considéré comme un chrétien déviant, pour ainsi dire par excès ou par défaut : celui qui veut en savoir trop, et/ou qui n'en sait pas assez. À cette dualité de thèmes répond la double conception d'une foi orthodoxe considérée, tour à tour, comme la *docta sapientia*, puis la *docta ignorantia*. Élargissant l'enquête, la seconde partie analyse les rapports dénoncés au cours de ces premiers siècles entre hérésie, inconnue sexuelle et inculture, puis entre hérésie et barbarie.

Miguel Gros²⁴⁶ réfléchit sur les notions de schisme et d'hérésie et considère que la position doctrinale de Priscillien ne sera jamais clairement définie. Il n'est pas hérétique en matière trinitaire et christologique, mais certaines de ses pratiques peuvent évoquer le manichéisme. Mar Marcos²⁴⁷ évoque le problème des femmes dans le mouvement, et la force charismatique du leader par rapport aux exigences encratiques qui caractérisent le rigorisme priscillien.

María Victoria Escribano²⁴⁸ tente de rapprocher les séquelles de la dispute arienne et les débuts du conflit priscillianiste, en reprenant l'idée de José Fernández Ubiña²⁴⁹. Il existe des similitudes entre les positions trinitaires des priscillianistes et celles de Grégoire d'Elvire accusé de sabellianisme. Dans le *Libellus*, Luciosus, évêque de Bétique, est présenté comme un féroce persécuteur des lucifériens. Face aux problèmes créés par les ex-ariens et les chrétiens retournés au paganisme, apparaissent des attitudes ascétiques comme l'abstinence, le célibat des clercs et des moines et l'observation particulière des temps du calendrier liturgique (sans citer expressément les priscillianistes). Par ailleurs, María Victoria Escribano, à l'occasion d'une contribution dans un livre collectif²⁵⁰, essaye de reconstruire la pensée priscillienne, de mesurer la

246. M. S. GROS I PUJOL, « Hérésies et schismes », dans D. BERTRAND, J. BUSQUETS, M. MAYER OLIVE, *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle*. Actes des colloques de Barcelone et de Lyon, mars-octobre 1996, Paris, Cerf, 2004, p. 63-71.

247. M. MARCOS, « La femme et la morale sexuelle », dans *Pacien...*, p. 99-109.

248. M. V. ESCRIBANO, « Magia, maniqueísmo y cristianismo. El I Concilio de Caesaraugusta (379) », *I Concili della Cristianità occidentale secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 3-5 maggio 2001*, Studia Ephemeridis Augustinianum 78, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, p. 89-116.

249. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, « El Libellus Precum y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio », dans *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'* (Segovia-Coca 1995), vol. 1, 1997, p. 59-69 ; idée déjà suggérée par M. SIMONETTI, « La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna », dans *Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania romana*, Rome, 1974, p. 127-147.

250. M. V. ESCRIBANO, « La disputa priscilianista : de conversatio ascética a maleficium », dans D. VERA & R. TEJA, *La Hispania del siglo IV*, Bari, Edipuglia, 2002, p. 205-230 ; *ead.*, « Heresy and orthodoxy in fourth century Hispania: arianism and

proximité ou l'éloignement face au manichéisme et au gnosticisme dont on l'accuse. Son travail se divise en trois parties : croyances et pratiques des priscilliens, lumière sur les accusations de manichéisme et de magie (raison purement hérésiologique), enfin, les causes sur la condamnation à mort pour maléfice. Cette synthèse permet de faire un état de la question sur les travaux actuels.

Margarida Barahona Simões²⁵¹, quant à elle, a soutenu en 1999 un doctorat en sciences religieuses à l'Université Nouvelle de Lisbonne, et présente ses résultats trois ans plus tard dans ce livre qui est préfacé par Lucio Craveiro da Silva et qui rentre davantage dans notre perspective.

Elle focalise sa recherche sur le nord-ouest de la péninsule ibérique et définit le priscillianisme comme l'existence d'un courant chrétien qui s'inscrit à l'intérieur d'un mouvement ascétique rigoriste, marqué incidemment par le dualisme et des principes gnostiques ou manichéens. Son travail se divise en deux parties : cette historienne consacre un premier et long moment (qui constitue près de la moitié du volume) à situer le mouvement dans son contexte historique, religieux, et culturel : elle retrace l'ambiance du IV^e siècle, les divers courants philosophiques et politiques ; elle insiste, à l'instar de J. Fontaine, sur la ruralisation et la christianisation de l'aire circumpyréenne, le rôle de l'aristocratie dans le recrutement des grands ascètes du IV^e siècle, le tout illustré par une carte de la répartition des villes romaines du nord-ouest de la péninsule ibérique (p. 93). Elle précise la notion d'ascétisme à l'époque, en situant Priscillien parmi les grands ascètes de l'époque comme Ambroise de Milan, Hilaire de Poitiers, Martin de Tours et Prudence²⁵². Arrivée à ce point de sa dissertation, elle développe logiquement les pratiques ascétiques et leurs origines, pour mieux saisir le contexte dans lequel vient prendre place le mouvement de Priscillien.

Sa deuxième partie est un peu plus courte (elle constitue environ un tiers du volume) et M. Simões la consacre spécifiquement à la pensée religieuse de Priscillien. Elle analyse les *Traité*s de Wurtzbourg et dégage trois thèmes principaux : l'omnipotence de Dieu, la sotériologie, l'eschatologie. Par ailleurs, elle constate qu'une lecture attentive laisse supposer des traces suspectes d'arianisme. Cependant, au terme de l'analyse, elle considère que l'on ne peut

priscillianism », dans M. Kulikowski & K. Bowes (éds. and trans.), *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*, Leyde, E. J. Brill, 2005, p. 121-149.

251. M. BARAHONA SIMOES Esteves Pereira, *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*, Lisbonne, Universidade Lusitana Editora, 2002, 363 p. Voir recension dans *Gerión* 21/2, 2003, p. 236-238.

252. *Ead.*, « Prisciliano e Prudêncio: perfis culturais de dois pensadores hispânicos do século IV », *Cultura*, Revista de História e Teoria das Ideias, 12/2000-2001, ii^a Série, Lisbonne, p. 11-35.

conclure pour autant que Priscillien était arien. Le priscillianisme après Priscillien a pu être influencé par les barbares chez qui l'arianisme prédominait, et qui envahissaient la péninsule au V^e siècle. Mais M. Simões s'évertue à arracher Priscillien à la vision hérésiologique que l'on a de lui comme d'un hérétique teinté de gnosticisme et de manichéisme. Elle montre qu'il s'identifiait totalement avec l'Église post-apostolique et qu'il n'était absolument pas gnostique, malgré les accusations de ses adversaires. Quant au manichéisme, il en était loin, car il reconnaissait la même valeur à l'Ancien Testament et au Nouveau Testament. Pour évaluer ses idées, il n'est pas nécessaire de recourir à une thématique ésotérique. Quelques idées priscilliennes pouvaient être sujettes à caution : le dualisme de source évangélique est toujours un peu ambigu, il est chargé d'un sens eschatologique très fort ; dans les pratiques ascétiques, il est difficile de distinguer ce qui relève de principes bibliques ou gnostiques. Le deuxième volet de son diptyque se divise en quatre chapitres ; tout d'abord, M. Simões insiste sur l'importance des écritures canoniques apocryphes, pour ensuite aborder certains points de la doctrine ascétique de Priscillien : la Parole, la place de la femme, les dons spirituels, etc. Les deux derniers chapitres se concentrent sur les mystères sotériologique et eschatologique. M. Simões se rend bien compte de ce qui éloigne Priscillien du manichéisme et de ce qui l'en rapproche au niveau de la doctrine sur certains points, mais elle ne pousse pas plus loin l'analyse en essayant de cerner le dilemme ; cette confrontation n'est pas au cœur de sa problématique.

