

RELIGIOSIDAD CÓSMICA Y SIMBOLOGÍA PAGANA EN PRISCILIANO

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ

SUMMARY

The present investigation is interdisciplinary: beginning with a filological analysis it continues in the fields of philosophy, anthropology and theology, with the proposition of clarifying the Priscillian historical position in the endoculturation of Christianity in the Later Roman Empire. Starting with an hermeneutic analysis of the literary genres of the texts attributed to Priscillianus. Analyses the attitude of this author opposite that of the Iberian and Roman culture (*traditio paterna, philosophia mundi, historia saeculi, opera mundi*), following step by step the accusations of the anti-Priscillian tradition in accordance with the anti-heretic rhetoric.

Entering into the position of Priscillianus facing the culture centered on his vision of the «*symbola et formae idolicae, imprompta et signa visibilia*», the symbols, signs and names of the traditional paternal culture are in themselves limited and weak, useful at their best as «*ad instructionem ingenii*». Besides, due to the corruption introduced by means of sin, the world and the social and cultural structures, this same history of man has remained to be dominated by a perverse system of relations. Therefore the «cultural indications of the paternal tradition» have converted into «ties of esclavitud and blindness» (*demonolatria*). For Priscillianus, the novelty of the Christianity consisted in a «labour of liberation» from these ties. Therefore, for him, after the «liberation produced by Christ» all the terrenal and historical reality returned to its «original and primitive» reality; the world converted into a place of freedom: the things, the visible signs and the rites have come to symbolize the reunion of men with the source of reality. Therefore the new «liturgia» of Priscillianus, the dance, the songs, the new aproximations to Nature «disenchanted and liberated from the spell of the Devil», and the free search for the infinite «ways» and means of God to reveal Himself to man, that reach further than «*iter securum catholicae dispositionis*» (and for this reason the rebirth of the native cultures in the NW of Hispania.

The work of Priscillianus appears from this philosophical and theological perspective as that of a reformer of the Church, of the culture and of the society: it centers the opposition between the «*historia saecularis*» and the «*historia prophetica*». From this perspective, the Trinity and Christological theology of Priscillianus appears as the metaphysical basis of his ecclesiological and social position: the negation of all subordination before the divine persons and the oneness of the spirit during its communication with man gives base to a society «between equals and free man», with numerous «means of communication», such as presentation and communications of God by way of visible signs.

The new vision of the culture implies a new structuration of the society, a change of the old values based on the «*traditio paterna*» or «*signa mundi*» (hierarchization, limits and ties, money and prestige), and new relations in the «*conversatio mundi*». The study finishes analysing the social consequences and specifically the position of «*the rich*» in the Priscillian society.

Una de las claves para entender la llamada «tormenta priscilianista» es precisamente la problemática que suscitó la enculturación del cristianismo en la Hispania romana. Se puede estudiar el caso «Prisciliano» bajo diferentes perspectivas para captar su novedad: como movimiento profético de reforma de la Iglesia, como choque entre la progresiva jerarquización de la Iglesia y la separación de sus jerarcas del pueblo laico, como origen del monaquismo en Occidente, como un tardío resurgir del gnosticismo o como la polarización de una serie de fermentos e inquietudes sociales del Bajo Imperio. Perspectivas legítimas todas ellas y que tienen un mismo común denominador: las dificultades y problemas que levantó la inserción y victoria cultural del cristianismo en la última centuria del Imperio Romano, desde la nueva estructuración social y cultural, al cambio de mentalidad, tradiciones culturales, relaciones sociales, símbolos y gestos que caracterizaban la identidad de los pueblos de la península ibérica.

En los albores del s. IV, el primer documento de la Hispania cristiana, los *Cánones del Concilio de Iliberri*, está centrado precisamente en esta problemática, como ya lo ha hecho notar el prof. SOTOMAYOR. Sus cánones son reglas de comportamiento frente a la cultura y sociedad romana, sobre todo, con algunas alusiones —pocas— a la contextura prerromana. El triángulo del sur estaba profundamente romanizado, mucho más que el resto de la península, y por esto la problemática predominante se polarizaba entre cristianismo y cultura e instituciones romanas. El choque entre la nueva cultura y las tradiciones antiguas se dará en otras partes menos romanizadas de la península, el norte y el centro-noroeste¹. Las dos estructuras de pensamiento y de convivencia o «*conversatio*»² —es la palabra de la época (en griego «*politeia*»)— en algunas partes de la península se superponen pacíficamente (por puro cambio de hábito o por absorción sincretista las más de las veces), consiguiendo así que «lo antiguo perviva en el odre nuevo».

1 Véase nuestra «Historia del pensamiento religioso hispano-romano», en *Historia de la teología Española*, Madrid, 1983, I, pp. 39 y ss.

2 Palabra clave en latín hispano, cfr. nuestros estudios sobre esta terminología en Gregorio de Elvira, Prisciliano y Prudencio, *Op. cit.*, pp. 66-70; 74-85; 95-107; 156-180. Corresponde al griego *politeia*, vid. MOHRMANN, Ch.: *Études sur le latin des chrétiens*, vol. II, *Latin chrétien et médiéval*, pp. 342, 344, para indicar la conducta o comportamiento social.

Pero, a partir de la segunda parte del siglo IV prevalece una pastoral cristiana de polémica y condena de los usos y prácticas antiguos a través de lo que se llama la «demonolatría». Es el choque frontal entre lo nuevo y lo viejo. Con la particularidad de que la nueva religión no sólo ofrece un Dios nuevo, un culto y símbolos nuevos, sino además se presenta como una nueva visión del mundo, de las cosas, de la vida y sociedad humana, con unos principios de estructuración social que tienden a cancelar todo lo anterior.

Pues bien, este choque tiene lugar precisamente en torno a la figura y obra de Prisciliano. El estallido por esto mismo no podía ser unívoco —y por lo tanto los historiadores no pueden reducir este fenómeno a una sola causa o factor—, ni era una mera cuestión religiosa³, ni tampoco una mera cuestión social enmascarada con el velo religioso⁴, sino pluriforme: afectó a la Iglesia, a su estructura interior, a las relaciones entre los jerarcas y a su distanciamiento con el pueblo laico, pero afectó también a la estructuración de la nueva sociedad medieval que se estaba incubando. Y, lo que es más fundamental, afectó a los modos con que el hombre hispano captaba el sentido —y misterio— de las cosas, de su propia vida; así afectó al sentido de sus prácticas religiosas y sociales tradicionales, sus dioses, sus ritos, sus costumbres. Todo esto hirvió en el calderón que la historia conoce como «priscilianismo». Es la misma problemática que conoció la Hispania Romana en la segunda parte del s. IV entre aculturación y cristianismo.

Toda la tradición antipriscilianista es unánime en acusar a Prisciliano de mezclar prácticas paganas con elementos cristianos. A Prisciliano se le acusó de todas las herejías habidas y por haber, pero son dos, sobre todo, las que convirtieron su ejecución en Tréveris, el 385, en el primer caso de la caza a los brujos o de la futura Inquisición si se quiere: mago-brujo o maniqueo. El caso de Prisciliano es típico del ambiente enrarecido que se formó frente a las prácticas religiosas pre-cristianas, consideradas como «magia» (aspecto político, conforme al *Código Teodosiano*⁵) y como «demolonatría» (aspecto religioso o teológico). De la acusación

3 Como quieren algunos historiadores eclesiásticos, como GARCÍA VILLADA, Z. I, 137; SOTOMAYOR, M.: *Historia de la Iglesia en España*, vol. I, pp. 257-259.

4 BARBERO, A.: «El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?», *Cuad. Hist. Esp.*, 37-38, 1963, 5-41, reproducido en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Madrid, 1977, pp. 77-114; VIGIL, M. - BARBERO, A.: «Sobre los orígenes de la reconquista», *Bol. Real. Ac. Hist.*, 156, 1965, 271-339. ID, *La formación del feudalismo en la península ibérica*, Barcelona, 1978. Contra sus conclusiones SOTOMAYOR: *Op. cit.*, 258; BLÁZQUEZ, J. M.: «Prisciliano introductor del ascetismo en Hispania», en *I Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, 1980, 86-87; MOLE, C.: «Uno storico del V secolo. Il vescovo Idacio», en *Siccolorum Gymnasium*, 28 (1975), pp. 97 y ss. apoyaría la tesis de BARBERO, aunque matizando más, y ateniéndose exclusivamente a los datos positivos.

5 Constancio prohíbe la magia en el 341 (*Cod. Theod.* 16, 10, 2); Constancio en el 353 (*Cod. Theod.* 16, 10, 4); Teodosio en el 381 prohíbe los sacrificios secretos y nocturnos (*Cod. Theod.* 16, 10, 7) y el 25 de mayo del 385 amenazó con suplicio mortal a los sacrificadores y a los arúspides que predijeran por inspección de las entrañas o del hígado de las víctimas (*Cod. Theod.* 16, 10, 9; *ibid.* 16, 10, 12). Cfr. MARTROYE, F.: «La répression de la magie et le cult des gentils au IV siècle», en *Rev. d'hist. de l'égl. de France*, IX (1930), 669-701; MAURICE, J.: «La terreur de la magie au IV siècle», en *Rev. Hist. droit franc. et étr.*, VI (1927), 108-120. MOMIGLIANO, A. (a cura di): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, (trad. it. 1968). La identificación entre «maniqueo» y «mago» es normal en el s. IV desde que Diocleciano tomara decisiones contra la secta maniquea. El *Código Gregoriano* del 295 coloca a los maniqueos bajo la misma rúbrica de los «maléficos» o magos o brujos. En la segunda mitad del siglo IV maniqueo y mago es equivalente: cfr. MOMMSEN: *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, p. 576, n.º 3; pp. 641-643; *Cod. Theod.* 9, 16, leyes 7 y 8. BROWN, P.: «The Diffusion of the Manicheism in the Roman Empire», *JRS* 59 (1969), 92 y ss. PUECH, H.-CN.: *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979; Id. en *Gnosticismo e Manicheismo*, Roma, 1977, p. 263 analiza la acusación de maniqueo contra Prisciliano y la juzga excesiva y confusa y hasta calumniosa. La acusación de «maniqueo» llegó a ser la etiqueta normal para deshacerse de un adversario: así fue acusado San Martín de Tours, el mismo San Agustín.

de practicar los cultos paganos y la adoración de los demonios (acusación religiosa), se pasó a la de magia y maniqueísmo (acusación política). Y del brazo religioso se pasó al brazo secular para ajusticiar a Prisciliano y a sus compañeros como «brujos y maniqueos»⁶.

