

EL PRISCILIANISMO: ¿HEREJIA O MOVIMIENTO SOCIAL?

I

ORIGENES SOCIALES DEL PRISCILIANISMO

El priscilianismo ha sido objeto de numerosos trabajos de investigación en los últimos ochenta años, es decir a partir del descubrimiento en Würtzburgo de un manuscrito conteniendo obras surgidas de un ambiente priscilianista y atribuidas con toda probabilidad a Prisciliano¹. El hallazgo de estas nuevas fuentes replanteó los problemas que la historia del priscilianismo sugería y sirvió de incentivo a los estudiosos que desde entonces se han ocupado del tema con fortuna desigual². El interés de las investigaciones en general se centró en torno a una doble polémica. Por una parte la lectura de los opúsculos creaba serias dudas sobre una cuestión hasta entonces apenas debatida. ¿Fue Prisciliano verdaderamente un hereje o se mantuvo dentro de la ortodoxia? En segundo lugar: ¿los tratados publicados por Schepss se debían todos a Prisciliano o eran obra total o parcialmente de alguno de sus compañeros?

¹ Se trata de unos manuscritos latinos, 140 folios escritos en caracteres unciales de fines del siglo v o comienzos del vi. Diferentes modalidades paleográficas los identificaron como de origen español. Cf. Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, I, 2ª parte, 104 ss. El historiador Döllinger atribuyó correctamente los escritos a Prisciliano, opinión recogida por G. Schepss al dar cuenta del descubrimiento al mundo científico. G. SCHEPSS, « Ein neu aufgefundener lat. Schriftsteller des 4. Jahrhunderts », *Philologisch-Historischen Gesellschaft*, XXIV, 1886.

² Los más importantes de estos trabajos son: G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt*, CSEL, XVIII, Viena 1889 (con un estudio del editor); PARET, *Priscillianus ein Reformator des 4. Jahrhunderts*. Würtzburgo 1891; Hilgenfeld, « Priscillianus und seine neu entdeckten Schriften », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXV, 1892, 1-85; DIERICH, *Die Quellen zur Geschichte Priscillians*, Breslau 1897; LAVERTUJON, *La Cronique de Sulpice Sévère*, París 1899 (sobre el priscilianismo en particular véase el

En general la mayoría de las obras que resultaron de esta polémica se limitaron a ser piezas de una discusión académica entre eruditos o bien ardorosos escritos hechos por apologistas con una intención religiosa y que quedaban fuera del campo propiamente dicho de la investigación histórica. El aclarar estos puntos en discusión tiene indudablemente su interés siempre que el debate no constituya un fin por sí mismo y las conclusiones se encuadren dentro de unas perspectivas históricas más amplias. De entre los autores citados más arriba ³ el que lo comprendió así fue Babut que interpretó al priscilianismo no como un fenómeno aislado o un episodio singular de la historia de su tiempo y por lo tanto dentro del desarrollo de la historia universal ⁴.

vol. II); KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Friburgo de Brisgovia 1905; BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, París 1909 (sin duda el mejor estudio sobre el priscilianismo) PUECH, « Les origines du priscillianisme », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1912 (contra Babut); BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, III, 19-12; MORIN, « Pro Instantio », *Revue Benedictine*, XXX, 1913; HALTBERGER, « Instantius oder Priscillianus », *Theologische Quartalschrift*, LV; GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, I, 2ª parte, 91-145, Madrid 1929; A. D'ALÉS, *Priscillien et l'Espagne Chrétienne du IV siècle*, París 1935; PÉREZ DE URDEL, « La teología trinitaria en la contienda priscilianista », *Revista Española de Teología*, VI, 1936, 589-606; RAMOS LOSCERTALES, *Prisciliano. Gesta Rerum*, Salamanca 1952. El trabajo de Menéndez y Pelayo inserto en la *Historia de los Heterodoxos Españoles* y dedicado al priscilianismo adolece de falta de sentido crítico y en consecuencia es de escaso valor científico. La primera edición de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1880, es anterior a los descubrimientos de Würzburg y la juventud del autor se refleja en el ardor y la falta de serenidad con que recarga las acusaciones contra Prisciliano. Casi veinte años más tarde, es decir cuando los tratados priscilianistas eran bien conocidos y habían sido estudiados en varias publicaciones, Menéndez y Pelayo rectificaba sus opiniones primitivas en otro trabajo. Se trata de la serie de artículos aparecidos en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* con el título « Opúsculos de Prisciliano y modernas publicaciones acerca de su doctrina ». Las conclusiones de este trabajo que debieron de haberse recogido en un último artículo anunciado por el autor, quedaron sin embargo inéditas. Estos estudios, además de hallarse en el volumen de 1899 de la revista citada, pueden encontrarse también en la edición de la *Historia de los Heterodoxos españoles* hecha por Bonilla y San Martín, Madrid 1917, 321-362. Bonilla y San Martín en su enjuiciamiento del priscilianismo sufre una evolución análoga a la de Menéndez y Pelayo, cf. *Historia de la Filosofía Española*, Madrid 1911, 466 ss. Para la bibliografía sobre el priscilianismo anterior a la publicación de Schepss véase P. B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II, 1, 359, Graz, 1956. Dan también abundante bibliografía García Villada, *op. cit.*, 357 ss. y Cuevas y Domínguez en Altaner, *Patrología*, Madrid 1956, 48).

³ (Véase la nota anterior).

⁴ El trabajo de Ramos Loscertales, aunque puede situarse entre los mejores de la bibliografía dedicada al priscilianismo, se resiente de las limitaciones que le impuso

El representante más característico del grupo de apologistas confesionales es el P. Z. García Villada. Al publicar su *Historia Eclesiástica de España* pretendió hacer un trabajo definitivo sobre el priscilianismo. Recogió y estudió en su libro la mayor parte de la bibliografía precedente así como las fuentes más directas. Sin embargo su obra está dominada por dos ideas preconcebidas que la desvalorizan considerablemente: la de demostrar la heterodoxia de Prisciliano y desacreditar en todo lo posible la obra de Babut⁵. Los historiadores protestantes como Paret y Schepss han considerado al priscilianismo no como un desvío del dogma profesado por el cristianismo oficial de su tiempo, sino como un movimiento de protesta contra la alta jerarquía eclesiástica. En esta apreciación absuelven al priscilianismo de las acusaciones tradicionales de gnosticismo y maniqueísmo pero en su investigación no van más allá del aclaramiento de unos hechos que para ellos conciernen exclusivamente a la historia del cristianismo. Los historiadores católicos, Puech, Villada, d'Alés, con una concepción más estática de la historia del cristianismo que los protestantes, justifican ampliamente que el movimiento priscilianista fuera tachado de herético y contrario al dogma establecido⁶.

Morin fue el planteador de lo que ha sido luego otro de los proble-

voluntariamente su autor. Cf., PRISCILIANO, *Gesta Rerum*, Salamanca 1952, 6 y 7: « La finalidad perseguida — dice Ramos Loscertales — será sólo una: buscar en la exposición de los hechos un orden que permita ver con alguna claridad como fueron siendo conocidos a lo largo del tiempo el movimiento priscilianista y sus características y la manera de haberse ido condensando en el juicio de sus contemporáneos el conocimiento de las distintas fases de aquél. Al límite cronológico, que no podrá ser casi nunca exacto, se sumará el espacial más impreciso todavía en algunas ocasiones. Dentro de este marco y partiendo del cero, se intentará la reconstrucción del proceso histórico imprimiéndole un sentido realista. Que se pretenda buscar en todo esto no quiere decir que pueda encontrarse siempre. Un aspecto del problema ha de quedar totalmente orillado en la investigación: el del fondo teológico del priscilianismo, así como el de su continuidad después de la muerte de su propagador, límite final puesto a este trabajo ». Se trata pues de una descripción de los acontecimientos que forman la primera época del priscilianismo, pero sin profundizar en las causas del proceso que describe.

⁵ La ausencia de ecuanimidad de García Villada se advierte igualmente en la incontinencia de sus expresiones. A Prisciliano le califica de obispo intruso y a Babut de autor de argumentación con deleznable trama. Cf., *op. cit.* 91 ss. La lectura de Villada si bien no da una impresión objetiva o al menos inteligentemente construida de lo que fue el priscilianismo, proporciona no obstante una buena información bibliográfica y familiariza con los hechos más sobresalientes.

⁶ Cf. la bibliografía citada en la nota 2.

mas críticos suscitados por el estudio del priscilianismo. Bardenhewer había ya señalado la diferencia entre el Prisciliano descrito por Sulpicio Sévero — *facundus multa lectione eruditus, disserandi ac disputandi promptissimus, felix profecto si non pravo studio corrupisset optimum ingenium* — y la poca calidad literaria que manifiestan los tratados de Würzburg⁷. Morin además de insistir en la observación de Bardenhewer añadió otra objeción: la dificultad de emplazar correctamente al tratado priscilianista conocido por *Liber Apologeticus*⁸. Morin sostuvo que el *Liber Apologeticus* había sido escrito para presentarlo al sínodo de Burdeos pero no por Prisciliano sino por Instancio, realzando la personalidad de éste a lo largo de la historia priscilianista hasta deducir que fue el autor de los once tratados publicados por Schepss. Sin embargo la opinión de Morin no fue compartida por la mayor parte de los críticos⁹. La tesis de Morin es difícilmente sostenible. Mientras que por San Jerónimo sabemos que Prisciliano fue autor de muchos opúsculos¹⁰ no tenemos noticia de que Instancio dejara ningún escrito. El *Liber Apologeticus* fue sin duda redactado por Prisciliano. Aparte de las razones de prestigio como jefe de la secta que inducen a suponerle autor de este escrito de defensa hay otras que lo confirman. La acusación de magia de que se defiende el autor del *Liber Apologeticus* coincide con la sentencia que le costó la vida a Prisciliano y al comparar esta sentencia con la de destierro que obtuvo Instancio, es preciso concluir que solamente aquél fue acusado de semejante delito¹¹.

En este trabajo se va a intentar comprender el priscilianismo de forma que quede relacionado con otros movimientos religiosos del Bajo Impe-

⁷ BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 406; Sulpicio SEVERO, *Chronica*, II, 46.

⁸ G. MORIN, *Revue Benedictine*, 1912, « Pro Instantio contre Priscillien ». Para Schepss, Paret e Hilgenfeld el *Liber Apologeticus* se trataba de una defensa presentada en el Concilio de Zaragoza de 380; para Dierich, de una apología dirigida al de Burdeos en 384, y para Babut era una profesión de fe redactada por Prisciliano a petición de los laicos de Mérida en 383. Puech no encontró una solución conveniente al problema.

⁹ En contra: HALTBERGER, *Theologische Quartalschrift*, LV; SCHEPSS, « Pro Prisciliano », *Wiener Studien* XV; RAMOS LOSCERTALES, *op. cit.* pág. 117. El *Liber Apologeticus* según Ramos no fue dirigido al Concilio de Burdeos sino que fue redactado con anterioridad. Cf. *op. cit.* pág. 114 ss. A favor d'ALÉS, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle*, París 1936.

¹⁰ *De viris illustribus*. 121: *Priscillianus, Abilae episcopus, ..., edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt.*

¹¹ Sulp. Sev. *Chron.*, II, 51.

rio, algunos de ellos prolongados o resurgidos durante los tiempos medievales. De un modo general se va a buscar el origen y la causa de estos movimientos dentro de las contradicciones provocadas de un lado por la crisis económica y social del Imperio Romano y de otro por las nuevas condiciones que determinaron la estructura de la Iglesia de Cristo, al convertirse el cristianismo en una religión primero tolerada y luego profesada oficialmente por el Estado.

Las fuentes que narran los comienzos de la historia priscilianista consideran a Prisciliano a veces gnóstico y otras maniqueo ¹².

El relato más completo es el que hace Sulpicio Severo. Según él «entonces se descubrió en España esta infame herejía de los gnósticos, superstición execrable que se ocultaba en el secreto y en el misterio. El origen de este mal es Oriente y Egipto, pero no sería fácil exponer cuáles fueron sus comienzos y progresos. El primero que lo introdujo en España fue Marcos un hombre venido de Egipto, nacido en Menfis. Sus discípulos fueron Agape mujer noble y el retórico Elpidio. Por estos fue instruido Prisciliano» ¹³.

A fines del siglo iv debió de existir una evidente confusión entre la gnosis y el maniqueísmo. La gnosis cristiana había preocupado a los antiguos Padres antes del triunfo de la Iglesia, y el maniqueísmo nacido en el siglo iii constituyó un problema para el Estado, siendo objeto de persecución a partir de Diocleciano y durante el Imperio cristiano ¹⁴.

