

[Publicado previamente en: G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario. Zaragoza 25-27 septiembre de 1980*, Zaragoza 1981, 65-121 (también en J.M^a Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*, Madrid 1990, 47-134; J.M^a Blázquez, *Religiones en la España antigua*, Madrid 1991, 373-442). Editado aquí en versión digital por cortesía del autor, como parte de su *Obra Completa*, bajo su supervisión y con la paginación original].

© José María Blázquez Martínez

Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania, Las fuentes. Estudio de la investigación moderna

José María Blázquez Martínez

Prisciliano es uno de los personajes más apasionantes del Bajo Imperio, cuya fuerte personalidad, muy discutida, ha dado pie a las interpretaciones más contradictorias, ya en la antigüedad, como afirmaron San Ambrosio (*Epist.*, XXVI, 3) y San Jerónimo (*Vir., inl.*, 121), Hilgenfeld ¹, Kunstle ², García y Villada ³ lo tienen por hereje. Esta es la interpretación que ha prevalecido en España desde que Menéndez Pelayo ⁴ se empeñó en defender su heterodoxia. Según R. López Caneda ⁵ fue el último eco del Neolítico, y de su ambiente. Según A. Barbero ⁶ en el movimiento de Prisciliano se dio un trasfondo económico y social. En opinión de Paret ⁷ sería un precursor de la Reforma. Según D'Alès ⁸ y De Labriolle ⁹ fue un asceta heterodoxo. Fue perseguido por su

¹ Priscillianus una seine neuentdeckten Schriften, *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 35, 1 ss.

² *Antipriscilliana*, Friburgo, 1905.

³ *Historia eclesiástica de España*, I, 92 ss. Los manuales de historia eclesiástica le suelen tener por hereje. Cfr. T. D. Danielou, H. I. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia*, Madrid, 1964, 330; B. Llorca, *Historia de la Iglesia católica. I. Edad Antigua*, Madrid, 1976, 439 ss.; M. Simón, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris, 1972, 320. No así L. García Iglesias, J.M. Blázquez y colaboradores, *Historia de España Antigua. II. Hispania romana*, Madrid, 1978, 660 ss. Por hereje le tienen también A. Piganiol, *L'empire chrétien*, Paris, 1972, 250, 253 ss, 268, 281, recuerda este autor que Martín fue acusado igualmente de maniqueísmo y que Teodosio devolvió parte del oro y plata requisado por Máximo (*Epit. de Caes.*, 48,17), y J. Vogt, *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua 200-500*, Madrid, 1968, 169 s.

⁴ *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Santander, 1946, 165 ss.

⁵ *Prisciliano*, Santiago de Compostela, 1966.

⁶ El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?, *CHE*, 37-38, 1963, 5 ss; M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-III)*, Madrid, 1979, 233 ss., rechaza, acertadamente en nuestra opinión, que fuese un movimiento social, al igual que Mole, Goosen, nosotros y otros varios.

⁷ *Priscillianus. Ein Reformator des vierten Jahrhunderts*, Würzburg, 1891.

⁸ *Priscillien et l'Espagne chrétienne a la fin du IV siècle*, Paris, 1936.

⁹ J. R. Palanque y colaboradores, *Historia de la Iglesia. La Iglesia del Imperio*, III, Valencia, 1977, 418 ss.

ascetismo riguroso, según la tesis de Babut ¹⁰. La tendencia actual entre los investigadores es a no considerarle hereje. El mejor estudio moderno sobre Prisciliano, y de momento definitivo, es el de A. B. J. M. Goosen ¹¹.

[-65→66-]

Este estudio ofrece un análisis de la base teórica de la enseñanza ascética del obispo de Ávila, prescindiendo de los textos que fueron publicados en 1889 por G. Schepss en *CSEL* 18, esto es, los once tratados y cánones. Aunque este estudio no fue primariamente propuesto como una apología del «archiherético» Prisciliano, el autor, sin embargo, ha sido incapaz de librarse del deber de exponer críticamente los puntos de vista equivocados de la enseñanza de este obispo ascético.

En la Introducción del libro de Goosen, cuyo resumen copiamos, se describe brevemente la vida de Prisciliano. En los tres capítulos siguientes se hace un estudio de las ideas básicas del ascetismo del obispo de Ávila: su idea de Dios-Cristo, del mundo y del hombre, y de su teoría del ascetismo. El autor espera presentar en un posterior estudio la práctica del grupo en torno a Prisciliano en tres capítulos: los ascetas españoles (segunda mitad del siglo IV), el carisma de la profecía y el lugar de los ascetas en la Iglesia.

En la primera parte del capítulo I el autor muestra cómo para Prisciliano la idea de Dios es más el resultado de una experiencia muy personal que de una reflexión inteligente. Esta idea de Dios muestra alguna relación con arcaicos puntos de vista ascéticos: la idea de Dios y de Cristo fluyen juntos. Prisciliano participa de esta idea de Dios-Cristo. Las varias personas, y al mismo tiempo un solo Dios, se le revela en su Dios-Cristo.

En la segunda parte el autor concede amplia atención al punto de vista de Prisciliano sobre la Trinidad. La razón es porque en el pasado han sido hechos injustamente muchos reproches contra él y contra otros ascéticos. En un examen del concepto de Trinidad en Prisciliano y en el de un número más o menos de autores contemporáneos, aparece lo que en la literatura muy posterior a Nicea (325 d. C.) constituye un punto de vista muy arcaico sobre la Trinidad. Una verdadera reflexión sobre esta materia está totalmente ausente, fuera de la perspectiva de estos pensadores prácticos, con sólo pocas excepciones, tales como la de *trinitate fidei catholicae*. También se observa que ellos, como occidentales, están sumamente inspirados por la unidad de Dios, lo que se reflejará en su propio ascetismo, que apunta solamente a la perfección. Prescindiendo de estos textos, las más tempranas manifestaciones sobre la heterodoxia de Prisciliano son correctas en este punto.

En un apartado final el autor muestra que el clímax de la experiencia ascética Dios-Cristo para Prisciliano es lo que él llama la vivencia de Dios-Cristo en la ascética cristiana.

En la primera parte del capítulo II se analiza el punto de vista de Prisciliano sobre la creación y el mundo. Se muestra cómo la crítica ha jugado con ciertas manifestaciones tomadas fuera de contexto y ha tenido muy poco en cuenta el concepto total de ambos, tal como aparece en el texto completo, así como la abundancia de detalles [-66→67-] dispersos aquí y allá. Sobre este tema los primitivos historiadores y los eruditos de los Santos Padres están sujetos también al criticismo. En una temprana publicación por Dutchman, A. Brand, dio el impulso para el bosquejo del modesto, pero, sin embargo, presente, sistema «cosmo-teológico» de Prisciliano.

¹⁰ *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909.

¹¹ *Achtergronden van Priscillianus christlelyke Ascese*, Nimega, 1976.

En la segunda parte la atención se fija en su extensa terminología, y consiguientemente en varios temas especiales, tales como *divinum genus*, *perfectus homo* y *nova nativitas* y en la situación concreta del hombre en la vida. Aquí también la relación entre Prisciliano y otros autores ascéticos populares es evidente otra vez.

En la tercera parte se traza la relación entre la idea de Prisciliano del hombre y del mundo y la de los gnósticos y maniqueos. Se intenta mostrar que, a pesar de algunas relaciones explicables, el ascetismo de Prisciliano, el «dualismo» cristiano, es contrario al pesimismo del gnosticismo y maniqueísmo. Más bien se intenta conectar con el antiguo mundo cristiano del pensamiento.

En el capítulo III se hace un análisis de la teoría priscilianista del ascetismo. Su idea de Dios-Cristo, así como del hombre y del mundo, exige ascetismo. ¿Qué piensa Prisciliano acerca de este modo de vida cristiana en la abstinencia? En la primera parte parece obligado estudiar la terminología, el contexto y los motivos de este ascetismo. En la segunda parte un intento de definición de este ascetismo se hace a través de la descripción de su meta (*quies*, *libertas* y *unitas*, realizada en la imitación del mismo Cristo), así como del estudio de su pacífica actitud en contraste con la rigorista y exclusiva *encrateia*. Como ya se demostró en el estudio de Schatz, su ascetismo parece en principio ser un eslabón en el desarrollo desde un ascetismo muy arcaico a un temprano monasticismo, y con posterioridad no es más que la cuestión de una extremada observancia a las exigencias del modo de vida bíblico. Aquí también se observa la relación con otros autores.

En la última parte se estudian tres materias que, podría decirse, van más allá del ascetismo: la acción de la gracia, el papel del Espíritu de Dios y algunos elementos «místicos» en los textos de Prisciliano.

El interés por su figura queda bien manifestado en el hecho de que continuamente aparecen trabajos sobre su obra o sobre su persona, como los de H. Chadwick ¹², quien ve en Prisciliano un reformador carismático, amigo de especulaciones y lector de apócrifos; de Mole ¹³, para quien todo el problema de Prisciliano es una lucha por el poder [-67→68-] dentro de la Iglesia, y de Fontaine ¹⁴, por no citar más que los recientes;

¹² *Priscilian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976, hay traducción española: *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1978; citamos por la edición española. Este libro es de una gran objetividad y fundamental para interpretar el pensamiento de Prisciliano.

¹³ Uno storico del V secolo. Il vescovo Idacio, *Siculorum Gymnasium* 28, 1975, 58 ss., con toda la bibliografía.

¹⁴ *L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le «Sallustianisme» de Sulpice Sévère*, *Festschrift in honour of the Reverend Joseph M. F. Manque*, Worcester, 1975, 355 ss. El autor prueba que Sulpicio Severo sigue el modelo de Salustio, lo que necesariamente quita mucho valor a su obra. Es importante la observación de Fontaine de que al limitarse al empleo de un vocabulario salustiano significativo, el escritor galo transfiere al universo religioso de esta herejía, de su represión y sus consecuencias, las categorías y los valores que corresponden a una visión, ya de por sí fuertemente subjetiva, de una historia política de Roma, anterior al medio milenio... La imitación deliberada y profunda de Salustio, en las últimas páginas de su *Chronica*, entraña el hecho, si no de intención, lo que es mucho más difícil de establecer, una representación muy parcial de este desgraciado asunto. Se ha aceptado generalmente por los historiadores (H. Chadwick, *op. cit.*, 43) que la apología de Itacio, citada por San Isidoro (*Vir. inl.*, 15), es la fuente que utilizaron Sulpicio Severo y Orosio, y a estos dos han seguido todos los autores eclesiásticos que aluden a este asunto. Este último, con seguridad, manejó fuentes antipriscilianistas, y por tanto viciadas en origen. El primero, aunque creemos que tiene mucha menos importancia como fuente que los escritos de Prisciliano, es todavía una base importante para reconstruir los hechos. Es probable que Sulpicio Severo sólo diga gran parte de la verdad, y por ello está falseada la descripción de

últimamente se han publicado sus tratados y cánones en castellano ¹⁵. Ya Prisciliano fue interpretado de modos diametralmente opuestos por sus contemporáneos, según se indicó. Por hereje lo tuvieron su biógrafo Sulpicio Severo y otros escritores eclesiásticos, como San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Orosio, Inocencio I, Zósimo, San Vicente de Lerins, Próspero de Aquitania, Toribio de Astorga, León I, Hidacio, Vigilio, Gregorio el Magno, San Isidoro, etc. Las fuentes que han llegado a nosotros, sus escritos o los de sus seguidores, la *Chronica* de Sulpicio Severo, que es totalmente tendenciosa en la interpretación de los hechos y de la personalidad del protagonista, y los datos que se espigan en la obra de autores eclesiásticos, como Jerónimo, Hidacio, etc., o los tratados antipriscilianistas de Orosio y Agustín, no arrojan la suficiente luz sobre su persona y vida. Su familia era noble y rica (*Chron.*, 11, 46, 3), como lo fueron las de una serie de eclesiásticos hispanos de primera fila en estos años, Juvenco, Prudencio, Orosio e Hidacio (B. Vollmann, *RE* XIV, 490). Debió nacer hacia o antes de 350, pues al ordenarse de sacerdote, poco después del 380, tenía que tener por lo menos 30 años.
[-68→69-]

LA FORMACIÓN ASCÉTICA DE PRISCILIANO. PROPAGACIÓN DE SU DOCTRINA

Se ha supuesto, pero ello no es seguro, que nació en Galicia, en fecha desconocida. B. Vollmann (*RE*, *op. cit.*, 491) y Mole (*op. cit.*) piensan más bien en provincias más ricas que Gallaecia, como eran Lusitania o la Bética. Nosotros nos inclinamos a creer que era lusitano, por razones que más adelante se expondrán. Su origen galaico estaría indicado por Próspero de Aquitania (*Epit. Chron.* 1171), *Priscillianus episcopus de Gallaecia*, si esta última palabra se refiere a Prisciliano y no a *episcopus*, que nunca lo fue de Galicia. En su juventud recibió las enseñanzas de Agape, mujer noble y de un retórico de nombre Elpidio, que le acompañó a lo largo de su vida.

Su formación está basada en autores clásicos, pero sólo en los latinos. No se sabe si traducía el griego. Tampoco hay noticias de si conocía la filosofía. Su formación es jurídica y astrológica (B. Vollmann, *op. cit.*, 491-492).

A este maestro se debe, según su mortal enemigo, Idacio, su iniciación en el gnosticismo. San Jerónimo (*Epist.*, CXXX, 3, 4) afirma que aprendió la magia en las lecturas de Zoroastro y de Mago; Itacio, otro adversario encarnizado, por el contrario, sostiene que su aprendizaje en esta corriente ¹⁶, tan importante en el cristianismo primi-

los acontecimientos. De Orosio, en su *Ad Aurelium Augustinum commonitorum de errare Priscillianistarum et Originistarum*, deben depender Jerónimo y Agustín en sus Cartas XXXVI, 28; CLXVI, 2, 7; CLXIX, 13; en el *Del alma y su origen*, III, 7, 9, y en *Contra la mentira*, II, 2; III, 5; V, 8-9; V, 10; XI, 25. La bibliografía es muy numerosa y puede verse en los estudios de B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung. Die Quellen. Der 15. Brief Papst Leos des Grossen*, St. Othilien, 1965, y *Priscilianus, PW suppl.*, 14, 1974, col. 48 ss. También J. R. Palanque y colaboradores, *op. cit.*, 436, n. 82; M. Sotomayor, *op. cit.*, 233 ss. Es una excelente exposición de los hechos, nada tendenciosa, con un buen manejo de la bibliografía. Es fundamental por su objetividad y profundidad: J. Ramos y Loscertales, *Prisciliano. Gesta rerum*, Salamanca, 1952; también V. C. de Clercq, *Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism, SP*, 63, 1957, 601 ss.; C. Torres, Prisciliano, doctor itinerante, brillante superficialidad, *CEG* 27, 1954, 76 ss.

¹⁵ *Prisciliano. Tratados y cánones*. Madrid, 1975. Fueron publicados por G. Schepss en *CSEL* 18, 1889, y *PL suppl.* II, 1413-83.

¹⁶ R. M. Grant, *Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, Bolonia, 1976; G. Orbe, *Cristología gnóstica*, Madrid, 1976; Varios, *Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 aprile, 1966*, Leiden,

tivo, es obra de Marco de Menfis, discípulo directo de Manes, junto al que aprendió la magia y el maniqueísmo ¹⁷ (Isid., *De vir. inl.*, 15).

Estos datos sobre los maestros de Prisciliano son de sumo interés, en opinión de H. Chadwick ¹⁸, pues la comparación entre el sumario de Isidoro de la apología de Itacio y la narración de Sulpicio Severo, sobre los orígenes del movimiento priscilianista, demuestra que el escritor galo utilizó el libro de Itacio como fuente principal para su obra, según se dijo ya. En opinión del historiador inglés, la afirmación de la dependencia de Prisciliano de Marco de Menfis procede de un escritor [-69→70-] hostil a Prisciliano, pues Menfis era ciudad conocida como centro de artes mágicas, según San Jerónimo (*Vita Hilat.* 21; *In Esaiam* V, 19, 11-13) y sería muy probablemente una invención de Itacio. Creemos acertada la sugerencia de H. Chadwick de que este Marco no es un personaje del siglo IV, sino que, siguiendo a San Jerónimo (*Vir. ill.* CXXI), es el maestro gnóstico citado en el siglo I por San Irineo en su *Adversus haereses*, del que Itacio le hizo discípulo para poder más fácilmente acusar de gnosticismo a su mortal enemigo o simplemente porque seguía sus doctrinas. Es probable que Prisciliano recibiera algunas enseñanzas de Egipto, región con la que la península Ibérica mantenía relaciones comerciales (Pallad. *HL* 14).

Para la acusación de gnosticismo era importante que Prisciliano hubiera sido discípulo de los gnósticos egipcios, pues Egipto había sido la tierra de los gnósticos por antonomasia, ya que Basílides fue profesor en Alejandría, según Irineo (*adu. haer.* I, 24, 1), en los reinados de Adriano y Antonino; su contemporáneo Valentín, según Epifanio (*haer.* 31, 7, 12), egipcio de nación, fue educado en Alejandría, y enseñó sus doctrinas en Egipto.

En Alejandría nació Carpocrates (*Irin. adu. haer.* I, 25, 1). Apeles, el discípulo más importante de Marción, después de romper con su maestro, se fue a vivir a Alejandría (Eus. *HE* V, 13, 2-4).

En el Apologético reconoce Prisciliano haberse instruido y alude discretamente a estudios prohibidos, lo que coincide con la afirmación de Sulpicio Severo (*Chron.* II, 46, 4-5): *si non prauo studio corrupisset optimum animun... quin et magicas artes ab adolescentia cum exercuisse creditum est*. En su juventud la cultura adquirida era profana. Al bautizarse abominó del diablo, que fue siempre una preocupación suya y de otras corrientes espirituales ¹⁹, tanto paganas como cristianas, como se observa en el

1967; H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of Alien God in the Beginning of Christianity*, Boston, 1963; G. Quispel, *Gnostic Studies*, Leiden, 1973; H. Leisegang, *La gnose*, Paris, 1951; H.-Ch. Puech, *Enquête de la gnose. I. La gnose et le temps; II. Sur l'évangile selon Thomas*, Paris, 1978. Se conoce una biblioteca de gnósticos del Bajo Imperio: J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, Nueva York, 1977. Sobre el maniqueísmo: F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974; Idem, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris, 1970; H.-Ch. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979; Idem, *Storia delle religioni*, 8, *Gnosticismo e manicheismo*, Roma, 1977, 263. A la acusación de Tréveris la llama *excesiva, confusa, in sostanza calunniosa. Qualche appiglio poteva essere fornito, al massimo, da un ascetismo giudicato eccessivo e strano, dall'uso acritivo di Scritture apocrife, da certe singolari speculazioni di andamento astrologico e gnostico, dal carattere più o meno secreto delle conventicole di queste secte*. W. H. C. Frend, *The Gnostic-Manichean tradition in Roman North Africa, Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Londres, 1976, 13 ss.; Idem, *Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine*, 859 ss.

¹⁷ P. Brown, The Diffusion of the Manicheism in the Roman Empire, *JRS* 59, 1969, 92 ss.

¹⁸ *Op. cit.*, 43 s.

¹⁹ N. Fernández Marcos, Demonología de los «Apothegmata Patrum», *CFC* 4, 1972, 463 ss.; García M. Colombás, *El monacato primitivo*. II, Madrid, 1975, 234 ss. Sobre el monacato en general véase:

Apologético, y renunció a la ciencia profana. La lucha con el demonio es un aspecto que, como en el caso de Martín de Tours (Sulp. Sev., *Vita Mart.* 6,1; 17,1,3,5,7; 18,1-2; 21,-13; 22), vinculará a Prisciliano con la traducción monástica oriental. Sulpicio Severo (*Chron.* II, 46) le califica de agudo, incisivo, de facilidad de palabra, al exponer o discutir. Su cultura debió ser un tanto superficial. Quizá en esta primera etapa de su vida se inició ya en las lecturas de los Apócrifos, que estuvieron tan de moda en los primeros siglos del cristianismo, lectura que le acompañó toda la vida; este hecho indica no un buen sentido crítico al elegir la literatura religiosa, en opinión de [-70→71-] Ramos Loscertales. En un lugar desconocido de Galicia, junto con su maestro Elpidio, entró en contacto con un pequeño grupo de laicos, atraídos por la perfección, e hizo voto de entregarse totalmente a Cristo, en el momento de entrar a formar parte de la Iglesia, mediante el bautismo.