El presente estudio está dedicado a examinar los textos de la tradición antipriscilianista sobre la acusación de mezclar prácticas paganas con elementos cristianos (primera parte) y a la respuesta que el mismo Prisciliano dio al tema según consta en sus escritos (segunda parte). El examen de estos textos nos permitirá no sólo conocer la problemática que subyace a la relación «cristiano-aculturación», sino además cuáles eran las intenciones y programas del mismo Prisciliano, su camino propio. Las conclusiones las hemos englobado en la expresión «religiosidad cósmica»: el Dios de Prisciliano accesible a todos y en todo, las múltiples formas de comunicación de lo divino, la libertad de búsqueda y encuentro con lo divino, la lucha mítica entre la luz y las tinieblas en el camino de realización del hombre, los nuevos símbolos de la religiosidad cósmica, religiosidad «oficial» y religiosidad «cósmica», una nueva sociedad.

UN PARÉNTESIS HERMENÉUTICO

La tradición ha presentado siempre a Prisciliano y sus seguidores como hombres sinuosos, equívocos, que no se arredaban ante la mentira con tal de encubrir sus errores: así los describe Agustín transcribiendo la consigna fundamental de la secta: «Iura, periura, secretum prodere noli» (Ep. 237, 3: CSEL 57, 528). La acusación de mentira aparecía ya en el *Libellum* de Itacio de Ossonuba y en las inculpaciones que Hydacio de Mérida dirigía a Prisciliano: por esto en el «manifiesto general» (*Tract. I: 4, 6: «non recusantes quin ostenderemus ore quod credamus in corde»; idem en I: 13, 22; 14, 13: «nos quod credimus confitemur»; II: 34, 18: «sicut corde credimus... confitemur») Prisciliano protesta y se defiende ante esta cuestión (igualmente en *Tract. III: 55, 10-11: «perfecta gloria est non solum corde credere, sed et ore confessionis gloriam non negare»). De hecho, tanto los libros dirigidos a los de fuera como los dirigidos a los miembros de la propia comunidad, no aparecen escritos con intenciones retorcidas; si algún retorcimiento se da, es debido al estilo oscuro y al influjo de la lengua hablada del tiempo. Si después de la muerte de Prisciliano, y con motivo de la persecución, se llegó a usar un lenguaje esotérico, no lo podemos saber directamente, porque ninguno de los libros de este período ha llegado hasta nosotros.**

Partir de la presunción de la mentira, o de que los escritos tratan de ocultar lo que verdaderamente piensa su autor, no es ciertamente el mejor método de interpretación. Sería partir de un prejuicio. No cabe más que el método analítico, pues «difícilmente un escrito será tan sibilino que no se descubra a quien lo persiga implacablemente línea por línea, término por término» (ORBE, A., «La doctrina trinitaria del anónimo priscilianista “De trinitate fidei catholicae”», en *Gregorianum*, 49, 1968, p. 511).

De hecho, el análisis de los *Tratados* revela una gran cantidad de géneros literarios y por lo tanto de intenciones programáticas. Algunos han liquidado el problema de la credibilidad de los *Tratados* diciendo que se trata de «libros de descargo» y, por lo tanto, que no son de fiar (cfr.

6 SÚLPICIO SEVERO: *Chron.* II, 50; cfr. SUYS, E.: «La sentence portée contre Priscillien», en *Rev. d'hist. eccles.* 21 (1925), 530-538. GIRARDET, K. M.: «Trier 385: Des Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron* 4 (1974), 577 t ss. BROWN, P.: *Religion an Society in the Age of St. Augustine*, 1972, especialmente pp. 119-146.

LÓPEZ CANEDA, R., *Prisciliano*, Santiago de Compostela, 1966, pp. 18 y ss.). Un juicio tan general exige una verificación detallada: el *Tratado I es de defensa*, responde a las acusaciones hechas por Hydacio de Mérida y por Itacio de Ossonuba, y a la vez constituye una especie de «manifiesto general» de la posición de Prisciliano; el *Tratado II* es más bien *ofensivo*, ataca a sus enemigos y trata de desacreditarlos ante el papa Dámaso; el *tercero* es una argumentación razonada en pro de la lectura de los apócrifos y de la libertad del cristiano, es una réplica a la actitud de Hydacio: «*Damnanda damnentur, superflua non legantur*» (II: 42, 12) y «*ultra nihil quaeras! sufficit te legere quod in canone scribturn est*» (III: 53, 4-5). *Estos tres tratados están dirigidos a «los de fuera»*: el primero podría considerarse como «libro de descargo», el segundo algo menos, y el tercero de ninguna forma, porque expone explícitamente la doctrina propia sobre el uso de los apócrifos y sobre la libertad profética del cristiano sin ambages ni reticencias. *Los demás tratados (IV-XI) están dirigidos a los miembros de la comunidad*: son catequesis, interpretaciones de lugares escriturísticos: son escritos que servían a «los de dentro», y que no tienen intención alguna de ocultar, sino de expresar el propio pensamiento, de enseñarlo «a los que quieren aprenderlo» (*Tract. I: 7, 15*). Son homilías que los seguidores de Prisciliano guardaban como un tesoro, «era la doctrina del maestro». Que estén escritas en un lenguaje oscuro y difícil, no quiere decir que sean exotéricas o equívocas.

I. PRISCILIANO Y LOS CULTOS PAGANOS

En la sentencia que el tribunal de Tréveris, presidido por el prefecto Evodio, pronunció contra Prisciliano y sus compañeros, condenando al obispo Prisciliano, a los presbíteros Felicísimo y Armenio, al poeta Latroniano y a la viuda Eucrocía a la pena de muerte, la acusación principal es la de practicar la magia. Las razones de la sentencia capital son decisivas para comprender el porqué de la intromisión del brazo secular en una cuestión religiosa.

«Evodio, después de haber oído a Prisciliano en dos juicios —escribe Sulpicio Severo⁷— y probado que había cometido el delito de *maleficio*, y habiendo confesado él mismo que había estudiado *doctrinas obscenas*⁸, que había celebrado reuniones nocturnas con mujeres de mala fama y orado desnudo, lo declaró reo de muerte»⁹.

Tanto el *maleficio* como sus explicitaciones («reuniones nocturnas», «doctrinas obscenas» y «orar desnudo») se refieren al delito de practicar la *magia*, desde la de *mal agüero*, a las ceremonias astrológicas y al ocultismo¹⁰.

7 *Chron.* II, 50: CSEL I, 103.

8 «*Obscaenis se studuisse doctrinis*», dice Sulpicio Severo, indicando con esta expresión «las artes mágicas o de mal agüero». Así mismo el *delito de maleficio* en el derecho penal romano era un *título general* bajo el que se contemplaban desde el envenenamiento (*veneficium*) a los crímenes de magia. Los *maléficos* pasan a ser los arúspices, adivinos y los versados en ciencias ocultas o artes mágicas. Ya desde el Diocleciano se incluyen los maniqueos bajo este título, aunque con penas menores (cfr. MOMMSEN, J.: *Römisches Strafrecht*, 1899, p. 576, n.º 3; GAUDEMONT, J.: *L'Église dans l'empire romain*, p. 647). Constante II confirma las penas de sus antepasados y vuelve a condenar toda arte mágica bajo la pena de muerte.

9 «Reuniones nocturnas con mujerzuelas». No se trataba tanto de un delito contra la moralidad, sino de «conventículos mágicos» (*Cod. Theod.* IV, 16, 7, 8: prevé pena capital), especialmente dedicados a ceremonias de culto a la luna y los astros. Por esto el Concilio de Iliberri los condenaba (canon 6 y 35: «conventículos de las mujeres en los cementerios»). Idéntico matiz de *gesto mágico* podía tener el «orar desnudo».

10 Véase los estudios citados de SUYS, E.; GIRARDET, K. M. y BROWN, P. citados en n.º 6.

Los acusadores de Prisciliano no buscaban simplemente su declaración como hereje y su expulsión de la Iglesia. Desde el primer momento, tanto las acusaciones de Hydacio de Mérida¹¹ como de Itacio de Ossonuba¹² van a demostrar que Prisciliano es un mago y brujo, que merece la pena de muerte¹³.

1. Las acusaciones de paganismo

Las acusaciones de los dos «*libella*» de los dos fanáticos adversarios de Prisciliano, los obispos de Mérida y de Faro, las podemos conocer por las respuestas del mismo Prisciliano en sus dos tratados de «descargo» y «defensa». Por su importancia para nuestro tema reproducimos por completo el texto de Prisciliano:

«Que nadie cargue a nuestra cuenta lo que en realidad es fruto de su ánimo perverso. Nosotros confesamos lo que creemos y rechazamos toda la caterva de demonios y sus máscaras. Así, algunos nos han atribuido hasta la procesión de los ídolos como Saturno, Venus, Mercurio, Júpiter, Marte y demás dioses de los paganos. Por nuestra parte, aún en la época en que vivíamos despreocupados de Dios, sin haber recibido todavía la instrucción de las Escrituras sobre los diferentes tipos de creencias, y nos seguíamos deleitando con el trato de las vanidades mundanas, (aunque ninguna utilidad encontrábamos en la sabiduría del siglo), a pesar de todo, llegamos a distinguir las cosas que van contra nuestra fe, y nos reíamos de los dioses de los paganos, desvelando la necesidad del siglo y las desgracias de aquellos cuyas obras leíamos para nuestra formación cultural».