¹² FILASTRIO, *Diversarum haeresum liber*, 84; JERÓNIMO, *De viris illustribus*, 121, Ep. LXXV, *In Isaiam prophetam*, Ep. ad Ctesiphontem; SÚLPICIO SEVERO, *Chronica*, II, 46; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Epitoma Chronicorum*, a. 382. Para la crítica de estos textos véase DIERTCH, *Die Quellen zur Geschichte Priscillianus*, Breslau 1897 y BABUT, op. cit. 26 ss.

¹³ ... tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitio exitiabilis, arcanis occultata secretis. Origo istius mali Oriens atque Aegyptus, sed quibus ibi initiis coaluerit, haud facile est disserere. Primus eam intra Hispanias Marcus intulit, Aegyptio profectus. Memphis ortus. Huius auditores fuere Agape quaedam, non ignobilis mulier, et rhetor Elpidius. Ab his Priscillianus est institutus...

¹⁴ Su persecución fue decretada por una constitución de Diocleciano del año 297 dirigida a Juliano, procónsul de Africa. En ella el emperador comienza por hacer un elogio de las antiguas creencias religiosas. El deber de los que gobiernan es defenderlas contra quien las ataque, pero especialmente contra los maniqueos, gentes perversas y de un espíritu detestable. «Recientemente los inventores de ese prodigio inopinado han venido de Persia para cometer mil crímenes contra Roma, perturbar las poblaciones apacibles y arruinar las ciudades. Con el tiempo y la costumbre los hombres de raza romana, naturalmente inocentes y tranquilos, podrían ser seducidos por la perversidad envenenada de estos extranjeros. Es de una prudencia elemental que el procónsul de Africa vigile y castigue a los sectarios de una religión compuesta de toda

Para muchos occidentales de fines del siglo IV no existía distinción entre gnósticos y maniqueos; una moral austera análoga impedía que se diferenciaran. S. Jerónimo añade sobre Sulpicio Severo que la gnosis de Marcos se remonta a Basilides, y que este Marcos en cuestión es el mismo del que habla Ireneo ¹⁵.

Basilides nació a fines del siglo I, fue discípulo de Menandro en Antioquía y se estableció en Alejandría donde se dedicó a la enseñanza de su sistema. San Ireneo se ocupa de él en efecto pero no hace a Marcos discípulo suyo sino de Valentino ¹⁶.

La enorme distancia que los separa en el tiempo hace imposible la conexión casi directa entre Prisciliano y las grandes figuras gnósticas. El Marcos de Menfis de Sulpicio Severo y el Marcos de Ireneo tienen de

clase de maleficios». En consecuencia se invita a Juliano a hacer quemar públicamente a los principales directores de la secta, juntamente con sus abominables libros. En cuanto a los simples adeptos bastaría con condenarles a muerte después de haber confiscado sus bienes. Termina imponiendo la pena de confiscación de todos los bienes y el trabajo forzado en las minas a todos los antiguos funcionarios y grandes dignatarios del Imperio que se hubiesen hecho maniqueos. Cf. LAVERTUJON, *op. cit.* II, 672. Sobre el maniqueísmo véase F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, University Press 1925.

¹⁵ Ep. LXXV, Migne P. L. XXII, 687-688: *refert Irenaeus, vir apostolicorum temporum, et Papias, auditoris evangelistae Ioannis, discipulus, episcopusque ecclesiae lugdunensis, quod Marcus quidam de Basilidis gnostici stirpe descendens, primum ad Gallias venerit et eas partes, per quas Rhodanus et Garunna fluunt, sua doctrina maculaverit, maximeque nobiles feminas, quaedam in occulto mysteria repromittens, hoc errore seduxerit, magicis artibus et secreta corporum voluptate amorem sui concilians: inde Pyrenaeum transiens Hispanias occupavit, et hoc studii habuerit, ut divitum domos et in ipsis feminas maxime appeteret, quae ducuntur variis desideriis, semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. Hoc ille scripsit ante annos circiter trecentos. Et scripsit in his libris, quos adversus omnes haereseis, doctissimo et eloquentissimo sermone composuit. Id. In Isaiam prophetam, XVII, 64, Migne P. L. XXIV, 622: et per hanc occasionem multaque huiusmodi, Hispaniarum et maxime Lusitaniae deceptae sunt mulierculae, onepeccatis, quae ducuntur variis desideriis, semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, ut Basilidis, Balsami atque Thesauri, Barbelonis quoque et Leusiborae ac reliquorum nominum portenta susciperent. De quibus diligentissime vir apostolicus scribit Irenaeus, episcopus lugdunensis et martyr, multarum origines explicans haereseon, et maxime gnosticorum, qui per Marcum Aegyptium Galliarum primum circa Rhodanum, deinde Hispaniarum nobiles feminas deceperunt, miscentes fabulis voluptatem et imperitiae suae nomen scientiae vindicantes.*

¹⁶ *Cont. Haer.* I, 24; B. ALTANER, *Patrología*, Madrid 1956, pág. 130 ss. Un estudio de conjunto del gnosticismo en H. LEISEGANG, *La Gnose*, París 195. Sobre Basilides, Valentino y Marcos de Menfis cf. también: VACANT y MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, s. v.

común el nombre y el supuesto gnosticismo del primero. Pero Ireneo no habla de su paso a las Galias y a España. San Jerónimo los confunde y la presencia de Elpidio y Agape cuyos nombres coinciden con los de dos eones gnósticos hace todavía más sospechosa la información. Ambos Marcos, el de Sulpicio Severo y el de Jerónimo son originarios de Egipto y a su llegada a España divulgan sus doctrinas especialmente entre las mujeres nobles. Sulpicio Severo puntualiza sobre este esquema que la ciudad egipcia de la que era oriundo Marcos, era Menfis y que la más sobresaliente de las mujeres nobles era Agape, episodios también mencionados por San Jerónimo ¹⁷.

Tanto Sulpicio Severo como Jerónimo debieron de inspirarse en un relato anterior como han venido manteniendo Dierich y Babut ¹⁸.

Se apoyan en una noticia transmitida por San Isidoro: El obispo español Itacio, famoso por su sabiduría y elocuencia, escribió un libro en el que demuestra las creencias detestables de Prisciliano y sus crímenes de concupiscencia, poniendo de manifiesto que un cierto Marcos de Menfis había sido discípulo de Manes y maestro de Prisciliano ¹⁹.

Esta fuente debió de ser la crónica perdida de Itacio, perseguidor de Prisciliano, y cuyas acusaciones debieron de servir de base a las fuentes de la historia priscilianista ²⁰.

Prisciliano en el *Liber Apologeticus*, al rechazar los cargos hechos contra él, enumera en consecuencia los errores que se le imputaban. Además de condenar a diversas sectas cristianas, lanza el anatema contra los que empleaban como signos, águilas, asnos y serpientes; a los que todavía prestaban culto al sol, la luna y los planetas; a los que adoraban a seres infernales: Saclan, Nebroel, Samael, Belcebut, Nabodeo y Belial; contra el dualismo maniqueo y las fornicaciones de los

¹⁷ Además de los textos ya citados de Jerónimo ver también *Ep. ad Ctesiphontem: In Hispanias Agape Elpidium, mulier virum, coeca duxit in foveam, successoremque sui Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex mago episcopum*. Cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1917, CXV.

¹⁸ DIERICH, *op. cit.*, 21 ss.; BABUT, *op. cit.*, 106.

¹⁹ *De Scriptoribus Ecclesiasticis*, XV, 19, Migne P. L. LXXXIII, 1902: *Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio clarus, scripsit quemdam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Prisciliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius proba demonstrat ostendens Marcum quemdam Memphiticum discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum*.

²⁰ Lo confirma el papel desempeñado por Itacio en el juicio contra Prisciliano. Itacio dirigió la acusación, y esta acusación debía de hacerse por escrito. Sulp. Sev., *Chron.* II, 49-50; *Cod. Th.* IX, 1, 5.

nicolaítas, y contra los gnósticos: ofitas, Saturnino y Basilides, terminando con los eones gnósticos Armariel, Leel, Balsamo y Barbelón, y rechazando de manera especial la acusación de maleficio que más tarde sería la causa de su muerte ²¹.

Es difícil a través de estas fuentes asentir a la creencia de que Prisciliano fue el jefe de una secta gnóstica española. Se ha pretendido probar la existencia del gnosticismo en España a través de testimonios arqueológicos ²².

Se refieren estos testimonios a los bronce de Berrueco, la estela de Quintanilla de Somoza y unos anillos de procedencia diversa. Las piezas de Berrueco y Quintanilla de Somoza no tienen nada que ver con las sectas gnósticas según han demostrado Blanco Freijeiro y García y Bellido ²³ y los anillos, con inscripciones ininteligibles han sido relacionados con el gnosticismo arbitrariamente.

De lo que fue el priscilianismo en sus orígenes nos da una impresión más objetiva el estudio de los cánones del I Concilio de Zaragoza del 380. En él, según la Crónica de Sulpicio Severo, se obtuvo la primera condenación del priscilianismo, pero en cambio el *Liber ad Damasum* desmiente esta noticia. Los cánones que nos han llegado del Concilio parecen dar la razón al *Liber* ²⁴.

Se reunieron en Zaragoza doce obispos españoles y aquitanos cuyos nombres se han transmitido, y debió de presidirlos el metropolitano de Mérida, Hidacio. Los ocho cánones conservados dictan normas de carácter moral y no dogmático. Se prescribe que las mujeres fieles sean separadas de los varones extraños, que no se ayune en los domingos, ni se ausenten los fieles de la iglesia en tiempo de cuaresma, que se reciba la Eucaristía en la iglesia y se consuma allí mismo, que ninguno se ausente de la iglesia en las tres semanas que preceden a la Epifanía, que no reciban otros obispos a los que han sido excomulgados por los propios, que se excomulgue al clero que por entregarse a la licencia quiera hacerse monje, que nadie se titule doctor sin habérselo concedido, y por último,

²¹ El *Liber Apologeticus*, primero de los tratados publicados por Schepps, se encuentra también en la edición de Bonilla y San Martín del tomo II de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*, XI ss.

²² GARCÍA VILLADA, *Op. cit.* I, 2ª parte, 86-87.

²³ A. GARCÍA y BELLIDO, «El culto a Sarapis en la Península Ibérica», *BRAH* CXXXIX, 1956, 330 ss. A. BLANCO FREJEIRO, *Zephyrus*, 1960, 154 ss.

²⁴ TEJADA y RAMIRO, *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, Madrid 1849, II, 124. Sulp. Sev. *Chron.* II, 47. *Liber ad Damasum*, ed. Bonilla y San Martín XXXVII: *nullum autem in CaesarAugustana Synhodo fuisse damnatum*.

que no se dé el velo a las vírgenes consagradas a Dios hasta la edad de cuarenta años. Las prohibiciones y condenas de estos cánones no son muy precisas y parecen referirse a personas que no acataban la jerarquía eclesiástica y la disciplina que de ella emanaba. Al lado de esto se adierte el carácter rigorista de la secta que haría fácil, por analogías externas, que cayera sobre ella la acusación de gnosticismo y maniqueísmo.

Después del Concilio de Zaragoza de 380 se consolida el cisma surgido entre Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba por una y Prisciliano, Instancio y Salviano por otra. Los primeros apelaron entonces al poder civil, y exigieron del gobierno de Graciano que se expulsara a sus rivales de las ciudades y de sus iglesias y que sus bienes fueran incautados ²⁵.

Graciano accedió y ordenó por un rescripto imperial que abandonaran las iglesias y que sus tierras fueran confiscadas. Visto el cariz que tomaban los acontecimientos Instancio, Salviano y Prisciliano salieron para Roma con la intención de justificarse ante el obispo de la ciudad ²⁶.

Hicieron el viaje a través de la Aquitania interior donde recibieron una buena acogida y aumentaron el número de partidarios, especialmente en la localidad de Elusana. Sin embargo el obispo de Burdeos, Delfidio, no les recibió. Permanecieron algún tiempo en las tierras de Eucrocia, dama distinguida de la región, y desde allí continuaron el viaje a Roma, seguidos de numeroso cortejo. Era entonces obispo de Roma, Dámaso, ante el que presentaron el escrito de apelación conservado y publicado con el título de *Liber ad Damasum*. En él se rechazan las acusaciones de maniqueísmo, y se hacen protestas de ortodoxia, insistiendo en que han sido condenados por la facción de Hidacio sin

²⁵ SULP. SEV., *Chron.* II, 47. Para el relato que se da a continuación se seguirá la *Chronica* de Sulpicio Severo.