El grupo de laicos se desparramó por Galicia, proponiéndose conseguir la dirección de las diócesis y transformar el modo de vida de los sacerdotes, sustituyéndolos, según morían, por otros de sus simpatizantes. Exigían a la jerarquía eclesiástica el celibato, como ya se legisló y no se cumplió después del sínodo de Elvira (canon 33). Prisciliano, en fecha imprecisa, abandonó Galicia y pasó a una diócesis de Lusitania en compañía de su maestro. En Lusitania obtuvo un gran éxito, encontró prosélitos y se formó una numerosa y abigarrada comunidad; de movimiento religioso, casi tumultuario, califica Loscertales al movimiento de Prisciliano por estos años, que no presentaba una gran semejanza con el grupo primitivo, poco numeroso, que debió desintegrarse pronto, al desparramarse sus miembros. El priscilianismo se extendió ahora rápidamente entre el Tajo, Duero y la vía de *Asturica* a *Emerita* en su región lusitana. Esta nueva comunidad no estaba compuesta sólo por miembros itinerantes, como la primera, sino por personas que seguían el nuevo tipo de vida en sus residencias. El período de incubación y desarrollo del priscilianismo es difícil de señalar, por falta de datos, pero tuvo que ser bastante antes del 379. Las fuentes antiguas dan algunos rasgos importantes de la personalidad ascética de Prisciliano, como que renunció a sus riquezas, que llevó vida pobre, que fue de una extraordinaria sobriedad, resistencia al hambre, a la sed y al sueño y que vestía pobremente, señales todas de un gran ascetismo, que en los medios rurales y pobres de Lusitania y Galicia debió impresionar profundamente a los habitantes. Era humilde en el trato con las personas, hábil para convencerlas y tuvo autoridad para persuadirlas (*Chron.* II, 46, 6). Prisciliano debió ser un hombre de atractivo personal no común, como en general fueron los fundadores del monacato: San Antonio, San Pacomio, San Simeón, San Efrén, etc. Predicaba su ascetismo como doctor laico itinerante y encontró seguidores en otras diócesis, de donde eran obispos Instancio y Salviano. Se ha supuesto por Loscertales, cuyo estudio es de una gran objetividad y a quien, en parte, se sigue en la exposición de los hechos, que estas diócesis podían ser las de Coria y la de Salamanca, estando ya por entonces la de Ávila ganada para esta corriente rigurosa de ascetismo. Para esta época Prisciliano debía haber adquirido la suficiente autoridad religiosa como para lograr seguidores entre dos obispos, acompañados por su clero, y entre la capa superior de la sociedad hispana. No es conocido el nombre del maestro que ini-

A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, Paris, 1961-66; Idem, *Antioche païenne et chrétienne*, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, Paris, 1959; P. Brown, The Rise and function of the holy man in Late Antiquity, *JRS* 61, 1971, 80 ss.; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I: The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, y II: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Lovaina, 1958 y 1960.

ció a Prisciliano en el estudio de [-71→72-] las Sagradas Escrituras y en la interpretación alegórica, en la que habían descollado figuras preclaras del judaísmo y del cristianismo, como Filón y Orígenes, y otros como Cirilo de Alejandría, Gimeno de Cirene, San Atanasio, Dídimo el Ciego, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén, Macario de Magnesia y Teodoreto de Ciro, por no citar más que autores del siglo IV o de comienzos del siguiente ²⁰. El tratado sexto de Prisciliano defiende la interpretación espiritual del Antiguo Testamento. No logró nunca un gran conocimiento teológico, sino más bien buscó en la Biblia una justificación al tipo de ascetismo que predicaba.

Como acertadamente escribe H. Chadwick ²¹, Prisciliano no trató, sin embargo, de crear un movimiento monástico organizado en comunidades que vivieran bajo una regla y llevaran un hábito especial. Sus seguidores parecen ser miembros de grupos de varones o mujeres y también grupos mixtos, pero sin que se les pida vivir permanentemente en casas separadas. Tienen que retirarse durante períodos de tiempo limitado, que se determinan en relación con las grandes fiestas del calendario de la Iglesia. Tampoco aparta Prisciliano a sus seguidores de la normal vida sacramental de la Iglesia, ni les disuade de llegar a ordenarse, con el razonamiento de que la ambición de poder es incompatible con la humildad monástica. Prisciliano quiere una reforma dentro de la Iglesia, no aparte, y confía en que todas las sedes de Hispania estén ocupadas por ascetas con plena dedicación. Según, B. Vollmann (*op. cit.*, 494) era partidario de un ascetismo fuerte. Se entregaba al ascetismo y al estudio (Biblia y apócrifos), que es una característica del movimiento priscilianista, y se dedicaba a la formación de alumnos, lo que era típico de la filosofía griega.

Los cánones de Prisciliano, aunque expurgados por Peregrino de posible herejía, si es que la tenían, indican bien a las claras las características y la mentalidad del ascetismo de Prisciliano. H. Chadwick ²² los ha resumido en los siguientes términos:

«Una lectura de los noventa cánones demuestra que Peregrino corrigió bien; el texto no contiene ninguna herejía. Al mismo tiempo, el velo que oculta el original de Prisciliano resulta transparente. Un rostro con las mismas facciones que encontramos en los opúsculos de Würzburg nos contempla a través de la revisión de Peregrino. Los temas básicos de los cánones pueden resumirse así: un claro dualismo, moral por lo menos y posiblemente metafísico, entre Dios y el mundo o el demonio (cánones 2 a 6); la enemistad entre la carne y Dios (28-9); una defensa del vegetarianismo y abstención del alcohol (35); peticiones de celibato (33-4), pobreza voluntaria (37) y práctica de la limosna [-72→73-] (60), reconociendo también la conveniencia del matrimonio para los incontinentes (57); la «libertad» de la Jerusalén celestial (20) y la inmunidad del hombre espiritual frente a las críticas porque posee poder para conocer incluso las cosas más recónditas de Dios (21); la abolición de la esclavitud y de las diferencias entre los sexos en Cristo (55); la distribución de los dones carismáticos a los santos (44; cf. 9) y el gran valor concedido a la dedicación cristiana de los laicos (61); la importancia del ministerio ejercido por los maestros dentro de la Iglesia («doctores» 39, «magistri» 48); desprecio hacia la locura de la sabiduría de este mundo (89; cf. 4) y la alegría en las persecuciones (81, 85, 89); la excelsa naturaleza de los elegidos (24) como hijos de Dios (72), cuyo hombre interior es una nueva imagen celestial, reformado por la gracia de

²⁰ J. Quarten, *Patrología*, II. Madrid, 1973. 42, 97, 123, 129, 377, 402, 544, 559.

²¹ *Op. cit.*, 30.

²² *Op. cit.*, 90 ss.

Dios y la luz del conocimiento (31), en contraste con la ignorancia de los hijos de las tinieblas (23); la obra redentora de Cristo, a quien los apóstoles llaman Dios y Señor (17). Por su cruz Cristo ha abolido la atadura o «quirógrafo» (18) y nos ha salvado de la maldición del Antiguo Testamento (66). En él se hallan las riquezas y la sabiduría multiforme (10). Todas las cosas son de Dios y están en Dios (8 y 25).

»El trabajo del maestro cristiano y del evangelista tiene que hacerse no sólo de día, sino también de noche (39). Tendría que imitar al apóstol siendo todo para todos los hombres (41). Cantar salmos, himnos y canciones espirituales y asistir a las oraciones comunes son obligaciones esenciales (40). Se rechaza a los cristianos nominales (58). El justo está empeñado en una guerra espiritual con los poderes del mal (38) y constituyen una élite llamada a participar en un misterio para el cual Dios les ha predestinado (15 y 24). Pero tienen que estar prevenidos contra los herejes y los falsos profetas (52-3), contra aquellos cuyo dios es el vientre (50) y contra recibir indignamente la eucaristía (42).

»Un canon muy tajante (46) establece que los eclesiásticos no deben litigar ante tribunales civiles; sólo ante tribunales eclesiásticos, palabras que encierran una trágica ironía para el lector que conoce el final de la historia, pero que muy posiblemente reflejan la actitud de Prisciliano cuando Hidacio e Itacio, desilusionados por la moderación del concilio de Zaragoza y furiosos por la elección de Prisciliano como obispo de Ávila, acudieron a la corte de Graciano para conseguir un rescripto de represión contra los priscilianistas. Es difícil no descubrir un gesto de gratitud hacia Eucrocía en el canon 63: "Algunos han arriesgado la vida por el apóstol, y a ellos no sólo él les debe gratitud; también se la deben las iglesias que ellos han recibido en sus propias casas". El canon 56 quizá sea una respuesta a los críticos que puedan acusarle de separar a los matrimonios y de fomentar la idea de dar un papel demasiado activo y profético a las mujeres dentro de la [-73→74-] Iglesia: "Que él ordena a los fieles sujetarse a la autoridad y trabajar con las manos, a las esposas amar a sus hijos y esclavos, a los esclavos amar a sus amos, y a las mujeres guardar silencio en la iglesia y no creer que son capaces de enseñar".

»Los últimos ocho de los noventa cánones hacen ver la premura de las expectativas apocalípticas de Prisciliano. "Antes del día del Juicio vendrá el hijo del pecado que se entiende será el Anticristo" (87). De acuerdo con esto, la felicidad en el mundo presente no sólo ha de despreciarse por efímera, sino que ha de ser odiada por dañosa y nociva (89). Se afirma la resurrección de los cuerpos: los de los santos gozarán de diferentes grados de esplendor y la carne y la sangre, es decir, los apetitos de la carne, no controlarán al hombre (82). Igualmente habrá juicio (85), cielo (90) e infierno (50).»

La abstinencia de la carne y el vino se dio entre muchas sectas heréticas, como entre los abstinentes, los apotácticos, los eucratitas, los hieracitas, los montañistas y en el apologista Taciano.

PRIMERAS ACUSACIONES

Los ataques del obispo de Mérida, Hidacio, que tuvo conocimiento del movimiento religioso por la denuncia del obispo de Córdoba, Hygino, obligaron a Prisciliano a buscar apoyo en los Libros Sagrados en defensa de su cristianismo y a hacer profesión de fe para no quedar aislado del resto del episcopado lusitano. Hygino debió acusar, en su carta a su colega de Mérida, a Prisciliano de herejía, sin concretar cuál era ésta, si es que a esta acusación responde el Apologético al rechazar en abstracto la herejía, sin concretarla. La acusación se hizo al obispo de Mérida por depender de él, muy proba-

blemente, Prisciliano y la mayoría de sus seguidores, quizá por haber nacido en esta provincia. Los obispos en estos años detentaban el poder y procedían de familias de latifundistas y se dividían en dos grandes grupos: los seguidores del ascetismo y los que estaban contra el ideal ascético (B. Vollmann, *op. cit.*, 495-498).

La acusación sirvió para estrechar más los lazos entre Prisciliano y los obispos, que de un simple asentimiento a su ascetismo pasaron a un cierto apoyo y a identificarse con él. La excomunión, según lo legislado en el sínodo de Elvira (canon 53), impedía que otro obispo recibiese al sancionado, pero en este caso, como hicieron después del Concilio de *Caesaraugusta*, los acusados se dirigieron al episcopado haciendo profesión de fe y limpiándose de la acusación de herejías. La excomunión era ilegal, como repetidas veces alegan los encartados, pues no había sido precedida de un procedimiento regular; lo que no cabe duda es que la actitud de los dos obispos era un acto de rebeldía [-74→75-] contra el metropolitano emeritense. La profesión de fe logró atraerse a varios miembros del episcopado, además de a los obispos galaicos, partidarios ahora del ascetismo que predicaban los acusados; entre ellos se encontraba el obispo de Córdoba, que se convenció de la ortodoxia y los recibió en su comunión (*Chron.* II, 47, 4), lo que desautorizaba con su proceder la excomunión de Hidacio. Estos hechos motivaron el comienzo de un verdadero cisma y se fortaleció la postura de los ascetas. La reacción de Hidacio ante la denuncia de su compañero de episcopado fue brusca y destemplada, como lo reconoce la Crónica (II, 46, 9): *Is vero sine modo et ultra quam oportuit Instantium sociosque eius lacessens, facem quandam nascendi incendio subdidit, ut exasperavit malos potuit quam compresserit*, alejada de la caridad que predicó Cristo para semejantes correcciones; lo único que consiguió fue una guerra abierta. En principio debió arremeter sólo contra Prisciliano y los obispos que le apoyaban y después contra otros miembros de la comunidad lusitana.

El ataque de Hidacio y la subsiguiente excomunión debió tener lugar el año 379; entre el descubrimiento de la supuesta herejía y el Concilio de *Caesaraugusta*, celebrado muy posiblemente en octubre del 380, transcurrirían algunos meses.

Queda la duda de que si en su etapa de ascetismo riguroso se mantuvo algún fondo maniqueo o gnóstico, herencia de su período mundano, alimentado por el uso de los Apócrifos²³. La crónica de Sulpicio [-75→76-] Severo, al recoger el juicio que a un

²³ J. B. Bauer, *Los apócrifos neotestamentarios*, Madrid, 1971, 43 ss., principalmente; A. de Santos, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1963, 60 ss., 68 ss.; H. Schlunk, Joseph, der Erwählte, *MM* 13, 1972, 208 ss.; W. Speyer, *Die Literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum*, Munich, 1971. Sobre el manejo de los apócrifos por los priscilianistas, cfr. Aug., *Epist.* CCXXXVII. En el siglo IV la tendencia general es a no usar los apócrifos. Así rechazan su uso tajantemente Eusebio de Cesárea (*HE* 3, 25, 6), quien afirma: «jamás uno sólo entre los escritores ortodoxos juzgó digno el hacer mención de estos libros en sus escritos»; San Atanasio, en su Carta 39, escrita en el año 367; la Biblia griega, el *Codex Vaticanus*, de principio del siglo IV a. C.; San Jerónimo, quien en la carta a Leta (10), redactada entre los años 400 y 403, sostiene: «guárdese de todo linaje de apócrifos», aunque no descarta que algunas veces se les lea; San Agustín, en su *Ciudad de Dios* (15, 23), que defiende que carece de autoridad. Según H. Chadwick (*op. cit.*, 46) Hidacio en el Concilio de Zaragoza exhortó no sólo a condenar los apócrifos heréticos, sino a prohibir el estudio de los apócrifos ortodoxos, superfluos, porque, como su ortodoxia se mide con el criterio de las escrituras, nada pueden añadir a la doctrina contenida en el canon, pero quizá Hidacio no consiguió su apoyo. En el cristianismo primitivo fueron muy usados; baste recordar a Justino, que en su *Apología* (35) remite a los *Hechos de Poncio Pilatos*, al igual que a Tertuliano (*Apol.* 5; 21, 24) y a Clemente de Alejandría, que menciona el *Evangelio según los hebreos* (*Strom.*, 2, 9, 45), traducido por San Jerónimo al griego y al latín (*de vir. ill.*, 2), y muy citado por Orígenes, el *Evangelio de los egipcios* (*Strom.*, 3, 9, 66), el *Protoevangelio de Santiago* (*Strom.*, 7, 93, 7), también mencionado por Justiniano y por Orígenes; el *Evangelio de Matías* (*Strom.*, 2, 9, 45, 4, 6, 35; 7, 13, 82; 17, 108),

sector del episcopado galo le mereció el priscilianismo, parece indicar que siempre hubo en él algún tipo de gnosis; por gnóstico tuvo Hidacio, obispo de Chaves, a Prisciliano, pero su juicio sobre el obispo de Ávila es tendencioso y poco objetivo.

Poco a poco Prisciliano se convirtió en un reformador de las costumbres, que atraía a su ideal ascético a un número grande de gentes. Antes había intentado cambiar las costumbres del episcopado; ahora procuraba infiltrar el ascetismo en el mayor número de miembros de la comunidad cristiana, para lo que encontró en la situación económica y social de Lusitania y de Galicia un caldo de cultivo extremadamente favorable²⁴. Su modo

el *Apocalipsis de Pedro* (Eus. *HE* 6, 14, 1), la *Asunción de Moisés* (*Strom.*, 1, 23, 153) y el *Kerigma Petri* (*Strom.*, I, 29, 182; 2, 15, 69). A pesar de los textos ya citados de autores eclesiásticos y del de Orígenes, recordado más adelante, se leían aún en el siglo IV bastante los apócrifos, como lo atestigua San Jerónimo, con respecto a la correspondencia entre Pablo y Séneca (*de vir. ill.*, 12). El propio historiador de la Iglesia, Eusebio (*HE* 1, 13), acepta la existencia de una correspondencia entre Jesús y el rey Abgar. Un contemporáneo de Prisciliano, Cromacio de Aquileia, utiliza también los Apócrifos (*Serm.*, 26, 4). El historiador de la Iglesia del siglo V, Zigomeno (7, 19), afirma que algunas iglesias de Palestina usaban el *Apocalipsis de Pedro*, considerado como canónico por Clemente de Alejandría (Eus., *HE* 6, 14, 1) en la liturgia del Viernes Santo.

Algunos apócrifos son de fecha de composición posteriores a la muerte de Prisciliano, como el *Apocalipsis de Tomás*, obra redactada hacia el año 400. El uso de los apócrifos con el criterio con que los empleaba Prisciliano era correcto, pero era, probablemente, una señal de arcaísmo y en su lectura se apoyaba seguramente la acusación de gnóstico y de otras herejías.

El libro de Henock, que Prisciliano consideraba profético, fue muy citado por Tertuliano, que le tiene por canónico (*de cultu fem.*, I, 3); Orígenes dudaba de su autenticidad (*Contra Cels.*, 5, 52). Del libro de Henock hay traducción reciente al castellano: A. Ribera, *El libro de Henock*, Barcelona, 1979.

Como sugiere H. Chadwick (*op. cit.*, 111 s.), Prisciliano se servía de los Evangelios y de los Hechos apócrifos porque «proclamaban unánimemente que el contenido específico del mensaje de Jesús consistía en el llamamiento para abandonar las relaciones sexuales». El maniqueo Fausto afirma expresamente que los maniqueos usaban los Hechos apócrifos de los cinco apóstoles para justificar su exigencia del celibato. También cree el sabio inglés que estas obras hablaban de ciertas características de los apóstoles que encajaban bien con el modo de ser de Prisciliano, como el nomadismo de los apóstoles, de su indiferencia ante la rigidez de la vida convencional de las iglesias establecidas, de sus sufrimientos en sus viajes. Incluso los *Hechos de Juan* tienen una monarquía militante según la cual el Padre y el Hijo no son más que dos nombres entre los muchos con que los seres humanos llaman al Dios uno.

El tratado tercero priscilianista, que es una defensa al ataque de Hidacio, defiende la lectura de los apócrifos, apoyándose en que la Biblia también se sirvió de ellos y menciona varios casos. Añade H. Chadwick (*op. cit.*, 46 s.) los nombres de autores, contemporáneos de Prisciliano, que los usaba, como Zenón de Verona, Filastrio de Brescia. El Ambrosiasta y hasta Toribio de Astorga, que era muy opuesto a su lectura.

En el siglo IV, según testimonio de San Agustín (*C. Faust.*, 30, 4, H. Chadwick, *op. cit.*, 112 s.) y de Filastrio de Brescia (88), se leían los *Hechos de Pedro, Pablo, Juan, Tomás y Andrés*.

²⁴ Sobre Hispania en este período, cfr. J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania romana*, Bilbao, 1978, 485 ss.; Idem, *Historia económica de la Hispania romana*, Madrid, 1978, 242 ss.; Idem, *La romanización II*, Madrid, 1975, 253 ss.; Idem, *Historia social y económica. La España romana (siglos III-IV)*, Madrid, 1975; Idem. Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le Monde Ancien*, Bucarest-Paris, 1976, *passim*; Idem, Conflicto y cambio en Hispania durante el siglo IV, *Transformation et conflits au IVe siècle ap. J.-C.*, Bonn, 1978, 53 ss.; Idem, La Bética en el Bajo Imperio, *Latomus* 37, 1978, 445 ss.; no parece que esta rica provincia fuera afectada por el movimiento priscilianista. R. Teja, J. M. Blázquez y colaboradores, *op. cit.*, 529 ss. Sobre las villas, que desempeñaron un papel importante en la propagación del priscilianismo, cfr. J.-G. Gorges, *Les villas hispano-romaines*, Paris, 1979; R. Teja, Las villas de Hispania y Capadocia en el siglo IV y su entorno económico-social, *CAN* 12, 1973, 611 ss. Sobre la baja romanización de parte de Lusitania, cfr. M. Cardozo, La romanizzazione del Nord-Ouest della Penisola Ispanica, *Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protoistoriche* 3, 1966, 53- ss. Para Gallaecia, que desempeñó un papel tan importante en el priscilianismo, cfr. J. M. Blázquez, La romanización del

de vida logró adeptos, principalmente [-76→77-] entre los nobles ²⁵, pero también entre la masa baja y sobre todo entre las mujeres, todo con el visto bueno de los dos citados obispos. Entre los seguidores de Martín de Tours muchos eran también nobles, de familia senatorial (Sulp. Sev., *Vita Mart.*, 10, 7), al igual que entre las damas romanas que seguían a San Jerónimo, como Paola y su hija. La afluencia de mujeres a la nueva corriente ascética está bien señalada por Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 46, 6) y por San Jerónimo (*PL*, 34, 662). Ambos escritores utilizaban términos despectivos al referirse a ellas, como *mulierculae*, San Jerónimo y Sulpicio Severo: *multos nobilium pluresque popularium... allicuit in societate. Ad hoc mulieres catervatim ad eum affluebant*. El hecho de que el líder del movimiento religioso fuera un laico, seguido en su ascetismo por una gran multitud de mujeres, asemeja este tipo de ascetismo al movimiento gnóstico, que arraigó en Galia a finales del siglo II (Iren., *Adv. haer.*, I, 13), lo que explica que la jerarquía le mirase, ya desde el principio, con gran prevención. Ya San Jerónimo, en carta a Clerifonte (Epist., CXXXIII, 4), en la que acusa a Prisciliano y a sus discípulos de que «se cierran solos con mujercillas y, entre el coito y los abrazos, les cantan los versos virgilianos» (*Georg.*, II, 325-328), da una lista grande de herejes a los que acompañaron mujeres, o les apoyaron, como la ramera Helena a Simón Mago; danzas de mujeres a Nicolao; una mujer a Marción; Filumena a Apeles; Frisca y Maximila, nobles y ricas damas, a Montano; la hermana del emperador a Arrio; Lucilia a Donato; y, en Hispania, Agape a Elpidio, Gala a Prisciliano y las damas de la *gens Anicia* a Pelagio. Algún otro nombre de mujer se puede añadir a la lista de San Jerónimo, como el de Marcelina, de la secta gnóstica de los harpocracianos, que, según Irineo (*Adv. haer.*, I, 25), llegó a Roma en tiempos de Aniceto y engañó a muchos. Marco sedujo a muchas mujeres, a las que animaba a profetizar, a ejercer funciones litúrgicas y sacramentales. Bellas mujeres, que seguían las corrientes gnósticas, intentaron [-77→78-] llevar a sus misterios a Epifanio de Salamina (*Panar.*, 26, 17, 1 ss.). Un caso escandaloso está recogido en la carta de Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, dirigida a Cipriano, obispo de Cartago, y escrita en 256. Dice así el párrafo que interesa a este trabajo:

NO de la Península Ibérica, *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, 67 ss. En general, F. Acuña y colaboradores. *La romanización de Galicia*, Cuadernos del Seminario de Estudios Cerámicos de Sargadelos, 16, 1976.