«Pues bien, si aún con todo se nos pide frente a esos ídolos la profesión de nuestra fe, sea anatema quien quiera que llame dioses al Sol, la Luna, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus o Saturno, y a todo el ejército de los astros, cuyo favor tratan de ganarse los ritos y el terror de los paganos que desconocen a Dios, así como quienquiera que venere a los que en realidad son ídolos detestables, dignos del abismo del fuego, como está escrito: «Fuera el que dice al árbol: «Estate vigilante y despierto» y a la piedra: «Levántate»; que perezcan con sus dioses los que así se llaman en el cielo o en la tierra...» (*Tract. I: CSEL, 14, 5-22*).

«Por nuestra parte, estamos libres por la gracia del Señor, Jesucristo, «de este cuerpo de muerte» (*Rom. 7, 24*) (...), libres de toda impronta de la idolátrica desgracia. Pues las necias supersticiones de estos ídolos, o son formas de los pecados o nombres de los demonios o mordedura de los vicios, y sirven para que, penetrando en el misterio de las tinieblas, deseemos la luz del Señor (...) (*Tract. I: CSEL 15, 2-14*).

11 *Tract. II: 39, 8-11.*

12 *Tract. I: 23, 22-24, 3.* Las mismas expresiones utiliza Prisciliano en otros tratados *ad intra*, dirigidos a los miembros de sus comunidades. cfr. *Tract. VI: CSEL 76, 15-77, 21* (idolatría como demonolatría); *Tract.:* 96, 11 («rectores harum tenebrarum»); *Tract. V: 63, 25 y ss.* (condena de los adoradores del Sol y de la Luna como dioses y de la astrología); ídem en *Tract. X: 78, 3-27* contra la idolatría de la división de los tiempos y festividades entre los días, semanas, meses y estaciones. No se trata por lo tanto de una defensa o «descargo» contra los de fuera sólo, lo prohíbe y condena a los de dentro.

13 Sulpicio Severo añade: «Y para encautarse de sus bienes, el tirano Máximo les prestó oídos» (*Chron. II, 51*). El emperador necesitaba dinero para pagar a sus soldados y confiscó los bienes de los priscilianistas. Bienes que después Teodosio devolvió. Pacato Drepanio, testigo presencial de los hechos, lanzó un duro ataque contra Máximo y los obispos acusadores (*Paneg. XII, 29* que citamos en n.º 18).

«Para nosotros, en cambio, vivir es Cristo, la vida es Cristo, la fe es Cristo, conscientes de que hemos recibido el carisma del Santo..., fundados en Él, nadie nos puede engañar con la filosofía del mundo. Que se imaginen, pues, el siglo dorado de Saturno los que codician el oro. Digan que su dios es el Sol los que por morada tienen el fuego del infierno, y confiesen que su elemento es el fuego los que no aceptan que el Dios Cristo es el único principio. Para nosotros, por el contrario, todo lo que está bajo el sol «es cosa vana y presunción del espíritu perverso» (Sirac, 6, 9), porque sabemos que éste perecerá junto con el mundo. Confiesen para su mal que la Luna es un dios los que, «azotados por todo viento de opinión» (Ef. 4, 14), establecen la observancia de los días, los meses, las estaciones y los años (cfr. Gal., 2, 10). Que llamen a Marte su Dios los que se gozan con el adulterio de Marte y, entregados a la concupiscencia de la carne, se encuentran encadenados a la fornicación. Juzguen a Júpiter como su dios los que «como bronce que suena o címbalo que repica» (I Cor., 13, 1) perecerán como él a manos de su propio padre» (*Tract. I*: CSEL 15, 25-16, 20).

«Para nosotros, por el contrario, Jesucristo es nuestro Dios (...). Pues quienes veneran a tales demonios, igual que sus dioses serán gobernados por la espada del Señor, y, por no reconocer al verdadero padre e ignorar que Cristo es Dios, Hijo de Dios, aparecerán semejantes a sus ídolos (...). Que veneren por dios a Mercurio los que van tras las bolsas tintineantes de los tesoros terrenales y adoran su caduceo (= símbolo del comerciante) y su bolsa. Por nuestra parte buscamos los tesoros invisibles, escondidos en los cielos. Del mismo modo tengan a Venus por su dios los que se deleitan en el placer y esperan como les conviene la merced recíproca del error» (*Tract. I*: CSEL 16, 26-17, 28).

Después de las acusaciones de idolatría o de paganismo, Prisciliano pasa a la de demonología. Dos acusaciones en directa conexión, porque, como dice el mismo Prisciliano, «las formas idolátricas no son sino máscaras demoníacas o formas de los pecados de los hombres o representaciones de los vicios» (*Tract. I*: CSEL 16, 11-14). Adorar a un ídolo, tenerlo por dios, no es simplemente un resto de una religión precedente, es mucho más: es una adoración perversa, es un acto de sometimiento al demonio, una opción por las fuerzas negativas del mal¹⁴.

Sigue la defensa de Prisciliano contra las acusaciones de haber caído en las herejías cristianas contra la Trinidad (monarquiano, patripasiano), cristológicas (doceta), gnósticas. No hay herejía de la que no responda Prisciliano. En su alegato, el obispo de Ávila sigue al pie de la letra el catálogo de las herejías confeccionado por San Hilario de Poitiers. Menéndez y Pelayo, Duchesne, seguidos por el P. Villada, se maravillaron de «tanto conocimiento y familiaridad con las herejías», anotando junto con su asombro una nota de desconfianza por «tanto saber herético»¹⁵. En realidad Prisciliano, como probablemente sus acusadores, no hacían sino seguir los catálogos de las herejías, accesibles a cualquiera¹⁶, y que habían proliferado a partir del concilio de Nicea y de la campaña de ortodoxia que reinaba en todo el s. IV.

Después de la acusación de idolatría y de adorar a los demonios bajo forma de ídolos y de todas las herejías cristianas que desde el origen hasta entonces se habían producido, Prisciliano alude a otra mucho más grave por sus consecuencias políticas: la de ser *maniqueo*.

14 Sobre el tema de la demonología en Prisciliano hemos tratado ampliamente en nuestra *Historia del pensamiento religioso hispano-romano*, pp. 114-121.

15 GARCÍA VILLADA, Z.: *Op. cit.*, p. 110; DUCHESNE: *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, Paris, 1907, p. 547; MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, II, (2.ª ed.), p. 334.

16 *Indiculus de haeresibus*, obras de Epifanio, S. Ireneo, *Adversus haereses*, S. Hilario de Poitiers, *Speculum S. Augustini*. En esta época se traducen numerosos catálogos griegos de herejías al latín.

«Sea anatema todo el que no condene a Manes, sus obras, doctrina e instituciones. Por sus nefastas torpezas que se les persiga con la espada, y si fuera posible hasta los mandaríamos a los infiernos, y si hubiera algo peor aún, hasta al abismo y tormento eternos, «donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga» (Mat. 9, 44). Y para que su maldad no quedase reservada únicamente al juicio divino, se han expuesto sus delitos ante los juicios públicos del poder secular. Y entre otras cosas el que, considerando al Sol y la Luna rectores del Universo, con sentido errado los creyeron dioses. Cuando está escrito: «¿Quién más brillante que el Sol? Y sin embargo va al ocaso» (Sirac, 15, 30). Y de tal manera aumentaron la estupidez de los infelices sacrílegos, que llegaron a decir que consagraban con mayor sentido religioso las mentes oprimidas por la ceguera, cuanto más las obligaban con las ataduras de mayor cantidad de crímenes» (*Tract. I: CSEL 22, 13-23, 2*)¹⁷.

En su diatriba contra las acusaciones de sus enemigos, Prisciliano como buen retórico deja para el final la más terrible, la de *magia*:

«Y en medio de todo esto acabamos de leer que Itacio ha lanzado una nueva acusación contra nosotros, un sacrilegio condenable no sólo por hacerlo sino hasta por pronunciarlo, y que nunca había llegado a nuestros oídos como inventado por ningún hereje. A saber, que es necesario por medio de encantos mágicos expiar y purificar del bocado y baba del Maldito los primeros frutos, pues al consagrarlos al Sol y la Luna desaparecía con ellos. Que sobre el que tal cosa leyó, inventó, hizo, sostuvo y propaló, caiga el anatema maranata. Que sea perseguido con la espada, porque escrito está: «No dejéis vivir a los brujos» (Ex. 22, 18) (*Tract. I: CSEL 23, 22-24, 10*)¹⁸.