²⁶ El procedimiento para solventar las diferencias surgidas entre los obispos venía regulado en Occidente por los cánones III, IV y V del Concilio de Sárdica de 348. Las causas de los obispos debían resolverse en sínodos provinciales en el caso de que los dos litigantes fueran obispos de sedes pertenecientes a la misma provincia y ninguno de ellos podía llamar para tomar parte en el juicio a los obispos de otra. Si el obispo depuesto en un concilio provincial no aceptaba la decisión del sínodo y quería que se viera de nuevo su causa, podía apelar al obispo de Roma. El obispo de Roma consideraba si la causa debía tratarse o no de nuevo, y si tenía lugar este último supuesto se encargaba de designar los jueces que resolvieran la apelación. Por último, mientras no se hubiera fallado la apelación interpuesta no se podía designar un nuevo obispo para la diócesis vacante.

haber sido antes escuchados. « Tu has llegado — escriben a Dámaso — a la gloria de la Sede Apostólica después de haber sido formado por la experiencia de la vida y eres para nosotros que somos obispos, el más antiguo. Si Hidacio — continúan — está seguro de probar lo que nos echa en cara y quiere llevar hasta el fin su celo por el Señor que no desdeñe comparecer ante la corona del eterno sacerdocio » ²⁷.

Dámaso no les recibió, y de Roma marcharon a Milán donde residía la corte de Graciano y era obispo Ambrosio desde 374. En Milán, Ambrosio les fue tan poco propicio como les había sido Dámaso en Roma. Entonces cambiaron de plan; dejaron las autoridades eclesiásticas y se dirigieron a las civiles. De Macedonio, *magister officiorum* de Graciano, obtuvieron un rescripto que anulaba los decretos anteriores y ordenaba restituirles en sus iglesias ²⁸.

Fortalecidos por esta decisión Instancio y Prisciliano volvieron a España, pues Salviano había muerto en Roma, y sin ninguna dificultad pudieron reintegrarse a sus iglesias.

Cuando los priscilianistas hubieron recobrado sus iglesias el procónsul Volvencio persiguió a Itacio por perturbar el orden y la paz en España. Este tuvo que huir a las Galias buscando refugio en la ciudad de Tréveris. Allí se presentó al prefecto Gregorio y le informó de lo sucedido. Gregorio ordenó que los priscilianistas fueran detenidos y se presentaran ante él para remitir luego el asunto al emperador. Pero una decisión imperial retiró el conocimiento de la querella al prefecto Gregorio y lo transmitió al vicario de España que en esta época había dejado de ser gobernada por un procónsul. Al mismo tiempo el *Magister officiorum* mandó agentes a Tréveris para detener a Itacio y renviarle a España, pero Brito, obispo de la ciudad, le brindó protección. Entre tanto se había extendido el rumor de que Máximo, general al mando de las tropas de Bretaña, se había hecho con el poder y se preparaba para invadir las Galias. La sublevación de Máximo hizo cambiar el giro de los acontecimientos, la historia de los priscilianistas entró entonces en una fase trágica y decisiva.

Máximo con sus tropas desembarcó en las bocas del Rin y poco después se le unió el ejército de Germania en el momento en que Graciano se disponía a combatir a los alamanes en Rhetia. Se enfrentaron cerca de

²⁷ *Liber ad Damasum*, ed. Bonilla y San Martín, XXXIX.

²⁸ Sulpicio Severo, siguiendo probablemente a Itacio, explica esto por el soborno de que fue objeto Macedonio. Cf. *Chronica*, II, 48: *corrupto Macedonio tum magistro officiorum*.

París y Graciano fue abandonado por sus tropas y muerto en Lyon, en la retirada, por un *magister equitum*. Máximo entró victorioso en Tréveris y a posteriori desautorizó la muerte de Graciano que fue enterrado en la misma ciudad con todos los honores. Itacio no perdió la oportunidad que se le presentaba y se apresuró a sacar partido de la nueva situación. «Dirigió contra Prisciliano y sus amigos una denuncia llena de odio y acusaciones criminales»²⁹.

Los acontecimientos que siguieron son los más conocidos de la historia del priscilianismo. Prisciliano y sus compañeros comparecieron ante un sínodo episcopal en Burdeos. Instancio fue depuesto allí de su sede y Prisciliano apeló al poder civil. Hubo un nuevo juicio en Tréveris, cuya iniciativa en la acusación correspondió a Itacio y la dirección del mismo a Evodio, nuevo prefecto del pretorio nombrado por Máximo. Prisciliano fue objeto de tres acusaciones principales: la de maleficio, las ciencias obscenas, es decir la magia, y los conciliábulos nocturnos³⁰.

Los cargos formulados contra Prisciliano eran gravísimos, la legislación penal los castigaba duramente³¹. Prisciliano se confesó autor de

²⁹ Sulpicio Severo, *Chronica*, II, 50.

³⁰ Por Sulpicio Severo, que era juriconsulto, sabemos que el proceso siguió todas las fases del procedimiento criminal: *Priscillianum gemino iudicio auditum convictumque*, *Chronica*, II, 50. *Gemino iudicio* indica la doble instrucción designada por la palabra *comperendinatio*. En todo juicio público cuando la primera acción había terminado se instruía un nuevo informe *perendino die*, de aquí su nombre.

³¹ Constantino estableció una distinción entre una magia y adivinación permitidas y otras prohibidas. Según la primera ley del título *De Paganis Sacrificiis et Templis* del Código Teodosiano, se autorizó en 320, es decir en la época de la reforma religiosa de Constantino, el arte de los arúspices, la consulta de los fulguradores y el examen de las entrañas de las víctimas, pero solamente en los templos y edificios públicos. Un año antes, en 319, había permitido las artes mágicas que podían producir beneficios como la curación de enfermedades, pero condenó las prácticas que atentaban contra la vida de los hombres o propagaban ritos impúdicos. Los que ejercían esta magia delictiva eran llamados *maleficii* y la represión de su actividad aumentó a lo largo del siglo. Constantino II persiguió especialmente la magia según Amiano Marcelino, XIV, 5 y XIX, 12, y durante su reinado fueron muchas las personas que perecieron víctimas de esta acusación. En 353 prohibió los sacrificios nocturnos restablecidos por Magnencio, *Cod. Th.* IX, 16, 4. Del 5 de Julio de 358 data el rescripto del mismo emperador en el que se prohíbe terminantemente el ejercicio de la magia y adivinación y se advierte que quienes ejerzan artes semejantes «deberán ser prendidos en mi séquito y o en el del César, y no escaparán del castigo de la tortura por la protección de su alto rango». Cf. *Cod. Th.* IX, 40, 16. Valentiniano I prohibió bajo pena de muerte los encantamientos y los sacrificios nocturnos, y Valente extendió esta prohibición a toda clase de sacrificios, nocturnos y diurnos. Véase J. MAURICE, «La Terreur de la Magie

numerosos crímenes: se había consagrado al estudio de doctrinas obscenas, había tenido reuniones nocturnas con mujeres y tenía el hábito de orar desnudo ³². El informe fue transmitido por el prefecto del pretorio, Evodio, al emperador, y Máximo decidió que Prisciliano y sus compañeros debían de ser condenados a la pena capital. Tertulo, Potamio y Juan, tres procesados de baja condición, fueron juzgados dignos de misericordia porque habían denunciado a sus cómplices bajo tortura. Itacio, que había llevado el papel de acusador en la primera parte del juicio decidió luego retirarse, posiblemente para no atraerse el odio de algunos eclesiásticos, y Máximo designó entonces para mantener la acusación a un tal Patricio abogado del fisco ³³. La primera sentencia se confirmó y Prisciliano fue decapitado y con él los clérigos Felicísimo y Armenio, el poeta Latroniano, y Eucrocía viuda del retórico de Burdeos Delfidio. Instancio, ya depuesto por los obispos de Burdeos, fue confinado en la isla Scilly. Por sentencias posteriores fueron condenados a muerte Asarivo y el diácono Aurelio, y Tiberiano Bético a la deportación en la misma isla con la pérdida de sus bienes.

3

Se puede admitir que el priscilianismo fue fundamentalmente una secta rigorista que buscaba la perfección espiritual a través de prácticas ascéticas y que realizaba sus fines religiosos en comunidades de mujeres y hombres no controladas por la jerarquía eclesiástica. El dogma no difería del profesado por el cristianismo ortodoxo, pero su separación de la disciplina de los obispos por medio del ejercicio de una moral

au IV^e siècle », *Revue Historique de Droit Français et étranger* (1927), 108-120 : F. MARTROYE, « La Répression de la Magie et le Culte des Gentils au IV^e siècle », *ib.* (1930), 669 ss ; C. SUYS, « La Sentence portée contre Priscillien », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* XXI, 530 ss. Las leyes que condenan la magia en el s. IV se hallan recogidas en el libro IX del *Cod. Theod.*

³² Esta confesión fue probablemente obtenida por tortura, a la que se sometía a los acusados del ejercicio de la magia según el decreto de Constancio II de 5 de julio de 358 citado en la nota anterior.

³³ La retirada de Itacio de la segunda parte del juicio es un incidente de importancia desde el punto de vista jurídico. Itacio debía haber llevado la acusación hasta el final bajo pena de ser convicto de los mismos crímenes de que acusaba a Prisciliano. Para retirarse del puesto de fiscal sin sentir el peso de la ley era precisa una concesión especial del emperador. LAVERTUJON, *Op. cit.*, II, 667 ; *Digest.*, XLVIII, 16 citado por Lavertujon.

rígida y del desprecio de las apetencias materiales hizo posible la acusación del gnosticismo y maniqueísmo.

Ireneo que escribió a finales del siglo segundo contra los gnósticos y los montanistas, fue uno de los grandes organizadores de la jerarquía eclesiástica. Detrás de los dogmas religiosos debatidos en la polémica se decidía una cuestión que afectaba a la futura estructura de la iglesia. Los adversarios de Ireneo que reducían la vida del cristiano a los estados carismáticos de altas tensiones espirituales dificultaban la progresiva adaptación del cristianismo, cada vez más extenso, a las formas de vida de la sociedad en que se desenvolvía. Para evitar esta dificultad y hacer posible la adaptación, se opuso a los individuos o comunidades que como los montanistas y gnósticos sostenían que era posible el conocimiento de la verdad religiosa por la revelación mística o las interpretaciones alegóricas, una dogmática más firme cuyos depositarios eran los sucesores de los apóstoles. Se realizó así una transformación dentro del orden interno de la Iglesia. Los obispos, hasta entonces administradores de los bienes de las primitivas comunidades cristianas, que ejercían el control de la vida económica, asumieron además una función de índole espiritual, se convirtieron en los sucesores directos de los apóstoles. Con esta unificación de poderes materiales y espirituales quedaban fuera de la Iglesia tanto los que disintieran del dogma establecido como los que no aceptaran la disciplina impuesta por el episcopado ³⁴. Pero la distinción entre los que introducían novedades en el sistema de creencias o rechazaban las introducidas por las jerarquías, y los que pretendían realizar el ideal cristiano de forma independiente, aunque estuviesen de acuerdo con las autoridades eclesiásticas respecto a la fe profesada, fue en la práctica inexistente. Los cismas degeneraban inevitablemente en herejías y los obispos se servían de su poder de decisión espiritual para atacar y destruir a los que eran solamente sus enemigos personales o amenazaban el orden material de la Iglesia. La acusación de gnosticismo contra Prisciliano y sus partidarios se explica fácilmente a partir de esta perspectiva.

Se puede llegar a una delimitación geográfica de la zona donde triunfó el priscilianismo en sus primeros años de existencia y donde permanecería arraigado luego con un enraizamiento popular. Los núcleos urbanos donde repercutió en sus orígenes este movimiento religioso provo-

³⁴ B. ALTANER, *Patrología*, Madrid, 1956, pág. 130 ss. y 138 ss. especialmente 140; CH. GUIGNEBERT, *El Cristianismo Antiguo*, México, 1956, 128-146; A. HARNACK, *Outlines of the History of Dogma*, Boston, 1957, 95 ss.

cando hostilidad o apoyo fueron Astorga, Mérida y Córdoba. Las actitudes mantenidas por el norte y el sur de la Península frente al movimiento priscilianista fueron muy diferentes. La primera reacción anti-priscilianista se produjo en una iglesia meridional, la de Córdoba, y meridionales también fueron los más encarnizados adversarios de Prisciliano, los obispos de Mérida y Ossonoba. Las regiones del sur no tuvieron contactos con el priscilianismo sino para oponerle su más absoluta intransigencia, mientras que las comunidades cristianas del noroeste le fueron favorables a partir de la celebración del concilio de Zaragoza de 380. En 404 Inocencio I dirigió una carta a los obispos de la Bética y la Cartaginense que no querían que los obispos priscilianistas que habían abjurado de Prisciliano en el concilio de Toledo de 400, pudieran ser mantenidos en sus sedes. En la carta se llama gallegos a los priscilianistas, lo que evidencia la fuerza de la secta en la provincia de Galicia, y se menciona al jefe de la oposición a los gallegos, que fue un cierto Juan probablemente obispo de Iliberris ³⁵. La supervivencia de las comunidades priscilianistas en esta región es bien conocida y todavía a finales del siglo octavo existían restos de priscilianismo en la misma, o su recuerdo era muy vivo ³⁶.