²⁵ Sobre la aristocracia en el fin del mundo antiguo, cfr. J. Mathews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford, 1975; M. T. W. Arnheim, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972. Sobre la aristocracia hispana, cfr. A. Chastagnol, Les espagnols dans l'aristocratie gouvernementale á l'époque de Théodose, *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris, 1965, 269 ss.; K. E. Strohecker, Spanische Senatoren der Spätromischen und Westgotischen Zeit, *Germanentum und Spätantike*, Zürich-Stuttgart, 1965, 54 ss.; Idem, Spanien im Spätromischen Reich (284-475), *AEA* 45-47, 1972-1974, 587 ss.; A. Balil, Aspectos sociales del Balo Imperio, siglos IV-VI, Los senadores hispánicos, *Latomus* 24, 1965, 886 ss.; P. de Palol, Romanos en la Meseta. El Bajo Imperio y la aristocracia indígena, *Segovia y la arqueología romana*, Barcelona, 1977, 297 ss.; J. M. Blázquez, Problemas económicos y sociales en la vida de Melania la Joven y en la Historia Lausiaca de Paladio, *Memorias de Historia Antigua* II, 1978, 103 ss.; J. Fontaine, Sociétés et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénienne au siècle de Théodose, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 4, 1944, 241 ss.; Idem, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens a la fin du IV siècle occidentale, *Mélanges Daniélou*, Paris, 1972, 571 ss. El bajo nivel de vida de amplias masas de la población rural queda bien reflejado en la pobreza de las necrópolis; véase, a título de ejemplo, la de La Lanzada, muy similar a las restantes del norte de Lusitania y de Gallaecia: A. Blanco, M. Fusté, A. García, La necrópolis galaico-romana de La Lanzada (Noalla, Pontevedra), *CEG* 16, 1961, 141 ss.; 27, 1967, 5 ss., 129 ss.

«Quiero contaros también una historia que ha sucedido entre nosotros y que se refiere a esta misma cuestión. Hace casi veintidós años, en el tiempo que siguió al emperador Alejandro, sobrevinieron aquí muchas pruebas y calamidades en general a todos los hombres, y en particular a los cristianos: hubo muchos y frecuentes terremotos, de modo que por Capadocia y el Ponto se derrumbaron muchos edificios, incluso algunas ciudades fueron absorbidas en las concavidades del suelo abierto. Con este pretexto se produjo una fuerte persecución contra nosotros que, por originarse de repente, tras largo tiempo de la paz anterior, como calamidad inesperada y rara, causó mayor espanto en nuestro pueblo. Entonces era presidente en nuestra provincia Sereniano, duro y terrible perseguidor. En medio de esta tempestad, cuando los fieles huían de acá para allá y abandonaban sus pueblos y pasaban a otras zonas de las regiones —pues había posibilidad de pasar, porque aquella persecución no estaba extendida por todo el mundo, sino que era local—, apareció de súbito cierta mujer que, con sus éxtasis, se presentaba como profeta y se comportaba como inundada del Espíritu Santo. Estaba arrebatada por los demonios poderosos de tal forma que durante largo tiempo arrastraba y engañaba a los hermanos, realizando obras maravillosas y sorprendentes, y anunciaba que la tierra temblaría, no porque tenga tanto poder el demonio como para hacer temblar la tierra o sacudir los elementos con su propia fuerza, sino que, previendo algunas veces y comprendiendo que va a suceder un terremoto, simulaba que producía él lo que iba a suceder. Con estos embustes y alardes se imponía a los espíritus y se hacía obedecer y seguir a donde mandaba y guiaba. También hacía que aquella mujer anduviere en lo más crudo del invierno con los pies descalzos por la rigurosa nieve y que no se lastimara o dañase en nada con tales andanzas. Asimismo decía que se dirigía a Judea y Jerusalén, simulando que venía de allí. Aquí por cierto engañó a un presbítero rural y a un diácono, para tener malas relaciones con ella, y esto se descubrió poco después. Porque en seguida se le presentó un exorcista, hombre probo y de buena vida, de observancia religiosa, quien, impulsado además por las recomendaciones de muchos hermanos que se habían mantenido valientes y con mérito en la fe, se levantó contra el espíritu malo para confundirlo. Este, con fina astucia, había predicho poco antes que vendría un enemigo y un provocador infiel. Sin embargo, aquel exorcista, inspirado por la gracia de Dios, resistió con fortaleza y mostró que era un espíritu perverso el que antes era considerado como santo. Ahora bien, aquella mujer que antes practicaba muchas maravillas [-78→79-] con sus fantasmagorías y embustes para engañar a los fieles, entre otros recursos con que había seducido a muchos, se atrevió repetidas veces a fingir que, con su invocación eficaz, consagraba el pan y realizaba la eucaristía, y ofrecía al Señor el sacrificio con el rito de las palabras acostumbradas, y bautizaba a muchos con la fórmula usual y auténtica de la interrogación, de modo que, al parecer, no discrepaba de la norma de la Iglesia.

»¿Qué diremos, pues, de este bautismo por el que el demonio malvado bautizaba por medio de una mujer? ¿Acaso lo aprueba Esteban y los que están de acuerdo con él, sobre todo no faltándole tampoco ni el símbolo de la Trinidad, ni la interrogación legítima de la Iglesia? ¿Puede creerse que se seguía la remisión de los pecados o se realizaba de verdad la regeneración porque todos los ritos se practicaban por el demonio, aunque en apariencia? Salvo que defiendan los que sostienen el bautismo de los herejes que también el demonio diera la gracia del bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, pues en éstos, sin duda, existe el mismo error, la misma impostura de los demonios, no estando con ellos en modo alguno el Espíritu Santo.»

Lucila, que era riquísima y tenía un gran poder, en opinión de San Agustín (*Contra Cresc.* II, 28), desempeñó un papel importante en los orígenes del donatismo, y en Hispania a una casa de una dama se dirigieron los donatistas (August. *Contra epist. Petil.*, II, 108, 246; *Epist. ad cath. de secta don.*, 3, 6).

Se calló San Jerónimo que ya al fundador del cristianismo le seguían un grupo importante de mujeres (Luc., 8, 2-3) y que mujeres acompañaron a los apóstoles en su predicación (I Cor., 9, 4-5). La leyenda hizo que una mujer de nombre Tecla siguiera en sus viajes a San Pablo (*Acta Pauli et Theclae*). En la carta de San Pablo a los romanos (16, 1-5), escrita hacia el año 57, menciona el apóstol a Febe, diaconisa de la iglesia de Cencres; era una dama rica, pues —afirma San Pablo— «ella ha favorecido a muchos y a mí mismo». En este párrafo llama a Prisca «mi cooperadora en Cristo Jesús», sin duda porque predicó el evangelio en compañía del apóstol y enseñaba. En esta carta, entre dieciocho nombres de varones citados, se leen ocho de mujeres (16, 6, 12-13, 15). Todas estas damas debían haber prestado importantes servicios al propio apóstol o a las comunidades a las que pertenecían, como María, «que soportó muchas penas por nosotros» (16, 6); Trifena y Trifosa (16, 12), «que han pasado muchas penas en el Señor»; Perside (16, 12), «muy amada, que sufrió muchas penas en el Señor»; la madre de Rufa (16, 13), a quien Pablo considera su propia madre; Julia (16, 15), a la hermana de Nereo y a Olimpia. En la primera carta a los corintios, redactada hacia el año 50 (11, 5), se menciona «la mujer que ora y profetiza». En la carta a los colosenses envía recuerdos a «Ninfas [-79→80-] y a la Iglesia de su casa», expresión que da a entender que la dama se encontraba al frente de ella. En la carta a los filipenses (9, 2-3) Pablo menciona a Evodia y a Sintique: «... que ayudes a éstas, que han luchado mucho por el evangelio conmigo»; es decir, que habían cooperado a la fundación de la iglesia de Filipo. El papel de la mujer dentro del movimiento priscilianista es perfectamente ortodoxo, pero, al igual que el uso de los apócrifos, podía fácilmente escandalizar a cristianos poco maduros y equiparar aparentemente el movimiento priscilianista al de los gnósticos y maniqueos, que es lo que debió suceder.

A comienzos del siglo II (Plin. Min., *Epist.* X, 96) se citan las diaconisas ²⁶, que desempeñaron un papel importante (*Didas Apost.*, 16) en la Iglesia antigua. En este aspecto también se emparenta el movimiento de Prisciliano con otras corrientes ascéticas del final de la Antigüedad. Damas romanas de la alta sociedad practicaron el ascetismo bajo la dirección de San Jerónimo en Roma ²⁷ y en el Oriente, como se indica más ade-

²⁶ R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux, 1972; P. H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa, 1963; C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconisse nelle tradizioni greca e bizantina*, OCP 40, 1974, 145 ss. A. Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, 1954, 406 ss., sobre la situación de la mujer dentro del cristianismo. E. McLaughlin, *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition*, Nueva York, 1979; D. MacDonald, *Virgins, Widows and Paul in second century Asia Minor*, Missoula, 1979; G. Dagon, *The Life and Miracles of Saint Thecla*, Bruselas, 1978. Como resultado de la lucha contra los gnósticos y maniqueos, la mujer perdió gran parte de su favorable posición primitiva. Ya Tertuliano (*De Praecl.* 41) había escrito hacia el 200: «¡Qué cínicas las mujeres herejes! Se atreven a enseñar, a discutir, a exorcizar, a curar y a bautizar». En este aspecto, como en otros, el priscilianismo es un tanto arcaizante. En el siglo II, en el apócrifo los *Hechos de Pablo* se apoyaban los autores que eran contrarios a que las mujeres enseñaran y bautizaran (Tert. *de bapt.* 17): «Si los escritos que circulan fraudulentamente bajo el nombre de Pablo invocan el ejemplo de Tecla en favor del derecho de las mujeres a enseñar y bautizar, ...»

²⁷ S. Vannaccone, Roma, 384, Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano, *GIF* 19, 1966, 32 ss.

lante. Entre los seguidores del ideal ascético de San Martín de Tours se cuenta a Basula, suegra de Paulino de Nola. En el Oriente, Constanza aparece alrededor de San Hilarión de Gaza (Hier., *Vita Hil.*, XXX, II, 2; XXX, 1-2).

El grupo priscilianista estaba amparado por los obispos, que pertenecían a dos grupos: galaico y lusitano, éste formado por Instancio y Salviano.

CARACTERÍSTICAS DE LA ASCÉTICA PRISCILIANA

Su ministerio era a través de la palabra y, en el año en que se celebró el Concilio de *Caesaraugusta*, ya se había extendido su ascetismo por dos diócesis, las de Instancio y Salviano, ignorándose cuándo había empezado la propaganda. Ahora ya existían varios grupos, iniciados por Prisciliano. Algunos grupos se reunían en el tiempo de la cuaresma [-80→81-] en fincas, alejadas de las ciudades, abandonando los fieles la asistencia a las iglesias. La práctica que el doctor laico predicaba a sus seguidores era el ayuno dominical todo el año, el retiro durante la cuaresma a los montes o a las casas, el desprecio de los bienes del mundo, el alejamiento del mundo en general y la obligación de conocer las Sagradas Escrituras, a cuya lectura se dedicaron también las damas que siguieron a San Jerónimo. Todo ello era aplicable a sus seguidores. Existían oratorios privados, citados por San Jerónimo (*Epist.* CVIII, 9), que es lo que debían tener los priscilianistas. Estos oratorios eran frecuentes, pues se los cita en la *Vida de Melania* (5, 48, 65). La afluencia de imitadores obligó a Prisciliano a plegarse a la realidad. El grupo más riguroso lo formaban los que se encontraban con fuerzas suficientes para renunciar a la familia, a la riqueza y las dignidades. Primero intentó Prisciliano, mediante el celibato y el abandono de las riquezas, reformar al clero; después amplió la reforma a los fieles, viéndose obligado a admitir mujeres, entre las que contó, según se indicó, con gran número de seguidoras, organizadas en grupo diferente del de los hombres. Entre ellas, al igual que entre los varones, unas seguían un ascetismo riguroso y otras una forma más limitada, según sus fuerzas. La enseñanza era individual y a domicilio, unido todo ello a la dirección de la oración, dirigida por ascetas, en el caso de las vírgenes consagradas a Cristo y de las viudas encerradas en sus casas. A esto se une otras dos características: un grupo femenino estaba compuesto por maestra y discípulas y un segundo, formado por comunidades de mujeres, dirigidas por un asceta. Este ascetismo alteraba profundamente las normas canónicas establecidas, y se podía parecer, aparentemente, a prácticas gnósticas. A ello se unió la costumbre de reunirse los ascetas, mujeres y hombres por separado (Hier., *Epist.*, CXX, 10), en las casas para orar en común y cantar himnos, y los hombres en el campo durante la cuaresma; laicos dirigían la oración y enseñaban. La tendencia del ascetismo cristiano desde siempre era separar los varones de las mujeres, para evitar los escándalos del citado texto de San Jerónimo sobre las inmoralidades de los priscilianistas, como lo prueba ya en la primera mitad del siglo III la segunda carta de Clemente Romano a las vírgenes (X); en ella se predica contra el syneisactismo, o convivencia de personas de ambos sexos.

A Pablo de Samosata, que en 260 sucedió al obispo Demetriano en el gobierno de la Iglesia, se le acusaba de la práctica de las *virgenes subintroductae*, que se remonta a la Iglesia siria arcaica (Eus. *HE* VII, 30, 11), que es lo que reprocha San Jerónimo, probablemente, a Prisciliano en el párrafo citado.

En el año 397 San Juan Crisóstomo, poco después de ser consagrado patriarca de Constantinopla, escribió dos cartas pastorales que tratan el tema de los ascetas, hombres

y mujeres, que viven en la misma residencia. [-81→82-] La primera carta, que lleva por título *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas* (PG, 47, 495-514), está dirigida a los clérigos y condena esta costumbre, que debía estar muy extendida. La segunda, *Quod regulares feminae vivis cohabitare non debeant* (PG, 47, 513-532), insiste en que las mujeres canónicas no deben admitir a varones en sus casas. Compara el santo a estas residencias con lupanares.

San Jerónimo, en carta a Eustoquia (*Epist.* XXII, 14), ataca, esta vida en común: «Vergüenza da decirlo: ¡qué crimen! La cosa es lamentable, pero verdadera. ¿Por dónde se ha metido en las iglesias la pestilencia de los "agapetas"? ¿De dónde viene ese nuevo nombre de mujeres sin casamiento? O más bien, ¿de dónde viene ese nuevo linaje de concubinas? Y aún añadiré: ¿de dónde esas ramera de un solo hombre? Viven en la misma casa, en la misma alcoba, a veces se acuestan también en una sola cama, y si pensamos algo nos llaman suspicaces o mal pensados. El hermano abandona a su hermana virgen, la virgen desprecia a su hermano célibe, y, fingiendo abrazar la misma profesión, buscan el consuelo espiritual de los extraños para poder tener en casa comercio carnal».

La valoración de la castidad y la tendencia a no contraer matrimonio acercaba la ascética prisciliana a corrientes gnósticas y maniqueas; basta recordar los Hechos de Pedro, de Andrés, de Tomás, las enseñanzas de Marción y de los encratitas ²⁸. Marco, apóstol del Asia proconsular y supuesto maestro de Prisciliano, en opinión de Irineo (*Adv. haer.* I, 20, 1), utilizó también mucho los apócrifos e incluso compuso alguno. Todos los cuales tienen en común el rechazar el matrimonio, lo que obligó a Clemente de Alejandría, que era un gnóstico ortodoxo, a poner el matrimonio por encima de la virginidad (*Strom.* 1, 12, 70; también *Paed.* 1,4; 2, 20, 82,2), llegando a afirmar: «Es absolutamente necesario casarse, tanto por el bien de nuestra patria como por la procreación de los hijos, y, en la medida que de nosotros dependa, para la perfección del mundo... El hombre se convierte en imagen de Dios en la medida en que coopera en la creación del hombre... ¿Quiénes son los dos o tres, reunidos en nombre de Cristo, en medio de los cuales está el Señor? No son quizá el hombre, la mujer y el hijo, ya que el hombre y la mujer están unidos por Dios» (*Strom.* 3, 12, 84). Ni la muerte disuelve completamente esta unión; por este motivo se opone Clemente a las segundas nupcias (*Strom.* 3, 12, 82).

La valoración de los laicos en Prisciliano mantiene una corriente del cristianismo primitivo que dio gran importancia a los no sacerdotes, de la que se conocen varios testimonios. Ya el fundador del cristianismo fue un laico. La tradición apostólica (12) de Hipólito de Roma informa [-82→83-] que la preparación de los catecúmenos corría a cuenta de los laicos; laico fue el gran apologista Tertuliano, que estaba casado, y Orígenes, que no se ordenó hasta el año 230. La obra catequística y de exégesis bíblica, en gran parte, del fundador de la teología y del padre de la espiritualidad cristiana, a partir del año 210 (Eus., *HE*, XXV, 12), es anterior a su ordenación. A esta primera etapa de su vida pertenece su participación activa en un sínodo de Arabia (Eus., *HE*, XIX, 15) y su actuación en Palestina, Cesarea, región donde los doctores laicos conservaron el derecho de hablar en las iglesias y donde los obispos le pidieron que diera lecciones y explicase las Sagradas Escrituras en las reuniones de la iglesia. De laicos está formado el monacato egipcio y sirio, cuyos componentes en su casi totalidad no eran ni obispos ni

²⁸ J. Quasten, *op. cit.*, I, 140, 143 s., 270.

sacerdotes. En cambio el monacato galo fue vivero de obispos. El propio San Martín fue pronto obispo (Sulp. Sev., *Vita Mart.*, 9).

Este tipo de ascetismo priscilianista, con estas características, debió hacerse muy sospechoso y peligroso a la jerarquía eclesiástica, muy deficiente desde el punto de vista cristiano.

Una serie de rasgos de este ascetismo priscilianista, a una mente no muy experta, como la de Hidacio, podía parecer gnóstica o maniquea. Esta última corriente no era más que, en frase de un excelente especialista del tema como es Henri-Charles Puech, «un ejemplo perfecto de religión de tipo gnóstico», ya que la ética maniquea tendía a una abstinencia total, a una renuncia absoluta, incluso de los placeres sexuales, a un ascetismo no fácilmente practicable por todos los seguidores indistintamente, lo que, como en el movimiento priscilianista, conducía a una doble moral: más amplia para los seguidores, menos perfecta y más rigurosa para la élite. La importancia dada al ayuno, a la oración, a la limosna, a los salmos, a los himnos y a las canciones acercaban el priscilianismo al maniqueísmo, aunque todos estos aspectos se daban también en la ortodoxia más rigurosa.

Los gnósticos y maniqueos fueron muy inclinados al uso de los himnos, que ya aparecen recogidos en las cartas de San Pablo (*Filip.* 2, 61-11; *Colon.* 1, 15-20; *Tim.* 3, 16. También en *Petr.* 3, 18-22; *ad hebr.* 1, 1-4; *Joan.* 1, 1-14) y en el Nuevo Testamento (*Magnificat*, *Lc* 1, 46 ss.; *Benedictus* 1, 68 ss.; *Gloria in excelsis* 2, 14; *Nunc divinitis* 2, 29 ss.). En el Apocalipsis se alude a un himno nuevo (5, 9 ss.) y a otros himnos cortos (1, 4-7; 8-11, etc.); baste recordar al discípulo de Valentín, Bardesano, que nació en Edesa en 154, y que fue, según San Efrén, el creador de la himnodia siria y al que se ha atribuido el soberbio poema que lleva por título «Himno del alma», conservado en los Hechos de Tomás. El éxito de estos himnos para propagar las ideas era tan grande que San Efrén se vio obligado a componer otros himnos ortodoxos para neutralizar el influjo. Los *Hechos de Juan* conservan un himno que Cristo cantó con los apóstoles. El mejor himno gnóstico [-83→84-] que ha llegado a nosotros es el himno de los naasenos, transmitido por Hipólito (*Philos.* 5, 10, 2).

La importancia dada al sol y a la luna, de lo que se acusa a Prisciliano, se repite en el maniqueísmo. Estos dos astros son «una vía por la cual es posible caminar hacia Dios».

Otros rasgos de que se le acusa a Prisciliano, calumniosamente en nuestra opinión, o más bien de la etapa anterior a su bautismo, como son las prácticas mágicas o astrológicas, el carácter secreto de la fe o de las ceremonias y las prácticas sexuales licenciosas, encajan mejor con el gnosticismo. Ya Plotino atacó a los gnósticos por su avidez de placeres sexuales. Es San Epifanio de Salamina, el gran inquisidor de la Iglesia antigua, el que colecciona prácticas de este tipo, al acusar a los gnósticos de ocultar ciertos escritos llenos de mitos escabrosos, como es la historia de las porquerías que los arcontes habían cometido con Eva y con Norea. Ataca igualmente a los nicolaitas que, apoyados en ciertos mitos, hacían ciertas prácticas para recoger las fuerzas de Prúnico, sacándola de los cuerpos. Recoge también la noticia de la existencia de ágapes (*Panar.* 26) gnósticos, que consistían en comuniones de damas, en las que se practicaban uniones heterosexuales, en las que se empleaba para comulgar esperma y la sangre de la menstruación. Al rechazarse la procreación, el aborto era un rito en el que los iniciados consumían el feto. Este rito obsceno eucarístico está confirmado entre los maniqueos por San Agustín en su *De natura boni.*, 44, 47, citando un mito erótico del libro maniqueo de nombre el *Thesaurus*.