17 GIRARDET, K. M.: «Trier 385: Der Prozess gegen Priszillianer», en *Chiron* 4 (1974), 577 y ss. dice que «estas palabras de Prisciliano dieron ocasión a sus adversarios para calificarlo de maniqueo». Creo que la acusación es anterior al escrito de Prisciliano. Según Sulpicio Severo los adversarios de Prisciliano recurrieron a toda clase de presiones y engaños. El panegirista pagano Pacato Drepanio denuncia la utilización de la tortura contra Prisciliano y la viuda Eucrocía. Reproducimos por entero este documento de un testigo neutral: «¿Y hablo de los asesinatos de los varones cuando recuerdo que se llegó a derramar la sangre de las mujeres, y que en pleno día se cebaron en su sexo, un crimen que hasta la misma guerra perdona? ¿Qué hechos escandalosos pudieron motivar que la mujer de un ilustre poeta fuera arrastrada con un garfio hasta el suplicio? Pues bien, se reprochaba en efecto a una mujer viuda y se censuraba en ella una excesiva piedad y que rendía a la divinidad un culto en exceso lleno de celo. ¡Grave imputación lanzaba contra ella el sacerdote que la acusaba! En verdad hubo una caterva de delatores que llevaban además el nombre de obispos, pero que en realidad eran bandidos y hasta verdugos, que no satisfechos con haber despojado a los desgraciados de la herencia que habían recibido de sus padres, los cargaron de calumnias hasta conseguir hacerlos morir, cebándose en la vida de los acusados, a los que ya habían arruinado. Más aún, después de haber asistido a la sentencia de muerte, y después de haber escuchado con sus oídos y visto con sus ojos *los gemidos y las torturas de esos desgraciados*, después de haber tocado las hachas de los lictores y las cadenas de los condenados, acercaban a los altares sus manos mancilladas por el contacto con la pena de muerte y profanaban con sus cuerpos unas ceremonias que ya habían mancillado con su alma. Esos son los nombres que este otro Falaris contaba entre sus amigos: a éstos miraba con buenos ojos y les regalaba sus besos. Naturalmente aquello no era injusticia, porque le devolvían gran cantidad de satisfacciones: los bienes de los ricos para su avidez, el suplicio de los inocentes para su crueldad, el menosprecio de la religión para su impiedad» (*Paneg. XII, 29*; trad. de BLÁZQUEZ, J. M.: *Op. cit.*, p. 109 con algunos retoques). La crónica de Sulpicio Severo sobre la que tejen sus interpretaciones las Historias de la Iglesia hasta ahora, no es tan objetiva como se cree, véase el estudio del modelo «salustiano» que emplea Sulpicio Severo en la confección de su Historia, y su parcialidad en describir los hechos: FONTAINE, J.: «L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le «Salustianisme» de Sulpice Sévère», en *Festchrift in honor of the Rev. Joseph M. F. Marique*, Worcester, 1975, 355 y ss.

18 La «exposición al sereno de la Luna de los primeros frutos» es costumbre ancestral, que pervive todavía hoy entre los campesinos de la Rioja Alavesa, p. e. en Moreda de Álava, Oyón, Labraza, se exponen las primeras frutas a la luna de San Juan (24 junio).

Hasta en el mismo orden con que Prisciliano va presentando y respondiendo a las acusaciones de sus adversarios, se nota un «crescendo» en la gravedad de las acusaciones. Es consciente de que si la idolatría se confunde con la demonolatría, termina asemejándose al maniqueísmo y a la magia. Y Prisciliano sabe —lo dice explícitamente—, que «el delito maniqueo y de magia» no sólo es una cuestión de la conciencia religiosa («reservada al juicio divino»), sino perseguible por los tribunales de la autoridad civil, que él mismo invoca para sus acusadores («sea perseguido con la espada») ¹⁹.

Las acusaciones que Prisciliano recogió de los «libella» de Hydacio de Mérida e Itacio de Ossonuba aparecen también confirmadas tanto por el *Commonitorium* de Orosio, como por las cartas de Toribio de Astorga y posteriormente por los cánones del concilio de Braga. En todos estos casos junto con las herejías propiamente cristianas aparecen las de prácticas paganas, demonolatría que es lo mismo y magia ²⁰.

En el Concilio de Toledo del 400 no aparece ninguna acusación de practicar los cultos y tradiciones paganas ni de magia o demonolatría (aunque los cánones XV y XVII condenan la astrología), como tampoco había aparecido en los concilios de Zaragoza y de Burdeos. Al parecer en los ambientes eclesiásticos estas acusaciones de los adversarios de Prisciliano no habían encontrado todavía todo el eco que habrían hallado ante el tribunal penal del emperador Máximo. El mismo Toribio de Astorga algunos años después tiene que escribir extrañado porque «no ha conseguido encontrar entre los priscilianos las doctrinas que normalmente se les atribuían». Un testimonio de gran valor, que indica que no sólo en época moderna no se ven esas herejías en Prisciliano (también San Jerónimo en la redacción de su *De viris illustribus* deja suspenso su juicio, diciendo que unos defienden y otros acusan a Prisciliano, para más tarde alinearse a la tradición antipriscilianista con juicios condenatorios ^{20a}), sino ya en aquel tiempo ²¹.

Estas acusaciones comienzan a aparecer de nuevo más tarde, cuando el movimiento priscilianista ha tomado su camino propio, liberándose del yugo de la justicia y administración romana y aceptando la alianza con los suevos y otros bárbaros ²² que dominan el noroeste hispano. Orosio tiene que escapar por mar de las flechas y piedras de los suevos y se presenta a Agustín como un antipriscilianista convencido. Escribe su *Commonitorium* sobre los errores en

19 «Que se les persiga con la espada», dice Prisciliano, paradoja del destino, está invocando su propia condena. La frase que «Han expuesto los delitos de los maniqueos a los juicios del foro penal del Estado», indica que Prisciliano conocía las penas del derecho romano. Sulpicio Severo (*Chron.* II, 49; CSEL I, 102) dice que Prisciliano apeló al emperador. Difícil creerle.

20 En nuestra monografía sobre el *pensamiento religioso hispano-romano*, *Op. cit.*, pp. 141-156, estudiamos el proceso de formación de la tradición antipriscilianista, demostrando cómo todas las acusaciones dependen de los *libella* de Hydacio de Mérida y de Itacio de Ossonoba, y de los esquemas sacados del *Adversus haereses* de Irineo y de su síntesis el *Indiculus*, para describir el maniqueísmo de Prisciliano. Cfr. también CHADWICK, H.: *Priscilian of Ávila*, Oxford, 1976. BLÁZQUEZ, J. M.: «Prisciliano: Introdutor del ascetismo en Hispania», en *I Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, 1980, p. 75-77 y SOTOMAYOR, M.: en *Historia de la Iglesia en España*, I, 261 y ss.

20a Cfr. nuestra *Historia del pensamiento hispano-romano*, p. 143.

21 El obispo Toribio de Astorga que escribe 40 años después de la muerte de Prisciliano, en una carta al obispo Ceponio, confiesa que después de recorrer las regiones donde dominan los priscilianistas y sus comunidades «no ha encontrado los errores que normalmente se les atribuyen». Los capítulos en que divide la herejía de Prisciliano en su epístola al Papa León, de hecho no dependen de una experiencia directa sino que reproducen las acusaciones ya vistas de los dos obispos de Mérida y Ossonoba, cfr. B. DE GAIFFIER en AB 59 (1941), 34 y ss. TORRES, C.: *Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa*, Cuad. Est. Gall., 10 (1955), 313-360; BLÁZQUEZ, J. M.: *Op. cit.*, p. 105.

22 HIDACIO DE CHAVES: *Chron.*, 44-45 y el comentario de TRANOY, A.: *Hydace: Chronique*, en Sour. Chret. 218 y 219 (Paris 1974), I, 44-45.

su patria, recogiendo sobre el priscilianismo las acusaciones de Hydacio e Itacio, junto con algunos fragmentos y otras cuestiones maniqueas y gnósticas redactadas siguiendo la falsilla de un documento, el *Indiculus de haeresibus*, construido sintetizando la obra de Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, traducido al latín por aquellos años. Probablemente con motivo de la tempestad priscilianista²³. La relación de dependencia entre los testimonios antipriscilianistas y el *Indiculus de haeresibus* la hemos estudiado ampliamente en nuestra *Historia del pensamiento religioso hispano-romano*²⁴. El influjo del esquema construido por el *Indiculus* y aplicado por los antipriscilianistas al movimiento de Prisciliano afecta sobre todo a la acusación de *maniqueísmo* y a la *astrología*. Lo que a Ireneo había servido para describir las doctrinas de las sectas gnósticas, ahora sirve para caracterizar el supuesto maniqueísmo de Prisciliano.

«Enseñó (Prisciliano), por otro lado, que los nombres de los Patriarcas son miembros del alma, porque Rubén se encuentra en la cabeza, Judá en el pecho, Leví en el corazón, Benjamín en los muslos, y otras cosas parecidas. Mientras que, por otro lado, en los miembros del cuerpo estarían colocados los signos del cielo (= el Zodíaco), es decir, Aries en la cabeza, Taurus en la cerviz, Géminis en los brazos, Cáncer en el pecho, etc. Quiere que las tinieblas sean aceptadas como eternas, y que de ellas salió el Príncipe de este mundo» (ed. SCHEPSS, CSEL 18, p. 153, 1-154, 4).

«Él (Prisciliano) confirma tal doctrina con un cierto libro del título *Memoria Apostolorum*. En él es presentado el Salvador, mientras en secreto le interrogan los discípulos, y declarando, sirviéndose de la palabra evangélica: «Salió un sembrador a sembrar» (Mat. 13, 3), que éste (sembrador) no fue un buen sembrador; si hubiera sido bueno, no habría sido negligente, no habría echado la simiente ni junto al camino, ni en el pedregal, ni en el lleco (ibíd. 4, s.). Con esto quiere hacer comprender que el sembrador es el que esparce las almas, apresadas por los diversos cuerpos que él ha elegido. En este libro se habla mucho también del Príncipe de las substancias húmedas y del Príncipe del fuego. Con esto quiere hacer entender que lo bueno que sucede en el mundo no es debido a la fuerza divina, sino a la astucia. Dice, en efecto, que existe una cierta virgen de luz, y que Dios, queriendo dar la lluvia a los hombres, presenta la virgen al Príncipe de las substancias húmedas; éste, al verla, queda trastornado ansiando abrazarla; en la conmoción comienza a sudar y así produce la lluvia; y privado de ella provoca con su rugido los truenos» (*Commonitorium*, 2: ed. SCHEPSS, p. 154, 4-18; cfr. paralelos gnósticos en Epifanio, *Pan.* XXV, 2-4, maniqueos en Hegemonio, *Acta Archelai*, IX, 1-4; Tito de Bostra, *Adv. Manich.* II, 32: PG 18, 1196 C; Efrén, *Hymm.c.haer.* 50, 5 s.: CSCO 169, 196; y en el *Indiculus* citado, del que parece depender Agustín, *De haer.* 70: PL 42, 44).