Emilio Rodríguez Almeida²⁵³ rapproche l'exécution de Priscillien de celle de Jérôme de Savonarole et appuie ainsi une réhabilitation de la figure de l'évêque d'Ávila. Soulignons l'effort d'Andrés Olivares Guillem²⁵⁴, qui a essayé

253. E. RODRIGUEZ ALMEIDA, « Prisciliano, Ávila y Gallaecia », dans *Acto Solemne de Investidura como Doctor Honoris Causa de D. Emilio Rodríguez Almeida. Discurso del nuevo doctor*, Universidad de Sevilla, Séville, 2001, p. 17-37. Il émet l'hypothèse que les restes du martyr de 386 auraient été déposés d'abord à Ávila dans la basilique des martyrs de Vincent et Sabine avant d'être transférés ensuite en Galice à Compostelle. Cf. D. PIAY AUGUSTO, « Asturica Augusta : un posible destino para las reliquias de Prisciliano », *Revista Astorica*, 29, 2010, p. 67-88, s'oppose à cette hypothèse et rappelle celle de J. Guerra Campos (*Exploraciones arqueológicas en trono al sepulcro del Apóstol Santiago*, Saint-Jacques, Cabildo Metropolitano, 1982, p. 559), qui mentionnait le lieu-dit des « martyrs » près de Saint-Michel de Valga dans la région de Pontevedra. Diego Piay pense qu'au V^e siècle, les reliques auraient été transférées près d'Astorga dans le monastère de Dictinius en construction. Il reste difficile de préciser la destination du transfert des victimes de Trèves en Espagne (attestation de Sulpice Sévère) tant que des fouilles archéologiques n'auront pas résolu l'énigme par des indices autopsiques servant de preuve scientifique.

254. A. OLIVARES GUILLEM, « Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d.

de situer l'évolution historique du mouvement dans le contexte politique, en montrant que les différentes visions du priscillianisme sont à replacer dans les péripéties des invasions qui font se succéder Romains, Suèves et Wisigoths. La doctrine du mouvement a été décriée (Maxime), puis réhabilitée (Théodose), enfin anathématisée (à partir du concile de Tolède I). Le dogme catholique se fixe au IV^e siècle et c'est au siècle suivant que l'Église devient plus intransigeante avec les hérétiques. Le régime suève reste permissif avec le priscillianisme, qui arrive ainsi à subsister jusqu'à l'installation du catholicisme avec les Wisigoths et l'effort d'évangélisation de Martin de Braga. Le professeur Josep Montserrat Torrents²⁵⁵ de l'université autonome de Barcelone consacre un appendice au caractère gnostique du priscillianisme, qui serait influencé par une conception de la gnose dans sa lecture des écrits sacrés. L'historien médiéviste Francisco Javier Fernández Conde présente une synthèse dans un petit ouvrage de divulgation de 111 pages où il propose sa lecture personnelle du sujet²⁵⁶. L'originalité de ce livre réside surtout dans les parallèles qu'il fait en comparant, par touches successives, le mouvement de Priscillien aux courants hétérodoxes du Moyen Âge. Il conclut en montrant que l'histoire de l'Église est peuplée d'exemples de communautés spirituelles ardentes à tendance réformatrice, exhortant à un retour aux sources primitives du christianisme, qui se heurtent à un zèle excessif pour l'orthodoxie, à une peur de toute déviation doctrinale ou morale et à une incompréhension qui se transforme en haine. Ce qui s'est passé avec les priscillianistes a recommencé avec les Vaudois et les Protestants de la Réforme. Le Portugais Ricardo Ventura approfondit les liens du priscillianisme avec le gnosticisme²⁵⁷. Il analyse les positions théologiques de Priscillien en insistant sur la pensée unitaire. 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. Il tempère l'idée d'un monarchianisme priscillien en comparant les positions de l'évêque d'Ávila à celles des Pères de l'Église. Comme

C.) », *Ilu, Revistas de Ciencias de las Religiones* 7, 2002, p. 97-120. Voir aussi *id.*, « Actitud del Estado romano ante el priscilianismo », *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 14, 2001, p. 115-128.

255. J. MONTSERRAT TORRENTS, « La gnosis : una filosofía de la escisión », dans *Religions del Món Antic. Entre politeisme i monoteisme. III cicle de conferències organitzat per la Fundació Sa Nostra : Palma, del 10 d'octubre al 28 de novembre de 2002*, (M.-L. Sanchez León éd.), Palma, Service de publications de l'université des îles Baléares, 2003, p. 217-244.

256. F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Piedras angulares, Cenero/Gíjon, TREA S. L. ediciones, 2007. Voir recension dans *REAug*, 2009, 55/1, p. 162-164.

257. R. VENTURA, « 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.

H. Chadwick et M. Simões, il affirme que les positions doctrinales de Priscillien peuvent être imputées à ses lectures origénistes et à l'influence des écrits d'Hilaire de Poitiers. Ces emprunts sont mélangés à l'influence des lectures apocryphes. Il va jusqu'à apercevoir des correspondances avec Origène dans l'interprétation des textes (p. 215). Mais il rapproche aussi cet allégorisme mythique de la littérature apocalyptique juive et de la bibliothèque de Nag Hammadi. Il n'arrive pas à faire le tri dans l'arrière-plan culturel de Priscillien entre ces diverses influences.

Dans une somme récente, Sylvain J. G. Sanchez²⁵⁸ prolongerait les intuitions de son homologue portugais. En effet, il approfondit la pensée de l'évêque d'Ávila en démontrant que Priscillien n'est ni manichéen, ni gnostique, ni encratite mais est influencé par une conception de la gnose héritée de ses lectures apocryphes et d'un substrat philosophique. Cette conception serait commune avec le manichéisme et les systèmes gnostiques. Cette notion de gnose n'est pas réductible aux systèmes gnostiques mais relèverait d'une tradition chrétienne comparable à l'esprit des enseignements d'Origène – sans parler des Pères du désert comme son contemporain Évagre le Pontique²⁵⁹.