Prisciliano daba enseñanzas exotéricas y esotéricas (B. Vollmann, *op. cit.*, 528), pero no hay pruebas en estas últimas de gnosticismo o de maniqueísmo, como entre los gnósticos, pero ello también se dio en la Iglesia. Mircea Eliade, en su magnífica *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid, 1978, 359 ss., recuerda algunos textos cristianos de enseñanzas esotéricas, ya mencionados en el Nuevo Testamento (Mc 4, 10 ss.; 7, 17 ss.; 10, 10 ss.). En este punto la Iglesia, desde los comienzos, diferenció tres grados dentro de la comunidad: las incipientes, los proficientes y los perfectos. En opinión de Orígenes (*Com. Math.* XIV, 2) los evangelistas mantuvieron oculta la explicación que Jesús daba a la mayor parte de las parábolas. Clemente de Alejandría (*Strom.* 1, 1, 11, 3) alude a sus maestros, que guardaron «la verdadera tradición de las bienaventuradas doctrinas, directamente enlazadas con los santos apóstoles, Pedro, Santiago, Juan y Pablo, transmitidas de padre a hijo y que llegaron a nosotros gracias a Dios». Estas enseñanzas se transmitían oralmente y sólo eran para cierto número de fieles (*Strom.* 13, 2). Estas enseñanzas constituían la tradición gnóstica (*Strom.* 15, 2). Todos los fieles recibían cierta instrucción de tipo esotérico, que se refería al simbolismo del bautismo, de la eucaristía y de la cruz, sobre los [-84→85-] ángeles y sobre la interpretación del apocalipsis. Los secretos, desvelados a los perfectos, aludían probablemente a los misterios del descendimiento y de la ascensión de Cristo a través de los siete cielos habitados por ángeles. El Pseudodionisio recuerda «la existencia de una sucesión de maestros gnósticos, o maestros espirituales, distintos de la sucesión de los obispos, que transmiten la fe de los apóstoles, pero que prolongan la tradición carismática de los tiempos apostólicos y de los apóstoles. La Iglesia desconfiaba, pues el tipo de estudio era nuevo y raro y por no aceptar aparentemente el control de la Iglesia jerárquica, lo cual no es totalmente cierto, pues intentó llegar a un acuerdo, sin obtenerlo, con su metropolitano y se sometía a un concilio, pero no a los tendenciosos de *Caesaraugusta* y de Burdeos. Entre los autores eclesiásticos manejados por Prisciliano destacan Hilario de Poitiers y, en segundo lugar, Tertuliano y Cipriano (B. Vollmann, *op. cit.*, 527).

LOS SEGUIDORES DE PRISCILIANO

Está claro en las fuentes que en el movimiento priscilianista desempeñaron un papel importante las zonas rurales, empobrecidas, poco romanizadas y todavía paganas, como era la casi totalidad de Hispania, donde principalmente arraigó, como en Galicia y en Lusitania; también San Martín de Tours ejerció su acción en regiones paganas (Sulp. Sev., *Vita Mar.*, 11, 5; 13; 14, 3), al igual que los monjes de Egipto, como se desprende de la *Apothegmata patrum*; pero las fuentes y los autores contemporáneos aluden a la difusión no sólo entre los ambientes campesinos, incluso de Aquitania (*Chron.*, II, 46,5), sino entre el proletariado urbano, como se deduce del hecho de que encontró apoyo entre los obispos Instancio, Salviano, e Higinio, de que Prisciliano fuese obispo de Ávila, de que la plebe urbana de Mérida —azuzada por su obispo— se opusiese a los seguidores en la capital de Lusitania, y, después de ajusticiado Prisciliano en Tréveris, una seguidora, Urbica, fuese lapidada en Burdeos, en una revuelta de la plebe (Prosp., *Chron. ad a.*, 1187): *per seditionem vulgi lapidibus extincta est*. Entre los seguidores de Prisciliano se encuentran también gentes pertenecientes a las clases altas y cultas de la sociedad hispana o de Aquitania, como indica Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 48, 1-4), que acogieron a Prisciliano en sus posesiones y le acompañaron a Roma. Patroniano era un

poeta (Hier., *De viris ill.*, 122) que fue ajusticiado en compañía de Prisciliano. Retores eran Elpidio y Tiberiano, condenados al destierro y a la confiscación de los bienes en Tréveris. Estos nombres prueban que el movimiento priscilianista alcanzó también a los intelectuales. M. Sotomayor y B. Vollmann (*op. cit.*, 522) señalan que los principales dirigentes eran gente culta, y pertenecientes a la clase social alta, que a partir [-85→86-] de la crisis del siglo III esperaban una total renovación del orden social en el ascetismo y encontraban en él consuelo. Esta corriente ascética se da también entre los filósofos paganos y anticristianos, como Plotino y Porfirio. El priscilianismo reclutó, pues, adeptos entre los latifundistas (en cuyas posesiones se reunían), entre los intelectuales y entre el proletariado rústico y urbano. Los mismos círculos, aristocracia terrateniente y campesinado, son los que se oponen, por los mismos años, a la propagación del cristianismo. Consideramos un poco exagerada la opinión de C. Mole (*op. cit.*, 99): «Si ha l'impressione che i seguaci della predicazione di Priscilliano si reclutassero tra coloro che erano socialmente insoddisfatti e vittime di ingiustizie. In questo senso il priscillianismo sembra costituire un parallelo della bacauda e giusta mente è stato affermato che i due movimenti si incontravano e si fondevano nel comune obiettivo di lotta contro i grandi proprietari terrieri e l'alto clero, anche se la considerazione delle loro aree di diffusione sembra suggerire una realtà diversa: l'affermazione del priscillianismo in Galizia e in Aquitania, zone in cui non sembra attestata la bacauda ed in cui i grandi proprietari terrieri e l'alto clero dimostrarono una precisa e tempestiva volontà di fusione con i barbari in funzione anti-bacaudica, sembra suggerire la possibilità che il priscillianismo, almeno per la parte dei suoi seguaci di estrazione "popolare", costituisce un movimento di protesta alternativo rispetto alla protesta armata bacaudica», pues la zona de actividad bagaudica no coincidió con la de propagación del movimiento prisciliano. Además, a Prisciliano siguieron gentes ricas e intelectuales, según se ha señalado. El movimiento prisciliano es en origen exclusivamente ascético, lo cual no quiere decir que no encontrarán en él una compensación de tipo espiritual gentes marginadas y explotadas. Es muy probable que para la fecha en que predicaba Prisciliano su ascetismo, gran parte del colonato y proletariado hispano estuviera ya aplastado de contribuciones y totalmente empobrecido, lo que hizo que se recibiera a los bárbaros como liberadores, en opinión de Orosio (VII, 40. También Lact., *de mort. pers.* 7; Zos. II, 38, Salv., *de gubern. Dei*, 33-34) ²⁹.

El proletariado podía encontrar una evasión a su desastrosa situación económica en el movimiento priscilianista, a lo que se unen la autoridad espiritual de los patronos ejercida sobre él y las tendencias mágicas y astrológicas que hubo en este movimiento, si es que remontan a la época de Prisciliano (como quiere Orosio), vinculadas con los cultos astrales, a los que fueron tan inclinados los pueblos del noroeste y de Lusitania, negadas por Prisciliano en sus escritos, pero condenadas en el Concilio I de Toledo (cánones XV, XVII) y en el de Bracara (cánones [-86→87-] IX, X, XIV). En este sentido quizá tiene razón McKenna ³⁰, cuando sostiene que el priscilianismo significa una

²⁹ A. H. M. Jones, Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Turin, 1968, 21 ss.

³⁰ 30. St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, 50 ss. En general, cfr. J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania*, I. *Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962; Idem, *Die Mythologie der Althspanier*, *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart, 1973, 707 ss.; Idem, *Diccionario de las religiones primitivas de Hispania*, Madrid, 1975; Idem, *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid, 1977, principalmente las páginas 369 ss., que se refieren a las religiones indígenas del NO; Idem, Últimas aportaciones a las religiones

revitalización de la religión indígena; precisamente en los Apócrifos, a los que tan aficionados fueron los priscilianistas, la magia desempeña un papel importante. A los gnósticos les acusa de magia Irineo, como a Menandro, el sucesor de Simón Mago, «que llegó también al último extremo de la magia» (*Adv. haer.*, I, 23,5) y a los harporacianos (*Adv. haer.*, 25), que «practican las artes mágicas, los filtros y los medios de conseguir favores amorosos, el dominio de los espectros, el envío de sueños y demás malas artes...»

La opinión de C. Molè (*op. cit.*, 97) es la misma que la de McKenna: «Se la nostra interpretazione coglie nel vero, il priscillianismo rappresenta una della vie in cui si incanalò in Spagna il complesso fenomeno delle "risorgenze indigene": l'opposizione cattolica e idaziana al priscillianismo si configura come rifiuto non tanto, o non solo, di astratti principi teologici, quanto di certe tendenze che, suscettibili di "interpretatio" indigena, avevano fatto de Priscilliano il nuovo stregone di plebi ancora fundamentalmente pagane».

Contra las prácticas mágicas escribieron siempre los autores cristianos, pues era un problema candente en el mundo antiguo; basta recordar los *Kestoi*, en veinticuatro libros, de Sexto Julio Africano, dedicados al emperador Alejandro Severo, o el opúsculo de Teodoro de Mopsuestia titulado «Sobre la magia persa y en qué difiere de la religión», en tres libros.

La ofensiva contra Prisciliano del obispo de Mérida —Hidacio—, de los obispos que le apoyaron y del delegado del concilio para volverlos a la disciplina eclesiástica obligó a los seguidores de Prisciliano a consagrarlo obispo para afianzar su posición, apoyada, hasta la celebración del concilio caesaraugustano, por los dos obispos lusitanos citados. Precisamente M. Sotomayor señala, como característica del movimiento priscilianista, su tendencia inicial «episcopaliana», es decir, la reforma se hacía desde las cabezas eclesiásticas; por eso querían los priscilianistas [-87→88-] ocupar las sedes episcopales. También San Martín de Tours, el introductor del monacato en Galia, encontró una oposición en varios miembros del episcopado galo a su ordenación episcopal (*Sulp. Sev., Vita Mart.*, 3-4) y tuvo siempre adversarios entre el clero galo. El ataque de Idacio, que sospechó el posible peligro que traía consigo el ascetismo, predicado por Prisciliano, por la denuncia del obispo de Córdoba, obligó a éste y a los dos obispos que favorecían su causa a redactar y publicar algunos opúsculos que proclamaban la ortodoxia y rechazaban las acusaciones dogmáticas que se les imputaba.

ESCRITOS PRISCILIANISTAS Y ANTIPRISCILIANISTAS

No es posible conocer con certeza si los opúsculos fueron redactados individualmente o en conjunto entre los tres, Prisciliano y los dos obispos seguidores de él. Estos

primitivas de Hispania, *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*, Cáceres, 1979, 1 ss.; J. M. Encarnação, *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa, 1975; A. Tranoy, Religion et Societé à Bracara Augusta (Braga) au Haut-Empire Romain, *Actas do seminário de arqueología do noroeste peninsular*, Guimarães, 1980, 3 ss. La bibliografía reciente en Histoire religieuse. Chronique I (1968-1972), *REA* 77, 1975, 200 ss.; II (1973-1978), *REA* 81, 1979, 173 ss.; M. Meslin, Persistances paiennes en Galice, vers la fin du Vie siècle, *Hommages à Marcel Renard*, II, Bruselas, 1968, passim. Es muy probable que las tendencias astrológicas y mágicas que practicaría Prisciliano en su juventud debieron encontrar un excelente caldo de cultivo entre las poblaciones del NO hispano, así como las expectativas apocalípticas, que se dan siempre en épocas de graves crisis económicas y sociales, como al final del helenismo entre los judíos. La tesis de McKenna es seguida por Molé, *op. cit.*, 93 ss.

opúsculos sirvieron para que los obispos de Córdoba, de *Asturica* y el episcopado de Galicia se convencieran de la inocencia de los acusados. Otra literatura, hoy perdida, estaba formada por una acusación contra Hidacio, escrita por laicos en las diócesis de Instancio y Salviano, después del Concilio de *Caesaraugusta*, y por una supuesta profesión de fe, redactada por Tiberiano, Asarbo y otros, hecha pública al romper la comunión con su metropolitano y pasarse a la de los tres obispos lusitanos. Toda esta literatura se conoce por alusiones. Junto a ella están los tratados atribuidos a Prisciliano, que forman dos grupos en opinión de Ramos Lorcertales. El primero está compuesto por el *Liber Apologeticus*, el *Liber ad Damasum episcopum* y el *Liber de fide et de apocryphis*, y el segundo por los restantes ocho, de literatura propiamente religiosa. Todos salieron de la misma mano; todos son bastante retóricos y de lectura pesada. En el *Liber Apologeticus* y en el *Liber ad Damasum* hablan a ciertos obispos o al obispo de Roma, el hispano Dámaso, varias personas. El Apologético no fue redactado para ser presentado al Concilio de *Caesaraugusta*, pues no había sido hasta entonces acusado Prisciliano ni de maniqueísmo por Hidacio, ni de magia por Itacio, obispo este último de *Ossonoba*.

El Apologético obedece a la petición de algunos obispos dirigida a varias personas para que manifestasen abiertamente lo que creían, o lo que negaban por haber sido acusados de magia por un obispo y antes de gnosticismo, de lo que se habían exculpado ya antes y convencido a varios obispos. El Apologético debió ser publicado después de octubre del año 380 y antes del 384, y más concretamente en el 381, después de ser pública la profesión de fe de Tiberiano, Asarbo y de otros, que debió convencer de ortodoxia a varios obispos. Las notas autobiográficas sobre la vida de Prisciliano, acusado de magia, como todos los ascetas lo fueron de maniqueísmo, obliga a aceptar la tesis [-88→89-] de que fue redactado por Prisciliano, que contestó por todos. Hay que admitir que estos escritos son totalmente sinceros, de otro modo no se explica que convencieran de ortodoxia a varios obispos, que podían informarse bien del movimiento, dada su extensión.

A la literatura perdida, ya mencionada, hay que sumar las cartas dirigidas por los obispos lusitanos a Higinio y Simposio y a otros desconocidos, la contestación de éstos y una *gesta rerum* dirigida a todo el episcopado. Según B. Vollmann, el tratado *Liber Apologeticus* I no es de Prisciliano. El *Liber ad Damasum* lo es sólo en parte o en compañía de los otros dos obispos. El *Liber de fide et de apocryphis* es suyo, seguramente. Son priscilianistas los tratados de la Pascua, del Génesis, del Éxodo, del Salmo I y los dos tratados al pueblo, pero ya son de fecha posterior. No pertenecen a la problemática priscilianista el *Tratado sobre el salmo 3* y la bendición a los fieles. H. Chadwick admite que Prisciliano es el autor de los tratados, menos del V. Por lo menos, procedían de una comunidad priscilianista y seguramente serían reunidos entre 385 y 400 con la intención de demostrar la inocencia de Prisciliano.

El obispo de Mérida, Hidacio, presentó al Concilio de *Caesaraugusta* un *commo-nitorium*, envió cartas y una *gesta rerum* a los obispos y a San Ambrosio, y las preces a Graciano, como también hicieron los priscilianistas. El obispo Itacio, de *Ossonoba*, que se unió a la causa de Hidacio, es el autor de otras varias acusaciones.

Prisciliano, a partir de este momento, se ve obligado, lo que disminuyó considerablemente la posibilidad de predicar ascetismo, a defenderse de Hidacio e Itacio, primero, y del poder civil, después. Gran parte del sacerdocio de Hispania se le opuso, lo que forzó al priscilianismo a cierto estancamiento, a encerrarse sobre sí mismo y a diferenciarse cada vez más del resto de la comunidad cristiana.

En la Península el clima de exaltación religiosa era grande en los años de Prisciliano, como lo prueba el hecho contado por Sulpicio Severo en su *Vita Martini* (29, 1) de que un joven, que alcanzó gran autoridad haciendo prodigios, decía que era Elías. Una gran multitud le creyó y se proclamó Cristo. El engaño llegó a tal punto que un obispo, de nombre Rufo, le adoró como si se tratase de Dios, por lo que fue arrojado del episcopado.

Hacia el año 383, Filastro, obispo de Brescia, en un libro suyo que trata sobre diversas herejías, afirma que «hay herejes en la Galia, en Hispania y Aquitania, que son a manera de abstinentes. Siguen la perniciosa secta de los gnósticos y maniqueos y no dudan en predicar sus doctrinas. Con sus consejos separan a los esposos y profesan una abstinencia, que ha sido concedida por Cristo a los hombres, como gracia, no impuesta por precepto legal, sino sólo para hacerlos avancen en el camino del cielo y elevar su dignidad... Hacen esto a fin de que, [-89→90-] despreciando poco a poco los alimentos, lleguen a la idea de que son malos y de esta suerte sostienen que no han sido proporcionados al hombre por Dios, para su sustento, sino que son obra del diablo».

DOCUMENTOS ANTIPRISCILIANISTAS

Se conservan dos documentos: uno debido a la pluma de Orosio, el segundo a la de Toribio de Astorga, que arrojan bastante luz sobre las ideas de Prisciliano, o mejor, de los priscilianistas, y quizá en una época en que este movimiento había evolucionado.

El primero es un *memorandum* dirigido a San Agustín para recabar ayuda contra el priscilianismo y el origenismo. En opinión de Orosio, la especulación de Prisciliano alcanzaría las siguientes proporciones, según las resume H. Chadwick (*op. cit.*): «El alma viene de Dios y sale de un almacén, haciendo la promesa de que luchará ante Dios y se instruirá mediante la adoración de los ángeles; después desciende a través de ciertas esferas, donde es capturada por los poderes del mal. Por la voluntad del príncipe conquistador es forzada dentro de diferentes cuerpos y queda como propiedad suya por medio de un vínculo escrito. Sobre esta base Prisciliano afirma la validez de la astrología en el sentido de que éste es el vínculo que Cristo destruyó, adhiriéndolo a la cruz mediante su pasión». Para apoyar estas afirmaciones Orosio cita una carta escrita por Prisciliano que se emparenta por la terminología con la usada en los tratados de Würzburg, y que traducida dice así: «La primera sabiduría consiste en reconocer en los tipos de almas las naturalezas de los poderes divinos y la disposición del cuerpo, en la cual están atados el cielo y la tierra y todos los poderes del mundo están sujetos; pero las disposiciones de los santos vencen. Ya que el primer círculo y el registro divino de las almas que han de encarnarse se hacen con la cooperación de los ángeles y de Dios y de todas las almas y están bajo el control de los patriarcas. Aquellos del lado opuesto que controlan la fuerza de la hueste zodiacal... y lo demás». Orosio resume que «Prisciliano enseñó» que los nombres de los patriarcas corresponden a las partes del alma: Rubén a la cabeza, Judá al pecho, Leví al corazón, Benjamín a los muslos, etc. De manera paralela se asignan los símbolos del Zodíaco a las partes del cuerpo: Aries a la cabeza, Taurus al cuello, Géminis a los brazos, Cáncer al pecho, y concluye que Prisciliano cree que los poderes de las tinieblas son eternos y que el príncipe de este mundo procede de ellos.

Prisciliano se apoyaba para defender esta doctrina en la *memoria apostolorum*, que es un evangelio gnóstico, quizá maniqueo, y que puede ser anterior a Manes. H.

Chadwick concluye su estudio sobre este testimonio de Orosio que «si la información y su interpretación [-90→91-] es correcta daña en gran manera la reputación de Prisciliano en cuanto a la ortodoxia de su doctrina». Todas estas ideas atribuidas a Prisciliano aparecen en otras fuentes maniqueas. La correspondencia entre las doce partes del cuerpo con los signos del Zodíaco explicaría, según el sabio inglés, por qué Itacio afirmó que el maestro de Prisciliano era Marco el gnóstico, que, según se indicó ya, daba una gran importancia a las mujeres en su movimiento y que creía que los signos del Zodíaco eran la contrapartida de un doce más trascendente. Chadwick se plantea tres preguntas importantes sobre este fragmento: primera, ¿cuál fue la fuente?; segunda, ¿pertenece a una carta auténtica?; tercera, ¿es una representación válida de las creencias del grupo? A la primera pregunta responde que seguramente utilizó Orosio la apología de Itacio; a la segunda que posiblemente es un auténtico fragmento de Prisciliano, sin deducir por ello que su autor sea un hereje.

En julio del año 447 el Papa León (*Epist.* XV) contestó a una carta que le había dirigido el obispo de *Asturica*, Toribio, acompañada de un memorial en el que se enumeraban dieciséis proposiciones priscilianistas y un *libellus* de refutación. Conservamos la respuesta del Papa, que enumera las proposiciones y que son las siguientes. La importancia de este documento para comprender el pensamiento prisciliano es grande y ha sido señalada recientemente por Vollmann y por Chadwick, pues no derivan de la apología de Itacio y ofrece documentación recogida de primera mano. El primer autor no cree que la fuente sea ni Orosio ni San Agustín. El segundo se inclina a aceptar que es muy posible que dependa en parte del *commonitorium* de Orosio, con menor seguridad de San Agustín y muy probablemente de las actas de los concilios de *Caesaraugusta* y de Toledo, que han llegado a nosotros en parte mutiladas. Nosotros somos de la opinión que sí utiliza Toribio a Orosio, pues en varios puntos coincide con éste.

El pensamiento de Toribio sobre las creencias de los priscilianistas es el siguiente, según el resumen de H. Chadwick:

«1. Los priscilianistas niegan la verdadera doctrina de la Trinidad y son sabelianos o patripasianos. (Esta acusación aparece en el *Commonitorium* de Orosio.)

»2. Dicen (con los arrianos) que ciertos poderes («virtudes») que proceden de Dios no son poseídos por Dios desde el principio, ya que su esencia es anterior a ellos. (Esta acusación sobre la existencia de emanaciones divinas no aparece en ningún otro sitio.)