23 El «*Indiculus de haeresibus*», conocido en la Edad Media como obra de Jerónimo (PL 81, 636 y ss.) y que aparece ya citado por Agustín en el 428 (*De haeresibus*, 81) es por lo menos de los primeros años del 400, como ha demostrado B. VOLLMANN en PW Suppl. 14 (1974), 532 y ss., y representa un patrón típico para describir el maniqueísmo, sacado del *Adversus haereses* de Ireneo, y presenta abundantes analogías con las descripciones del priscilianismo por parte de Itacio y en concreto con la del *Commonitorium* de Osorio (vid. nuestro *Historia del pensamiento religioso hispano-romano*, pp. 145-148 donde hemos destacado las analogías literales). El *Indiculus* usa todavía el texto griego de Ireneo (al menos para los valentinianos). En el 420 Agustín cita ya (*Contra Julián*, I, 3, 5) la traducción latina de la obra de Ireneo. Es muy probable que la tormenta priscilianista haya sido la ocasión de su traducción, porque de hecho los esquemas irenianos han servido para caracterizar al priscilianismo, sea a través del *Indiculus*, sea directamente en su traducción latina. El estilo de la traducción y su vocabulario tiene abundantes resonancias del latín hispano de finales del s. IV, cfr. DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «Tres observaciones sobre Ireneo de Lyon», *Rev. Esp. de Teol.*, 14 (1954), 393-399; y en la edición de *Sources Chrét.* 100, p. 16, n.º 4.

24 Cfr. nuestros estudios en *Historia del pensamiento...*, I, 145-148.

Y estas dos acusaciones de astrología-demonolatría y prácticas paganas pasarán a los capítulos en que Toribio de Astorga había resumido para el Papa León las herejías de los priscilianistas. Toribio de Astorga confesará en su carta a Ceponio que, «*en sus viajes por los territorios donde dominaba el priscilianismo, no había encontrado entre las comunidades de Prisciliano los errores que normalmente se le atribuían*». Luego, Toribio, en su síntesis de los errores priscilianistas, no depende de su experiencia directa sino que vuelve de nuevo a los libros antipriscilianistas, los de Hydacio e Itacio, el *Commonitorium* de Orosio, el *Indiculus*. El cronista y obispo de Chaves, Idacio, que escribe por esos años, tampoco confunde a los maniqueos con los priscilianistas. Distingue bien, lo cual quiere decir, que tampoco la acusación de maniqueísmo la había podido verificar en su conocimiento directo de las comunidades priscilianistas²⁵.

El maniqueísmo para Toribio de Astorga está en que existen para Prisciliano dos principios eternos, la luz-Dios y las tinieblas-Diablo, el alma-divina y el cuerpo-demoníaco:

«El alma es substancia o parte de Dios mientras el Diablo nunca fue bueno y su naturaleza no es obra de Dios sino que emergió del caos y de las tinieblas. El Diablo es principio y substancia de todo mal. Los cuerpos humanos son creados por el Diablo. De ahí, la condena de la procreación, del matrimonio. Los concebidos del semen carnal no pertenecen a Dios. Almas y cuerpos de los hombres están sometidos a la fatalidad de las estrellas. Las partes del alma están bajo unas potestades y los miembros del cuerpo bajo otras. Las cualidades de las potestades interiores las ponen en los nombres de los Patriarcas; las de los cuerpos, en cambio, en los signos del Zodíaco, bajo cuyo influjo están sometidos»²⁶.

Todavía en Toribio de Astorga no retorna la acusación de paganismo o de prácticas mágicas. Aparecerá en los Cánones del Concilio de Braga, que en el s. VI se celebró bajo la dirección de San Martín de Braga o de Dumio. Después de repetir las acusaciones antipriscilianistas que hemos visto que provenían desde Hydacio e Itacio hasta Orosio y Toribio de Astorga (herejías cristianas, gnosticismo y maniqueísmo), dice el Concilio de Braga:

«Si algunos creen que el Diablo no fue primero un ángel bueno creado por Dios y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que ha salido de las tinieblas y que nadie ha sido su creador, sino que es el principio mismo y la substancia del mal, como Manes y Prisciliano, sea anatema».

«Si alguno cree que el Diablo formó parte de las criaturas que hay en el mundo, y que el Diablo mismo con su poder produzca los truenos, los relámpagos, las tempestades y las sequías, como dijo Prisciliano, sea anatema».

«Si alguno cree que las almas humanas están sujetas al Signo de la Fatalidad (a las estrellas fatales), como *los paganos y Prisciliano* dijeron, s. a.».

«Si alguno cree que los doce signos (del Zodíaco) o los astros, que los astrólogos suelen observar, están distribuidos por los diversos miembros del alma o del cuerpo, y dicen que están adscritos a los nombres de los Patriarcas, como dijo Prisciliano, s. a.»²⁷.

Como se ve el canon 9 equipara a Prisciliano con los paganos en la doctrina del fatalismo

25 Cfr. Testimonio de HIDACIO en *Chron.* 130: p. 140; 133: p. 140; 139: p. 142. SOTOMAYOR, M.: *Op. cit.*, p. 351: «Hidacio no acusa a Prisciliano de maniqueísmo. Así en el año 445 da esta noticia: «En la ciudad de Astorga en la Galedia, han sido descubiertos por investigación episcopal algunos maniqueos ocultos durante varios años. Los obispos Hidacio y Toribio los examinaron y enviaron los resultados a Antonino obispo de Mérida» (*Chron.* 130: p. 140).

26 Ep. 15 del Papa León. Cfr. CHADWICK: *Op. cit.*, pp. 208-216. SOTOMAYOR, M.: I, pp. 261-264.

27 MANSI ix, 774 C y ss.

astral y en el dominio del Diablo sobre las fuerzas de la naturaleza. El presidente de este concilio, San Martín de Dumio era un especialista en cuestiones de prácticas paganas. Ahí está su libro *De correctione rusticorum*. Lo que en su libro Martín de Dumio observa entre los paganos lo adscribe al mismo Prisciliano. Por esto es emblemático lo que Martín de Dumio describe como prácticas paganas y demonolátricas. El paralelismo con las acusaciones que hemos visto rechazar a Prisciliano es muy significativo.

El Tratado intenta exponer el meollo del mensaje cristiano a los rústicos de una manera sencilla²⁸, indicando las supersticiones principales y su origen²⁹. Para Martín de Dumio siguiendo una tradición cristiana testimoniada ya por los primeros apologistas como Justino, el origen de las supersticiones es el Demonio, no se trata de costumbres vacías y vanas, sino del culto al Diablo; por esto es necesario desvelarlas, porque en ellas se oculta el espíritu del diablo, «envidioso del puesto que ocupa el hombre, que es el mismo que el demonio tenía antes de caer»³⁰. Los hombres primitivos, por inspiración del Diablo adoraban al Sol, la Luna, las estrellas, el fuego, las aguas profundas y tenebrosas, las fuentes, creyendo que eran dioses³¹.

Para los campesinos del tiempo de Martín de Dumio, todo los fenómenos de la naturaleza tenían carácter divino, por esto hacían sacrificios a los dioses.

«En el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las lamias, en las fuentes a las ninfas, en las selvas a Diana; por esto dan sus nombres a los días de la semana»³².

Como los romanos, continuaban los rústicos del noroeste hispano celebrando «dies tinearum et murium»: una fiesta de enero dedicada a los dioses *Tellus* y *Ceres* para proteger los frutos, guardados para el invierno, de la polilla y ratones³³. «¿Cómo puede un hombre cristiano —se pregunta Martín de Dumio— tener por dioses a las polillas y ratones? Por mucho que las veneréis y ofrezcáis sacrificios para tutelar vuestras tinajas y vuestras arcas, no dejarán de roeros el pan y los paños»³⁴.

«Los pobres campesinos, dice Martín de Dumio, tratan de protegerse a sí mismos a través de *símbolos*»; como, por ejemplo, a través de las celebraciones del Año Nuevo se purifican y

28 «Cibum rusticis rustico sermone condire», ed. CASPARI, p. 1.

29 «Pro castigatione rusticorum qui adhuc paganorum superstitione detenti, cultum venerationis plus daemoniis quam Deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum..., pauca de multis ad te scripta dirigerem». *De Correct.* 1: CASPARI, p. 1.

30 *De correct.*: CASPARI, pp. 4-5.

31 «Sed ipsa ex se orta... deos esse... credentes», *De correct.* 6: p. 7. «Tunc diabolus vel ministri ipsius, daemones qui de coelo deiecti sunt videntes ignaros homines, dimisso creatore suo per creaturas errare coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis ex expetere ab eis, ut in excelsis montibus et in silvis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerent pro deo imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum qui in omnibus diceret qui fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem quae dicta es Iuno, Minervan vero et Venerem filios suos corruperit, neptes quoque et omnem parentelam suam turpiter incestaverit. Alius autem daemon Martem se nominavit...», *De correct.* 7: CASPARI, pp. 7-8.