Sources priscilliennes

Certains spécialistes se focalisent sur certains Traités. Antonio Orbe²⁶⁰ a réfléchi au Traité sur la Genèse et considère que l'auteur est hétérodoxe, car il commet deux erreurs : une d'influence gnostique et l'autre relevant de la tradition juive monarchienne. Le liturgiste catalan Miguel S. Gros²⁶¹ tente, après

258. Priscillien, un chrétien non conformiste. *Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle*, Paris, Beauchesne, coll. Théologie historique n. 120, 2009. Ce livre est la version très remaniée et enrichie de sa thèse de doctorat soutenue en 2005, sous la direction de J.-P. Martin (Paris IV-Sorbonne) : « *La "secte" des spirituels de Priscillien d'Ávila : doctrine et pratique* », où il analyse les rapports entre priscillianisme et manichéisme.

259. Pour clore ce paragraphe, signalons la notice de Manlio Simonetti, qui expose un Priscillien dont il est difficile de préciser la teneur de ses prédications, si ce n'est qu'on y trouve un encratisme rigoureux qui s'alimente à une conception négative du monde matériel, avec des influences de caractère astrologique. Il affirme un peu péremptoirement « qu'il est exclu que les traités de Wurzburg soient des œuvres directes de Priscillien, même si cette thèse trouve des auteurs consentants » (« Priscilliano », dans A. Di Bernardino (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Milan, Marietti 1820, 2008, cols. 4333-4335).

260. A. ORBE, « Heterodoxia del [Priscilliani] Tractatus Genesis », *Hispania Sacra*, 33, 1981, p. 285-311.

261. M. S. GROS, « L'obra eucològica de Priscillià, bisbe d'Ávila », dans P. de Clerk, E. Palazzo (éds.), *Rituels. Mélanges Pierre-Marie Gy*, Paris, Cerf, 1990, p. 283-293 ; voir aussi ses prédécesseurs : F. CABROL, *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907,

bien d'autres, de montrer que le traité priscillianiste intitulé « Bénédiction sur les fidèles » est un texte eucologique adressé à Dieu à la manière des prières antiques. Marie-Odile Greffe²⁶² analyse un canon du concile de Saragosse à l'occasion d'un colloque, puis étudie plus spécifiquement la lettre à Damase (Traité II), en annonçant une traduction complète dans une prochaine publication. Andrew S. Jacobs²⁶³, de l'Université Duke en Caroline du Nord, étudie le libelle sur les apocryphes (Traité III), et compare l'attitude de Priscillien et celle d'Athanase d'Alexandrie face aux livres apocryphes.

Aujourd'hui, les philologues se penchent à nouveau sur les Traités pour défricher les textes en vue d'éditions critiques renouvelant ainsi l'apport initial de Schepss. Les problèmes de compréhension du mouvement sont liés en grande partie au latin de Priscillien qui rend encore plus compliquée la résolution des questions théologiques²⁶⁴. Notons, à ce titre, l'apport de Maria Veronese, de l'Université de Foggia²⁶⁵, qui recense les citations d'Hilaire de Poitiers dans les

p. 14 ; *id.*, *Les Livres de la liturgie latine*, Paris, 1930, p. 28 ; E. BOURQUE, *Étude sur les Sacramentaires romains*, I, *Les textes primitifs*, Rome, 1949, p. 76.

262. M.-O. GREFFE, « Étude sur le canon II du premier Concile », dans *Primer Concilio Caesaraugustano* (Zaragoza Inst. Fernando el católico 1981), p. 161-175 ; *ead.*, « La démarche infructueuse de Priscillien d'Ávila auprès de l'évêque de Rome Damase », dans Cl. Bontems (éd.), *Nonagesimo anno. Mélanges Gaudemet*, Paris, PUF, 1999, p. 55-73 ; elle s'était vu confier le traitement du monachisme espagnol par H.-I. Marrou pour sa thèse inachevée.

263. A. S. JACOBS, « The Disorder of Books ; Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha », *Harvard Theological Review*, 93/2, 2000, p. 135-159.

264. Nombre de traducteurs se sont plaints du latin inextricable de Priscillien, difficile et ambigu : Paret en 1891 (en allemand), Lavertujon en 1899 (dans une traduction française inédite), Segura Ramos en 1975 (en castillan) et Goosen en 1976 (en néerlandais) : « À cette étude, une tentative a été ajoutée de traduire dans une langue moderne, et aussi littéralement que possible, le latin peu maniable de cet évêque espagnol ; entreprise d'autant plus difficile que l'écrivain de cette étude, n'étant pas philologue, se trouve handicapé dans cet essai de traduction » (*Achtergronden van Priscillianus...*, vol. 2, p. 400). Chadwick écrit à ce propos : « The diction and style of the tractates impose considerable strain on the reader. That their idioms are those of late Latin is no ground for surprise or complaint, but their sense is in places a struggle to discover. » (*Priscillian of Ávila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976, p. 65). Voir aussi J. FONTAINE, « Priscillien », dans *Handbuch der lateinischen Literatur*, t. 6, (à paraître). Greffe ne rompt pas avec les appréciations de ses prédécesseurs (« La démarche infructueuse... », p. 55-73).

265. Voir sa thèse de doctorat non publiée (bibl. nat. Florence, cote L08A) : « La produzione letteraria attribuita a Prisciliano : uno studio sui Tractatus 4-10 del corpus di Würzburg », dottorato di ricerca in scienze storiche e filologiche della cristianità antica e medievale (univ. degli studi Lecce), 1999. M. VERONESE, « La scriptura nella raccolta di Würzburg attribuita a Prisciliano », dans *L'Esegesi dei Padri Latini*, SEA 68, vol. 2, Rome, 2000, p. 729-755 ; *ead.*, « Le citazioni del De Trinitate di Ilario nella raccolta attribuita a Prisciliano », *Vetera Christianorum*, 40, 2003, p. 133-157 ; *ead.*, « Il digiuno

Traités, puis qui aborde ensuite le jeûne de Josué dont Priscillien parle dans le *Tract. IV* en rectifiant la ponctuation de l'édition de Schepss et en proposant une conjecture intéressante. Sa notice consacrée au priscillianisme fait le point sur la paternité des Traités en renouvelant la discussion sur les questions d'attribution. Elle suggère trois possibilités : soit les traités sont l'œuvre d'auteurs distincts appartenant au cercle priscillien ; soit ils sont rédigés à des moments différents par un seul auteur ; soit ce sont des textes interpolés et révisés ultérieurement par des rédacteurs priscillianistes, pour être édités ensemble.

Andrés Olivares Guillem²⁶⁶ a rassemblé systématiquement le *corpus priscillianum* en classant les sources directes et indirectes, en triant les textes priscilliens, priscillianistes et antipriscillianistes. Il évalue statistiquement la part des différents genres littéraires, replace les données testimoniales dans une perspective diachronique en établissant une histoire des sources et en constituant une historiographie raisonnée. Le prêtre argentin Hernán Martín Giudice²⁶⁷ a publié sa thèse de 2006 dans la collection de *L'Institutum patristicum augustinianum*. Il y étudie la version de la Bible de Priscillien et son exégèse en renouvelant l'index des occurrences bibliques établi en 1889 par Schepss.