»3. Dicen que el Hijo de Dios es el «solo-engendrado», porque sólo El ha nacido de una virgen. (Esta acusación aparece en el *Indiculus* 16, y puede estar conectada con la doctrina de que Cristo no es engendrable, «innascibilis».)

[-91→92-]

»4. Ayunan en la Natividad de Cristo y en el Día del Señor (cf. canon 4 de *Zaragoza*, 380).

»5. Dicen que el alma humana es de sustancia divina (también en el *Commonitorium* de Orosio y en la retractación de Dictinio en Toledo, 400).

»6. Condenan el matrimonio y la procreación (cf. canon 1 de *Zaragoza*; Filastrio, 84; Agustín, *Haer.* 70).

»7. Dicen que el demonio no es un ángel caído, sino que surgió del caos y de la oscuridad.

»8. Dicen que el demonio forma los cuerpos humanos (cf. Orosio).

»9. Dicen que los «hijos de la promesa» son nacidos de mujer, pero concebidos por el Espíritu Santo (cf. *Indiculus* 16).

»10. Dicen que las almas encarnadas fueron previamente incorpóreas y pecaron en el cielo, cayendo después y siendo aprisionadas por los poderes aéreos y sidéreos en diferentes clases de cuerpos (cf. Orosio).

»11. Creen en el sino astral (cf. Orosio).

»12. Asignan las partes del alma a los patriarcas y las partes del cuerpo a los signos del Zodíaco (cf. Orosio).

»13. Afirman que hay que acoger el conjunto de las escrituras bajo los nombres de los patriarcas, como símbolo de las doce virtudes que colaboran en la reforma del hombre interior. (Esta doctrina no está recogida en ningún otro sitio.)

»14. Colocan las partes del cuerpo bajo el control de las estrellas y de los signos del Zodíaco (cf. núm. 12 y Orosio).

»15. Desvirtúan los códigos de la Biblia y leen apócrifos atribuidos a los apóstoles. (La acusación de desvirtuar los textos bíblicos aparece aquí por primera vez.)

»16. Admiran en gran manera el libro de Dictinio, aunque fue condenado por su mismo autor (cf. las "Actas de Toledo", 400).»

Algunas acusaciones coinciden con otras fuentes de información. Así, la acusación, como señala Chadwick, de creer que el demonio no era en principio un ser creado por Dios y que los cuerpos humanos son de formación diabólica, se encuentra como típica de los maniqueos en el *Tractatus* V, p. 63, 21. La proposición 9 es muy parecida al final del VI tratado. La teoría priscilianista de que los límites del canon bíblico son un misterio, que se explica por principios numerológicos, se encuentra en el primero y tercero de los tratados. Lo mismo veía en los patriarcas. Toribio, según el sabio inglés, conserva en este punto una auténtica noticia priscilianista: la creencia de que los patriarcas simbolizan también las doce virtudes, que logran la reforma del hombre interior, se repite en un documento chino de teología maniquea.

[-92→93-]

CONCILIO DE CAESARAUGUSTA

Sin embargo, la actitud de Hidacio se endureció más y los acusados pasaron a su vez a una hostilidad manifiesta contra el metropolitano de Mérida. Ahora es cuando debió conocerse, como resultado de las indagaciones del obispo emeritense, los nombres y las tendencias de los maestros de Prisciliano y el uso de los escritos que Hidacio sacó de los archivos de la Iglesia. Un *commonitorium*, presentado al Concilio de *Caesaraugusta*, debido al metropolitano de Mérida, buscaba la reintegración en la disciplina eclesiástica del grupo. Otra información procedía de la carta de Hyginio y se refería al doctorado de un laico y a la afluencia femenina, datos que, unidos al uso de los apócrifos y de las prácticas ascéticas, confirmaron a Hidacio en la creencia de que el movimiento ascético era de carácter gnóstico. No se sabe de quién o de quiénes partió la idea de reunir un concilio para examinar el movimiento ascético. Llama la atención la escasa presencia de obispos asistentes, lo que quizá sea un indicio de que a la mayoría de las diócesis hispanas no afectaba este problema, o de que no creyeron en la culpabilidad de los acusados. Los obispos acusados, Instancio y Salviano, no estuvieron presentes. Según Sulpicio Severo (*Chron.* II, 47, 2), por falta de decisión para afrontar el juicio, lo que parece indicar que sabían de antemano que iban a ser condenados; la misma sospecha cabe deducir de la ausencia de los obispos de Córdoba y de Galicia. Participaron en el sínodo dos obispos galos, los de Agen y Burdeos, lo que parece indicar que el priscilianismo se había extendido ya por el sur de la Galia. Tampoco asistió Hímero, obispo de Tarragona. En la carta que éste dirigió al Papa no se aludió al problema de Prisciliano, pues en la respuesta del 385 de Siricio no se trata de este asunto, lo que indica que para el obispo de Tarragona carecía de importancia este asunto; tan sólo se mencionan a los muchos conversos del arrianismo que querían retractarse (Siric., *Epist.* I, 20). El

tema fundamental a tratar era dilucidar la supuesta heterodoxia del priscilianismo, y en segundo lugar la rebeldía contra su metropolitano de los dos obispos lusitanos. El problema central no fue abordado por prevalecer el criterio expuesto en una carta dirigida a los obispos reunidos por el obispo de Roma, Dámaso, de no sentenciar sin estar presentes los encartados.

La base de acusación era el citado *commonitorium* de Hidacio y el uso de los apócrifos, utilizados en la enseñanza, indicio de heterodoxia. Hidacio acusó a Prisciliano de doctrina herética sobre la Trinidad, del manejo de apócrifos heréticos, de prácticas mágicas, de aceptar el dualismo maniqueo y de libertinaje en las costumbres sexuales (Isid., *De vir. inl.*, 15).

[-93→94-]

Los cánones del Concilio de *Caesaraugusta* plantean el problema de establecer cuáles van directamente contra el priscilianismo y cuáles no. En todos ellos domina una tendencia clara antiascética.

Los cánones I y VII, según Ramos Loscertales, van directamente contra la práctica de este movimiento religioso; se refieren a la participación femenina y al doctorado de un laico. El canon I alude, probablemente, a la formación de grupos de mujeres alrededor de un asceta, lo que constituye una novedad ascética, bastante original del priscilianismo. Este mismo canon indica que existían dos tipos de agrupaciones para recibir enseñanzas, que tenían lugar en las iglesias, de hombres y mujeres; en la segunda, una mujer se podía encargar de la lectura y de la explicación de las Sagradas Escrituras. También había reuniones para la oración. El canon VII legisla que la investidura de doctor tenía que ser concedida canónicamente. El ideal del doctor, según Prisciliano, era espiritualista, especulativo y exégeta, tal como aparece ya en el siglo II entre los gnósticos y cuyo modelo más completo fue Orígenes.

En el canon II se ordena: «Nadie ayune en domingo en atención al día o por permisión de otros o por superstición y en cuaresma no falte a la iglesia. Ni se escondan en lo más apartado de su casa o de los montes aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos y no acudan a las haciendas ajenas para celebrar reuniones».

Y el IV: «En los veintiún días que hay entre el 17 de diciembre hasta la Epifanía, que es el 6 de enero, no se ausente nadie de la iglesia durante todo el día, ni se oculte en su casa, ni se marche a la hacienda, ni se dirija a los montes, ni ande descalzo, sino que asista a la iglesia. Los admitidos que no hicieron así, sean anatematizados para siempre». Es decir, se manda la asistencia durante la cuaresma de los fieles a las iglesias, se prohíbe el retiro en la casa, en la ciudad, en el monte y en las villas y se ordena seguir el ejemplo y lo mandado sobre el particular por los sacerdotes. Este tipo de ascetismo recluido en montes, villas y casas de particulares no emparenta el movimiento priscilianista con el monacato oriental; quizá recuerde algo a la vida retirada de Sulpicio Severo en *Primuliacum*, o a los ascetas de los palacios del Aventino en Roma. Tampoco recuerda la vida ascética y cenobítica seguida por Martín de Tours (Sulp. Sev., *Vita Mart.*, X, 4-7).

El canon IV prohíbe claramente ya el retiro y el andar descalzo como mortificación. Ambos cánones tienen por finalidad impedir que los fieles escapen al control de la jerarquía, practicando el ascetismo en el campo o en lugares apartados y que se sigan prácticas de penitencias diversas de las canónicas.

El canon VI manda: «Si algún clérigo por una supuesta vanidad o soltura abandona espontáneamente su oficio y quisiera parecer [-94→95-] como más observante de la

ley siendo monje que clérigo, debe ser expulsado de la Iglesia, de modo que no será admitido en ella, sino después de mucho tiempo de ruegos y súplicas». Este canon está en la misma línea de impedir que los clérigos escapen al control de la jerarquía; va contra el monacato y no directamente contra el priscilianismo; indica que por este tiempo en la Península había otras corrientes ascéticas, no aceptadas por los obispos.

El canon I es directamente antipriscilianista al prohibir a las mujeres cristianas que asistan a las lecciones y reuniones de otros hombres. El canon V recuerda lo ya legislado en el sínodo de Elvira y robustece la autoridad episcopal al mandar que los privados de la comunión por sus obispos no sean recibidos por otros, lo que estaba directamente relacionado con la excomunión de Hidacio a Instancio y Salviano.

El único canon que directamente va contra los maniqueos es el III, que legisla que la eucaristía debe consumirse en la iglesia. Esta costumbre era aceptada en Capadocia, Alejandría y en Egipto, según San Basilio (*Epist.* XCIII). Somos de la opinión, siguiendo a M. Sotomayor, que varios cánones reprueban prácticas priscilianistas (I, II, IV, VII).

Sobre el canon III, en opinión de H. Chadwick, puede ser antimaniqueo. El canon VIII ordena que las vírgenes no reciban el velo antes de los 40 años. Todos los cánones son disciplinares, no rozan el dogma; no se condena a los priscilianistas, como afirma tajantemente el *Liber ad Damasum*, contemporáneo de los hechos. El desfigurar la verdad en este caso era contraproducente e imposible.

El *Liber ad Damasum* es claro: *nemo in concilio depositus, nemo etiam cum esset laicus, obiecti criminis prolatione damnatus est*³¹. Contraria es la opinión de Sulpicio Severo, que utiliza una fuente tardía, hoy desconocida, que afirma que el sínodo condenó a cuatro herejes: Instancio y Salviano, Elpidio y Prisciliano. Si el sínodo hubiera descubierto en la doctrina de Prisciliano alguna desviación dogmática, no hubiera dejado de señalarla y condenarla. Sin embargo, el I Concilio de Toledo alude a la sentencia contra los seguidores de Prisciliano y a los folletos heréticos compuestos por éste. El hecho de que Hidacio, de vuelta del concilio, no tomase ninguna medida contra los priscilianistas es una prueba de que no fueron condenados. Lo que se condenó en el concilio fue el tipo de ascetismo de los priscilianistas. Como afirma H. Chadwick³², «si al fantasma del maniqueísmo se le dio un papel destacado en el concilio, al que Itacio asistió, la reacción resulta asombrosa por lo moderada. Si los obispos hubieran llegado unánimemente [-95→96-] al acuerdo de que se enfrentaban con una herejía odiada e insidiosa, generalmente aborrecida por las autoridades y por todos los hombres razonable, cabía esperar que el sínodo reaccionara con firmeza». Posiblemente, como insinúa este autor, la moderación se debía a que los obispos estaban divididos en sus pareceres. Sin embargo, en el Concilio de Zaragoza se trataron de otros temas que no han llegado en las actas, pues en el segundo tratado, que es la petición de los obispos priscilianistas al obispo de Roma, Dámaso, se citan dos temas que se abordaron en el Concilio de Zaragoza: una disciplina de vida, que fue presentada en un *commonitorium* por Hidacio, y el problema del uso de los apócrifos, a lo que no se alude en los cánones conservados de este concilio, posiblemente por no lograr el obispo de Emérita lo que pretendía. El empleo de los apócrifos, ortodoxo en el sentido en que lo hacía Prisciliano, fue defendido, según se indicó ya, en el tratado tercero.

³¹ A. García Conde, En el Concilio I de Zaragoza, ¿fueron condenados nominalmente los jefes priscilianistas?, *CEG* 2, 1946, 223 ss.

³² *Op. cit.*, 45.

Vuelto Hidacio a su diócesis fue acusado por un presbítero, sin que se conozca el motivo de la acusación, lo que ocasionó que unos laicos redactasen unos libelos, condenados en el Concilio de Elvira (canon LII), contra el metropolitano de la diócesis de Instancio y Salviano y motivó que bastantes clérigos, no se sabe de qué iglesia, se apartasen de la comunión de Hidacio. Después del concilio, el obispo de *Asturica*, Symposio, presionado por las Iglesias galaicas, apoyó decididamente a los priscilianistas. Los padres conciliares encomendaron al obispo de *Ossonoba*, Itacio, que se encargase del cumplimiento de lo acordado.

La situación era delicada y los obispos lusitanos encomendaron a Hyginio y a Symposio encontrar una solución. Fueron éstos de la opinión de que los autores de los libelos quedasen, según lo decretado en Elvira, fuera de la comunión si no se desdecían de las acusaciones. Era necesario hacer una profesión de fe y reunir un concilio para solucionar las alteraciones. Se aceptó la profesión de los laicos por ser ortodoxa. Se redactó una narración de lo sucedido y acompañado de una profesión de fe se envió todo a los coepiscopos. Este criterio de Hyginio y Symposio se aplicó a los libelistas laicos y a los laicos excomulgados por Hidacio, por lo que ambos podían ser promovidos al sacerdocio.

El primer tratado, anónimo como los restantes, fue bautizado con el título de *Liber Apologeticus* por su editor Schepss, y es una defensa de los priscilianistas. Babut supuso que el manifiesto redactado por los laicos de Emérita es una confesión de fe. Ramos Loscertales lo creía un manifiesto escrito por Prisciliano, después del fracaso de *Emerita*. G. Morin pensaba que estaba dirigido al Concilio de Burdeos del 384. Como acertadamente escribe H. Chadwick ³³, si los obispos a los que va [-96→97-] dirigido el primer tratado están reunidos en sínodo, éste tiene que ser forzosamente o el de Zaragoza o el de Burdeos, por lo que creemos cierta la hipótesis del sabio inglés de ser este tratado obra del propio Prisciliano, aún no ordenado obispo, dirigida al Concilio de Zaragoza y debe ser el tratado contra los maniqueos citado al final de la petición a Dámaso, en el contexto del Concilio de Zaragoza.

Es significativa en este escrito la frase: «nuestra fe ha sido ya presentada en varios *libelli* en los que hemos condenado los dogmas de todos los heréticos y en el *libellus* de nuestros hermanos Tiberiano, Asarbio y otros», frase que probaría la existencia de otros opúsculos apologeticos anteriores. Demuestra, según el sabio inglés, que este tratado no puede ser de fecha temprana.

La importancia de este tratado es grande, pues señala las acusaciones de Itacio y sirve para explicar el resultado catastrófico de Tréveris. En resumen, como acertadamente escribe H. Chadwick ³⁴, «Itacio acusa a Prisciliano de mantener doctrinas heréticas sobre la Trinidad, de estudiar apócrifos heréticos, de practicar la magia, de enseñar el dualismo radical de los maniqueos, lo cual explica que exalte el celibato al mismo tiempo que se entrega a orgías sexuales, y sobre todo a sentirse completamente libre en conciencia para negar cualquier cosa». Concretamente anatematiza las herejías de los patripasianos, de los novacianos, de los nicolaitas, de las sectas que empleaban los símbolos de «grifos, águilas, asnos, elefantes, serpientes y otras bestias» y de los que rendían culto al sol, a la luna, a Júpiter, a Marte, a Mercurio, a Venus y a Saturno. Su defensa consiste en acumular citas bíblicas. Alude al culto de los demonios, pero esta herejía es diferente, en parte, de la gnóstica, conocida especialmente por Ireneo y Teo-

³³ *Op. cit.*, 56, 72 ss., 26 s.

³⁴ *Op. cit.*, 84.

doreto. Igualmente anatematiza el dualismo maniqueo, los nicolaitas, los ofitas y las sectas de Saturnino y de Basílides, el arrianismo y a los catafrigos y borbitas; pero la acusación más grave y que fue de más funestas consecuencias, pues llevaba implícita la pena de muerte, de las vertidas por Itacio era *magicis praecantionibus primitivorum fructum vel expiari vel consecran oportere gustatus unguentumque maledicti Soli et Lunae, cum quibus deficiet, consecratum*. Admite Prisciliano el haber leído las fábulas de la mitología, pero antes de la conversión.

Para mejorar ante los obispos la posición de inferioridad en que Prisciliano se encontraba por ser laico, fue consagrado obispo de Ávila. Se desconoce si el ascetismo priscilianista había invadido esta diócesis, o si el pueblo, presionado por Instancio y Salviano, eligió obispo al doctor laico; el hecho es que en un año aproximadamente el clero y el pueblo abulense apoyaban decididamente a su nuevo obispo (*Chron.* II, 47, 4). El nombramiento de Prisciliano era conforme a la regla [-97→98-] seguida dentro de la Iglesia primitiva para tales consagraciones episcopales. San Cipriano, el gran eclesiólogo de la Iglesia primitiva, escribe (*Epist.* LIX, 6, 1) en carta al obispo Cornelio, en el año 252: «*episcopus... quando populi universi suffragio in pace deligitur*», y en una segunda, redactada en el 254, a Félix y a los fieles de *Legio*, de *Asturica Augusta* y de *Emerita* (*Epist.* LXVII, 5, 1): «*propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut, ad ordinationes rite celebrandas, ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem, provincias proximi quique convenient et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit* (también Hypp. *Trad. apost.* 2, 1). En el caso de Prisciliano faltaba la presencia del metropolitano de Mérida.

Incluso se llegó a ordenar obispos en la Iglesia primitiva por aclamación del pueblo a catecúmenos, como a San Ambrosio (Paul., *Vita Ambr.*, 8), obispo de Milán, o a neófitos, como al obispo de Cartago, Cipriano (Ponti., *Vita Cypr.*, 5), o contra su voluntad, como a San Agustín (Posid., *Vita August.*, 8).

La situación empeoró al fracasar el intento de llegar a un acuerdo con un metropolitano de los dos obispos lusitanos. Estos se encaminaron a Mérida a hablar personalmente con su metropolitano, pero el pueblo y la plebe se lo impidieron: les acometieron y golpearon tan salvajemente que estuvieron a punto de morir. Con este proceder fracasó todo el intento de arreglo con Hidacio. Este intento de arreglo, al igual que el tratado primero, demuestran el deseo de los priscilianistas de llegar a un entendimiento con los obispos y con su metropolitano. Itacio también fracasó en su cometido, lo que movió a ambas partes —lo que fue un gravísimo error, pues acudían al poder civil en un mero asunto de disciplina eclesiástica (*Chron.*, II, 47, 6)— a dirigirse a los jueces para expulsarlos de las ciudades en las que actuaban.

ACTUACIÓN DEL PODER CIVIL

La autoridad civil no desterró a los obispos rebeldes, posiblemente por carecer de base jurídica para hacerlo. Hidacio e Itacio continuaron en sus indagaciones sobre los priscilianistas y llevaron la acusación de gnosticismo a un terreno nuevo, en el que se hizo necesario la intervención civil. Itacio acusó ahora a Prisciliano personalmente de

que practicaba la magia ³⁵. Las prácticas mágicas consistían en conseguir [-98→99-] que los campesinos obtuvieran buenas cosechas mediante la consagración de los frutos al sol y a la luna, lo que suponía el conocimiento y la práctica de las doctrinas mágicas, lo cual era probablemente verdad, pero pertenecía a la etapa anterior al bautismo seguramente (*Chron.*, II, 1-7). Prisciliano, después, negó que pasó del mero conocimiento a la práctica. Hidacio, apoyado en la estrecha vinculación entre magia y maniqueísmo ³⁶ o por contar con nuevos elementos de juicio, acusó ahora a Prisciliano de maniqueo, o porque enjuiciara el ascetismo desde un nuevo ángulo de vista. La acusación de Itacio e Hidacio a Prisciliano de magia y de maniqueísmo, y la segunda por el obispo emeritense a todos los seguidores, trasladaba el ascetismo lusitano del campo estrictamente eclesiástico al de la delincuencia penada por la ley. Además, negó la validez de su ordenación, con lo que quedaba sin la protección civil. La ordenación de Prisciliano para sus oponentes era inválida, según lo indica el canon LI del sínodo de Elvira, que prohíbe ordenar a un hombre que hubiera sido hereje maniqueo.

Se ignora en qué base se sustentaba la acusación de maniqueísmo. Hidacio no abandonó, sin embargo, el buscar apoyo en el elemento eclesiástico y envió una relación de lo sucedido a San Ambrosio, en la que se colocaba al obispo de Córdoba en el mismo grupo que a los priscilianistas, y en cambio se excluía a Symposio y a los obispos galayos, ignorándose los motivos.

Al mismo tiempo informó de lo sucedido a todas las iglesias y remitió una *gesta rerum* al emperador Graciano, solicitando la intervención del poder civil contra los pseudobispos Instancio, Salviano y Prisciliano, lo que era totalmente falso en el caso de los dos primeros, no condenados por sentencia firme, ni depuestos por un concilio (*Chron.*, II, 47, 6).

Graciano desterró a los obispos y a los maniqueos de la provincia donde actuaban. Los obispos acataron el mandato imperial y decidieron acudir a Italia a presentar sus preces al emperador, provistos de cartas suscritas por el clero y el pueblo de sus diócesis, donde se les defendía, y se dirigieron en defensa al propio obispo de Roma, Dámaso.

Los priscilianistas se disolvieron y quizá se refugiaron en Galicia, cuyos obispos los amparaban. Las dos diócesis de Lusitania rebeldes volvieron a la obediencia del metropolitano de Mérida. Debieron acaecer estos hechos hacia finales del 381.