32 *De correct.* 8: p. 9. Y sigue: «Suaserunt etiam illis daemones ut templa ibis facerent et imagines vel statuas sceleratorum hominum ibi ponerent et aras ibis constituerent in quibus non solum animalium sed etiam hominum sanguinem illis funderent. Praeter haec autem multi daemones ex illis qui de coelo expulsi sunt aut in mari, aut in fluminibus aut in fontibus, aut in silvis praesident, quos similiter homines ignorantes Deum quasi deos colunt et sacrificia illis offerunt», *ibid.*, 8: p. 10

33 Cfr. VARR. *De lind. lat.* 6, 24; OVID. *Fast.* 1, 669; DION. HALIC. *Antiq. Roman.* 4, 15; MACROB. *Satt.* 1, 16.

34 *De correct.* 11: p. 14.

«tratan de adivinar los acontecimientos que ocurrirán durante todo el año, ¡pobrecillos, tratan de comprarse el dios para asegurarse la vida!»³⁵.

«No acabáis de entender cuánto os engañan los demonios en esas observaciones y agüeros que practicáis; como dice el sabio Salomón: «Las adivinaciones y augurios son vanos». ¿Qué esperan esos infelices, atentos siempre al vuelo de las aves? ¿Qué es sino adoración del Diablo el encender cirios a las piedras, a los árboles, a las fuentes, o el observar las kalendas o las vulcanalias³⁶, o el adornar las mesas, poner laurel a la entrada de las casas, observar las huellas de los pies³⁷, o echar trigo y vino sobre un tronco en llamas, o el vino y el pan de las fuentes? ¿Qué es eso sino culto al Diablo? Como, por ejemplo, el que las mujeres al tejer la tela invoquen a Minerva, o el no casarse en viernes ni emprender viaje en este día³⁸; ¿qué es sino culto al Diablo? Lo mismo que encantar las hierbas con maleficios o conjurar los demonios con conjuros, ¿no es culto al Diablo? Habéis mezclado el signo de la Cruz, recibido en el Bautismo, con las adivinaciones y estornudos y otros muchos signos del Diablo»³⁹.

Se terminó confundiendo lo que eran normales reminiscencias o mezclas, como dice el mismo Martín de Dumio, entre las religiones ibéricas, romanas, y signos y prácticas cristianas, con comportamientos típicos del Priscilianismo⁴⁰.

2. Análisis de las acusaciones: cultura y símbolos paganos

a) *La cultura pagana*

Prisciliano no tiene dificultad alguna en manifestar su profundo conocimiento de la religión pagana y de sus cultos. Si fuera insincero lo normal es que lo hubiese callado. Y sin embargo, refiriéndose a una época de su vida, «cuando vivíamos despreocupados de Dios», antes de

35 *De correct.* 11: p. 16.

36 VARRON, *De Ling. Lat.* V. 57; cfr. SEXT. POMP. FESTUS *De verb. signif.* 64: «...quorum piscatorum quantus non in macellum pervenit, sed fere in aream Vulcani quod id genus pisciculorum vivorum datur et deo pro amnis humanis».

37 «Fecisti quod quaedam mulieres facere solent, quae observant vestigia et indagines christianorum et tollunt de eorum vestigio cespitem et illum observant et inde sperant sanitatem aut vitam eorum auferre», BURCH: *Decret.* p. 200.

38 Cfr. también el Pseudo Augustinus, *Sermo*, 130, 4.

39 *De correct.* 16: pp. 29-34. Mezclar el signo de la cruz con los estornudos o los bostezos es costumbre observada en La Rioja y Castilla todavía hoy.

40 Paciano de Barcelona escribió hacia el 340 un librito, *Cervulus*, que se ha perdido, contra las mascaradas («cervulum facere») con que los paganos y cristianos celebraban, siguiendo una costumbre ancestral, el comienzo del año. Como todavía se hace en ciertos pueblos y aldeas del País Vasco. El escritor Eutropio que escribe entre el 395 y el 415 en una carta dirigida a «Las hijas de Geruncio, exhortación a menospreciar la herencia» (ML 30, 47-52) describe la acción pastoral de Cesaria o Terantia entre los «bárbaros», hablándoles y transmitiéndoles el evangelio en su propia lengua (*seguramente el vasco*): «A los paganos y a estos bárbaros nuestros, que lo son no menos en el modo de pensar que en su lengua (¡creen inmortal a los ídolos!) les ofrecías en particular lo siguiente: con suaves palabras y en su lengua bárbara afirmabas la doctrina hebrea, para decir con el Apóstol: 'Es bueno que yo hable todas las lenguas', mostrándoles que los ídolos no son Dios, que el verdadero Dios no está en el ara de los bosques, sino en la mente de los santos, y que, si querían salvarse, tenían que creer en el Salvador. En seguida, a los que lo querían ya y lo deseaban, les procuraste los servicios de los sacerdotes...» (EUTROPIO: *De similitudin. carn. peccat.*: ML suppl. 1, c. 555). Eutropio y la virgen Cesaria (que era vasca porque hablaba su lengua) vivían en los Pirineos entre los vascos todavía sin cristianizar, cfr. MARINER S.: «La difusión del cristianismo como factor de latinización», en *Assimilation et résistance a la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Bucarest-Paris, 1976, pp. 271-282.

convertirse por lo tanto, admite que «se deleitaba en el trato con las vanidades del mundo», y que leía «las obras sobre los dioses paganos para su formación cultural» (*ad ingenii instructionem: Tract. I: 14, 12*). Para «aguzar el ingenio», por lo tanto, Prisciliano consideraba que las obras de los clásicos seguían siendo un buen instrumento de instrucción cultural.

Instrumento para «aguzar el ingenio», pero nada más. Ya que confiesa Prisciliano que en aquella «sabiduría del mundo» (atención a la expresión retórica) no encontraba *alguna utilidad*. Encontraba deleite pero no utilidad. Distingue Prisciliano entre «utilidad» e «instrucción del ingenio». Una cosa es aguzar el ingenio y otra conseguir la finalidad, alcanzar la sabiduría. Servían para aquello (que provocaba deleite y ayudaba a «distinguir las cosas»), pero no para conseguir el objetivo final. Por esto, puede decir Prisciliano que «se reía o burlaba de los dioses de los paganos, de sus peripecias y desgracias». En una palabra que «la sabiduría del siglo» no llenaba las aspiraciones del joven Prisciliano, aunque producía deleite, ayudaba a distinguir las cosas, las que eran útiles, las que eran necias y la sarta de «desgracias» que tocaban a los dioses y a los héroes del mundo pagano.

En esta visión de la cultura pagana no hay actitud alguna de resquemor ni de odio. Serenamente Prisciliano la considera «incompleta» para alcanzar la «verdad». Pero no por esto se arrepiente de haberla conocido. En esta actitud Prisciliano es consecuente con su principio fundamental de que «no hay que poner límites a la lectura, a la búsqueda» (*Tract. III: 55, 14*). De la misma forma como rechazará el coto del canon («¡más allá no leas!», *ibíd.: 53, 4*), asimismo se manifiesta respecto a la cultura pagana. Conocer es necesario —es otro de sus principios fundamentales— aunque sólo sea para «desvelar la necedad del siglo y rechazar la caterva de demonios y de sus máscaras» (*Tract. V: 67, 17; I: 15, 14*).

La luz de la inteligencia humana es ya de por sí «débil y enferma», dice numerosas veces Prisciliano (*Tract. VI: 69, 11; X: 94, 20-25; XI: 104, 3*), queda reducida a la ceguera por la revolución introducida por el pecado. De ahí que sus frutos sean para deleite o para miedo (*Tract. X: 95, 4-5*), siempre obra de esclavos (*ibíd.*).

b) *Los símbolos paganos*

Pero hay más en la actitud de búsqueda de Prisciliano. No se limita a condenar o rechazar la idolatría, descubre además en ella lo que llama «formas» o «nomina», que tienen una finalidad específica.

«Pues las necias supersticiones de estos ídolos, o son formas de los pecados o nombres de los demonios o mordedura de los vicios, y sirven para que penetrando en el misterio de las tinieblas, deseemos la luz del Señor» (*Tract. I: 15, 11-14*).

Traduce la raíz de la expresión «*idolum*» como «forma, nomen, imago, forma corporata, corpus, praesentia, visibilitas» (*Tract. VI: 76, 17.21; 77, 8-13; VIII: 88, 10-11; 20, 21, etc.*). Tienen por lo tanto un sentido muy técnico, que depende en Prisciliano de sus métodos de interpretación de la realidad y de la Escritura (origenista y alejandrino).

Prisciliano con estas expresiones trata de indicar «los rasgos de la visibilidad y presencia» (*Tract. V: 62, 3-6*). Y así las usa tanto para indicar la «encarnación-personalización» del Logos, Espíritu, Palabra Profética, como la visibilización y actuación de toda forma invisible en orden a la comunicación⁴¹.

41 Sobre «forma», «nomen» véanse nuestros estudios en *Historia del pensamiento hispano-romano*, I, pp. 81 y ss. y en *Génesis-Anagénnesis en Clemente Alejandrino*, Roma, 1974, pp. 300-348.