El priscilianismo debió de ser también una fuerza impulsora y propagadora del cristianismo en medios rurales donde hasta entonces apenas había penetrado. El cristianismo comenzó a extenderse en las ciudades como es fácil de comprobar históricamente. Los primeros puntos de apoyo de la religión cristiana fueron las grandes urbes del Imperio Romano: Antioquía, Efeso, Esmirna, Tesalónica, Alejandría, Roma, etc. Era natural que la actividad de los evangelizadores se desarrollara sobre las aglomeraciones más densas, donde el proselitismo fuera más fácil y permitiera más amplios resultados. Además las colonias judías, hacia las que la predicación se dirigió al principio con más intensidad, estaban agrupadas en las ciudades. El cristianismo se difundió, pues, en las provincias donde la vida urbana era más intensa, como Siria, Egipto, Asia Menor, Italia, Norte de Africa, Sur de las Galias y valle del

³⁵ MIGNE, P. L., XX, 485 ss.; R. THOUVENOT, *Essai sur la Province Romaine de Bétique*, París, 1940, 351. Sobre la extensión de la provincia de Galicia en la época romana cf.: C. TORRES, *Límites geográficos de Galicia en los siglos IV y V*, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1949, t. IV, 367-395; C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Divisiones tribales y administrativas del solar del reino de Asturias*, BRAH, 1929, 374 ss.

³⁶ Así está atestiguado por una carta de Adriano I al presbítero Égila o Juan escrita entre 785 y 791. Texto en M. G. H., *Epíst.*, III, 644 ss.

Ródano y en España: en la Bética, sur de la Lusitania y valle del Ebro ³⁷.

La Bética contaba en tiempos de Plinio con 55 ciudades privilegiadas y 120 tributarias, la Tarraconense con 44 y 135 respectivamente y la Lusitania con 9 y 36 solamente. La Tarraconense tenía una extensión muy superior a la de la Bética, y la mayoría de sus centros urbanos estaban situados en la región mediterránea y cuenca del Ebro. Las estructuras económicas y sociales del extremo occidental de la Tarraconense, constituido en la provincia de Galicia por Diocleciano, eran similares por su arcaísmo a las del norte de la Lusitania, provincia que contaba con menos centros urbanos. Instituciones como la del Convento Jurídico se mantuvieron en el siglo iv en el noroeste de la Península mientras que en otras regiones habían dejado de ser el vínculo de unión social y administrativa. Su permanencia, sólo en esta zona, se explica por el primitivismo de la organización social que le hacía necesario como elemento centralizador de la administración. En este sentido el priscilianismo marca una clara oposición entre las regiones rurales de cristianización más reciente y menos sometidas al control del episcopado, y las provincias más intensamente romanizadas, de predominio urbano y una tradición cristiana más antigua, en estos momentos dirigida por los obispos de las ciudades que estaban íntimamente identificados con el orden económico y social representado por el Imperio Romano ³⁸.

La dimensión social del priscilianismo que explica sus orígenes y fue la causa de su rápida expansión ha sido escasamente puesta de relieve antes de ahora ³⁹. La conversión del estado romano había dado lugar a una nueva fase de la organización cristiana. El clero, con una mayor confianza en su porvenir y con la seguridad de no ser objeto de nuevas persecuciones, terminó de organizarse en el siglo iv. La Iglesia Cristiana que frente al Estado representaba la totalidad del pueblo cristiano, teñió a modelar su organización conforme a la estatal, convirtiéndose en una rama de la administración pública. Entró así en un proceso de

³⁷ J. ZEILLER, *Paganismus, étude de terminologie historique*, París y Friburgo, 1917, 48; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, II, 255-262, cf. mapas números 2 y 10 en la misma obra.

³⁸ R. THOUVENOT, *op. cit.*, 201; E. ALBERTINI, *Les Divisions Administratives de l'Espagne Romaine*, París, 1923, 122.

³⁹ Han llamado la atención sobre el sentido social del priscilianismo, aunque de forma muy general. C. VIÑAS MEY, *Apuntes sobre Historia Social y Económica de España* (conclusión), *Arbor*, Febrero. 1959, 252 s.; E. L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, 1916, 72 ss.

secularización progresiva que afectó principalmente a sus dirigentes, los miembros de la clase episcopal. Desde el momento en que la Iglesia Cristiana fue aceptada por el Estado consiguió de éste una serie de privilegios económicos que alteraron definitivamente la organización interna de ella, reflejando fielmente la estructura social y económica del Imperio Romano. Estos privilegios se concedían a aquellos eclesiásticos que eran considerados por el Estado como verdaderos representantes de la fe ortodoxa, es decir de la fe profesada por el emperador. Constantino ordenó la restitución de la propiedad eclesiástica confiscada por Diocleciano, y en la disputa donatista decidió que Ceciliano era el verdadero obispo de Cartago haciéndole al mismo tiempo una cuantiosa donación en dinero y eximiendo de cargas públicas a los cecilianistas ⁴⁰. En 319 la exención de *munera* se extendió a todo el clero, y siete años más tarde se especificaba que los herejes habían de quedar excluidos de los privilegios concedidos a la Iglesia ⁴¹. La inmunidad de las obligaciones económicas respecto al Estado fue considerablemente aumentada en la Iglesia en la época de Constancio ⁴². Ya en la época de Constantino la Iglesia Católica había sido eximida de la *annona* ⁴³ y Constancio excusó a los clérigos de los impuestos en el comercio y la industria, de las contribuciones para la ayuda militar y trabajos públicos, y de la función curial ⁴⁴. El hecho de que los clérigos estuvieran exentos de las obligaciones curiales tuvo como consecuencia que dentro de la Iglesia aumentara su número. Para impedir esta forma de evasión fiscal se prohibió en 364 ⁴⁵ que los plebeyos ricos fueran recibidos como clérigos por la Iglesia. De esta forma los miembros del episcopado procederían en su

⁴⁰ EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, X, 5, 15-17. W. K. BOYD, *The ecclesiastical edicts of the Theodosian Code*, Nueva York, 1905, Columbia University, Studies in History, XXIV, 35. W. H. C. FRED, *The Donatist Church*, Oxford, 1952, 145.

⁴¹ *Cod. Th.*, XVI, 2, 2: *qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est i qui clerici appellantur, ad omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur. Ibid.*, 5, 1: *privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non solum ab is privilegiis alienos esse volumus sed etiam diversis muneribus constringi et subici.*

⁴² La legislación de los emperadores arrianos en esta materia se conservó posteriormente, aunque otros edictos relacionados con problemas estrictamente dogmáticos no fueran incluidos en el Código Teodosiano. Cf. BOYD, *op. cit.*, 13 y 74.

⁴³ *Cod. Th.*, XI, 1, 1.

⁴⁴ *Cod. Th.*, XVI, 2, 8-10.

⁴⁵ *Cod. Th.*, XVI, 2, 7.

mayor número de la clase senatorial, y la alta jerarquía de la Iglesia se identificaría con esta misma clase. Además de ejercer el comercio y la industria, los obispos, como los senatoriales, fueron propietarios de grandes latifundios. Alcanzar el episcopado representaba un privilegio económico, y este cargo había perdido gran parte de su carácter religioso como testimonio S. Jerónimo ⁴⁶. Muchos eclesiásticos prestaban el dinero con usura a pesar de las prohibiciones de los cánones. Era frecuente también que un obispo tratara de usurpar el territorio de un colega o que dejara la ciudad donde tenía la sede por otra de mayor importancia, la causa de esto no era sino la ambición y la avaricia ⁴⁷.

Se puede afirmar que fue durante el siglo III cuando el cristianismo alcanzó su expansión más rápida en el Imperio Romano. En este mismo siglo se produce una grave crisis de la sociedad esclavista que había encontrado su forma superior de desarrollo político en el Imperio. Una de las consecuencias de esta crisis fue el éxito tanto del cristianismo como del maniqueísmo, considerados por el Estado consciente de la crisis, pero desconocedor de su causa, como doctrinas destructoras de la vieja sociedad romana ⁴⁸. Durante el siglo III se vio en el cristianismo la promesa de un nuevo orden social que se oponía al mantenido por el Estado. La secularización de la Iglesia y la conversión del Estado impidieron que el cristianismo siguiera desempeñando este papel. Pero la identificación de la Iglesia oficial con el orden social establecido no significaba, como es natural, la eliminación de las contradicciones que habían producido esta difusión del cristianismo. La crisis era más profunda, ya que durante el siglo IV y el V continuaban existiendo movimientos de tipo social que unas veces toman una expresión religiosa y otras no, como los bagaudas: movimientos revolucionarios rurales en los que se alían contra el orden social establecido los pequeños propietarios absorbidos por el régimen de latifundio, los colonos y los esclavos ⁴⁹. La única ideología

⁴⁶ *Epist.*, LIX, 9; MIGNE, *PL*, XXII, 664: *ignorat momentaneus sacerdos humilitatem et mansuetudinem rusticorum, ignorat blanditias christianas: nescit seipsum contemnere: de dignitate transfertur ad dignitatem, de cathedra quodammodo ducitur ad cathedram, de superbia ad superbiam.*

⁴⁷ Cánones 19 y 20 del Concilio de Iliberris. Cánones 6, 8, 9, 10 y 13 del Concilio de Cartago de 348. Canon 12 del Concilio I de Arlés. Canon 1 del Concilio de Valencia del Delfinado del 374. Canon 1 del Concilio de Sárdica del 348: *unde appareat avaritias eos ardore inflamari et ambitioni servire et ut dominationem exercent.*

⁴⁸ Cf. arriba nota 14, el edicto decretando la persecución del maniqueísmo.

⁴⁹ Cf. E. A. THOMPSON, *Peasant Revolts in late Roman Gaul and Spain, Past and Present*, número 2, 1952, 11-21.

que en este momento podía concretar las aspiraciones colectivas era la religiosa, y por eso los grupos revolucionarios aparecen a menudo bajo esta forma, o están unidos a los disidentes del cristianismo estatal. Tal es el caso de los *circumcelliones* del norte de África, con características externas análogas a las de los bagaudas, pero íntimamente relacionados con los donatistas ⁶⁰.

Los cismas y herejías surgidos en el seno del cristianismo en los primeros siglos de su historia tienen muchos de ellos el carácter de cismas y herejías sociales. Coincidían con el rigorismo, en ser opuestos al alto clero privilegiado por la ley y en extenderse fácilmente por las zonas rurales. Estos rasgos que hemos señalado como distintivos del priscilianismo, se encuentran también en el donatismo de Numidia y en el resurgimiento del montanismo en Frigia. El origen del monacato en Egipto es el mismo que el de las herejías sociales; un resultado de las condiciones económicas y sociales existentes. Como señala Stein ⁶¹ el monacato se propagó fundamentalmente entre la población indígena de Egipto, que buscaba, entregándose a la vida religiosa, la huida de la opresión y de las difíciles condiciones de existencia. La Iglesia representada por el poderoso episcopado de las ciudades trató de contener este movimiento o de canalizarlo dentro de su disciplina. El Estado y la Iglesia fueron solidarios en el mantenimiento de un mismo orden social y se enfrentaron eficazmente contra todos los que intentaban alterarlo.

En el Concilio de Gangres, celebrado a mediados del siglo iv en Asia Menor, se condenó una pequeña secta rigorista ⁶². Su jefe fue probablemente Eustaquio de Sebaste, tal vez de tendencias semiarrianas, pero condenado en Gangres porque propugnaba una moral muy estricta. Los cánones de este sínodo tienen mucha semejanza con los de Zaragoza de 380, donde por primera vez se alude a lo que luego sería el priscilianismo, y en ellos se pone de manifiesto el sentido social de las sectas rigoristas. Los eustaquianos, como los priscilianistas, exaltaban la virginidad y se enorgullecían de ella, vivían al margen de la disciplina eclesiástica, se reunían privadamente fuera de la iglesia en casas parti-

⁶⁰ FRENZ, *op. cit.*, 172 ss. F. MARTROYE, *Une Tentative de révolution sociale en Afrique, Revue des questions historiques*, LXXVI (1904), 353-416 y LXXVII (1905), 1-53. CH. SAUMAGNE, *Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers?*, *Les Circumcellions d'Afrique, Annales d'histoire économique et sociale*, VI (1934), 351 ss.

⁶¹ *Histoire du Bas-Empire*, vol. I, 1959, 146 ss., ed. Palanque.