[-99→100-]

³⁵ N. Brox, *Magie und Aberglaube in den Anfängen des Christentums*, *Trierer theologische Zeitschrift* 83, 1974, 1954, 157 ss.; H. Funke, *Maiestas und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus*, *JhAc.* 10, 1967, 145 ss.; A. A. Barb, *The Survival of Magic Arts. The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, 100 ss. Sobre la brujería y la magia, cfr. P. Brown, *Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo dalla tarda antichità al medioevo*, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Turín, 1972, 109 ss.

³⁶ También los clérigos de tendencias antiascéticas, como Joviniano, acusaron a los ascetas de Roma de herejes y de maniqueos, y concretamente de maniqueísmo a San Jerónimo y a sus discípulas, cuando veían a éstas serias y pálidas. La Carta 48, escrita en 392, es la respuesta contra la acusación de maniqueísmo; todo exactamente igual que con Prisciliano; cfr. García M. Columbas, *op. cit.*, 347. En las páginas 291 ss. hay un juicio muy acertado sobre Prisciliano. Muerto el papa Dámaso, que apoyaba a San Jerónimo y llegado al papado Siricio, la situación se le hizo a Jerónimo tan imposible en Roma que tuvo que abandonar la ciudad y marcharse a Belén. Se le acusó igualmente de deshonesto, de chaquetero, de mujeriego, de embustero, de embaucador (Hier. *Epist.* XLV, 2, 6) y de hechicero. Incluso se le tuvo en una reunión del clero romano por indeseable. Se vio obligado a defenderse por haber exaltado la virginidad (Hier. *Epist.* XLIX).

ACTUACIÓN DE LOS OBISPOS GALOS, DE SAN DÁMASO, DE SAN AMBROSIO Y DE LA CORTE IMPERIAL

Los obispos y algunos ascetas se encaminaron a Burdeos con intención de entrevistarse con el obispo Delfino. En Eauze convencieron a algunas personas con su predicación. En el campo de Burdeos se hospedaron en casa de Eucrocia, mujer del retórico Delfidio, a la que atrajeron a su modo de ascetismo (*Chron.*, II, 48, 1-4). El obispo aquitano no los quiso recibir. Se pusieron en camino de Italia acompañados de sus mujeres y de otras ajenas a la familia, entre las que se contaban Eucrocia y su hija Prócula (*Chron.*, II, 48, 1-4), a la que Prisciliano dejó en estado, y que abortó mediante hierbas. Esto parece un falso inventado por Hidacio. El mismo Sulpicio Severo lo recoge como rumor. La intención de los viajeros era ir a Milán, donde a la sazón se encontraba la corte y presentar sus preces al *quaestor sacri palatii*, donde se refutaría la acusación.

Un grave error cometido por los acusados fue apuntar la posibilidad de entregarse al tribunal civil si el acusador perseveraba en su actitud, lo que indica que estaban totalmente seguros de su inocencia, que podían demostrar ampliamente. En las preces se debían refutar las acusaciones de ser falsos obispos y de maniqueísmo. El *quaestor* aceptó estas pruebas, pero demoró la respuesta.

Poco después acuerdan que Dámaso resolviese su situación, para lo que redactan su libro a Dámaso que es el tratado segundo, que consta de una *gesta rerum*, de una profesión de fe de los tres obispos lusitanos, de un recurso de súplica y de varias soluciones posibles, como la de que Hidacio pruebe sus acusaciones ante Dámaso y ante el concilio y las incluidas en las preces al emperador, de que se reuniese un concilio en Hispania, para poder defenderse de la acusación de falsos obispos y de maniqueos. Este libro es más interesante que el Apologético, y en él se lee una relación detallada de todos los sucesos acaecidos desde el Concilio de *Caesaraugusta* hasta la llegada a Roma, narración que completa la redactada por Sulpicio Severo. Los tres acusados se encaminaron a Roma *ut apud Damasum... obiecta purgarent*. Rechaza el autor una serie de herejías, ya citadas en el primer tratado, y se defiende de acusaciones de los antipriscilianistas: como la de negar la salvación a los cristianos casados, de sostener doctrinas patripasianas, docetistas, maniqueas, y de magia, de usar los apócrifos y de enseñar inmoralidades e indecencias. En opinión de Chadwick ³⁷, «el segundo tratado implica solapadamente que estas graves acusaciones fueron proferidas por vez primera como consecuencia de la imprudente tentación de Instancio y de Salviano de intervenir en *Emerita...*; que [-100→101-] los obispos priscilianistas ya necesitaran contestar estas listas de acusaciones hacia finales del 380 o a principios del 381, refuerza la conclusión de que frases semejantes habían sido pronunciadas en el Concilio de Zaragoza en octubre del 380».

Los priscilianistas se presentan en el *Liber ad Damasum* como ascetas que han renunciado a las vanidades mundanas; unos son ya obispos, otros próximos a serlo, viviendo en paz, hasta que han surgido discusiones. Ponen los autores el dedo en la llaga al señalar la causa de éstas, al afirmar que ello es fruto de la represión que hacían de los vicios y de la envidia por la vida o por la intervención del brazo secular. Insisten, ya que el escrito habla en nombre de los tres, Prisciliano, Instancio y Salviano, que han sido acusados de lo mismo, que no habían sido condenados en el Concilio de Zaragoza, ni citados a defenderse Aquí se leyó el citado *commonitorium* de Hidacio, pero había pre-

³⁷ *Op. cit.*, 59 s.

valecido el criterio de Dámaso, expuesto en una carta al concilio, de no condenar a nadie sin oírlo. Insiste Prisciliano en que el motivo fundamental del ataque feroz de Hidacio estriba en la censura contra sus depravadas costumbres, que chocaban abiertamente con la vida ascética que llevaban los priscilianistas, que formaban grupos, con activa participación de los laicos. Este párrafo creemos que corresponde a la verdad. Para Prisciliano, a narrar los hechos ya anunciados de que un presbiterio de Mérida arremetió contra Hidacio y de que poco después apareciesen en diferentes iglesias de Lusitania libelos difamatorios contra el metropolitano con acusaciones aún más graves, lo que motivó que muchos clérigos se apartasen de la comunión si no purgaba los delitos. Estando así las cosas, Prisciliano consultó a dos obispos, al de Córdoba y a Symposio, obispo de Gallaecia, que había participado en el Concilio de *Caesaraugusta*, en demanda de consejo para pacificar la Iglesia hispana. La respuesta fue que a los laicos se les podía recibir en comunión y rechazaron a Hidacio. Sugerían la conveniencia de otro próximo concilio, ya que el de *Caesaraugusta* no había servido de nada. Esta propuesta alarmó sobremanera al metropolitano, que envió rápidamente un informe, como se indicó ya, que según los priscilianistas era totalmente falso, al obispo de Milán y obtuvo su apoyo para lograr un rescripto del emperador Graciano. En el informe no se citaban nombres, pero se mencionaba a falsos obispos y maniqueos. La respuesta del emperador, remitida probablemente al vicario, ordenaba expulsar a los herejes, pues la acusación de maniqueísmo era grave, «de todos los países». Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 47, 6) considera equivocado este paso dado por Hidacio, pues recurría en un asunto eclesiástico al poder secular. Los priscilianistas tuvieron que dispersarse. A continuación, Hidacio, en cartas remitidas a las iglesias hispanas, acusaba de herejía al obispo de Córdoba, Hygino, y a todos los priscilianistas.

[-101→102-]

El *Liber ad Damasum* narra también el intento de Prisciliano de llegar a un acuerdo con el metropolitano de Mérida, que fracasó, pues la plebe emeritense, azuzada por Hidacio, le impidió llegar al presbiterio, e incluso fue maltratado de palabra y azotado y apaleado, lo que motivó que Prisciliano colocara a partidarios suyos al frente de las iglesias de Lusitania, elegidos democráticamente, a los que sólo se les exigía una profesión de fe. De todo este asunto Prisciliano informó a los restantes obispos hispanos. Prisciliano envió cartas redactadas por el clero y el pueblo de su diócesis en su defensa. Reclamaba el obispo de Ávila la presencia del metropolitano de Mérida ante Dámaso y, en caso de que éste no quisiera intervenir en un asunto tan delicado, que, mediante cartas apostólicas dirigidas a los obispos hispanos, se reuniese un concilio para juzgar la causa pendiente entre los priscilianistas e Hidacio.

Dámaso no los recibió, seguramente para no verse implicado en un proceso de unos acusados excomulgados por el metropolitano de Mérida y que no se presentaron al Concilio de *Caesaraugusta*; las mismas razones movieron a Ambrosio³⁸ a no recibirlos (*Chron.*, II, 48). Posiblemente tiene fuerza la sugerencia de Díaz y Díaz de que Dámaso no les recibió por estar convencido de su inocencia. Jerónimo (*De vir. ill.*, 121), que escribió el *De viris illustribus* hacia el año 392 y que probablemente era secretario de Dámaso cuando Prisciliano visitó Roma, no parece que les considere herejes entonces, pues sólo afirma que algunos les tienen por gnósticos y que otros no. Después de la condena cambió de opinión, hacia el año 414-415 (*Epist.* CXXXII, 3), posiblemente por

³⁸ J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, 168 ss.; H. Dudden, *Saint Ambrose, His Life and Times*, 245 ss.

influjo de Orosio. Instancio y Prisciliano lograron atraer a su partido al *magister officiorum*, Macedonio (*Chron.*, II, 48, 5-6), quien anuló la orden de destierro y les repuso en sus diócesis en el año 382, mientras que en la Península encontraron protección en el procónsul de la diócesis, Volvencio (*Chron.*, II, 49, 5-6). Ante este apoyo a los acusados, Itacio optó por refugiarse en Tréveris, bajo la protección del prefecto de la Galia, Gregorio (*Chron.*, II, 49, 8-9), quien informó al emperador de las revueltas producidas en las iglesias hispanas y le instó a que tomase las medidas oportunas.

Se entabló así una lucha en la alta administración entre partidarios y enemigos de Prisciliano, pues Macedonio, sobornado, seguía protegiéndoles. Lograron los perseguidos que delegase el emperador en un vicario, independiente de la prefectura de la Galia, la administración de la Península. Obtuvieron los priscilianistas otra medida favorable a ellos, cual fue el que Itacio volviese a la Península y tuviera en ella que defenderse de la acusación de perturbar la paz de las iglesias. [-102→103-] Brittonio, obispo de Tréveris, pudo evitar el cumplimiento de esta disposición de Macedonio. Todos estos hechos acaecieron entre finales del año 382 y el comienzo del siguiente (*Chron.*, II, 49).

EL JUICIO DE TRÉVERIS. CONDENA DE LOS PRISCILIANISTAS

En la segunda mitad del año 389, elevado al imperio Máximo³⁹ y establecido en Tréveris, a él acudió Itacio acusando a los priscilianistas de maniqueos. El sector de la Iglesia hispana opuesto al ascetismo apoyó a Itacio. Varias razones podían mover al emperador a intervenir, como eran el congraciarse con los católicos y el apoderarse de los bienes de los condenados, lo que indica que eran ricos. También el miedo de la corte a las artes mágicas, que podían molestar la felicidad de los emperadores (B. Vollmann, *op. cit.*, 510). El nuevo emperador ordenó al prefecto de la Galia y al vicario de Hispania que Prisciliano y sus compañeros fueran juzgados en un concilio, reunido en Burdeos (*Chron.*, 49, 7). Los nombres de los acusados los dio el propio Itacio y eran: Hygino e Instancio, obispos; Felicísimo y Armenio, clérigos; Aurelio, diácono; Latroniano, poeta, alabado por Jerónimo (*De vir. ill.*, 122); Tiberiano, retórico, que escribió, según San Jerónimo (*De vir. ill.*, 123), una defensa, perdida, de las creencias de Prisciliano; Asarbo y la viuda Eucracia, todos íntimos colaboradores de Prisciliano. No siendo encartados Symposio ni los obispos galaicos. El conflicto quedaba circunscrito a las diócesis de Lusitania, acusadas de herejía, y a la de Córdoba, de cisma.

Se desconocen los nombres de los obispos asistentes al Concilio de Burdeos, con que el emperador ponía todo este asunto en un procedimiento eclesiástico, de acuerdo con lo sugerido por Dámaso y San Ambrosio. Estuvieron presentes San Martín, Hidacio e Itacio, Hygino, Instancio y Prisciliano. Sólo se oyó el descargo de Instancio, al que se le depuso de su diócesis (*Chron.*, II, 49, 8-9). Esta condena afianzó a Prisciliano en su idea ya expresada de acudir al poder imperial; ejerció en el concilio el *ius provocationis* ante el emperador, lo que fue un grave error del obispo de Ávila (*Chron.*, II, 49, 9). Posiblemente dio este paso movido por la parcialidad del concilio. Los obispos remitieron la causa al emperador, incluso de los sentenciados ya, como Instancio. Los acusados, acompañados de los acusadores, fueron enviados a Tréveris (*Chron.*, II, 50). Se les acu-

³⁹ J. R. Palanque, L'empereur Maxime. *Les empereurs rotnains d'Espagne*, 255 ss.; H. Chadwick, *op. cit.*, 153 ss.

saba ahora sólo de maniqueísmo, condenado por la legislación estatal desde los tiempos de Diocleciano. Para los cristianos la acusación de magia era también repugnante, pues la magia se basaba en el patrocinio de los demonios (*Agust., de civ. Dei*, VIII, 19) [-103→104-] y había una intervención directa del maligno en ella (*Agust., de civ. Dei*, X, 9). Según indica San Teófilo en carta redactada en 401, la magia es mala intrínsecamente (*Hieron., Epist.*, 96, 16), aunque Orígenes defendió las artes mágicas, pues «no es obra mala, ni que deba desdeñarse».

Dos tendencias se contraponían en los acusadores: la capitaneada por Itacio, defensor acérrimo de que la causa la fallasen los tribunales imperiales, y la defendida por San Martín, partidario de un juicio eclesiástico. Por ser herejes, en la mentalidad de San Ambrosio y de San Martín de Tours, no podían ser juzgados por un tribunal civil, pero existía el caso de la proscripción de Ursino, contra la que no había protestado ni Milán ni Roma ⁴⁰.

Itacio, al igual que Hidacio, son descritos por Sulpicio Severo con rasgos bien sombríos y poco cristianos, como intrigantes, cínicos y carentes de toda virtud evangélica. Sulpicio Severo fustiga en ellos a la clase dirigente de la Iglesia hispana, totalmente podrida. El escritor galo (*Chron.*, II, 50) pinta a Itacio con los colores más tétricos: «Yo no reprendería el celo que desplegaron Hidacio e Itacio en acabar con los herejes si no los hubiera guiado en ello más de lo conveniente el deseo de triunfar. Hidacio no era ponderado, ni santo: era atrevido, charlatán, imprudente, esclavo del vientre y de la gula. Llegó a tal punto su insensatez que incluía en el número de los priscilianistas a todos los hombres virtuosos que se dedicaban a la lectura o a la práctica del ayuno, atreviéndose el desgraciado a tildar de hereje al mismo Martín, obispo, varón apostólico, entonces en Tréveris».

Los obispos, después de la paz constantiniana, con el exceso de poder y de riqueza, se habían corrompido muchos de ellos y perdido su carácter apostólico. Esta situación no era sólo de Hispania, sino general en la Iglesia, según San Jerónimo. Casos como el del obispo Hidacio, de Mérida, eran, desgraciadamente, muy frecuentes (*Epist.* LXIX). Además, los obispos pertenecían casi siempre a las clases altas terratenientes.

San Martín procuraba a toda costa que no hubiera derramamiento de sangre (*Chron.*, II, 9). Como señala H. Chadwick ⁴¹, el cristianismo primitivo era contrario a la pena de muerte, según testimonio del apologista Atenágoras (*Leg.*, 35), de la tradición apostólica (16, 17), de Hipólito y de Lactancio (*Div. inst.*, VI, 20, 15, 20). Los monjes se oponían incluso a la ejecución de los criminales (*C. Th.*, XI, 36, 31).

Todo esto indica que en la base de la acusación de Itacio se encontraba un odio feroz a todo tipo de ascetismo, al igual que en la de Hidacio el miedo a que obispos y fieles se escapasen al control del metropolitano. Para el obispo de *Ossonoba* todo asceta pálido y pobre [-104→105-] en el vestir, por este sólo hecho, era maniqueo, lo que prueba que las acusaciones de Itacio carecían de base y eran totalmente fútiles.

Es muy significativo que Toribio de *Asturica*, en carta a Ceponio e Hidacio, admite que no ha conseguido encontrar las doctrinas típicas de los priscilianistas que se atribuían a la secta generalmente. Por naturaleza, ya que era glotón, era contrario al ascetismo. Al ausentarse San Martín de Tréveris ganó la partida al bando antiascético. San Martín acudió a Tréveris a protestar ante el emperador y presentar su opinión al juicio, basado, al

⁴⁰ H. Chadwick, *op. cit.*, 173 ss.

⁴¹ *Op. cit.*, 130.

decir de Sulpicio Severo (*Dial.*, III, 12, 1), en las siguientes razones: en que era inmoral que en un crimen que se podía castigar con la pena de muerte el fiscal fuese un obispo; bastaba que el poder civil expulsase de sus iglesias a los priscilianistas, que habían sido excomulgados y declarados herejes en un concilio; las acusaciones contra un obispo tenían que ser juzgadas por otro obispo y no en un tribunal civil. También otro obispo, de nombre Theognito, se negó a ponerse de parte de los obispos antipriscilianistas.

Según Sulpicio Severo, el emperador se dejó influir por Martín, que fue el único obispo, con Theognito, que estuvo a la altura de las circunstancias, como lo había ya estado en el convite al que invitó Máximo a los obispos (Sulp. Sev., *Vita Mart.*, 20). El biógrafo galo llama en esta ocasión a Máximo *ferocis ingenii virum et bellorum civilium victoria elatum*, y añade: *plures ex diversis orbis partibus episcopi convenissent et foeda circa principem omnium adulatio notaretur, seque degenerare inconstantia regiae clientelae, sacerdotalis dignitas subdidisset, in solo Martino apostólica autoritas permanebat*.

Dos obispos, Magno y Rufo (*Chron.*, II, 50, 8), atrajeron a su partido al emperador, que delegó el asunto en el prefecto del pretorio, Evodio, varón severo y de carácter áspero. La base del proceso fue la acusación de Itacio de maniqueísmo (Isid., *De vir. ill.*, 15) para todos; la de *turpitudō* posiblemente para algunos y la de conocimiento y práctica de magia para Prisciliano. Se ignora el procedimiento seguido en el juicio y las pruebas aducidas.

C. Molè (*op. cit.*, 92) da el siguiente significado a la acusación de magia: «Lo "sfondo sociale" delle accuse di magia nel IV secolo è stato brillantemente individuato nel conflitto tra due gruppi di potere. Anche nel caso del priscillianismo è individuabile il conflitto sociale tra due "classi di governo". La "contienda" priscillianista può essere vista nei termini di un'opposizione tra due gruppi di potere, l'uno formato da personalità come Idazio di Merida e Ithacio di Ossonuba, che l'inserimento nella struttura gerarchica della Chiesa aveva dotato di una mentalità "burocratica", legata alle certezze della carriera; l'altro costituito da individui di rango senatorio, o a questi assimilati immuni da rigidi schemi gerarchici, fedeli alla cultura retorica, tradizionale della classe senatoria, e detentori quindi di un potere "mal definito" [-105→106-] e "inarticolato". Nella posizione sociale, nella cultura e nella scelta di Prisciliano, non che nella pronta adesione alla sua predicazione di retori o familiari di retori, ritroviamo appunto l'ambito socio-culturale che provocava l'accusa di magia da parte di burocrati cristiani. La resistenza incontrata dai vescovi cattolici nell'opera di evangelizzazione, eventuali defezioni e diminuzioni di fedeli, possono rappresentare l'insuccesso professionale, la "sventura" che veniva di solito attribuita agli incantesimi magici degli avversari. L'accusa di magia nei confronti di Prisciliano può essere considerata come segno di un malaise sociale scatenatosi all'interno delle classi superiori spagnole in concorrenza tra di loro per la conquista ed il mantenimento del potere». A la magia se debió dedicar Prisciliano antes de su bautismo.

El juicio de Tréveris y los antecedentes han sido bien analizados por K. Girardet⁴², cuya opinión extractamos: con la sentencia de Tréveris empieza en la historia de la Iglesia un proceso que acaba en las guerras de la religión y con el establecimiento de la Inquisición⁴³. Por vez primera la espada se puso al servicio de la Iglesia. El autor estudia

⁴² K. M. Girardet, Trier 385: Der Prozess gegen die Priscillianer, *Chiron* 4, 1974, 577 ss.

⁴³ H. Chadwick, *op. cit.*, 186 ss. Sobre la coerción religiosa en esta época, cfr. P. Brown, L'atteggiamento di sant'Agostino verso la coercizione religiosa, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Turín, 1972, 245 ss.; Idem, La coercizione religiosa nel basso impero romano. *Il caso*

únicamente la estructura jurídica del pleito y sus prolegómenos. Para ello basa su trabajo en los estudios de Babut y Stockmeier.

Babut opinaba que Prisciliano nunca había perdido su cargo de obispo y que en Tréveris se encontraba delante de un tribunal civil.

La información de Sulpicio Severo sobre el Concilio de *Caesaraugusta* es en gran parte falsa.

Es muy importante el hecho de que fue ordenado obispo de Ávila por dos obispos, faltando el tercero, el de la capital de su provincia.

En segundo lugar, según el canon VIII de Serdica, del 342, a petición de Osio, el que se consagraba obispo debía ser antes clérigo, y Prisciliano no lo era. A esta regla había excepciones, como San Ambrosio; pero si el nuevo obispo tenía enemigos, éstos siempre podían agarrarse a este canon, y tenían éxito contra el ordenado.