Signalons trois travaux capitaux²⁶⁸ : la traduction portugaise des Traités par Ricardo Ventura, la traduction anglaise des œuvres complètes de Priscillien par Marco Conti et la préparation de l'édition critique des œuvres de Priscillien par Marco Conti et Alberto Ferreiro pour le *Corpus Christianorum*. En 2005, Ricardo Ventura propose une traduction des Traités de Wurtzbourg avec une introduction riche. Il perçoit l'évêque d'Ávila comme un « homme de frontière », car son christianisme s'inscrit à la limite entre une conception catholique naissante et des positions gnostiques. Mais il reconnaît qu'il est difficile de savoir si les indices gnostiques ne sont pas le fait d'une doctrine

di Giosuè: errore di citazione o curruzione priscillianista? », *Auctores Nostri*, 1, 2004, p. 201-214 ; *ead.*, « Su alcune citazioni classiche nel corpus priscillianista di Würzburg », *Auctores Nostri*, 2, 2005, p. 219-236 ; *ead.*, « Priscilliano », dans A. Di Berardino, G. Fedalto et M. Simonetti (dir.), *Dizionario di Letteratura patristica*, Milan, San Paolo, 2007, p. 1021-1025.

266. A. OLIVARES GUILLEM, « El corpus documental sobre el priscilianismo y su proceso de incorporación a la investigación contemporánea », *Hispania antiqua*, 25, 2001, p. 393-422 ; *id.*, « El corpus documental priscilianista: análisis y valoración », *Hispania antiqua*, 26, 2002, p. 211-234.

267. H. M. GIUDICE, *Prisciliano y la Biblia*, Pontificia universitatis Lateranensis Institutum patristicum augustinianum, Rome, 2008.

268. R. VENTURA, *Tratados*, introd., trad., Pensamento Português, Lisbonne, Imprensa nacional/Casa da moeda, 2005 ; M. CONTI, *Priscillian of Ávila. Complete Works*. Introduction and Commentary, Early Christian Texts, Oxford University Press, 2010 ; *Priscilliani episcopi Abilensis opera omnia*, Cura et studio M. Conti cum scripto histórico ab A. Ferreiro adiecto, Corpus Christianorum, SL. Notons la thèse de M. Crespo Losada sur le Traité I, commentaire et traduction, recherche de qualité disponible en ligne.

mystique ou de conceptions néoplatoniciennes. Dans une note conclusive, il assimilerait le dualisme priscillien à la tradition des Pères du désert. Ricardo Ventura n'arrive pas à faire le tri dans l'arrière-plan culturel de Priscillien entre ces diverses influences. 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'Ávila. Cinq ans plus tard, Marco Conti propose au lectorat anglophone une traduction anglaise complète de la littérature priscillienne et des écrits priscillianistes qui nous sont parvenus. La teneur de son introduction est suggestive. Il insiste sur les composantes sociales et théologiques du mouvement. Il signale l'arrière-plan culturel des Traités de Wurtzbourg en révélant un fonds néoplatonicien. Mais il n'approfondit pas son analyse en essayant de comprendre, d'une part, l'apparent modalisme des positions trinitaires et en développant, d'autre part, les composantes néoplatoniciennes et origéniennes des textes. La qualité de sa traduction est sans conteste.

Intéressons-nous, à présent, aux études qui ont aussi fait la part belle aux sources extérieures au mouvement.

Sources extérieures

María Victoria Escribano²⁶⁹ reprend une citation de Sulpice Sévère dans les *Dialogues*, où ce dernier rapportait les propos de Maxime se justifiant devant Martin de Tours (*Dial.* 2 [3], 12, 3), et expose, à son tour, le procès de Trèves contre les priscillianistes en 385. Elle analyse le développement de la cause devant le tribunal impérial, en cherchant à répondre à deux questions : quelle relation garde la structure du procès avec la nature de l'inculpation ? Quel lieu correspondit à la procédure judiciaire d'élimination de l'hérésie dans la conjoncture des années 380-385 ? Elle propose, sur certains points touchant le procès, une interprétation différente de Girardet. Elle n'omet pas de signaler les intérêts financiers et économiques qu'avait en vue Maxime dans la condamnation de Priscillien. En bref, l'inculpation – maléfice comme composante de l'accusation de manichéisme – au service de la partie civile détermina le déroulement du jugement et la procédure suivie.

Josep Vilella Masana²⁷⁰, à son tour, apporte une contribution non négligeable en étudiant la correspondance entre les évêques espagnols et le pape pendant le v^e siècle. Pour le iv^e siècle, il mentionne la lettre de Damase envoyée en

269. M. V. ESCRIBANO, « Haeretici iure damnati : el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385) », dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Rome, 6-8 mai 1993, [Studia Ephemeridis Augustinianum 46], Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 1994, vol. 2, p. 393-416.

270. J. VILELLA MASANA, « La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V », *ibid.*, p. 457-481.

Espagne ; concernant le concile de Saragosse, la lettre de Sirice aux évêques espagnols (H. Chadwick, *op. cit.*, *exemp. Profes.*, p. 237, l. 77-82) ; pour le siècle suivant, la réponse d'Innocent I^{er} (*ep.* 3 PL 20, 486-493) au courrier d'Hilaire, la réponse de Léon le Grand (*ep.* 15 B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus*, 1965, p. 122-138, 142-147) à la lettre de Turibius d'Astorga.

Carmen Cardelle de Hartmann se penche sur Priscillien à l'occasion de son étude sur les *Chroniques* d'Hydace, en se contentant de reprendre les grands thèmes du débat pour nourrir son commentaire²⁷¹. Mónica Miró Vinaixa²⁷² pense que les priscillianistes (comme les ariens du reste) sont les deux grands absents des écrits de Prudence : ils ne sont jamais mentionnés de façon explicite ou visés directement. Cependant, en analysant de près les textes (*Apotheosis*, *Hamartigenia*), elle se rend compte que Prudence dirige ses invectives contre les priscillianistes, ou pour être plus exact, contre ce que soutiennent les priscillianistes, au dire de leurs adversaires. Jesús San Bernardino Coronil²⁷³ propose une interprétation manichéenne de curieuses formules sur une inscription chrétienne découverte en 1984, concernant un certain Pascentius. Teresa Sardella²⁷⁴ essaye de comprendre les rapports qu'entretient le Pape Sirice avec les mouvements hérétiques dans l'Espagne de Théodose I.

Deux chercheurs allemands²⁷⁵ unissent leurs voix, en 1997, à l'occasion du 1600^e anniversaire du décès d'Ambroise de Milan. Ils montrent que ce Père de

271. C. CARDELLE DE HARTMANN, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, Stuttgart, 1994, chap. 'Der Priscillianismus', p. 96-123.

272. M. MIRO VINAIXA, « Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio : estado de la cuestión », dans *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'* (Segovia-Coca 1995), vol. 1, p. 179-192. Sur la question du traitement des priscillianistes chez Prudence, voir A. RÖSLER, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts*, Fribourg, 1886, il établit une connexion directe entre Priscillien et Prudence, mais il n'avait pas encore à disposition l'édition des *Traité de Wurzburg* ; A. PUECH, *Prudence, étude sur la poésie latine chrétienne au IV^e siècle*, Paris, 1888, p. 173 sq. ; A. EBERT, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, 1889, p. 270 sq., S. MERKLE, « Prudentius und Priscillian », *Theologische Quartalschrift*, 76, 1894, p. 77-125, il réfute les thèses de Rösler ; voir article de M. Simões cité *supra*, n. 250.