⁶² HEFELE-LECLERCQ, I, vol. II, 1029 ss. TEJADA Y RAMIRO, I, 50 ss. MANSI, II, 1095 ss. No hay acuerdo sobre la fecha exacta del Concilio, que oscila en todo caso entre 340 y 370.

culares en unión de los presbíteros o sin ellos y despreciaban la autoridad de los obispos. En Gangres se hace especial mención de que distribuían los bienes a los pobres sin intervención o consentimiento del obispo o su representante, y en el canon III se condena de un modo expreso a los que bajo pretexto de piedad enseñan a un esclavo a despreciar a su dueño o a rechazar el servirle, en lugar de que continúe siendo un servidor lleno de buena voluntad y respeto ⁵³. No es éste el único documento de esta época en el que la Iglesia defiende el orden social del Imperio Romano. En el norte de Africa San Agustín, en 408, en una carta a su rival donatista Macrobio denuncia el carácter socialmente revolucionario del movimiento donatista: « Se rehuye la unidad de forma que los campesinos pueden alzarse audazmente contra sus señores, y también los esclavos, en contra del precepto apostólico. Los esclavos fugitivos no sólo escapan del control de sus dueños, sino que les amenazan, y no se contentan con las amenazas, sino que pasan a los más violentos ataques y rapiñas a sus expensas. Tienen por jefes a sus confesores, los *agonistici*, que te honran con gritos de *Deo Laudes*, y al *Deo Laudes* derraman la sangre de los otros » ⁵⁴. Diez años más tarde Agustín escribió al *comes* Bonifacio una relación sobre los donatistas: « Entre los donatistas, multitud de hombres abandonados perturbaban la paz de los inocentes, por una razón u otra, en el espíritu de la más desenfrenada locura. ¿Qué señor había que no se viera obligado a vivir bajo el temor de su propio siervo, si éste se había puesto bajo la tutela de los donatistas? ¿Quién se atrevía siquiera a amenazar con castigos a quien buscaba su ruina? ¿Quién se atrevía a exigir el pago de una deuda a quien había consumido sus existencias, o de cualquier deudor que buscara su asistencia o protección? Bajo la amenaza de golpes, incendio y muerte inmediata, todos los documentos que comprometían al peor de los esclavos eran destruidos, de forma que podían marchar en libertad » ⁵⁵. En estos pasajes se ponen de manifiesto las ideas sociales conservadoras de S. Agustín, defensor del orden establecido incluyendo la esclavitud ⁵⁶.

Las dos grandes figuras de la Iglesia latina, que tan poco propicias fueron a Prisciliano, Dámaso de Roma y Ambrosio de Milán, estaban en la misma línea que S. Agustín, los eclesiásticos reunidos en Gangres y los obispos perseguidores del priscilianismo. S. Dámaso fue uno de

⁵³ HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, 1034.

⁵⁴ *Ep.*, 108, 6, 18.

⁵⁵ *Ep.*, 185, 4, 15.

⁵⁶ Cf. FREND, *op. cit.*, 75.

los obispos de Roma que más contribuyó a aumentar el poder y las riquezas de su sede, atrayéndose el favor de las clases altas y obteniendo de ellas legados y donaciones. Durante su pontificado, los emperadores Valentiniano, Valente y Graciano se vieron obligados a reprimir la actividad de los clérigos romanos ordenando la confiscación de las donaciones y legados que provenían de las viudas y menores y habían sido solicitados por los eclesiásticos ⁵⁷. La ley parece justificar el título de *auriscalpius matronarum* que dieron a Dámaso sus enemigos y la energía que desplegó para hacerse elegir obispo de la sede romana ⁵⁸. San Ambrosio fue un decidido defensor de la propiedad eclesiástica que según él era propiedad de Dios y debía de ser administrada por los sacerdotes sin permitir que volviera al mundo ⁵⁹. Desempeñó un papel de primer orden en la corte imperial primero con Graciano y luego con su sucesor, Valentiniano II, siendo uno de los primeros eclesiásticos que ejecutó funciones estrictamente políticas; desempeñó dos embajadas de la corte de Milán cerca de Máximo establecido en Tréberis ⁶⁰.

Los herejes además de ser los enemigos de la Iglesia oficial eran también los del Estado. En las acusaciones de herejía además de los argumentos en que estaban fundadas existían otros que declaraban a los herejes como seres antisociales, peligrosos para el Estado y la sociedad. El Estado persiguió a los herejes como antes había perseguido a todos los cristianos y aún lo continuaba haciendo con los maniqueos. Los heterodoxos no podían gozar de los privilegios de la Iglesia estatal y se hallaban sometidos a diversas limitaciones jurídicas como la libertad de reunión, el derecho a testar y el desempeño de determinados empleos imperiales. El priscilianismo es mencionado cinco veces en la legisla-

⁵⁷ *Cod. Th.*, XVI, 2, 20. Con fecha de 20 de julio de 370 los emperadores Valentiniano, Valente y Graciano al obispo Dámaso de la ciudad de Roma, para que fuera leída en las iglesias de Roma.

⁵⁸ *Collectio Avellana*, I, 7 ss. Según AMIANO MARCELINO, XXVII, 8, 12-14, las luchas entre Dámaso y su rival Ursino para alcanzar el episcopado de Roma costaron 137 muertos, cantidad elevada a 160 por la fuente citada anteriormente que es adversa a Dámaso. El poder y las riquezas que poseía el obispo de Roma se reflejan en la anécdota referida por San Jerónimo, de cómo el pagano Pretextato, prefecto de la ciudad, declaró que no tenía inconveniente en hacerse cristiano si era nombrado obispo de Roma: *Facile me Romanae urbis episcopum; et ero protinus Christianus*. Véase E. GRIBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Bury, Londres, 1944, III, pág. 31, nota 90.

⁵⁹ *Ep.*, XX, fechada en 385. Cf. BOYD, *op. cit.*, 35.

⁶⁰ Para la actividad política de Ambrosio véase J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, París, 1933. Cf. especialmente sobre las embajadas, pág. 122 ss.

ción romana antiherética entre el año 407 y el 428⁶¹. Fue asociado a otras sectas perseguidas como los montanistas, donatistas e incluso maniqueos, lo que prueba y pone de manifiesto una vez más el carácter social de estos movimientos religiosos. El legislador civil al equiparar o confundir las diversas sectas, lo hacía no por sus afinidades dogmáticas sino por sus análogos efectos sociales.

II

LAS REGLAS DE FE Y LOS ANATEMAS INCLUIDOS EN EL PRIMER CONCILIO DE TOLEDO

Las actas del Primer Concilio de Toledo constituyen, como es sabido, una de las fuentes fundamentales para conocer la historia del priscilianismo. Tal como se nos han transmitido en las colecciones canónicas manuscritas constan de tres partes. La primera se halla encabezada por una noticia que nos informa del número de obispos participantes y de la fecha de celebración. El consulado de Estilicón nos remite al año 400 de la Era vulgar, en concordancia con lo escrito por Idacio del mismo Concilio, y con mayor seguridad que las referencias a la Era hispánica, variables según los manuscritos⁶². Después se dan los nombres de los obispos participantes y se insertan veinte cánones referentes a la disciplina eclesiástica, en conformidad nuevamente con la *Chronica* de Idacio.

La segunda parte de las actas está colocada inmediatamente después de las firmas de los diecinueve obispos y consiste en una Regla de Fe y dieciocho anatemas dogmáticos. Para terminar, la parte tercera nos

⁶¹ *Cod. Th.*, XVI, 5, 40; XVI, 5, 43; XVI, 5, 48; XVI, 5, 59; XVI, 5, 65.

⁶² Cf. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, Madrid, 1849, II, 174. Citado en adelante como T. y R. *Decem et novem episcoporum actum Arcadii et Honorii temporibus sub die VII iduum septembrium Stilichone consule*. En el código Albeldense o Vigilano se indica la Era 435, en el Emilianense la Era 438, en el de la Biblioteca Real la Era 436 y en los Toledanos I y II la Era 430, TEJADA Y RAMIRO, *loc. cit.*, nota 1 y I, pág. xxviii. La noticia de Idacio en *Continuatio Chronicorum Hyeronimianorum*, M. G. H., *Chronica Minora*, II, 16: *In provincia Carthaginiensi in civitate Toletu synodus episcoporum contrahitur, in quo quod gestis continetur. Symphosius et alii cum his Gallaciae provinciae episcopi Priscilliani insectatores haeresem eius blasphemissimam cum adsertore eodem professionis suae suscriptione condemnant. Statuimur quaedam etiam observanda de ecclesiae disciplina comunicante in eodem concilio Ortygio episcopo, qui Celenis fuerat ordinatus, sed argentibus Priscillianistis pro fide Catholica pulsus factionibus exulabat.*

relata la condenación que hicieron de la doctrina de Prisciliano sus antiguos seguidores, en especial Simposio y Dictinio, y otros obispos gallegos según especifica Idacio.

La primera parte y la tercera parecen ser piezas documentales auténticas y corresponder a las fechas y circunstancias señaladas en el encabezamiento. No ocurre lo mismo con la Regla de Fe y los anatemas cuyo encuadramiento en su correcto marco histórico ha sido objeto de discusión en numerosos trabajos científicos ⁶³.

Las colecciones que contienen el Primer Concilio de Toledo según Maassen son tres ⁶⁴: el llamado Epítome Español, basado en una colección española más antigua ordenada históricamente; la Colección Hispana, y la colección de origen galo del manuscrito de St. Amand-Cod. Lat. Paris 1455 que depende de la Hispana ⁶⁵. La Regla de Fe y los 18 anatemas se encuentran en las dos colecciones que contienen completo el Primer Concilio de Toledo, es decir la Colección Hispana y la Colección del Manuscrito de St. Amand, mientras que la parte de las Actas con la retractación de Dictinio y Simposio y la sentencia del Concilio se encuentran sólo en la Hispana aumentada del código Emilianense. Por otra parte el texto del símbolo fue editado en 1675 por Quesnel ⁶⁶. Se halla en la colección canónica publicada por él como apéndice a las obras de León Magno y atribuido a S. Agustín con el título: *Libellus Augustini de fide Catholica contra omnes haereses* ⁶⁷. Para Quesnel el Símbolo pertenece no al Primer Concilio de Toledo sino al que se celebraría después del 21 de julio de 447 por mandato del Papa León en su escrito a Toribio de Liébana. Los padres del Concilio de 447 utilizaron como base de la redacción del suyo un símbolo anterior, transmitido en la Quesnelliana y que sería probablemente obra auténtica de S. Agustín.

⁶³ Cf. especialmente FLÓREZ, *España Sagrada*, Madrid, 1751, VI, 77-129; GAMS, *Kirchengeschichte von Spanien*, II, 391 ss., 457 s., 478 s.; RÖSLER, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius*, 364-369; MERKLE, *Das Filioque auf dem Toletanum 447*, *Theologische Quartalschrift*, 75 (1893), 408-429; ALDAMA, *El Símbolo Toledano I, su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos*, *Analecta Gregoriana*, Roma, 1934.

⁶⁴ F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, Grätz, 1870, 215 ss.

⁶⁵ ALDAMA, *op. cit.*, 22, añade otras colecciones dependientes todas de la Hispana.

⁶⁶ En la edición de los Ballerini en Migne, *P. L.*, 46, c. 582 ss.

⁶⁷ Sobre la Colección Quesnelliana de origen galo-romano cf. MAASSEN, *op. cit.*, 485-500; FOURNIER-LE BRAS, *Histoire des Collections canoniques en Occident depuis les fausses-décretales jusqu'au décret de Gratien*, París, 1931, I, 26 s.; ALDAMA, *op. cit.*, 5.

Flórez creyó que el símbolo se debía efectivamente al Concilio del 400 y Gams por el contrario negó la relación de la Regla de Fe con este concilio y asimismo la existencia del Sínodo de 447. Hefele le atribuyó simplemente al supuesto Concilio de 447⁶⁸, y Rösler siguiendo a Gams negó la existencia del Sínodo de 447 pero afirmó que la Regla de Fe pertenecía al Primer Concilio de Toledo del año 400⁶⁹. Se basa en que Prudencio que escribió antes del 400 conocía la doctrina de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo implicada en el símbolo. Por lo tanto no habría el menor inconveniente en admitir que la Regla de la Fe puede pertenecer al Concilio del 400. Merkle en la obra citada arriba y apoyándose en la crónica de Idacio, en el párrafo aludido, concluye que no se pueden adjudicar al Primer Concilio de Toledo más que los veinte cánones y la sencia con las profesiones. En consecuencia la Regla de Fe y los anatemas pertenecerían al Concilio que debió de celebrarse en 447.