Este es el primer punto del ataque de Hidacio e Itacio contra Prisciliano. Es fundamental, en opinión de Girardet, que el propio Prisciliano dio las armas para su condena al calificar a los maniqueos de *malefici servi Solis et Lunae*. Contra la acusación de maniqueo se defendió valientemente Prisciliano en el juicio, pero todo fue en vano.

Esto último es la acusación fundamental para el proceso. Es ahora cuando les arrojan de la comunión a Prisciliano, a Instando y a Salviano, en virtud del canon V del Concilio de Caesaraugusta. La situación [-106→107-] de Prisciliano, en opinión de Hidacio, Itacio y Sulpicio Severo, era la de un laico, y la de hereje excomulgado, respectivamente.

En este momento intervino el poder civil, después de la carta de Hidacio al emperador Graciano. El rescripto del emperador desterraba a los pseudobispos de las iglesias, de las ciudades y de sus países; por este motivo los priscilianistas abandonaron Hispania. Buscaron ayudas y sólo encontraron apoyo en la corte en el *magister officiorum*, *Macedonius*. Graciano se dejó sobornar, muy probablemente, y los priscilianistas pudieron tornar a su país. Apoyados en las actas del Concilio de *Caesaraugusta* demostraron su inocencia, pero la opinión de Girardet es que no se podía probar totalmente.

Itacio acudió a Tréveris a lograr, con la ayuda del *praefectus praetorii*, que se detuviera a Prisciliano. Este logró lo contrario.

La muerte de Graciano terminó de momento con la situación. Máximo ⁴⁴ buscaba una solución sin la opinión de la mayoría del episcopado hispano, galo y británico. Es una política hábil, porque Prisciliano aparece como acusado, pero no sentenciado por la Iglesia. Muy importante en opinión del sabio alemán es el hecho de que Máximo encargase el asunto a los obispos galos, y no a los hispanos. Máximo no detiene a Itacio, lo que indica bien la simpatía del usurpador por uno de los dos bandos en lucha.

Se sospecha que Prisciliano pidió al emperador el cambio de los obispos galos por hispanos, pues era la costumbre del Derecho romano. En Tréveris empieza un pleito criminal, que sólo podía terminar con la sentencia de muerte. Debido a la intervención de San Martín de Tours, pero influenciado por los obispos Magno y Rufo, entregó el usurpador su poder al prefecto del pretorio, Evodio, y esto significó, por ser muy dura esta persona, la sentencia de muerte de Prisciliano.

Hasta aquí las ideas principales de Girardet, que encontramos aceptables.

Somos de la opinión, aunque este autor duda de ello, de que la confiscación de bienes de los condenados desempeñó un papel importante en la sentencia. En este punto

dell'Africa settentrionale, 287, con alusiones a Prisciliano. S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, 1974, 339 ss.

⁴⁴ H. Chadwick, *op. cit.*, 188 ss.

seguimos a Vollmann (*op. cit.*, 512), apoyado en el panegírico de Pacato, como también el miedo a la astrología.

Hidacio de Chaves (130, 133, 138) distingue bien claramente los priscilianistas de los maniqueos que había en *Asturica* en el año 445, lo que prueba que para este escritor los primeros no tenían nada que ver con los segundos. Antes de ser ajusticiado Prisciliano fue depuesto por los obispos reunidos en Tréveris o en Burdeos, lo que permitió que fuera acusado de magia y de costumbres licenciosas y pasar su caso al proceso civil. [-107→108-]

Es significativa la carta 166 de Agustín a Jerónimo (*Epist.*, CLXVI, 3, 7), en la que el obispo de Hipona afirma que cuando, entre los años 388 y 395, escribía un tratado «Sobre la naturaleza del bien», nunca había oído poner en relación a los priscilianistas con los maniqueos. En el Concilio de Burdeos, precisamente, uno de los seguidores de Prisciliano se defendió tenazmente de la acusación de maniqueísmo ⁴⁵.

En carta de Máximo al obispo de Roma, Siricio, se indica que fueron acusados de maniqueísmo; a él se vinculaban las *turpitudines*, juicio que fue comparado por San Ambrosio en su carta XXVI con el traslado de la acusación de Jesús a Pilatos por los sacerdotes judíos. Itacio logró que se aplicase la pena de muerte en Hispania a todos los maniqueos. Cinco de ellos fueron ajusticiados. Instancio fue poco después desterrado en la isla de Seilly. A Tiberiano se le confiscaron los bienes y se le desterró al mismo lugar que a Instancio. A los tres delatores se les desterró temporalmente a la Galia (*Chron.*, II, 51). El obispo de Córdoba fue también desterrado.

El año 386 fue cumplida la sentencia. La fecha de la muerte de Prisciliano y sus seguidores ya fue muy discutida en la Antigüedad ⁴⁶, lo que prueba que en torno a Prisciliano siempre hubo una nebulosa. Próspero de Aquitania (*Chron. nim.*, I, 462) propone la fecha del 385, fecha que sigue la anónima crónica gálica del 452 (*Chron. nim.*, I, 646), y que parece deducirse también de la crónica de Sulpicio Severo, que la redactó en el 400 (*Chron.*, II, 9), pero que la retocó entre los años 402 y 403. Hidacio (16), que escribe su crónica entre los años 468 y 469, propone la fecha del 387 para la ejecución y la del 385 para la de la apelación al emperador. San Ambrosio, aunque juzgó herejes a los acusados, se apartó de la comunión de los obispos de la corte, lo que le valió tener que abandonar Tréveris.

Itacio, llevado de su carácter sanguinario, no se contentó con la aplicación de la sentencia, sino que logró de Máximo que tribunos militares, investidos del *ius gladii*, aplicasen la pena de muerte y de confiscación de bienes a los supuestos herejes. Esto no se llevó a efecto, pues Theognito retiró su comunión a los itacianos por su conducta durante el juicio, según se indicó más atrás, lo que prueba que fue censurable e indigna de un obispo cristiano. San Martín logró que Máximo anulase el decreto. Negó la comunión a los obispos que habían aceptado a Itacio e Hidacio y pidió a Máximo que cesara la caza de los priscilianistas de Hispania (*Sulp. Sev., Dial.*, III, 12-13). El emperador le contestó que habían sido condenados por un tribunal en justicia. El papa Siricio escribió también al emperador protestando de la condena. Se ha perdido la carta del obispo de Roma, pero se conserva [-108→109-] la respuesta; en ella se sostiene la tesis de que los maniqueos fueron convictos no por circunstancias ocasionales, ni por sospechas dudosas, sino por la propia confesión en el juicio.

⁴⁵ H. Chadwick, *op. cit.*, 188 s.

⁴⁶ H. Chadwick, *op. cit.*, 178 ss.

El panegirista Pacato Drepanio, que celebró en 389-390 la victoria de Teodosio sobre el usurpador (*Paneg.*, XII, 29), indica: «¿Y hablo de las muertes de los hombres cuando recuerdo que se llegó también a derramar la sangre de las mujeres y que, en plena luz, se cebaron en un sexo que la misma guerra perdona? Sin duda, hechos graves y escandalosos pudieron motivar que la mujer de un ilustre poeta fuera arrastrada con un garfio al suplicio. Se reprochaba, en efecto, a una mujer viuda y se censuraba en ella una piedad excesiva y que rendía a la divinidad un culto excesivamente celoso. ¿Qué imputación más grave podía lanzar contra ella el sacerdote que la acusaba! Hubo ciertamente una estirpe de delatores que llevaban el nombre de obispos, pero que en realidad eran bandidos y aun verdugos, que, no contentos con despojar a los desventurados del patrimonio que habían heredado de sus mayores, los cargaban de calumnias hasta hacerlos morir y se cebaban en la vida de los acusados, a quienes habían ya arruinado; más aún, después de haber asistido a la sentencia de muerte, después de haber escuchado con sus oídos y haber visto con sus ojos los gemidos y las torturas de esos miserables, después de haber tocado las hachas de los lictores y las cadenas de los condenados, acercaban a los altares sus manos mancilladas por el contacto del castigo y profanaban aún con su cuerpo unas ceremonias que habían ya mancillado su alma. Esos son los hombres que este otro Falaris contaba entre sus amigos; éstos eran los que él miraba con buenos ojos y aún regalaba con sus ósculos; y aquello no era injusticia, porque ellos le procuraban a la vez gran número de satisfacciones: los bienes de los ricos para su avaricia, el suplicio de los inocentes para su crueldad, el menosprecio de la religión para su impiedad». Pacato desenmascaró la verdad de todo el asunto de la muerte de Prisciliano y señaló sus verdaderas causas. Por ser el testimonio de un pagano que nada tiene que ver con el asunto, es de gran importancia y muy objetivo, en nuestra opinión.

Cumplida la sentencia, Itacio fue canónicamente depuesto de su sede por haber intervenido en la acusación de una pena capital. El sínodo que le depuso es probable que se celebrase en Hispania, pero pudo ser el celebrado en Milán el año 390. Hidacio abandonó voluntariamente su sede; ambos fueron desterrados (*Prosper.*, *Chron. ad an.*, 389). Según Isidoro (*Vir. inl.*, 15) murió en el destierro, reinando Teodosio I y Valentiniano I, el 15 de mayo del 392.

Ajusticiados Prisciliano y sus compañeros, sus cadáveres fueron traídos a la Península, posiblemente a Galicia, por sus seguidores y venerados como mártires (*Sulp. Sev.*, *Chron.*, II, 51, 8). La tumba, al igual que en el siglo V la de San Martín, fue un lugar de peregrinación, [-109→110-] donde se obraban muchos milagros, como cuenta San Perpetuo, obispo de Tours, y se convirtió con Roma y Jerusalem en uno de los centros más importantes de peregrinación cristiana.

EL PRISCILIANISMO EN GALICIA

Los partidarios de su corriente ascética se refugiaron en Galicia, donde pudieron seguir su ascetismo. Hidacio (16), que debía estar bien enterado, afirma que después de su muerte *in Gallaeciam Priscillianistarum haeresis invasit*. San Agustín (*Contra mend.*, 9) también alude a los *priscillianistarum falsa martyria*; igualmente los donatistas tuvieron sus mártires. Incluso se ha supuesto que en la catedral de Santiago está enterrado Prisciliano con sus compañeros. Seguidores de Prisciliano fueron los obispos galaicos (*Hyd.*, 36), que siempre apoyaron su causa. En el Concilio de Toledo, cele-

brado en torno al 400, sólo están presentes del Noroeste dos obispos ortodoxos, Exuperantius y Ortygius, este último arrojado de su diócesis por los priscilianistas.

Lo que no cabe duda es que en los orígenes y difusión del cristianismo en el Noroeste desempeñó un papel importante el priscilianismo ⁴⁷ y de que las diócesis de esta región estuvieron ocupadas por obispos priscilianistas, como ha demostrado M. Díaz y Díaz recientemente y, antes, H. Chadwick.

Los personajes de Gallaecia, como los dos Avitos, Orosio y Baquiano, hacen repetidas veces profesión de ortodoxia para que no les acusen de priscilianismo.

[-110→111-]

San Braulio, obispo de *Caesaraugusta* (631-51) (*Epist.* 44), afirma que Orosio fue priscilianista y que fue apartado de la secta por San Agustín. Según H. Chadwick esta afirmación es tardía y carece de fundamento; es muy probable que lo fuera, en nuestra opinión, pues casi todo el episcopado galaico era priscilianista y lo lógico es que lo fuera Orosio. Incluso Chadwick ⁴⁸ se ha planteado recientemente el problema de las relaciones de Egeria, que entre los años 381-384 visitó el Sinaí, Palestina y Mesopotamia —su procedencia del Noroeste hispano es probable, pero no probada—, con el priscilianismo, con el que se relaciona en estos cuatro aspectos:

a) Egeria escribe para una comunidad religiosa de mujeres, del tipo de las que propagaba Prisciliano.

b) Usaba textos apócrifos, como la correspondencia entre Jesús y Abgar, y los escritos de Santo Tomás (*Itin.*, 17). Alaba el sepulcro de Santa Tecla, la legendaria compañera de San Pablo, como lo indican los Hechos de Pablo y Tecla.

c) Observa que no se ayuna en Palestina los sábados y domingos (*Itin.*, 44). Se sabe que los domingos ayunaban los maniqueos (*Itin.*, 17, 19, 23).

⁴⁷ H. Chadwick, *op. cit.*, 220 ss.; M. Díaz y Díaz, La cristianización de Galicia, *La romanización de Galicia*, 111 ss.; Idem, Orígenes cristianos de Lugo, *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, 237 ss.; A. Tranoy, Les chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au Vème siècle, *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, 251 ss.; J. Fontaine, Le distique du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contextes spirituels, *AEA* 45-47, 1972-74, 557 ss.; H. Schlunk, Die frühchristlichen Denkmäler aus dem Nord-Westen der Iberischen Halbinsel, *Legio VII Gemina*, 475 ss.; Idem, Los monumentos paleocristianos de «Gallaecia», especialmente los de la provincia de Lugo, *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, 193 ss. Para el cristianismo en Asturias, cfr. A. Quintana, Primeros siglos de cristianismo en el convento jurídico asturicense, *Legio VII Gemina*, 441 ss.; T. Hauschild, Die Martyrerkirche von Marialba bei León, 511 ss.; A. Viñayo, Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el martirologio leonés, 549 ss.; H. Schlunk, T. Hauschild, *Hispania Antigua, Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia, 1978, *passim*; M. Díaz y Díaz, Los orígenes cristianos de la Península vistos por algunos textos del siglo VII, *CEG* 28, 1973, *passim*. Sobre el paganismo en la Galia, cfr. J. Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, II, Paris, 1967-69, 713 ss. Hispania no estaba más cristianizada que Galia, cfr. E. Male, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950; E. Griffe, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine, Des origines chrétiennes à la fin du IVe siècle*, Paris, 1964. Sobre las herejías hispanas, véase: M. Simonetti, La crisi arriana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna, *Hispania Romana*, ANL 371, 1979, 127 ss. Herejes en Hispania se citan en el canon XXII de Elvira, sin especificar a qué clase pertenecen. Arrianos menciona la carta de Siricio al obispo de Tarragona. Es conocida la actuación de Gregorio de Iliberri contra Potamio de Lisboa por el asunto del arrianismo. También hubo en Barcelona algún novaciano, según testimonio de Paciano.

⁴⁸ *Op. cit.*, 221 ss., 220 ss.

d) Egeria tiene un especial interés en el ascetismo, como se deduce de su viaje a visitar los monjes de Mesopotamia; señala que la secta de los apostólicos, que rechazaban el matrimonio, tenía hombres y mujeres (*Itin.*, 23, 6; 24, 7; 28, 3) ⁴⁹.

En el apéndice al Concilio de Toledo se menciona a cuatro obispos calificados de heréticos y a otros seis que habían mantenido relación con el priscilianismo. En el apéndice se lee que confiesan (Sinfonio y Dictinio) que habían ordenado a otros para diversas iglesias donde faltaban obispos, estando seguros de que la mayoría del pueblo de Galicia sentía casi del mismo modo que ellos. Entre éstos figura Pa-terino, consagrado obispo de la iglesia de Braga, que fue el primero que admitió haber seguido a la secta de Prisciliano. Sobre Herenas se afirma que prefirió más bien seguir a sus clérigos, los cuales, espontáneamente, sin ser preguntados, habían aclamado a Prisciliano por católico y por santo mártir, todo lo cual prueba que el priscilianismo estaba muy floreciente en Galicia a final del siglo IV. Concretamente se hace mención en el apéndice del concilio a libros apócrifos y a los libros escritos por Prisciliano, que seguían usándose.

[-111→112-]

En el Concilio de Toledo los cánones no son antipriscilianistas ⁵⁰, sólo se refieren a la disciplina eclesiástica, no a desviaciones dogmáticas, al igual que los del Concilio de *Caesaraugusta* y los de Elvira. Al matrimonio y a la moral sexual se dedican los cánones I, III, IV, VI, XVI-XVIII. El canon XVII legaliza el concubinato como forma secundaria de matrimonio, lo que está en la línea del obispo de Roma, Calixto (217-222), que legalizó el contubernio entre las damas de la aristocracia romana con sus esclavos, en opinión de Hipólito (*Phil.*, IX, 12).

Otros cánones (V, IX, XIII-XIV, XX) se refieren a la asistencia a las iglesias y a algunos aspectos del culto. Únicamente el canon XIV, que ordena consumir la eucaristía, puede ser antipriscilianista, según se indicó ya. El canon XII legisla que un clérigo no abandone a su obispo y se vaya a otro. A la penitencia aluden los cánones II, VII, XV, XX. El canon VIII, que prohíbe a un bautizado que haya sido militar ascender al diaconado, está en la línea de algunos escritores cristianos, como Tertuliano (*De idol.* XIX; *Coz.*, XI), Orígenes (*Contra Cels.*, VIII, 73) y Lactancio (*Div. Inst.*, VI, 20, 15-17), que por razones de conciencia se opusieron al servicio militar.

Por el mismo criterio se defiende tajantemente en las actas del mártir Maximiliano, de época de Diocleciano y en las apócrifas de San Marcelo. La Iglesia primitiva fue pacifista (*Lac.*, *Div. inst.* I. 18, 10; VI, 6, 18-24) ⁵¹, lo que explica esta postura. El canon X prohíbe ordenar a los que están obligados a otros. El canon XI es de gran contenido social, al impedir a los poderosos que perjudiquen a los débiles. La Regla de fe, seguida de dieciocho anatemas, que sigue a las actas, no creemos que tenga que ver nada con el concilio y es de fecha posterior ⁵², según opinan la mayoría de los autores

⁴⁹ Baraut, *Bibliografía Egeriana*, *HS* 57, 1954, 203 ss.; G. Sanders, *Corona Gratiarum, Miscellanea Deklers*, Brujas, 1975, 181 ss., y Ch. Mohrmann, *op. cit.*, 163 ss.; A. Arce, *Itinerario de la Virgen María (381-384). Constantinopla, Asia Menor, Palestina, Sinaí, Egipto, Arabia, Siria*, Madrid, 1980, no alude a su posible inclinación priscilianista.

⁵⁰ A. Tranoy, *Hydace. Chronique*, Paris, 1974, II, n. 32. Sobre el priscilianismo, 18 ss., 27 ss.

⁵¹ R. H. Bainton, *Die frühe Kirche una der Krieg. Das frühe Christentum im römischen Sinai*, Darmstadt, 1971, 107 ss.

⁵² J. de Aldama, *El símbolo de Toledo*, Roma, 1934; H. Chadwick, *op. cit.*, 227 ss., con buenas razones. Como dice muy bien H. Chadwick, *op. cit.*, 234 ss., la *regula fidei* breve era de escaso valor contra el priscilianismo y la larga no podía ser redactada en el 400.

que de ella se han ocupado. Se ha atribuido a Gregorio de Iliberris, pero no es probable, pues no participó ni en este concilio ni en el de *Caesaraugusta*, lo que quizá sea una prueba de que no tuvo a Prisciliano por hereje.

El movimiento que predicaba Prisciliano estaba dentro de las tendencias ascéticas y de monacato que pulularon en Europa por estos años. Cabe recordar, además de las actuaciones en el sur de la Galia de San Martín de Tours, que en Tréveris, donde en los años 335-337 estaba desterrado San Atanasio, cuya vida de Antonio, escrita hacia el año 357 y traducida poco después al latín, debió influir poderosamente [-112→113-] en el imperio romano de habla latina, conoció San Jerónimo el ascetismo (Eremitas, Aug., *Conf.*, VIII, 6, 15), quien, al parecer, tuvo su primera experiencia ascética en Aquileia, en torno al obispo Valeriano y a Bonoso, a Cromado, a Rufino y a otros ascetas. En el año 382 y siguientes se dedicó San Jerónimo a la vida ascética en Roma, donde criticó duramente (*Epist.* XXII, 28; también 16; XL, XLIII) la vida disoluta y ociosa de varios miembros del clero romano y encontró seguidores de su ideal ascético entre los miembros de la aristocracia romana, principalmente en las damas, entre las que se despertó un vivo interés por los estudios de las Sagradas Escrituras, de todo lo cual es un buen ejemplo Paola, según San Jerónimo en su *Epitaphium Sanctae Paulae*; existía este ascetismo antes de la llegada a Roma de San Jerónimo; la persona más representativa fue Marcela y su madre Albinia, que iniciaron a la vida ascética a Paola (Hier., *Epist.*, CXXVII), quien reunió en su casa un grupo de vírgenes y de viudas, bajo la dirección de San Jerónimo, dedicadas a los estudios bíblicos. Paola sabía la Biblia de memoria (Hier., *Epist. Sanct. Paul.* XXVI, 2), al igual que Hilarión (Hier., *Vita Hil.*, IV, 3), el introductor de los anacoretas en Palestina y en Siria, y que San Antonio (Ath., *Vita Ant.*, III, 7).

Años después de la muerte de Prisciliano, Paulino, el futuro obispo de Nola, que «aparteneva a quella societa di colti e raffinati asceti latini che si era formata nel sud delle Gallie e in alcune cerchie dell'aristocrazia romana», en frase de Chr. Mohrmann, hacia el 393, se convirtió con su esposa Terasia a la vida ascética y se estableció en Hispania, donde se ordenó de sacerdote. En 394 había liquidado parte de su patrimonio (*Epist.*, I, 1).

Sulpicio Severo se retiró a *Primuliacum*, donde, en compañía de otros amigos, llevó una vida un tanto local, que en parte era todavía la de la aristocracia galo-romana, en sus fincas, tal como la han descrito Ausonio y Sidonio Apolinar. Este ascetismo dista mucho del de Martín (Sulp. Sev., *Vita Mart.*, X, 3-8) y de sus seguidores.