273. J. SAN BERNARDINO CORONIL, « Exilio y muerte de un heterodoxo en la tardorromanía : en torno al caso de Pascentius en Lusitania », *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'*, Segovia-Coca octobre 1995, Salamanque, 1997, vol. 1, p. 217-231.

274. T. SARDELLA, « Papa Siricio e i movimenti ereticalli nella Spagna di Teodosio I », *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'*, Segovia-Coca octobre 1995, Salamanque, 1997, vol. 1, p. 247-254.

275. G. ISSELSTEIN & E. SAUSER, « ...eher Fürsprecher bei Gott als Ankläger bei den Menschen... : Zum 1600. Todestag des Ambrosius von Mailand », *Trierer theologische Zeitschrift*, 106, 4, 1997, p. 259-270.

l'Église fut un porte-parole au côté de Dieu plus qu'un accusateur parmi les hommes. Ambroise était à Trèves au moment du procès de Priscillien et de ses disciples, mais il prit ses distances envers les évêques qui se solidarisaient avec l'empereur Maxime pour exiger la peine de mort. Ce dernier en fut irrité et lui intima l'ordre de partir. Ambroise ne tenait pas les priscillianistes pour innocents, et, comme l'évêque de Rome, il avait refusé de voir leur délégation. Il était avant tout un pasteur, et s'il condamnait le péché, il conservait de la charité envers le pécheur. De plus, les rapports avec le nouvel empereur n'étaient pas des meilleurs, car il avait exclu de la communion Maxime qui avait fait verser le sang de Gratien. Concernant la décision de considérer Priscillien comme un hérétique, Alberto Ferreiro²⁷⁶ montre l'importance de l'autorité papale dans les échanges avec des personnages de l'envergure de Martin de Tours, Ambroise de Milan, Augustin, Jérôme, etc. José Mattoso²⁷⁷ analyse un apocryphe grec du début du IV^e siècle, dont Rufin d'Aquilée a donné une version latine ; il s'agit d'une discussion entre Pierre et Simon, révélatrice de la relation entre la magie, surtout la nécromancie, et l'hérésie priscillianiste. Il se repose essentiellement sur le travail de Cabrera et les articles de Ferreiro.

Eszter Spät²⁷⁸ étudie le priscillianisme orosien, et il constate que la lettre d'Orose relève du genre de l'invective antique et ne reflète probablement pas l'enseignement de Priscillien. Ce n'est pas un rapport objectif mais le dénigrement d'un ennemi, qui s'exprime à l'aide d'un stock traditionnel d'accusations anti-manichéennes et anti-ghostiques. Amengual i Batle²⁷⁹ reprend le dossier augustinien et essaye d'inverser l'ordre chronologique des trois

276. A. FERREIRO, « Petrine primacy, conciliar authority, and Priscillian », *I Concili della Cristianità occidentale secoli III-V...*, p. 631-645.

277. J. MATTOSO, « A necromancia na idade média », *Humanitas*, Coimbra, 50/1, 1998, p. 263-283. Cet apocryphe grec a été conservé en version latine dans une compilation portugaise médiévale publiée par I. V. CEPEDA, *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, Lisbonne, 1982, p. 162-163.

278. E. SPÄT, « The Commonitorium of Orosius on the Teachings of the Priscillianists Antipriscilliana », *Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*, 38, 1-4, 1998, p. 357-379 ; voir aussi P. M. SAENZ DE ARGANDOÑA, « El Conmonitorio de Orosio y Prisciliano. ¿ Una nueva antropología ? », *Compostellanum*, 35, 1990, p. 329-344 (publié aussi dans Romero Pose (éd.) *'Pléroma'*. *'Salus Carnis'*. Miscelánea en homenaje al Orbe Antonio O., s.j., santiago de Compostela 1990, p. 627-642); L. CRAVEIRO, « Orósio. Consulta de Orósio a S. Agostinho acerca de Erro dos Priscilianistas e Origenistas », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 55, 1999, p. 543-558.

279. J. AMENGUAL I BATLE, « Una trilogía agustiniana antipriscilianista y unas sugerencias para una nueva cronología », *Revue des Études Augustiniennes*, 44/2, 1998, p. 205-221 ; *id.*, « teòlegs i bisbes de la Hispània dels inicis del segle V i sant Agustí. El context priscillianista de la controvèrsia sobre l'origen de l'ànima », *Revista Catalana de Teologia*, 24/1, 1999, p. 73-107.

lettres : *ep.* 119 de Consentius, *ep.* 120 et 205 d'Augustin. L'*ep.* 205 marquerait l'entrée d'Augustin dans la controverse priscillianiste.

Yves-Marie Duval²⁸⁰ (1934-2007), quant à lui, étudie avec minutie les deux ambassades d'Ambroise auprès de Maxime (en 383 et 384) consignées dans l'*ep.* 24. Il situe avec force arguments la seconde mission à l'automne 384. Candelas Colodrón²⁸¹, dans un Colloque récent, attire l'attention sur Hydace de Chaves dans sa *Chronique* (chap. 247). Celle-ci mentionne un fait curieux : on a pêché dans le fleuve Miño quatre poissons comportant sur leurs corps des caractères hébreux, grecs et latins et notamment les signes du nombre 365. Par-delà la référence biblique (les trois langues, la référence à la pêche de Jn 21, 1-14), l'auteur rapproche ce passage du Traité I ou *Livre apologétique* de Priscillien où il est question, en termes très proches du récit d'Hydace, du nom de Dieu écrit en trois langues et que seuls peuvent voir les initiés. Or, par ailleurs, on sait l'intérêt du priscillianisme pour la numérologie, et 365 symbolise la totalité, représentée par le nombre des jours de l'année, et donc Dieu. Hydace, sans être priscillianiste lui-même, aurait donc gardé une trace de la prédication priscillianiste présente dans la Galice du V^e siècle. Enfin, Andrés Olivares Guillem²⁸² a ouvert le débat hiéronymien sur le priscillianisme, en rappelant les différentes données du *certamen*.

Enfin, Rijk Schipper²⁸³ (prénommé aussi Hendrik Gerhard Schipper) est le chercheur qui a récemment précisé le mieux ce que Priscillien devait peut-être au manichéisme. Il étudie celui-ci à travers la lettre de Léon le Grand de 447, et cherche à déterminer la qualité manichéenne du mouvement priscillien. D'après les écrivains ecclésiastiques de l'époque, les disciples de Priscillien étaient considérés comme des membres de la famille manichéenne. Léon et Turibius étaient convaincus du caractère manichéen du mouvement. Son étude tendrait à montrer que les priscilliens étaient des chrétiens catholiques critiques vis-à-vis

280. Y.-M. DUVAL, « Les ambassades de saint Ambroise auprès de l'usurpateur entre 383 et 384 », dans J.-M. Carrié & R. Lizzi Testa (eds), *'Humana sapit' études d'antiquité tardive offertes à L. Cracco Ruggini*, Brepols, 2002, p. 239-251.