El intento más notable para clasificar adecuadamente al Símbolo y los anatemas se debe a J. A. de Aldama y fue el objeto de su tesis doctoral⁷⁰. El punto de partida de su investigación es la distinción hecha por Quesnel entre las dos redacciones diferentes del símbolo y los anatemas. El texto de estas dos redacciones tomado de la edición de Aldama es el siguiente⁷¹:

Redacción larga

Incipiunt regulae fidei catholicae contra omnes haereses, et quam maxime contra Priscillianos, quas episcopi Tarraconenses, Carthaginenses, Lusitani et Baetici, fecerunt, et cum praecepto papae Urbis Leonis ad Balconium episcopum Galliciae transmiserunt. Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in Concilio Toletano.

1. *Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilium et invisibilium factorem,*

Redacción breve

Regula fidei catholicae contra omnes haereses.

Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum visibilium et invisibilium factorem, per

⁶⁸ HEFELE-LECLERC, II, 1, 122 ss.

⁶⁹ *Op. cit.*, 364-369.

⁷⁰ *Op. cit.*, en la nota 2.

⁷¹ *Op. cit.*, 29 ss.

Redacción larga

per quem creata sunt omnia in coelo et in terra.

2. *Hunc unum Deum, et hanc unam esse divinae substantiae Trinitatem.*

3. *Patrem autem non ipsum filium; sed habere Filium, qui Pater non sit.*

4. *Filium non esse Patrem; sed Filium Dei de Patris esse natura.*

5. *Spiritum quoque Paraclitum esse, qui nec Pater sit ipse nec Filius; a Patre Filioque procedens.*

6. *Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclitus, sed a Patre Filioque procedens.*

7. *Pater est cuius vox haec est audita de coelis: hic est Filius meus in quo bene complacui; Ipsum audite.*

8. *Filius est qui ait: Ego a Patre exivi et a Deo veni in hunc mundum.*

9. *Paraclitus Spiritus est, de quo Filius ait: Nisi abiero ego ad Patrem, Paraclitus non veniet ad vos.*

10. *Hanc Trinitatem, personis distinctam, substantiam unitam, virtute et potestate et maiestate indivisibilem, indifferentem.*

11. *Praeter hanc, nullam credimus divinam esse naturam vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicuius, quae Deus esse credatur.*

12. *Hunc igitur Filium Dei, Deum, natum a Patre ante omnino principium, sanctificasse uterum Mariae Virginis, atque ex ea verum hominem sine virili generatum semine, suscepisse.*

13. *Duabus dumtaxat naturis, id est deitatis et carnis, in unam convenientibus omnino personam, id est Dominum nostrum Iesum Christum.*

14. *Nec imaginarium corpus, aut phantasmatis alicuius in eo fuisse; sed solidum atque verum.*

Redacción breve

quem creata sunt omnia in coelo et in terra.

Hunc unum Deum, et hanc unam esse divini nominis Trinitatem.

Patrem non esse Filium; sed habere Filium, qui Pater non sit.

Filium non esse Patrem; sed Filium Dei esse natura.

Spiritum quoque Paraclitum esse, qui nec Pater sit ipse nec Filius; sed a Patre procedens.

Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclitus, sed a Patre procedens.

Pater est cuius vox haec est audita de coelis: Hic est Filius dilectus in quo bene complacui: Hunc audite.

Filius est qui ait: Ego a Patre exivi et a Deo veni in hunc mundum.

Paraclitus ipse est, de quo Filius ait: Nisi abiero ad Patrem, Paraclitus non veniet ad vos.

Hanc Trinitatem, personis distinctam, substantiam unam, virtutem, potestatem, maiestatem indivisibilem indifferentem.

Praeter illam nullam divinam esse naturam vel angeli, vel spiritus vel virtutis alicuius, quae Deus esse credatur.

Hunc igitur Filium Dei, Deum natum a Patre ante omne omnino principium, sanctificasse in utero Beatae Mariae Virginis, atque ex ea verum hominem sine viri generatum semine suscepisse.

id est dominum nostrum Iesum Christum.

Non imaginarium corpus, aut forma sola compositum, sed solidum.

Redacción larga

15. *Hunc et esuriisse, et siliisse, et doluisse, et flevisse, et omnes corporis iniurias pertulisse.*

16. *Postremo, a Judaeis crucifixum et sepultum, et tertia die resurrexisse.*

17. *Conversatum postmodum cum discipulis suis.*

18. *Quādragessima post resurrectionem die ad coelum ascendisse.*

19. *Hunc Filium hominis, etiam Dei Filium dici; Filium autem Dei, Deum, hominis Filium appellare (sic).*

20. *Resurrectionem vero futuram humanae credimus carni.*

21. *Animam autem hominis non divinam esse substantiam, aut Dei partem; sed creaturam dicimus divina voluntate creatam.*

1. *Si quis autem dixerit aut crediderit, a Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta; anathema sit.*

2. *Si quis dixerit vel crediderit, Deum Patrem eundem esse Filium vel Paraclitum; anathema sit.*

3. *Si quis dixerit vel crediderit, Dei Filium eundem esse Patrem vel Paraclitum; anathema sit.*

4. *Si quis dixerit vel crediderit, Paraclitum vel Patrem esse vel Filium; anathema sit.*

5. *Si quis dixerit vel crediderit, carnem tantum sine anima a Filio Dei fuisse susceptam; anathema sit.*

6. *Si quis dixerit vel crediderit, Christum innascibilem esse; anathema sit.*

7. *Si quis dixerit vel crediderit, Deitatem Christi convertibilem fuisse vel passibilem; anathema sit.*

Redacción breve

Atque hunc et esuriisse et siliisse et doluisse et flevisse et omnia corporis exitia sensisse.

Postremo crucifixum, motuum et sepultum, tertia die resurrexisse.

Conversatum postmodum cum discipulis.

Quādragessima die ad coelos ascendisse.

Hunc Filium hominis, etiam Dei Filium appellari; Filium autem Dei, Deum Filium hominis non (sic) vocari.

Resurrectionem vero humanae credimus carnis.

Animam autem hominis non divinam esse substantiam, aut Dei partem; sed creaturam divina voluntate non prolapsam.

1. *Si quis ergo dixerit atque crediderit, a Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta; anathema sit.*

2. *Si quia dixerit atque crediderit, Deum Patrem eundem Filium esse vel Paraclitum; anathema sit.*

3. *Si quis dixerit, Deum Filium eundem esse Patrem vel Paraclitum; anathema sit.*

4. *Si quis dixerit atque crediderit, Paraclitum Spiritum vel Patrem esse vel Filium; anathema sit.*

5. *Si quis dixerit atque crediderit, hominem Iesum Christum a Filio Dei assumptum non fuisse; anathema sit.*

6. *Si quis dixerit atque crediderit, Filium Dei, Deum, passum; anathema sit.*

7. *Si quis dixerit atque crediderit, hominem Iesum Christum, hominem, impassibilem fuisse; anathema sit.*

Redacción larga

8. Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum evangeliorum; anathema sit.

9. Si quis dixerit vel crediderit, ab altero Deo mundum factum fuisse, et non ab eo de quo scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram; anathema sit.

10. Si quis dixerit vel crediderit, corpora humana non resurgere post mortem; anathema sit.

11. Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam; anathema sit.

12. Si quis dixerit vel crediderit, alias Scripturas, præter quas Ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas; anathema sit.

13. Si quis dixerit vel crediderit, Deitatis et carnis unam esse in Christo naturam; anathema sit.

14. Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid quod se extra divinam Trinitatem possit extendere; anathema sit.

15. Si quis astrologiæ vel mathematicæ (sic) ⁷² aestimat esse credendum; anathema sit.

16. Si quis dixerit vel crediderit, coniugia hominum, quæ secundum legem divinam licita habentur, execrabilia esse; anathema sit.

17. Si quis dixerit vel crediderit, carnes avium seu pecudum, quæ ad escam datae sunt, non tantum pro castigatione corporum abstinendas, sed execrandas esse; anathema sit.

18. Si quis in his erroribus, Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, ut aliud in salutare baptismi contra sedem Petri faciat; anathema sit.

Redacción breve

8. Si quis dixerit atque crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum evangeliorum; anathema sit.

9. Si quis dixerit atque crediderit, ab altero Deo mundum fuisse factum, quam ab illo de quo scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram: anathema sit.

10. Si quis dixerit atque crediderit, corpora humana non resurrectura post mortem; anathema sit.

11. Si quis dixerit atque crediderit, animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam; anathema sit.

12. Si quis aliquas Scripturas, præter quas catholica ecclesia recepit, vel in auctoritate habendas esse crediderit, vel fuerit veneratus; anathema sit.

⁷² Por mathematicæ.

El examen de los textos que corresponden a las dos redacciones induce a suponer que la redacción breve es de mayor antigüedad que la larga. Aldama ⁷³ llama la atención sobre el hecho de que todos los manuscritos de la redacción larga contienen la partícula *Filioque* y todos los de la redacción breve la omiten. Así es preciso admitir la conclusión de que el *Filioque* se hallaba auténticamente en la redacción larga originaria mientras que faltaba en la breve. La doctrina implicada en la expresión *Filioque*, que sostiene la procedencia del Espíritu Santo a través del Padre y del Hijo, parece remontarse a finales del siglo II ⁷⁴. Sin embargo su inclusión en fórmulas de fe privadas, debidas a los teólogos occidentales, es propia de los siglos siguientes. Estas fórmulas eran incluidas dentro de las obras de autores eclesiásticos muy anteriores, como es el caso de las dos reglas de fe atribuidas erróneamente al papa Dámaso ⁷⁵ y redactadas utilizando modelos precedentes en los que faltaba el *Filioque*. Este parece ser el proceso que siguió la elaboración de la Regla de Fe y los anátemas, atribuidos al primer Concilio de Toledo. La redacción breve, atendiendo a razones de crítica externa, se remonta por lo menos a finales del siglo V, fecha en que se forma la Quesnelliana. Como esta redacción se ha transmitido por caminos independientes de los que siguió la colección canónica ⁷⁶ se puede afirmar que en el siglo V no existía el *Filioque* en la redacción breve. No hay razón para suponer que la partícula cuyo uso iría cada vez en aumento, hasta incorporarse de forma oficial a la liturgia visigoda y luego a la carolingia, fue suprimida en la redacción breve y al mismo tiempo considerar a ésta como un resumen de la redacción larga. El contenido interno de las dos versiones confirma esta suposición. La preocupación fundamental del redactor de la versión breve parece haberse centrado en los problemas trinitarios, en torno a lo que se desenvuelve la teología del siglo IV, mientras que el autor de la larga añade en el anatema nº 13 una condena expresa relacionada con los problemas cristológicos que ocuparon a los teólogos en el siglo V. Se trata de la anatematización del monofisismo: *Si quis dixerit vel crediderit, Deitatis et carnis unam esse in Christo naturam; anatema sit*. Esta doctrina de las dos naturalezas en la persona de Cristo se repite en el apartado nº 13 de la versión larga del Símbolo: *Duabus dumtaxat naturis, id est Deitatis et carnis, in unam convenien-*

⁷³ *Op. cit.*, 40.

⁷⁴ PALMIERI, *Filioque*, VACANT y MANGENOT, *Dictionaire de Théologie Catholique*.

⁷⁵ HAHN, *Bibliothek der Symbole*, Breslau, 1897, 275.

⁷⁶ Atribuciones a S. Agustín y S. Jerónimo, ALDAMA, *op. cit.*, 22.

tibus omnino personam, id est Dominum nostrum Iesum Christum. No hay cláusulas semejantes en la redacción breve cuyo Símbolo se relaciona tanto por su estructura como por su contenido con otros símbolos latinos de la segunda mitad del siglo iv.

Aldama ⁷⁷ ha probado esta relación con el *Libellus Fidei* de Gregorio de Elvira, antes atribuido a Febadio de Agen ⁷⁸.

Toledano	Libellus Fidei
1 a) <i>Credimus in unum verum Deum.</i>	1 a) <i>Credimus in unum Deum...</i>
b) <i>Patrem non esse Filium.</i>	b) <i>Nec eundem qui ipse sibi P...</i>
c) <i>Est ergo ingenitus Pater...</i>	c) <i>Patrem qui genuit...</i>
d) <i>Hanc Trinitatem...</i>	d) <i>Unum tamen Deum...</i>
2 a) <i>Hunc igitur Filium Dei.</i>	2 a) <i>Credimus I. C., Dominum nostrum... natum... ex virgine M...</i>
b) <i>Hunc et essurisse et sitisse.</i>	b) <i>Hunc eundem adimplisse legem.</i>
c) <i>Postremo a Iudeis crucifixum.</i>	c) <i>Passum, crucifixum...</i>
3. <i>Resurrectionem... credimus... Animam... hominis... creaturam... dicimus...</i>	3. <i>Exspectamus... remissionem peccatarum... resuscitandos... accepturos proemium.</i>

La semejanza se refiere a los puntos fundamentales de la Trinidad, Cristología y cláusula final escatológica. Teniendo en cuenta la extraordinaria difusión que tuvo el *Libellus Fidei*, habría que aceptar la dependencia del Símbolo Toledano respecto a éste.