De ahí que los ídolos para Prisciliano (con sus ritos y gestos) no sean «imágenes vacías» o «puros sonidos», sino «formas de la mente en las que el hombre queda vencido y atado» (*Tract.* VI: 78, 5: «in ea quae videntur omnis homo vincitur»). En este sentido los ídolos son «formas corporalizadas de la ignorancia» (*Tract.* VIII: 88, 10-11), adecuadas al grado de «entenebrecimiento» (*Tract.* VIII: 88, 20-21). No son por lo tanto sólo las estatuas o los ritos, sino todo el sistema organizado por el mal en la sociedad y en la creación (*Tract.* VI: 76, 17.21). De ahí que «ídolos» son todos los «*signa*» de la apariencia de las cosas terrenas que atan al hombre a la dimensión de un mundo tejas abajo. Hoy diríamos todo lo que es puramente inmanente. Prisciliano lo denomina «*opera mundi*», o «vicios idólicas del nacimiento terrenal» (*Tract.* VI: 70, 14). Un sistema de relaciones dinámicas constituido por las «instituciones del mundo creadas por el espíritu terrenal» (ibíd., 71, 10), que divide las cosas en tiempos y números que ofuscan la unidad original («et diebus et temporibus annis mensibus omnibusque qua sub sole sunt vitiorum divisa naturis»: VI: 73, 6-7), y que por eso hay que destruir para «capturar la unidad primigenia matando las idólicas formas de los vicios» (VI: 77, 8-9) que «la naturaleza demoníaca de los símbolos, como la división y disposición según el lugar, el tiempo, el número, el mes, había confundido mediante formas corpóreas que adorar» (ibíd. 76, 16-21). Se trata de textos dirigidos a *los de dentro*, donde es patente que la idolatría y demonolatría es justamente el polo opuesto a los objetivos de Prisciliano, a su actitud, a sus principios y a sus anhelos de libertad y gnosis⁴².

c) *Símbolos de dinamismo de lo real*

Para Prisciliano la simbología de las cosas visibles y de los nombres es un «sermo aptissimus intelligentia nostrae dispositionis», pues mediante las cosas visibles nuestra mente capta lo invisible («rerum species terrenarum tamquam superiorum indices quaerere», *Tract.* VI: 68, 7-8 y 11-12). De ahí que los símbolos puedan ser caminos que expresen *el descenso hacia el abismo* y la tiniebla y el no-ser, o un *proceso hacia la des-velación* de la verdad de lo real (*Tract.* VI, 789, 5-6). «Porque por medio de las formas visibles la mente conecta con Dios» (*Tract.* XI: 104, 21-22), y supera el tiempo y se eleva a la eternidad (*Tract.* VI: 78, 22).

La concepción del *símbolo* que tiene Prisciliano ahonda sus raíces en su visión profundamente dinámica de lo real. Lo expresa a través de sus descripciones y alusiones al «nacer humano y de las cosas».

La concepción que este autor tiene del hombre está centrada en el cuerpo. «Nacer» es recibir «forma de presencia y comunicabilidad»: el cuerpo. Por esto su definición del hombre será que es cuerpo, y la salvación del hombre se medirá por la salvación del cuerpo.

Con el nacer natural el hombre recibe la forma visible, la carne, la posibilidad de presencia, de comunicación, de desarrollo, con sus connotaciones cognoscitivas y sus notas espacio-temporales. Este adquirir el propio «lugar» supone para este autor un entrar bajo las leyes de la naturaleza cuya característica fundamental es la temporalidad, la sucesión, mutación, corrupción. La temporalidad en cuanto ámbito de desarrollo es necesaria para el crecimiento, ejercicio de la libertad, para comunicarse y recibir el conocimiento; pero a la vez es necesario superarla,

42 Sobre «la liberación de las ataduras del tiempo, de los días, meses, estaciones y de la rueda de la generación», vid. en *Historia del pensamiento hispano-romano*, I, pp. 124 y ss. y volvemos más adelante al tratar de la respuesta de Prisciliano a las acusaciones.

liberarse de las ataduras de la sucesión temporal, elevarse a la ultra-temporalidad, al «presente continuo» del Día único y eterno de Cristo. Es necesario recorrer todo el camino, andar los «seis días» sin pararse, ni fijar la tienda en el sexto, es preciso llegar al culmen de la perfección: «el Sábado», «el descanso de Dios». Nacer es, pues, ser llamado a la perfección y a esta tarea el hombre no puede renunciar sin caer en la esclavitud y deshumanización, «en las tinieblas».

El primer nacer, el «rudis et virginalis» del principio del Génesis consistía para este autor en salir de las tinieblas a la luz, de lo informe a lo configurado; en recibir un «rostro» conforme al designio de Dios. Así Dios hacía posible su «sensus sibi eloquens», en el plan de su autocomunicación al hombre. Por esto el hombre recibía, las facciones de su cuerpo de las mismas manos de Dios; para poder responder, captar y comprender y realizar el «Sermo divinus», el diálogo con Dios.

El nacer después del pecado del primer hombre supondrá para el autor hispano la entrada en una cárcel oscura: la revolución provocada por el pecado original convertirá el cuerpo, hecho a imagen de Dios, en un cuerpo entenebrecido; la chispa divina, el alma, no consigue iluminar su morada, su dinamismo está recortado, su potencia visiva entenebrecida... Por esto, el nacimiento desde entonces se convertirá en la entrada en un «hospitium», en tierra extraña y enemiga, con la que tendrá que luchar continuamente, porque correrá el riesgo de quedar esclavizada. No es que el cuerpo sea malo en sí, es que se halla entenebrecido, deformado, predomina en él la componente de «barro-tinieblas», y es juguete de las potencias del mal; tiende por esto a la tierra, a la tiniebla, al caos y corrupción y disolución en la nada.

Esta es la orientación que el autor contempla en el mundo y sociedad humana corrompida: las miras que prevalecen son exclusivamente intramundanas y de tejas abajo, donde lo inmediato, lo visible, lo temporal, se le antoja la única y final meta del ser y del nacer. Con el pecado las leyes de la naturaleza que en el Designio de Dios servían para que el hombre realizara el proyecto de su ser, creciera en el ejercicio de su libertad, y pasando por los días de la «Semana», llegará a su Pascua gloriosa, a ser «sábado y descanso de Dios», cobran un sentido de opresión, de limitación, donde reina la muerte. La *idolatría* de lo mundano, de los valores de la sociedad temporal, se convierten en la única meta del hombre.

Cuando Cristo nace, asume la carne, la forma de ser hombre, tal como está reducida después del pecado. La obra de Cristo es la de reformar el nacer, volver a darle forma nueva con otro nuevo nacimiento, que hiciera al hombre superar y trascender el círculo de la temporalidad, el poder de la muerte. En este nuevo nacimiento el cuerpo adquiere la forma divina del «cuerpo resucitado de Cristo. De «hospicio» pasa a ser «templo, casa propia»; de inclinado a la corrupción pasa a ser inmortal, de dominado y enajenado por los ídolos de los vicios y valores de la sociedad decaída (sometida a la mentira, al error, a la esclavitud), pasa a ser libre, simple, puro, unido, total, coherente con el «Plan de Dios» que llevaba impreso en su estructura. Con el nuevo nacimiento, el hombre vuelve a lo que le es congénito y propio: es un proceso de humanización. La labor de salvación por el cuerpo se resuelve en un humanismo nuevo; porque el hombre es cuerpo animado por el soplo vital de Dios, por eso mismo la salvación del hombre se polariza en torno a la salvación del cuerpo «a imagen del cuerpo de Dios».

d) *La fuerza de los símbolos*

Para Prisciliano los ídolos se convierten en *símbolos* de los pecados de los hombres, de las diferentes «máscaras» y «nombres» que utilizan las fuerzas invisibles enemigas, y también de

las heridas y muerte que producen los vicios en el hombre. Las «idólicas formas» no son cosas inertes y vacías, sino que contienen el dinamismo del Mal, y producen mal. Las potestades malignas «se revelan» a través de las «formas idólicas» y operan su esclavitud sobre el hombre, su historia y sus instituciones, mediante una «impronta» que marcan en sus adoradores, haciéndolos a su imagen y semejanza⁴³.

La fuerza «realista» de las formas simbólicas constituye para Prisciliano el fundamento de la equiparación entre idolatría y demonolatría: «Los que veneran a esos ídolos, veneran a los demonios que tienen por sus dioses, asemejándose a ellos» (*Tract.* I: 16, 27).

A través del conocimiento de los ídolos se puede «penetrar en el misterio de las tinieblas», para, gracias a la purificación que opera ese conocimiento en la mente, poder descubrir los engaños del Maligno, los caminos de los vicios y pecados.

De ahí que, en la presentación de los dioses romanos, Prisciliano vaya indicando el simbolismo de cada uno: el Sol para los que creen que sólo existe lo visible, la Luna que indica la atadura y sometimiento del hombre a la rueda del tiempo, Marte que expresa el adulterio y la esclavitud al placer sexual, Júpiter el parricidio y ambición de poder, Venus la sodomía y los placeres mercenarios, Saturno y el dios del dinero, Mercurio y la piratería del comerciante, etc.

Idéntica simbología encontramos un siglo más tarde en la obra de Martín de Dumio, «*De correctione rusticorum*». La idolatría convertida en demonolatría, los antiguos dioses de las religiones precedentes son ahora los demonios, las fuerzas negativas, lo anti-divino⁴⁴.

Las consecuencias de esta equiparación entre idolatría y demonolatría serán funestas para el mismo Prisciliano y a partir de él en todas las épocas hasta la moderna. Con esta equiparación se dio fundamento a «la caza de las brujas».

Toda práctica no reglamentada por el poder jerárquico político-religioso era juzgada con el mismo metro de las supersticiones y supervivencias paganas: eran prácticas diabólicas, culto al demonio, principal enemigo de la Iglesia y por tanto de la sociedad. Y así serán consideradas las primeras chispas del monaquismo anacoreta en Occidente y en concreto en Hispania el movimiento priscilianista: su retiro a los bosques, montañas y valles inaccesibles, su fuga de los templos oficiales, su contacto con poblaciones que mantenían vivas sus creencias y prácticas ancestrales (no hay que olvidar que el movimiento priscilianista fue el principal motor misionero de la iglesia hispana entre las regiones paganas), constituirán a veces el pretexto para la sentencia y consecuente persecución por parte del poder oficial. El entrelazamiento entre aspectos sociales, económicos y religiosos, hace difícil el encuadramiento de estos movimientos, en los que entran a jugar factores sociales y económicos, convirtiéndose así en movimientos extra-estructurales.