281. C. CANDELAS COLODRÓN, « Una hipótesis para la interpretación del prodigium de la pesca del Miño en el Cronicón de Hidacio », dans *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 26-29 de septiembre de 2001), León, éd. M. Pérez González, 2002, p. 759-764.

282. A. OLIVARES GUILLEM, « San Jerónimo ante el priscilianismo », *Scripta antiqua in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, S. Crespo Ortiz de Zárate et A. Alonso Ávila, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002, p. 755-759.

283. Sur les ressemblances et les différences entre manichéisme et priscillianisme concernant l'astrologie à travers le témoignage de Léon le Grand, voir la thèse de H. G. SCHIPPER, *Paus & kettters. Leo de Grottes polemiek tegen de manicheeërs*, Heerenveen, 1997, p. 49-55, 112-115, il se réfère beaucoup aux travaux de Babut, Davids, Goosen, Chadwick, Brown, Saenz, mais non à Dufourcq qui avait pourtant beaucoup défriché ces sources dès 1910.

des évêques, et réceptifs aux idées gnostiques. Le chef spirituel du mouvement n'est pas manichéen, car il ne prône pas un dualisme ontologique mais anthropologique ; il soutient pourtant une vision très négative du corps humain qui devrait son origine au diable. Son enseignement a des parentés manichéennes, même si ce n'est pas sa source essentielle. L'abstinence joue donc un rôle capital pour aider à libérer l'âme de sa prison corporelle, mais l'évêque d'Ávila ne va pas jusqu'à parler de la libération de particules de lumière. Cependant, « le fait qu'on ne puisse pas inclure les priscilliens dans la fraternité manichéenne n'élimine pas la possibilité qu'ils aient été influencés par les idées manichéennes²⁸⁴ ». De quelle façon ? Par leur habitude commune de se plonger dans les apocryphes et la présence avérée de manichéens en Hispanie du sud, fuyant la terreur vandale en Afrique et franchissant le Déroit de Gibraltar²⁸⁵. R. Schipper repousse les conceptions gnostiques développées par Saenz qui rapproche le fragment d'Orose d'une interprétation catholique. Il insiste sur le fait que le priscillianisme se caractérise comme une dissidence catholique qui s'éloigne de la ligne principale et qui s'ouvre à des influences gnostiques et manichéennes²⁸⁶. Nous approuvons nombre des arguments de R. Schipper, mais il nous semble aller trop loin en affirmant que chez Priscillien le corps est un produit du diable²⁸⁷. Certes, Mani le pense, mais non l'évêque d'Ávila. R. Schipper ne différencie pas non plus assez la position du fondateur et le glissement progressif du mouvement sur les générations suivantes. Il est vrai

284. H. G. SCHIPPER, *Paus & kettors...*, 1997, p. 53 : « Het feit dat de priscillianen bezwaarlijk tot de manichee broederschap kunnen worden gerekend, sluit niet uit dat zij vatbaar zijn geweest voor manichee invloeden. »

285. *Id.*, *Paus & kettors...*, 1997, p. 53-54 : « Men vergete niet dat in Spanje beslist manicheeërs aanwezig waren. Niet alleen wordt een zekere Pascentius in Astorga en Merida gesignaleerd, ook Philastrius maakt melding van de verspreiding van manicheeërs over Spanje en Zuid-Gallië. Het zou ook onwaarschijnlijk zijn dat de manicheeërs die vluchtten voor de Vandaalse terreur in Noord-Afrika, uitsluitend hun toevlucht hadden genomen tot Italië. Vanuit Marokko kan men Gibraltar zien liggen; het ligt voor de hand te veronderstellen dat niet weinige manicheeërs zich via deze route in veiligheid hebben gebracht. » Sur le cas de Pascentius : J. SAN BERNARDINO CORONIL, « Exilio y muerte de un heterodoxo en la tardorromanidad : en torno al caso de Pascentius en Lusitania », *Actas del Congreso internacional 'La Hispania de Teodosio'*, Segovia-Coca octobre 1995, Salamanca, 1997, vol. 1, p. 217-231. Voir aussi R. VAN DAM, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley et Los Angeles, 1985, p. 102 sq., qui pense qu'il n'y a pas eu de présence effective de vrais manichéens sur le sol ibérique et gaulois. Les chrétiens étaient simplement familiarisés avec une image stéréotypée du manichéen.

286. H. G. SCHIPPER, *Paus & kettors...*, 1997, p. 114 : « In het licht van Hoofdstuk III moeten wij vasthouden aan de karakterisering van het priscillianisme als dissident katholicisme, dat zich van de hoofdstroom verwijderde en openstond voor gnostische en manichee invloeden. »

287. *Id.*, *ibid.*, p. 52 : « Wel huldigt Priscillianus een zeer negatieve visie op het menselijk lichaam, dat voor hem niets anders is dan een maaksel van de duivel. »

que le faible nombre de sources explique aussi la difficulté à saisir l'essence du mouvement.

Schipper²⁸⁸ tente une nouvelle lecture du fragment de Priscillien dans le *Commonitorium* d'Orose, en replaçant l'extrait dans le contexte des courants philosophiques de l'Antiquité tardive : le néoplatonisme et plus précisément Proclus et son commentaire du *Timée* de Platon. Il choisit de traiter dans cette perspective trois thèmes fondamentaux : Dieu et les divinités inférieures, la descente et la montée de l'âme, et, en dernier lieu, les 'signatures' que reçoivent le corps et l'âme. Cette lecture permet d'éclaircir certaines séquences apparemment obscures de l'extrait. Schipper en conclut que Priscillien a une opinion très défavorable du corps humain, ce qui le rapproche d'idées gnostiques et manichéennes, mais qu'il n'a jamais élaboré une doctrine de deux principes éternels et opposés qui seraient en conflit entre eux dès l'origine du monde. Ce sont plutôt des relations tendues avec le clergé espagnol qui caractérisent le mouvement priscillianiste. Par conséquent, il propose d'envisager ce mouvement comme un « catholicisme dissident ».

Enfin, Lucio Casula²⁸⁹ publie une étude d'envergure sur le combat de Léon le Grand contre les hérétiques. Il aborde le traitement des priscillianistes par le pape (p. 97-101) et présente intégralement le texte de l'*ep.* 15 (p. 269-294). Pour terminer cette thématique, il nous faut accorder une place particulière aux études déployées sur le mouvement en Galice.