Queda ahora por determinar quién pudo ser el autor del que venimos llamándolo Símbolo Toledano, en su redacción breve. Aldama creyó haber resuelto el problema atribuyéndolo a los Padres toledanos del año 400 ⁷⁹. Se basa para ello en un texto de sentencia definitiva del Concilio, con la que finalizan las actas: *Reliqui qui ex provincia Gallae-cia ad concilium convenerant, ... accepta forma a concilio missa, si subscripserint, etiam ipsi in caelestis pacis contemplatione consistant; ... Si autem subscriptionem formae, quam missimus, non dederint, ecclesias quas detinent, non retineant; neque his comunicent qui reversi de synodo, datis professionibus ad suas ecclesias reverterunt.* Forma habría que interpretarla en el sentido de Regla de Fe, y cita en su favor otros textos eclesiásticos ⁸⁰. La fórmula nueva se inspiraría en la tradición española

⁷⁷ *Op. cit.*, 89.

⁷⁸ E. Cuevas y U. Domínguez en ALTANER, *Patrología*, Madrid, 1956, 22.

⁷⁹ *Op. cit.*, 47 ss.

⁸⁰ Recogidos en *Thesaurus Linguae Latinae*, VI, 1066-1087.

del siglo IV, sin añadir novedad alguna y repitiendo contra los nuevos herejes priscilianistas las viejas condenaciones antiarrianas y antisabelianas ⁸¹. La conclusión de Aldama es sin embargo difícil de admitir, y las razones que inducen a considerar la redacción breve del Símbolo como una obra independiente del Primer Concilio de Toledo y anterior a él, son muy numerosas.

Idacio que según confesión propia debió de conocer las actas del Concilio ⁸² no hace la menor alusión a una regla de fe compuesta en él. Su silencio es significativo por cuanto su noticia resume fielmente lo ocurrido en el Sínodo y no es verosímil que dejara pasar por alto un extremo de tanta importancia como la inclusión de una regla de fe entre las actas. Nos dice por el contrario que la adhesión escrita exigida por el Concilio a Simposio, Dictinio y otros obispos gallegos ⁸³, consistió en una condenación del priscilianismo o profesión contra esta secta y su fundador ⁸⁴. Quienes eran los obispos que debían de suscribir esta profesión nos lo dicen las actas del Concilio; los que habiendo ido al Concilio desde Galicia hubiesen siempre comunicado con Simposio. La forma no es pues una regla de fe, sino el precepto dado por el Concilio, la norma general que imponía la obligación de profesar contra Prisciliano y el priscilianismo. Este sentido general de regla, precepto, norma o ley, es el que tiene la palabra *forma* en los textos eclesiásticos contemporáneos, contrariamente al deducido por Aldama ⁸⁵. De la lectura del

⁸¹ ALDAMA, *Op. cit.*, 91. El carácter no sólo antiarriano sino antisabeliano está puesto de manifiesto de modo expreso en el *Libellus Fidei* de Gregorio de Elvira: *Sabelii autem et Photini, nec non Ariti sectam, etsi qua alio sunt qui contra regula veritatis veniunt condemnamus*; cf. MIGNE, *PL*, XX, 50.

⁸² *In provincia Carthaginiensi in civitate Toletu synodus episcoporum contahitur, in quo quod gestis continetur...* véase arriba nota 1.

⁸³ *Symphosius et Dictinius et alii cum his Gallaciae provinciae episcopi Priscilliani insectatores haereseos eius blasphemissimam cum asertore eodem professionis suae subscriptione condemnant.*

⁸⁴ Las condenaciones llevan el título de *Exemplaria Professionum in Concilio Tolitano contra sectam Priscilliani*, TEJADA Y RAMIRO, II, 194.

⁸⁵ Prueban esto los pasajes citados por el propio ALDAMA, *op. cit.*, 48, nota 15: texto de Inocencio I en 405: *Post haec si quis adversus forma canonum... tentaverint...; quales vero eligendi sunt in ordine clericorum evidens forma declarat, id est, qui ab ineunte aetate baptizati fuerint...* Cf. también *Thesaurus L. L.* VI, 1085-1086: Rufin.: *emendationis vitae formam modumque*; Cypr.: *ordinationis et religionis formam*; *secundum fidem nostram et divinae praedicationis datam formam*; Priscill.: *apostolici forma praecepti*; Ambr.: *ieiunium forma sobrietatis, norma virtutis*; Bened.: *abbas apostolicam debet forma servare*. Para el sentido jurídico cf. R. DE MIGUEL, *Diccionario Latino-Español*, s. v., en Ulpiano: *forma edicti* es el «tenor del decreto», es decir lo contenido o preceptuado en él.

fragmento de las actas del Concilio, citado arriba, se puede concluir que *dare professiones* y *subscribere formam* son equivalentes. Creemos que queda así suficientemente probado por el texto de Idacio confrontado con las actas del Concilio, que en éste no se compuso ninguna Regla de Fe, y que las profesiones de fe se referían a suscribir lo preceptuado en el Sínodo. Por consiguiente la redacción breve del Símbolo y los anatemas, al no pertenecer al Primer Concilio de Toledo, debe atribuirse a un autor desconocido, posiblemente del círculo de Gregorio de Elvira, de la segunda mitad del siglo iv.

Es importante también el considerar cuáles son las principales variantes entre la redacción breve y la larga. Estas variantes se refieren a la aparición del *Filioque*, a la distinción de dos naturalezas y una persona en Cristo y a otros anatemas dirigidos, según parece, contra el priscilianismo de un modo expreso. Se trata de la condenación del dualismo, de la astrología, de la abstención sexual y de la carne como alimento, y para terminar, de la secta priscilianista ⁸⁶. Pero hay otra variante que es sin duda la más interesante. El párrafo sexto de la primera redacción de los anatemas dice: *Si quis dixerit atque crediderit, Filium Dei, Deum, passum: anathema sit*. En la segunda redacción es: *Si quis dixerit vel crediderit. Christum innascibilem esse: anathema sit*. La condenación de Prisciliano de mantener en uno de sus escritos que Cristo es *innascibilis* se debe, como es sabido, al Concilio de Toledo ⁸⁷. Si en las actas del Primer Concilio de Toledo se condena de un modo expreso a Prisciliano por escribir que el Hijo es *innascibilis*, y en el mismo Sínodo se elaboró una Regla de Fe seguida de anatemas donde se prescinde de condenar esta doctrina, habría que admitir una inconsecuencia y absoluta falta de lógica por parte de los asistentes al Concilio. Este hecho confirma nuevamente, en contra de lo sostenido por Aldama, que la primera redacción del Símbolo y los anatemas no fue escrita en el Primer Concilio de Toledo, ya que no aparece en absoluto en ella la condenación de la doctrina de la «innascibilidad» del Hijo. Que en esta redacción haya una intención antiarriana y antisabeliana no lleva a la conclusión

⁸⁶ Cf. los párrafos 14, 15, 16, 17 y 18 de la versión larga de los anatemas.

⁸⁷ Symphosius episcopus dixit: *Iuxta id quod paulo ante lectum est in membrana nescio qua, in qua dicebatur Filius innascibilis, hanc ego doctrinam, quae aut duo principia dicit, aut Filium innascibilem, cum ipso auctore damno, qui scripsit. Item dixit: date chartulam: ipsis verbis condemno. Et cum accepisset chartulam, de scripto recitavit: omnes libros haereticos, et maxime Priscilliani doctrinam, iuxta hodie lectum est, ubi innascibilem Filium scripsisse dicitur, cum ipso auctore damno*. Cf. TEJADA Y RAMIRO, II, 191.

de que fuera escrito contra los priscilianistas, porque esto es normal en muchos de los símbolos del siglo iv ⁸⁸.

El carácter expresamente antipriscilianista con que fue escrita la versión posterior del Símbolo y los anatemas, está por el contrario fuera de cuestión. G. Morin ha identificado ⁸⁹ al autor de la segunda redacción del Símbolo con el obispo Pastor que alcanzó el episcopado en Lugo en el año 443 ⁹⁰. Pastor es citado por Genadio de Marsella ⁹¹ y fue autor de un librito en forma de símbolo en el que se resumían los puntos principales del dogma cristiano de su tiempo. Condena en él diversas herejías sin nombrar a los autores, exceptuando a los priscilianistas y a Prisciliano que menciona. Pastor utilizó la primera redacción del Símbolo, procedente del siglo anterior, y añadió algunos apartados transformando otros para poner la obra al día. Los anatemas que siguen al Símbolo son obra también del mismo Pastor que los añadió en forma de apéndice, siguiendo el modelo que imitaba. Es precisamente en esta parte donde se halla la condenación de las herejías y especialmente de los priscilianistas ⁹².

La nueva redacción del Símbolo y de los anatemas sirvió de ahora en adelante como fuente literaria para los escritores eclesiásticos que escribieron o legislaron contra los priscilianistas. La antigua versión del Símbolo y los anatemas, de origen prepriscilianista, se enriqueció con las nuevas concepciones cristológicas del siglo v y las conclusiones de la polémica contra Prisciliano y sus partidarios. Se llegó así a formar un pequeño código antiherético que proporcionaría los cargos supuestos o reales contra los priscilianistas. La nueva obra era útil para desacreditar a una secta socialmente peligrosa que amenazaba la organización jerarquizada de la Iglesia, reflejo a su vez de las estructuras sociales de la época. Este procedimiento de atacar a los enemigos religiosos era el habitual en las querellas eclesiásticas de estos siglos, y los hombres de

⁸⁸ Aldama mismo lo pone de manifiesto al rebatir a Künstle que en *Antiprisciliana*, Friburgo de Brisgovia, 1905, ve un origen antipriscilianista en la mayoría de los símbolos latinos. Cf. ALDAMA, *Op. cit.*, 96 ss. y 105 ss.

⁸⁹ En su trabajo *Pastor et Sygarius, deux écrivains perdus du V^e siècle*, *Revue Bénédictine*, 1893, 385 ss.

⁹⁰ Noticia que procede de Idacio, según MORIN, *loc. cit.*

⁹¹ *De vir. ill.*, 76, MIGNE, P. L., 58, c. 1103: *Pastor episcopus, composuit libellum in modum symboli parvum, totam pene ecclesiasticam credulitatem per sententias continentem. In quo inter caeteras dissensionum pravitates, quas praeter missis auctorum vocabulis anathematizat. Priscillianos cum ipso auctoris nomine damnat.*

⁹² Cf. apartado 18 de la versión larga de los anatemas.

la Iglesia Española no tenían por qué ser una excepción en el comportamiento general.

En el año 447 el Papa León I respondió al obispo Toribio de Astorga con una larga carta en forma de tratado dogmático, dirigido contra los priscilianistas. El notario papal que la redactó, no hizo sino repetir el texto del escrito enviado por Toribio, y sancionar las opiniones de éste con la autoridad de la sede romana. Sugiere esta suposición, aparte del contenido general de la carta, el hecho de que se afirme en ella la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, doctrina que estaba muy lejos en aquel momento de ser oficialmente profesada por el Papa de Roma ⁹³. El documento está dividido en 16 capítulos donde se trata detalladamente del priscilianismo y cuyos títulos son los siguientes:

- I. *Contra Priscillianistas, qui sanctam Trinitatem non personis, sed tantum nominibus distinguunt.*
- II. *Adversus id quod Dominum Deum pro Patre credunt fuisse.*
- III. *Adversus id quod dicunt idea Unigenitum dici Christum, quia solus sit de virgine natus.*
- IV. *De Natali Domini quod in eo Priscillianistas ieiunia celebrarent.*
- V. *Adversus id quod aiunt animam hominis ex divina esse substantiam.*
- VI. *Contra illud quod aiunt diabolum ex se vel ex chao esse, et propriam habere naturam.*
- VII. *Contra illos quod nuptias et procreationes filiorum adstruant esse peccatum.*
- VIII. *Contra id quod corpora humana dicunt esse figmentà, et a daemonibus in utero formari.*
- IX. *Contra illud quod filios repromissionis ex Sancto Spiritu dicunt esse conceptos.*
- X. *Contra id quod animas in coelestibus peccare credunt, et secundum qualitatem peccati in hoc mundo accipere sortem vel bonam vel malam.*
- XI. *Contra id quod fatalibus stellis dicant animas hominum obligatas.*
- XII. *Contra id quod sub aliis potestatibus partes animae sub aliis corporis membra describunt.*
- XIII. *Contra id quod patriarcharum nomina per singula corporis membra disponunt.*
- XIV. *Contra id quod duodecim signa quae mathematici observant, per corpus omne distinguunt.*
- XV. *De apocryphis scripturis eorundem Priscillianorum.*
- XVI. *Emendanda de libro Dictinii.*

⁹³ La carta se ha transmitido entre las obras del papa León I y adicionada a las colecciones canónicas españolas. Se halla editada en MIGNE, P. L., 54, c. 677 ss. Asimismo en MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Apéndices CXIX-CXXX, Ed. Bonilla y San Martín, Madrid, 1917. Ésta es la edición utilizada en este trabajo. Sobre la procedencia del Espíritu Santo cf. pág. cxxi, *alius qui de utroque procedit*.