Tiene razón C. Molè (*op. cit.*, 79) al sostener: «Il movimento priscillianista non puo in effetti essere considerate al di fuori del contesto spirituale e dottrinario del nascente monachesimo ispano-gallico; ma l'affermazione di una netta e decisa estilista delle gerarchie ecclesiastiche al nascente monachesimo, va sfumata. In ogni caso va considerate che, benche Priscilliano non fosse il solo ad essere conquistato dall'ideale ascetico monastico, che nei decenni finali del IV secolo trovo particolare diffusione e fioritura tra i ranghi della grande aristocrazia terriera dell'area circumpirenaica, fu tuttavia il solo ad essere perseguitato. Se lo stile di vita monastico e l'ideale ascetico suscitarono una certa estilista presso alcuni ecclesiastici corrotti dal lungo esercizio del potere, tuttavia l'opposizione cattolica non raggiunse punte così [-113→114-] acute e non si mostro con nessuno così ostinata e crudele come con Priscilliano».

En su ascetismo riguroso Prisciliano admite la comparación con otros grandes maestros de los orígenes del monacato, como Antonio (Atan., *Vita Ant.*, VII, 6-9), Martín (Sulp. Sev., *Vita Mart.*, VI, 5; X, 2-3) e Hilarión de Gaza (Hier., *Vita Hit.*, III, 1-

5; V, 1-3). Su ascetismo es de gran originalidad, comparado con el de estos fundadores, pues se dirigía a todo el mundo sin distinción y no se necesitaba necesariamente un apartarse de él. Son factores muy positivos de su personalidad su idea de reforma — empezando por las cabezas—, su predicación de un ascetismo riguroso, la importancia dada a los laicos y a las mujeres, a la lectura de las Sagradas Escrituras, su paulismo, su libertad, su predicación tanto a clérigos como a laicos, a los nobles como a los plebeyos y a los intelectuales, aunque esto último es típico de todos estos conductores de ascetas (San Basilio, San Jerónimo e Hilarión de Gaza, etc.). Su oposición a la esclavitud es también muy positiva, juzgada con criterios modernos.

Prisciliano va más allá de su contemporáneo San Juan Crisóstomo en lo referente a la esclavitud, que en las tres homilías sobre la epístola paulina a Filemón deja bien asentado su criterio sobre la esclavitud, que considera como un hecho y como una consecuencia del pecado, pero no la aceptaba como ley de la Naturaleza. En la primera homilía proclama que la Iglesia no distingue entre libres y esclavos, y en la tercera fomenta la manumisión de los esclavos por parte de los dueños.

De hecho, un paso grande en la abolición de la esclavitud dio la Iglesia cuando el obispo de Roma Calixto, en época severiana, permitió a las damas de la alta sociedad romana que «vivieran en concubinato con el hombre que ellas escogieran, esclavo o libre, y que tal mujer, aunque no legalmente casada, pudiera considerar a su marido como un legítimo esposo» (Hippol., *Phil.*, 9, 12).

En el Bajo Imperio se tendió dentro del cristianismo a tratar bien al esclavo, como siempre; así, Agustín (*De civ. Dei*, XIX, 16) afirma que entre los cristianos se trataba con extremada cortesía a los esclavos, como si fueran hijos, lo que confirmaría Paulino de Nola (*Carm.*, XXI, 251-263) en el caso de Pinio. Según Palladio (*HL LXI*, 52) la protagonista liberó a ocho mil esclavos, a todos los que lo querían. También había casos vergonzosos. El canon V del Concilio de Elvira legisó contra las amas cristianas que encolerizadas matan a sus esclavos.

La defensa de la mujer hecha por Prisciliano dentro de la Iglesia encaja perfectamente en lo que se sabe de su posición en la Iglesia más antigua, según los textos aducidos de San Pablo; en la lucha antignóstica el papel de la mujer decayó, y a partir de entonces ha sido marginada totalmente en la gran Iglesia, al igual que los laicos.

[-114→115-]

San Juan Crisóstomo defendía solamente en las homilías de San Mateo (30, 5) que la mujer no era peor que el hombre y se oponía a que se rebajase el sexo femenino.

San Ambrosio, en el tratado sobre el evangelio de San Lucas (35), apunta el criterio de que las mujeres deben aplicarse más a ser enseñadas en las cosas divinas que a enseñarlas, criterio que es el que ha prevalecido en la Iglesia.

Hay un punto fundamental en el ascetismo oriental al que Prisciliano no prestó, al parecer, especial atención: fue al trabajo. Los ascetas orientales se ganaban el sustento con el producto de sus manos. En este aspecto insiste San Jerónimo; en la Regla de Pacomio, dice el santo de Belén que la mayoría de los monjes se dedicaban a las faenas agrícolas y que el trabajo manual era considerado como servicio divino. Cita entre los monjes a artesanos, a sastres, a carpinteros, a herreros, a curtidores, a zapateros, a tintoreros, a copistas, a camelleros, a jardineros y principalmente a tejedores.

El propio San Jerónimo en carta escrita en 411 y dirigida a un monje de nombre Rústico (*Epist.*, CXXV) le recomienda que se ocupe en algún trabajo, y que el monje debe trabajar siempre. En el tratado titulado *De voluntaria pauperitate* (29) de Nilo de Ancira, redactado hacia el 426, dirigido a la diaconisa Magna de Ancira, se urge la po-

breza a los que viven del trabajo de sus manos, y se califica (30) de culto a los bienes terrenos las grandes propiedades y los grandes rebaños de ganado que poseían las instituciones religiosas; pero de momento éste no era el caso de Hispania, o no estaba ello muy extendido aún en la península Ibérica, aunque se tiene noticia de fincas del fisco que pasaron a manos de los obispos, como a Potamio de Lisboa (*Collect. Avell. Epist.* II, 32). Tiempo después la Iglesia hispana llegó a tener un poder económico grande; así, en el II Concilio de Toledo, celebrado en el año 527, figura la Iglesia con los municipios de Segovia, Buitrago y Coca.

San Agustín redactó un tratado «Sobre el trabajo de los monjes» donde mandó que el monje no debía contentarse sólo con un trabajo espiritual, ni pretender comer el pan gratuito, sin trabajo físico (3); que los monasterios no sean sociedades de desocupados (14); que el monje debe trabajar (16), y que el rezo de los salmos es perfectamente compatible con el trabajo manual (17). Al comienzo del escrito arremete el obispo de Hipona (1) contra los monjes que se niegan a trabajar. Recuerda que la renuncia a las actividades del mundo no impide el trabajo (25); que existen en el monasterio muchas clases de trabajo (25). Según el santo, la haraganería es la causa de la relajación en los monasterios (30) e indica que los monjes que rehúsan el trabajo manual son frecuentemente los que proceden de los estratos más bajos de la sociedad.

[-115→116-]

La falta de alusiones al trabajo en los escritos de Prisciliano se debe probablemente a que no fundó ni cenobios ni monasterios, sino que los seguidores continuaban en sus profesiones y casas particulares.

Su predicación va unida con la introducción del cristianismo en las zonas rurales, menos romanizadas y cristianizadas. En este aspecto se adelantó a San Martín Dumense, el apóstol del pueblo. De este movimiento salió la casi totalidad del episcopado galaico. Contó Prisciliano con gran número de fanáticos seguidores que fueron siempre partidarios de su ascetismo, como los obispos galaicos, los lusitanos, el de Córdoba, una vez que se convenció de la ortodoxia del obispo de Ávila, y el clero y fieles de esta diócesis.

Un fallo grande en su ascetismo fue el uso de los apócrifos, aun con la salvedad con que los utilizaba él, pues ya el gran exégeta Orígenes había asentado el criterio en el «Comentario sobre el cántico» que «no debe hacerse lugar a los apócrifos». Posiblemente en la utilización de ellos se basa la acusación del gnosticismo.

En la lucha entre Prisciliano y los obispos de Mérida y *Ossonoba* estaban planteadas dos concepciones antagónicas de la Iglesia: una, ascética y carismática; otra, legalista, jerárquica, fosilizada y antiascética. Estamos de acuerdo con Molè (*op. cit.*, 97 s.) que era una lucha eclesiástica, en gran parte por el poder. Al metropolitano de *Emerita* se le escapaba el control de gran parte de sus fieles. Su ascetismo era la más feroz crítica a su vida nada cristiana:

«Sorta in fase di assestamento del potere vescovile, la controversia cattolici-priscillianisti appare sostanzialmente una lotta per il controllo ed il potere sulle plebi che di tale potere costituivano la base ed il fondamento. Esse non erano del tutto convertite, ma erano convertibili: tra i due avversari che si contendevano questo campo d'influenza Priscilliano, sostenitore di una forma di cristianesimo che sembrava non bandire ma rivalutare le credenze e i costumi tradizionali, aveva la meglio. I più ambiziosi e decisi tra cattolici poterono credere di eliminare il pericoloso concorrente usando la violenza e spingendo fino in fondo la lotta contro di lui. Ma, perseguitato dal clero cattolico, Priscilliano diventò il simbolo di un dissenso culturale e sociale che

nella nuova fede acquistava una sanzione carismatica. Nel conquistare i fedeli Prisciliano, con il suo atteggiamento di opposizione nei confronti delle gerarchie cattoliche, con l'orgoglioso senso della propria dignità di pastore e di dottore, aveva non solo il vantaggio di predicare una fede più consona alla realtà culturale e religiosa delle classi inferiori, ma anche quello di apparire come simbolo del rifiuto dell'autorità e dei poteri costituiti. Tale posizione di protesta, seppure forse non intesa appieno nel suo significato originario, trovava favore tra le classi inferiori che vedevano sempre più minacciata la loro libertà personale dalla crescente affermazione del patronato e del colonato a tutto vantaggio [-116→117-] del gruppo di potere che proponevano il cristianesimo cattolico. Esse avranno visto nei principi proclamati da Prisciliano e nell'esempio offerto dalla sua vita un incitamento a riconquistare la propria libertà ed a recuperare la propria dignità umana e culturale»⁵³.

Mucho contribuyó al hundimiento de este ascetismo el cinismo de los oponentes. De hecho, las corrientes ascéticas encontraron oposición dentro de la Iglesia en todas partes⁵⁴. Como se indicó, no creemos que Prisciliano tuviera desviaciones dogmáticas; los escritos de Prisciliano, que eran sinceros, en opinión nuestra, y los Concilios de *Caesaraugusta* y de Toledo, que sólo legislan sobre la disciplina, y el gran número de obispos y clero que no le tuvieron por hereje parecen probar en este aspecto su ortodoxia. Prisciliano debió ser calumniado por sus contrarios. Las calumnias entre el elemento eclesiástico estaban a la orden del día en el Bajo Imperio. Así, por no citar nada más que ejemplos hispanos, en el año 383 o 384 los presbíteros Faustino y Marcelino — dos rigoristas luciferianos— dirigieron una carta, llamada generalmente *libellus precum*, a Valentiniano, Teodosio y Arcadio con una petición llena de chismes y calumnias (*Collect. Avell. Epist.*, II, 2); también, al parecer, se calumnió al obispo Florencio de Mérida (*Collect. Avell. Epist.*, II, 43-45).

La apología de Itacio, hoy perdida, si es que es la fuente, como se ha supuesto por la mayoría de los investigadores que se ocupan de Prisciliano, para Sulpicio Severo y Orosio, contribuyó a falsear la verdad; de este último autor dependen los juicios peyorativos de San Jerónimo y de San Agustín y de los restantes autores, menos de Toribio de Astorga, según se ha indicado ya.

Acertadamente escribe C. Molè (*op. cit.*, 78): «Le maggiori autorità ecclesiastiche ed i dottori più ammirati ed ascoltati, quale Gerolamo, come abbiamo notato, assunsero un atteggiamento negativo nei confronti del priscilianismo solo in un secondo momento, probabilmente dietro pressioni ed informazioni interessate che, presentando sotto una luce sfavorevole certi principi della predicazione di Prisciliano, il fecero riflettere sui pericoli che essa poteva presentare e il indussero a considerare come errori teologici ciò che prima non era apparso tale».

Es posible que el priscilianismo diera pie aparentemente a acusaciones de gnosticismo y maniqueísmo por algunas prácticas, y que con los años degenerase en herejías o en teorías mágicas y astrológicas, no seguras, principalmente entre los seguidores menos romanizados, donde el culto a los astros⁵⁵ fue siempre fuerte (canon LXXII del [-

⁵³ Sobre el monacato, cfr. las introducciones y comentarios de J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin*; Ch. Mohrmann - G. M. Bartglink, *Vita del Santi. Vita di Antonio*, 1974; Ch. Mohrmann - A. A. R. Bastiaensen - J. W. Smit, *Vita dei Santi. Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, 1975.

⁵⁴ García M. Colombás, *op. cit.*, 339 ss.

⁵⁵ J. M. Blázquez, *Diccionario, passim*.

117→118-] Concilio de Braga; también lo mismo en San Martín Dumiense (*De correct. rust.*, XVI).

Prisciliano intentó por todos los medios mantenerse en contacto e informar mediante libelos a los coepiscopos de las características de su ascetismo. Por eso acudió a los obispos de Roma y de Milán e incluso intentó, en vano, entenderse directamente con el metropolitano de Mérida; estaba dispuesto a que su causa fuera vista en un concilio, pero no en los parciales de *Caesaraugusta* y de Burdeos.

La Iglesia hispana demostró carecer de capacidad para asimilar las nuevas corrientes ascéticas, asimiladas y encauzadas por las Iglesias de Egipto, Siria y Palestina, Capadocia, Bizancio, Roma o de Galia.

El juicio más objetivo que se ha dado sobre esta fascinante figura es el de Díaz y Díaz ⁵⁶: «El movimiento que él acaudilló se nos presenta con unos caracteres muy complejos y difíciles de analizar: en él tuvieron parte fundamental tendencias ascéticas rigoristas, de fuerte matiz antisocial, similares a las que se habían producido y asentado en Oriente hasta producir el monacato egipcio y asiático; estas tendencias, que ya suscitaban en todas partes profundos recelos, se vieron comprometidas por el contagio con doctrinas gnósticas y maniqueas, recién introducidas en la Península.

»Todo este movimiento se combinó muy pronto con una cierta inquietud política y económica en la que quizá jugaba buen papel la escasa presencia urbana y la inexistencia de zonas económicas de influencia de las escasísimas ciudades.

»En el aspecto institucional los grupos priscilianistas se caracterizaron rápidamente por la ordenación indiscriminada de obispos y presbíteros, quizá destinados a las pequeñas comunidades rurales de seguidores, en flagrante contraste con la estructura urbana, paralela a la organización política, que marcó desde los primeros momentos la expansión del cristianismo.

»El priscilianismo debió atraer muy pronto numerosos secuaces por su tendencia a establecer grupos de estricta observancia, por sus frecuentes asambleas amenizadas con cantos de himnos y una liturgia plástica, por su renuncia a las formas externas de poder y su rigurosa disciplina de ayunos y penitencias, su menosprecio del matrimonio y de la estructura jerárquica de la Iglesia, así como por su marcado esoterismo y autonomía.

»Los principales factores del priscilianismo fueron pronto, aunque el movimiento se originó en la Lusitania, los obispos y presbíteros de las iglesias de Astorga y Braga, junto con más clero de otras iglesias gallegas, de las que oímos hablar en esta ocasión por vez primera, [-118→119-] sin que, lamentablemente, las fuentes históricas nos precisen lugares o nombres.

»Quizá para explicar el éxito de este movimiento en Galicia haya que tener en cuenta un dato muy importante que suelen pasar por alto las fuentes, atentas casi siempre a la condenación de la herejía y a poner de relieve los puntos de discrepancia doctrinal: los priscilianistas estuvieron siempre menos preocupados por la precisión teológica y la pureza de la doctrina, incluso ante sincretismos con otras religiones o con cultos y creencias paganas, que por los rasgos de ascetismo, cohesión interna y fervor que les preocupaban. Esto puede explicar la debilidad y trivialidad de las acusaciones, nunca suficientemente probadas, en torno a la moralidad y rigor de vida de los priscilianistas frente a las múltiples y variadas acusaciones de desviación doctrinal, que producen la

⁵⁶ La cristianización en Galicia, III ss.

impresión de consistir el priscilianismo en una síntesis trágica de todas las herejías, errores y cismas de la Iglesia.

»Entre los principales compañeros y seguidores de Prisciliano hasta mediados del siglo V —y en esos grupos hemos de incluir necesariamente a la mayoría de los responsables de las iglesias de Galicia— hubo no poco confusionismo doctrinal, pero éste tuvo que ser consecuencia de una flaca formación como de condescendencia e indecisión ante la escasa pureza teológica de que hacían gala quienes, en su afán proselitista, estaban dispuestos a tolerar y toleraban la presencia de elementos ancestrales o desviacionistas en sus comunidades; la mejor prueba de esta interpretación reside en el hecho de que seguramente, contra lo que se afirma a menudo, el propio Prisciliano era sincero cuando presentaba al papa Dámaso en 381 la síntesis de su fe, así como sus anatemas concretos a toda clase de doctrinas heréticas.

»Pero algo similar sucedió con los obispos y presbíteros tachados de priscilianismo, que suscribieron frecuentes abjuraciones de toda clase de errores teológicos, sobre todo después del Concilio de Toledo del 400; y no deja de ser curioso el hecho que se dio en este mismo concilio de que los padres que representaban la ortodoxia aceptaran, tras la simple condenación de errores, que continuaran ocupando sus sedes, ya reconciliados con la Iglesia, los obispos sospechosos: difícilmente si se tratara de verdaderas herejías formales, tan graves como nos dicen las fuentes, se llegaría a soluciones de este tipo.

«Precisamente el carácter vital de los grupos priscilianistas explica una penetración relativamente extensa del cristianismo en ambientes no urbanos de Galicia; poco a poco, como consecuencia de las sucesivas abjuraciones, de las presiones del poder civil y, especialmente, de la aparición de los suevos en el primer tercio del siglo V, perdieron vigor estos grupos, al tiempo que facilitaron el camino para una penetración ortodoxa cada vez mayor.

[-119→120-]

»Además de las innegables ventajas que produjo para favorecer una ruralización del cristianismo, que se dio probablemente en Galicia antes y con más intensidad que en resto de la Península, el priscilianismo provocó una intensa producción literaria casi sin igual en Hispania.

»Orosio, Avito y Baquiano, preocupados a la vez por el ascetismo y los movimientos monásticos tanto como por la ortodoxia antipriscilianista, se vieron forzados a emigrar de la región bracarense y a producir sus escritos en otras regiones del imperio; Dictinio —el obispo priscilianista de Astorga—, Pastor y Siagrio, gallegos ambos, aunque de sedes desconocidas, así como Agrestio, de Lugo, y, entre los laicos, Consentio, escribieron diversos tratados cuyos puntos de vista merecieron ser discutidos y comentados por los principales escritores y pensadores ortodoxos de este tiempo, tales como Agustín de Hipona. Tanto en el plano ortodoxo como a lo que parece en el heterodoxo, se desarrolló una verdadera guerra de panfletos: fórmulas de fe, sermones, himnos, cánones bíblicos, etc., que, al tiempo que atestiguan la formación teológica y literaria de sus autores, abren diversos caminos en los varios géneros desarrollados, lo que parece especialmente rico en repercusiones en la himnografía.»

Todo el proceso de Prisciliano lo único que hace es confirmar, desgraciadamente, la gran verdad que sobre los cristianos afirmó el último gran historiador de la Antigüedad, Amiano Marcelino (XXII, 5, 4): «ninguna bestia feroz es tan encarnizada contra el hombre que lo que son la mayor parte de los cristianos unos contra otros»; o lo que Eusebio de Cesarea (*HE*, VIII, 1, 7) escribió de la situación de la Iglesia poco antes de la

gran persecución de Diocleciano: «Pero desde que nuestra conducta cambió, pasando de una mayor libertad al orgullo y la negligencia y los unos empezaron a envidiar e injuriar a los otros, faltando poco para que nos hiciéramos la guerra mutuamente con las armas, llegado el caso, y los jefes desgarraban a los jefes con las lanzas de las palabras, los pueblos se sublevaron contra los pueblos y una hipocresía y disimulo sin nombre alcanzaban el más alto grado de malicia...»

Addenda. En pruebas este trabajo han visto la luz en la *Primera reunión gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela, 1981, tres trabajos sobre Prisciliano.

1. J. M. Blázquez: Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia, 210 ss. Se defiende la misma tesis que en este trabajo, pero mucho más abreviada e incompleta.
2. J. Fontaine: *Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V; por una nueva problemática del priscilianismo*, 185 ss. Señala el autor las dificultades para entender este movimiento: su carácter oculto, el color apasionado y partidista de toda la documentación antigua; la reducción de la mayor parte [-120→121-] de la bibliografía o contienda entre defensores y adversarios de la ortodoxia. Fontaine inserta al priscilianismo en el contexto de la historia espiritual, dentro de los orígenes del monaquismo.

Considera a Prisciliano un representante del ideal espiritual del letrado en la Antigüedad Tardía; en muchos aspectos, hombre de tradiciones arcaizantes; se sitúa el obispo de Ávila entre Apuleyo, Macrobio y Símmaco. Alude el autor a las dos concepciones casi opuestas de la Iglesia, que explican la tragedia de Prisciliano. La raíz del priscilianismo sería un movimiento espiritual cristiano. El priscilianismo es para Fontaine el fenómeno más original y pujante de la vitalidad singular del cristianismo hispano en estos siglos. Ideas todas que son perfectamente aceptables.

3. A. B. J. M. Goosen: Algunas observaciones sobre la pneumatología de Prisciliano, 237 ss. Estudia el autor el rango de Prisciliano como asceta teólogo, la imagen de Dios en Prisciliano, la pneumatología de Prisciliano para rehabilitarle. Le considera injustamente tratado. Fue, según este autor, un hombre con el corazón lleno de amor ardiente para su Cristo Dios, y por la Iglesia, y que vivía del Espíritu Santo de Cristo, lo que creemos verdad.