Priscillianisme galicien

Josep Vilella Masana fait paraître, dans la revue *Antiquité Tardive* en 1997²⁹⁰, le texte d'une conférence donnée à l'occasion du III^e Congrès péninsulaire d'histoire ancienne à Vitoria-Gasteiz au mois de juillet 1994. Il y expose le destin du priscillianisme en Galice au V^e siècle face à la politique antipriscillianiste vivace, à travers le concile de Tolède de 400, les attitudes nuancées d'Ambroise, de Martin et de Sirice, l'évolution de l'opinion de Jérôme, les témoignages de Bacchiarus et d'Orose, le retournement de Symposius d'Astorga et de son fils Dictinius, l'échange épistolaire de Consentius et

288. R. SCHIPPER, « le drame de l'âme ; un exposé de Priscillien reconsidéré », *Rivista di Storie e Letteratura Religiosa*, 2003/2, p. 3-22. Voir aussi son étude : *id.*, « Manichaeans in Spain », dans R. E. Emmerick et alii (éds.), *Studia Manichaica*, Berlin, 2000, p. 511-516. Il montre qu'aucun historien ne peut souscrire au jugement hérésiologique selon lequel le priscillianisme serait une forme de manichéisme.

289. L. CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Rome, Tiellemmedia Editore, 2002, 390 p.

290. J. VILELLA MASANA, « Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V », *AnTard*, 5, 1997, p. 177-185.

d'Augustin, celui de Turibius et de Léon le Grand, la conduite de Pastor rapportée par Gennade. Il souligne le manque d'unité dans l'épiscopat catholique, et la conjoncture politique rendue délicate par les invasions suèves et vandales. Il faudra attendre le siècle suivant, avec le concile de Braga (561) pour éradiquer les survivances priscillianistes.

En 1998, Carmen Cardelle de Hartmann²⁹¹ étudie les raisons du succès du priscillianisme galicien. Cette région est la seule où l'on trouve des priscillianistes dans l'épiscopat. Les causes de ce succès seraient : l'activité de propagande, la présence de sympathisants au sein de l'épiscopat, l'enthousiasme populaire lié à la présence en Galice des reliques du martyr de Trèves. Après le concile de Tolède (400), la présence du mouvement semble se limiter à la circulation des apocryphes, l'invocation du fondateur comme martyr, et la diffusion sporadique de quelques idées hérétiques.

Oscar Nuñez García, de l'Université de Vigo, tente d'évaluer les conséquences de l'invasion suève sur l'Église galicienne du V^e siècle²⁹². La tendance historique classique, influencée par la lecture des sources de l'époque, voulait que l'installation des Suèves eût profité aux priscillianistes, car elle leur permettait de consolider leurs positions en Galice. Cette interprétation exagère l'importance du phénomène hérétique, accentuée par des intentions hérésiologiques de la part des évêques antipriscillianistes. En fait, le contexte idéologique de l'époque est marqué par l'extrémisme. Le concile de Tolède (400) montre qu'il existe deux tendances : d'une part, un groupe épiscopal qui refuse d'admettre au sein de l'Église des priscillianistes repentis – il se caractérise par l'intransigeance et la volonté de faire disparaître toute trace de ce mouvement – ; d'autre part, un groupe épiscopal modéré qui prône la modération et fait preuve d'indulgence. Les textes de Turibius d'Astorga et les réactions de Léon le Grand ont contribué à exagérer l'impact du priscillianisme sur la région. Le priscillianisme n'a pas eu la capacité de maintenir une Église parallèle, en marge de la hiérarchie officielle. L'Église reste unie dans l'orthodoxie et un seul secteur dissident maintient certaines coutumes non admises. Au V^e siècle, les problèmes disciplinaires ne sont plus à l'ordre du jour. Seules subsistent quelques vellétés de lecture des livres apocryphes. Le priscillianisme ne

291. C. CARDELLE DE HARTMANN, « El priscilianismo tras Prisciliano, un movimiento galaico ? », *Habis*, 29, 1998, Isoc, p. 269-290 ; voir aussi *ead.*, « Ortodoxos y priscilianistas en la época sueva », dans E. Koller & H. Laitenberger (eds), *Suevos–Schwaben, Das Königreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585). Interdisziplinäres Kolloquium Braga 1996*, Tübingue, 1997, p. 76-99.

292. O. NUÑEZ GARCIA, « Invasiones y cristianismo: repercusiones de la presencia sueva en la iglesia galaica del siglo V », *Gallaecia*, 20, 2001, p. 317-332 ; voir aussi *id.*, « Aportaciones exteriores al proceso de cristianización de Gallaecia: las relaciones con la Iglesia romana (ss. IV-VI) », *Hispania antiqua*, 25, 2001, p. 347-369 ; *id.*, « Un ejemplo de individualización en el proceso cristianizador galaico: las aportaciones de Toribio de Astorga », *Hispania antiqua*, 26, 2002, p. 253-268.

constitue pas alors un mouvement organisé, mais une minorité de protagonistes groupés autour de réminiscences du siècle passé, avec quelques pratiques interdites. Ce mouvement n'a pas eu du tout la cohésion des manichéens, qui ont choisi la clandestinité pour parer aux décrets de persécution. Dans ce cadre-là, il résulterait que les Suèves n'ont pu se servir des priscillianistes comme d'une force d'appui organisée contre l'Église officielle²⁹³.

Les études, on le voit, sont riches et variées en cette fin de siècle et en ce début de nouveau millénaire. Le priscillianisme est abordé autant sous son angle spirituel et ésotérique qu'hérésiologique, philosophique, régional et politique.

Synthèse : les différents visages du priscillianisme

Tout le Moyen Âge et l'époque moderne ont peint le priscillianisme avec des références antipriscillianistes véhiculées par les Pères de l'Église et les canons conciliaires. C'est ainsi que les Sommes hérésiologiques du capucin Louis de Reyn (1701²⁹⁴), de François Pluquet (1764²⁹⁵), de Juan Moreiro (1857) ou de Prosper Morère (1881) transmettent la même tradition. Les guerres de religion ont scindé l'érudition en deux camps : les protestants (Arnold, Lardner, De Vries, Walch, Schröckh), ont tendance à remettre à l'honneur Priscillien en dressant une histoire des mouvements pré-réformés et des minorités taxées de « sectaires ». Les catholiques (Baronius, Tillemont, Girvesius, Cacciari, Flórez) réagissent en insistant sur les aspects hétérodoxes de l'hérésiarque. L'esprit

293. Notons encore une contribution qui met en parallèle bagaudes et priscillianistes en faisant le point sur l'état de la diffusion du priscillianisme dans la péninsule : G. BRAVO, « Cristianización y conflictos sociales en el valle medio del Ebro », *Revisión de Historia Antigua, III El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria (1996), 2000, p. 29-36 ; *id.*, « Las revueltas campesinas del alto valle del Ebro a mediados del siglo V d.C. y su relación con otros conflictos sociales contemporáneos (una revisión sobre bagaudas) », *Cuadernos de investigación*, Logroño, 1983, p. 219 ss. ; A. PEREZ ALMOGUERA, « Priscilianistas, bárbaros y bacaudae : el occidente de Cataluña en los siglos IV y V », *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Grenade, 1992, p. 345-358 ; M. I. EMBORUJO SALGADO, « Bagaudia y priscilianismo : dos fenómenos contemporáneos », dans *Primer congreso general de historia de Navarra II : Comunicaciones* [Principe de Viana 48, Anejo 7], Pampelune, 1987, p. 395-406 ; voir aussi E. A. THOMPSON, « Revueltas campesinas en la Galia e Hispania Bajo imperial », dans *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antiqua*, Madrid, 1977, p. 62 ss.