Parece evidente la relación entre la carta del Papa León y los escritos de Pastor y de su contemporáneo Sigario, conocido este último a través de la descripción hecha también por Genadio de Marsella ⁹⁴. El primer capítulo se identifica con el contenido del tratado de Sigario. Son condenados los sabelianos y con ellos los priscilianistas, conforme venía ocurriendo desde el Primer Concilio de Toledo. Los capítulos segundo y tercero están escritos contra Arrio, Paulo de Samosata y Fotino, siguiendo la tradición heresiológica del siglo iv. Los restantes desarrollan las viejas acusaciones hechas contra Prisciliano, gnosticismo, maniqueísmo, astrología, abstención sexual y uso de apócrifos. Se intenta relacionar a los priscilianistas con los herejes más famosos del pasado, especialmente con los maniqueos, e incluso demostrar su heterodoxia frente a las declaraciones dogmáticas más recientes. Así en el capítulo IV se deduce el monofisismo de los priscilianistas unido al docetismo de la práctica del ayuno en el día de la Natividad ⁹⁵. Muchos de estos puntos están tomados con toda probabilidad del Símbolo y los anatemas y explicados con ayuda de los tratados heresiológicos más divulgados. Se puede afirmar que la carta del Papa León es un documento lo bastante tendencioso para que resulte de utilidad como fuente informativa de la situación de las comunidades priscilianistas a mediados del siglo v. De él se puede solamente deducir que en esta fecha existían en la antigua provincia romana de Galicia grupos de priscilianistas no asimilados por el cristianismo oficialmente ortodoxo. Las diferencias con este último se debían de referir al carácter ascético generalizado que se traducía en prácticas más frecuentes de ayuno. Las divergencias doctrinales más señaladas consistían en el uso de los apócrifos, uso más restringido en el cristianismo oficial pero conservado hasta la actualidad con el nombre de Tradición. El sentido popular de la secta, que hacía difícil su extinción, borraría las diferencias jerárquicas entre el alto clero y el

⁹⁴ 65, Migne, P. L., 58, c. 1098: *Sygarius scripsit de Fide adversum praesuntuosa haereticorum vocabula, quae ad destruenda vel ad immutanda S. Trinitatis nomina usurpata sunt, dicentium Patrem non debere Patrem dici, ne in Patris nomine Filius consonet, sed ingenitum et infectum et solitarium nuncupandum ut quidquid extra illum est persona, extra illum sit natura ostendens et Patrem, qui ejusdem est naturae, posse dici ingenitum, et Scripturam dixisse, et ex se genuisse in persona Filium, non fecisse, et ex se protulisse Spiritum Sanctum, in persona non genuisse neque fecisse.*

⁹⁵ *Quod utique ideo faciunt quia Christum Dominum in vera hominis natura natum esse non credunt, sed per quandam illusionem ostentata videri volunt quae vera non fuerint, sequentes dogma Cerdonis atque Marcionis et cognatis suis manichaeis per omnia consonantes.*

pueblo poniendo en peligro los privilegios cada vez mayores de aquél.

La carta de León I termina con la indicación de que se debe celebrar un concilio general contra el priscilianismo entre los obispos de la Tarraconense, Cartaginense, Bética, Lusitania y Galicia ⁹⁶. Este sínodo no llegó jamás a celebrarse, puesto que no existen las actas de él ni le menciona el obispo Idacio, cronista contemporáneo de los hechos. Se trata, pues, de una invención histórica, la referencia a la celebración de un concilio por orden de León, que se hace en el de Braga de 561 ⁹⁷. La relación que se da en este concilio de cómo el Papa León dirigió un escrito contra los priscilianistas a un sínodo de Galicia por medio de su notario Toribio, es un cúmulo de errores. Igualmente lo es el añadir que por orden papal se reunió otro concilio entre los obispos de la Tarraconense, Cartaginense, Lusitania y Bética, donde se compuso una Regla de Fe con algunos capítulos, también contra los priscilianistas, que fue luego enviada al obispo de Braga, Balconio. Toribio no era el notario papal, sino el destinatario de la carta y los dos concilios nunca se celebraron. Balconio fue efectivamente un obispo de Braga que ejerció su ministerio con una anterioridad de unos 30 años a la carta del Papa León ⁹⁸.

Los capítulos antipriscilianistas del Concilio de Braga, según se hace constar en el mismo, proceden de la Regla de Fe y los anatemas, unidos a las actas del Primer Concilio de Toledo, y sobre todo de la epístola de León a Toribio. Su texto es el siguiente :

⁹⁶ MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, CXXX : *Dedimus itaque litteras ad fratres coepiscopos. nostros Tarraconenses, Carthaginenses, et Lusitanos, atque Gallaecos, eisque concilium synodi generalis indicimus.*

⁹⁷ *Credo autem vestrae beatitudinis fraternitatem nosse, quia eo tempore quo in his regionibus nefandissima Priscillianae Sectae venena serpebant, beatissimus papa urbis Romae Leo qui quadragessimus fere extitit apostoli Petri successor, per Turibium notarium sedis suae ad synodum Gallaeciae contra impiam Priscilliani sectam scripta direxit. Cuius etiam praecepta Tarraconensis et Carthaginensis episcopi. Lusitani quoque et Baetici facto inter se concilio regulam fidei contra Priscillianam haereseum cum aliquibus capitulis conscribentes ad Balconium tunc huius Bracarensis ecclesiae praesulem direxerunt. Unde quia et ipsum praescriptae fidei exemplar cum suis capitulis prae manibus hic habemus, pro instructione ignorantium si vestrae placet reverentiae, recitetur.* TEJADA Y RAMIRO, II, 608.

⁹⁸ Es conocido por una carta que le escribió Avito desde Jerusalén en 416, anunciándole el envío de una reliquia de S. Esteban por medio de Orosio. Cf. E. Cuevas y U. Domínguez en ALTANER, *Patrología*, Madrid, 1956, págs. 56 y 82. Es muy improbable que continuara siendo obispo de Braga después de 447 y pudiera ser al mismo tiempo contemporáneo de Avito y Orosio, por una parte, y por otra de Toribio de Liébana y León I, en ambos casos después de haber alcanzado el episcopado.

Proposita contra Priscillianarum haeresem capitula, et relecta continent haec.

- I. *Si quis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non confitetur tres personas unius esse substantiae et virtutis ac potestatis, sicut catholica et apostolica ecclesiae docet, sed unam tantum ac solitariam dicit esse personam, ita ut ipse sit Pater qui Filius, ipse etiam sit Paraclitus Spiritus, sicut Sabellius et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- II. *Si quis extra Sanctam Trinitatem alia nescio quae divinitatis nomina introducit dicens, quod in ipsa divinitate sit Trinitas Trinitatis, sicut gnostici et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- III. *Si quis dicit Filium Dei Dominum nostrum antequam ex virgine nasceretur non fuisse, sicut Paulus Samosatenus et Photinus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- IV. *Si quis Natalem Christi secundum carnem non vere honorat sed honorare se simulat ieiunans in eodem die et in dominico, quia Christum in vera hominis natura natum esse non crediderit, sicut Cerdon, Marcion, Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- V. *Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- VI. *Si quis animas humanas dicit prius in coelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terram deiectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.*
- VII. *Si quis dicit diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex chaos et tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- VIII. *Si quis credit quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitura et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.*
- IX. *Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- X. *Si quis duodecim signa de sideribus, quae mathematici observare solent, per singula animi vel corporis membra disposita credunt et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, sicut Priscillianus dicit, anathema sit.*
- XI. *Si quis coniugia humana et procreationem nascentium perhorrescit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- XII. *Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum, et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*
- XIII. *Si quis dicit creationem universae carnis non opificium Dei sed malignorum esse angelorum, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*

XIV. *Si quis immundos putat cibos carnum quos Deus in usus hominum dedit, et non propter afflictionem corporis sui sed quasi immunditiam putans ita ab eis absteineat ut ne oleia cocta cum carnibus praequestet, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*

XV. *Si quis clericorum vel monachorum praeter matrem aut germanam vel thiam vel quae proxima sibi consanguinitate iunguntur, alias aliquas quasi adoptivas feminas secum retinent et cum ipsis cohabitant, sicut Priscilliani secta docet, anathema sit.*

XVI. *Si quis quinta feria paschali quae vocatur Coena Domini, hora legitima post nonam ieiunus in ecclesia missas non tenet, sed secundum sectam Priscilliani festivitatem ipsius diei ab hora tertia per missas defunctorum soluto ieiunio colit, anathema sit.*

XVII. *Si quis scripturas, quas Priscillianus secundum suum depravavit errorem vel tractatus Dictinii quos ipse Dictinius antequam converteretur scripsit vel quaecumque haereticorum scripta sub nomine patriarcharum, prophetarum vel apostolorum suo errori consona confixerunt, legil et impia eorum figmenta sequitur aut defendit, anathema sit.*⁹⁹

Estos 17 capítulos repiten casi literalmente los títulos de la carta del Papa León a Toribio, y muchos de los anatemas, mencionando en cada caso, como lo hace el texto de la carta, al lado de cada herejía el nombre de su autor y añadiendo además el de Prisciliano. Resulta así que Prisciliano fue discípulo de Sabelio, de los gnósticos, de Paulo de Samosata, de Fotino, de Marción, de Cerdón, de Manes, practicó todos los maleficios e infamias, fue astrólogo y matemático, aborreció la procreación y cohabitó al mismo tiempo con mujeres extrañas. El camino recorrido por el priscilianismo sería, pues, muy largo si hiciéramos caso de sus acusadores. Del gnosticismo y el maniqueísmo se pasó a la herejía trinitaria y de ésta a un conglomerado de doctrinas y prácticas contradictorias, resumen de todas las sectas del cristianismo desde su origen histórico y que sobrevivían en un pobre medio rural y pagano muy lejos de la cultura de las ciudades y en los confines de lo que había sido el Imperio Romano¹⁰⁰. El largo camino seguido aparentemente por el priscilianismo, a lo largo de todas las herejías, es paralelo al desarrollo de los documentos inspiradores de las acusaciones de sus detractores durante los siglos v y vi. Este es el proceso que se ha inten-

⁹⁹ TEJADA Y RAMIRO, II, 609-610.

¹⁰⁰ Refiriéndose a los priscilianistas contemporáneos se dice en el Primer Concilio de Braga de 561: *Qui in ipsa extremitate mundi et in ultimis huius provinciae regionibus constituti aut exiguum aut paene nullam rectae eruditionis notitiam contigerunt*; TEJADA Y RAMIRO, II, 608.

tado explicar en este trabajo; cómo al mismo tiempo que se iba perdiendo todo recuerdo coherente del priscilianismo histórico del pasado, o se ignoraba el contemporáneo, era preciso combatir a este último sobre una base teórica. La primera redacción del Símbolo y los anatemas, escrita en el siglo iv contra los herejes trinitarios, como Pablo de Samosata, Fotino, Sabelio y Arrio, contra los gnósticos como Marción y Cerdón, y contra los maniqueos, fue el punto de partida de la literatura antipriscilianista estudiada aquí. Este documento anterior al priscilianismo, y escrito contra herejías de los siglos ii, iii y primera mitad del iv, fue relaborado introduciéndose en él al priscilianismo. Fruto de esta relaboración es la segunda versión, larga, del Símbolo y los anatemas debida al obispo Pastor e incluida posteriormente en las actas del Primer Concilio de Toledo, unos 40 años anterior a esta nueva redacción. La misma versión, olvidado el nombre de su autor o bien por razones de prestigio, fue atribuida a un concilio imaginario que se celebraría por mandato de León I después de 447. Debía de servir, con la ayuda de otros tratados heresiológicos que desarrollarían los puntos que contiene, para la redacción del escrito conocido con el nombre de Carta del Papa León a Toribio de Liébana. Por último, sobre estos precedentes literarios, se compondría en Braga en 561 una nueva serie de capítulos antiheréticos donde se enumeraban las herejías cristianas anteriores, junto al nombre de Prisciliano.

ABILIO BARBERO DE AGUILERA.