294. L. DE REYN, *Speculum Abominationum sive epitaphia omnium haeresiarcharum*, Ypres, 1701, 496 p.

295. François André Adrien Pluquet (1716-1790), abbé de son état, prit la défense de l'Église face aux démons de l'erreur en écrivant son *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, Paris, 1762, rééd. 1764, ³1847, (rééd. 1969, associated publishers Amsterdam N. V.), t. I, sur Priscillien, cols. 1131-1135. Il peint Priscillien comme le chef d'une secte qui allie les erreurs des gnostiques et celles des manichéens. On lui sait gré de rapporter de façon fidèle les événements qui ont eu lieu.

critique inauguré par les travaux de Mabillon va infléchir les études vers plus de rigueur dans l'analyse des sources. Le XIX^e siècle va bénéficier de cet héritage critique, qui balise le terrain de l'école méthodique émergeant à la fin du siècle.

On peut établir trois traits nouveaux qui caractérisent le XIX^e siècle : Lübker (1840) jette les bases de la critique d'une nouvelle tradition hérésiologique qui insiste sur les composantes ascétiques du phénomène et sur une analyse politico-juridique. Il tente de dépasser le conflit religieux des deux confessions. À la fin du siècle, Herzog travaille dans le sillage de son prédécesseur en étudiant les causes politiques du phénomène. La méthode historique illustrée par le courant positiviste rend possible une étude systématique et raisonnée du mouvement. Le deuxième trait est le clivage qui s'opère parmi les érudits espagnols entre ceux qui déploient leur science pour invoquer une origine galicienne de l'hérésiarque (Murguia, Vicetto sont les continuateurs de Flórez et Mariana) et ceux qui ne sont pas « galicianisants », comme López Ferreiro et Menéndez y Pelayo. Enfin, le dernier trait majeur est la découverte de Schepss qui, en 1885, déplace le débat de la théologie vers la philologie et qui relance la controverse entre les catholiques partisans de l'hétérodoxie et la critique germanique protestante convaincue de l'orthodoxie de ce pré-réformateur (Paret). Dans le détail du débat, nous avons vu que la réalité historiographique est plus compliquée, car certains protestants (Loofs, Michael, Sittl, Hilgenfeld) refusent l'innocence de l'hérésiarque, tandis que des catholiques s'évertuent à défendre Priscillien (Herzog, Lavertujon). Les conséquences de cette découverte bouleversent les débuts du XX^e siècle avec la séparation désormais classique entre les partisans de Priscillien (Schepss, Grape, Dierich, Edling, Babut) et les détracteurs prônant l'hétérodoxie du leader espagnol (Merkle, Künstle, Cirot, Dufourcq, Monceaux, A. Puech) et qui reprennent avec prudence les positions des Pères contemporains de Priscillien, en mettant l'accent sur l'hétérodoxie des Traités de Wurtzbourg. Les écoles allemande et française sont les plus productives dans le champ des études priscillianisantes. La première guerre mondiale éteint pratiquement la querelle.

L'entre-deux-guerres n'apporte rien de décisif sur le *certamen*. Des études philologiques (Svennung, De Bruyne, Davids, Aldama) paraissent à côté de volumes consacrés à l'histoire ecclésiastique (García Villada, Fliche & Martin) ou à la littérature chrétienne (Bardy, Labriolle²⁹⁶). Seul Moeller disculpe Priscillien en attribuant les erreurs du mouvement à ses successeurs, tandis que Pérez de Urbel l'intègre à l'ensemble des courants ascético-monastiques occidentaux. A contrario, d'Alès reste dans la lignée hérésiologique. Des

296. G. BARDY, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, les Belles-Lettres, 1929 (G. DI NOLA, *Storia della Letteratura cristiana antica latina*, Vatican, Libreria Editrice vaticana, 1999. [traduction arrangée et amplifiée du volume de 1929]) ; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, les Belles-Lettres, 1920, p. 407-414, 611.

vellités nationalistes en Espagne remettent à l'honneur Priscillien comme Galicien dans une production pseudo-scientifique, qui va s'évanouir avec la guerre civile et l'arrivée de Franco au pouvoir.

Il faut attendre l'après-guerre pour qu'une nouvelle brassée d'études apparaisse sous le signe de l'histoire, et non plus seulement de la philologie, cherchant à comprendre de l'intérieur les œuvres de Priscillien et le phénomène priscillianiste. Cette série de travaux allemands (Vollmann, Stockmeier, Girardet), anglais (Chadwick, Brown), français (Fontaine, Moreau, Wankenne) néerlandais (Goosen), espagnols (Ramos y Loscertales, Sainz Rodriguez, Romero Pose, Mitre Fernandez) et italiens (Sfameni Gasparro, Bianco) bénéficient de méthodes de recherche neuves : une intelligence accrue de l'Antiquité tardive et du christianisme antique, qui s'affranchit de la longue indécision entre orthodoxie et hétérodoxie. L'orientation sociologique intègre la dimension sociale dans l'enquête du *certamen* (Schatz, Frennd, Barbero de Aguilera, van Dam, Cabrera, Rousselle), et le regain d'intérêt pour la spiritualité et l'ascétisme permet une meilleure compréhension religieuse du leader charismatique, qui devient avec Blázquez et Fontaine un lettré antique, ascète et non conformiste. L'étude du mouvement sort du camp de la théologie et de la philologie pour investir celui de l'histoire antique. La fin de la dictature en Espagne, à la mort de Franco, va favoriser un retour en force des particularismes régionaux et les études sur Priscillien vont foisonner. Certains travaux espagnols font date et des spécialistes (Sotomayor, Amengual i Batle, Fernández Ardanaz, Escribano, Vilella, Fernández Conde) apportent leur pierre à l'édifice. La découverte de Divjak (1981) permet de mieux comprendre le priscillianisme de Tarraconaise au V^e siècle, et va relancer les études sur la compréhension du phénomène. Les derniers travaux en date sont ceux d'une Américaine (Burrus), d'une Portugaise (Simões), d'un Espagnol (Olivares), d'un Portugais (Ventura), d'une Italienne (Veronese), d'un Argentin (Giudice), d'un Français (Sanchez) et d'un Italien (Marco Conti). Chacun, à sa manière, enrichit la connaissance du mouvement par des apports sociologique, historique, historiographique et philologique.

Priscillien a donc été d'abord un hérétique, puis un homme de culture investi de fonctions charismatiques, dans une époque avide de transcendance. À l'instar de Marrou, Fontaine parlerait d'un lettré tardif. Au fil des générations, les chercheurs ont pensé Priscillien à la lumière des questionnements de leur époque : un martyr victime de l'intolérance de l'Église, un ascète, le chef d'une secte secrète, un hérétique, un gnostique, un manichéen, un réformateur charismatique, un saint homme, un lettré antique égaré dans les sciences occultes, un mystique, un apprenti sorcier, l'adaptateur de l'âme celtique au monde catholique, etc... Une pensée proprement historique est influencée par un temps, un lieu et un milieu. Demain, ce chrétien non conformiste sera peut-être considéré de façon encore différente.