Es precisamente la justificación teológica que ve en toda práctica no reglamentada eclesiásticamente un culto al demonio, artes ilícitas y magia, la base de la persecución. No es extraño que esta misma identificación hecha por los perseguidores termine por ser aceptada por los mismos perseguidos, los marginados, los brujos que tendrán por dios al diablo. De esta forma lo que eran prácticas de religiosidad popular precristiana se convierten en una *anti-religión*, la demonolatría⁴⁵.

43 Sobre la «impronta» y «la semejanza» que los ídolos-demonios imprimen en sus adoradores, *Tract.* I: 18, 20; 16, 27; 15, 7.

44 *De Correct.* 16: p. 29-34 ya citado, n.º 39.

45 *Tract.* X: 102, 1; VI: 79, 26-28; 73, 24. Cfr. lo que dijimos en *Historia del pensamiento hispano-romano...*, pp. 133 y ss.

3. Revitalización de las tradiciones indígenas

Numerosos autores señalan como un hecho histórico una especie de revitalización de las religiones ibéricas en el Noroeste hispano, debida al movimiento priscilianista. Se trata en realidad de una hipótesis a la que faltan datos positivos. Por nuestra parte examinaremos la cuestión desde el punto de vista de la actitud que venimos exponiendo de Prisciliano ante la cultura indígena.

Poco después de referirse Prisciliano a su conversión (*Tract.* I: 14, alude a la «tradición paterna» y a la calidad de vida conforme a la «tradición paterna» que con su conversión ha tenido que abandonar (*Tract.* I: 16, 3). Prisciliano la abandona porque la considera «vana y corruptible», como la «filosofía del mundo» que es. Y la describe a través de la escala de valores de sus símbolos o «formas idólicas»: el mundo termina en el espacio iluminado por el sol, lo visible, inmediato y corpóreo, sus valores son el dinero, la fama, el poder, el placer sexual, la rueda del tiempo y el círculo de la generación. Un mundo sometido al determinismo fatalista. Este es el «quirógrafo» o título de dominio por parte de la «Tiniebla» o fuerza negativa, que Prisciliano llama «poder del Diablo sobre el mundo», y que Cristo destruyó clavándolo en la Cruz y liberando así al mundo y a la naturaleza de la esclavitud del determinismo fatalista. Para Prisciliano la obra de Cristo fue la de hacer del mundo un «espacio de libertad», donde el dinamismo de la creación y del hombre pudiese seguir su entelequia, la marcada en él por «la Voluntad de Dios convertida en naturaleza de lo visible» (*Tract.* XI: 104, 21-22).

Con la liberación que Cristo ha producido en la naturaleza, el mundo ha dejado de ser una cárcel, un mundo embrujado dominado por las fuerzas del mal.

«Desde ahora —dice Prisciliano— Dios se revela en todas las cosas, en todas sus obras, sin límites de lugar, tiempo. El hombre es su templo, la naturaleza es su templo, las montañas, los ríos, los manantiales, los árboles y bosques, «Dios se ha hecho accesible a todos y en todos los modos posibles»⁴⁵.

En este mundo nuevo o «espacio de libertad», las cosas, los gestos, las tradiciones y culturas cobran un sentido opuesto al que tenían bajo el dominio del Diablo. Por esto Prisciliano vuelve a las reuniones nocturnas bajo el claro amigo y protector de la luna, a la cima de los montes, a los bosques, a los cantos y danzas, a unirse con el Creador pisando la tierra con los pies desnudos, porque la tierra no mancha ni pesa, ahora ha vuelto a ser la tierra «rudis et virginalis», tal como salió de las manos del Creador. Todo lo que rodea al hombre le es amigo. Hay en esta actitud de Prisciliano acentos de auténtico misticismo⁴⁶.

En esta atmósfera no es extraño que el movimiento priscilianista se polarizase en lo que C. MOLE⁴⁷ llama «risorgenze indigene», o como ya en 1938 St. McKENNA denominó «revitalización de la religión indígena»⁴⁸. La liturgia de Prisciliano podía dar lugar a esto, pero creemos desde otra perspectiva. Porque resultaba mucho más cercana e inmediata a los ritos y gestos de los indígenas paganos. No nos quedan datos sobre la metodología misionera que seguían los priscilianistas. Pero si fueron consecuentes con las premisas de Prisciliano, su enculturación del

46 Sobre los acentos místicos en Prisciliano, cfr. GOOSEN, A. B. J. M.: *Achtergronden van Priscillianus christleyke Ascese*, Nimega, 1976, último capítulo, y nuestra *Historia del pensamiento hispano-romano*, I, pp. 133-134.

47 MOLE, C.: *Op. cit.*, p. 97.

48 MAKENNA, St.: *Paganism an Pagan Survivals in Spain up to the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, pp. 50 y ss.

cristianismo pudo ser única en la historia de la misionología antigua. La «magia» de Prisciliano consistía en sustituir el contenido de los gestos, de las «formas idólicas» de la religión o tradición paterna con otro contenido, pasando de una religión del «temor y terror» a una religión de la libertad. Los idólatras ibéricos cantaban y danzaban a la luna y al sol⁴⁹ teniéndolos por dioses o fuerzas superiores peligrosas para el hombre: Prisciliano continúa cantando al sol y la luna, a los montes, ríos, bosques y árboles, porque gracias a la liberación que Cristo ha realizado en la naturaleza, los siente amigos y expresión de la «voluntad amorosa de ese Dios que quiso hacerse naturaleza de las cosas visibles» (*Tract.* XI: 104, 26). En esta actitud de Prisciliano hay barruntos que se adelantan al franciscanismo como bien han notado C. MOLE y A.B.J.M. GOOSEN⁵⁰.

II. LA RELIGIOSIDAD CÓSMICA DE PRISCILIANO

En otro lado⁵¹ definimos a Prisciliano como uno de los pensadores cristianos más originales de la historia hispano-romana. En las siguientes páginas analizaremos algunos puntos de su originalidad, polarizados en torno a su actitud programática: ¿cuáles eran las intenciones de Prisciliano, su camino, qué le molestaba en la religiosidad de su tiempo como para lanzarlo a una «reforma de la Iglesia», qué motivó las acusaciones de prácticas paganas, de magia y astrología en concreto?

1. El Dios de Prisciliano

¿Por qué interesó tanto a Prisciliano el problema trinitario? Era necesario evocar una visión nueva de la Trinidad de acuerdo con la posición del *movimiento profético* que constituía la raíz central del priscilianismo, y de acuerdo también con la intención de Prisciliano de ofrecer *una alternativa nueva al arrianismo*⁵². Para Prisciliano, desarrollar las implicaciones de las relaciones trinitarias es lo mismo que dar fundamento real y legítimo a su visión espiritual del cristianismo.

En su intención de ofrecer una alternativa al arrianismo, Prisciliano proyecta una visión igualitaria de las personas divinas, rechazando todo elemento que sepa a subordinacionismo o jerarquismo: de ahí su negación de la «principiabilidad» o «nascibilidad» del Hijo y del Espíritu Santo, y la afirmación de la concentración de la Trinidad entera en la persona de Cristo, único Dios, y de su Espíritu Santo: todo este afirmar la unidad divina se reflejará en la nueva unidad del pueblo de espirituales y profetas que pretende su movimiento.

49 BLÁZQUEZ, J. M.: *Op. cit.*, p. 87, n.º 30 y p. 106.

50 MOLE, C.: *Op. cit.*, p. 93; GOOSEN, A. B. J. M.: «Algunas observaciones sobre la pneumatología de Prisciliano», en *Primera Reunión gallega de Estudios Clásicos*, pp. 237 y ss.

51 Cfr. la monografía que dedicamos a las doctrinas trinitarias, cristológicas, con especial atención a la pneumatología de Prisciliano y a su antropología, en *Historia del pensamiento hispano-romano*, I, pp. 73-88 y 111-156.

52 El «mundiale sofisticum» que Prisciliano expresa como «Quod in Deo atque ex Deo factum est, in Deo aliquando no fieret» (*De Trinitate fidei catholicae*, ed. MORIN, 182, 18-20) es un principio contra el arrianismo. Contra ellos Prisciliano excogitará la cuestión de la «imprinciabilidad» o «innascibilidad» del Hijo. Y desde esta posición hay que entenderlo.

Su voluntad de dar fundamento a su visión del «espíritu profético y carismático» encuentra respuesta en el papel que asigna al Espíritu en la vida trinitaria y en el proceso de realización del hombre: el Espíritu es único, es el de Cristo; no hay diversidad de Espíritus ni tampoco subordinación: no se da el Espíritu del Padre como superior al de Hijo (y por esto propio de la Jerarquía episcopal), que a su vez sería superior al Espíritu Santo y al de Profecía (propio de los hombres espirituales, proféticos), sino un solo y único Espíritu, el de Cristo, que es igual para todos, que hace a todos santos y sacerdotes, y que se manifiesta en su integridad en el espíritu profético y carismático.

El Espíritu de Profecía es el Espíritu de Conocimiento (Gnosis) porque todo el movimiento de acercamiento de Dios al hombre está caracterizado por la voluntad de darse a conocer: es un dinamismo revelatorio que hace posible la comunicación y revelación de lo divino por medio de la participación del Espíritu de Profecía.

El hombre, gracias a este espíritu, realiza su ascensión «gnóstica», es decir, crece en la sabiduría y conocimiento. Dios se abre para darse a conocer; el hombre, potenciado por el Espíritu, acoge ese dinamismo trinitario y responde «conociendo». La «palabra» toma forma de existencia en cuanto cobra los rasgos que le harán «cognoscible y asequible». Dios primero es «sensus-intellectus», después «sermo-verbum», el hombre puede escuchar y entender si está capacitado por el Espíritu de la palabra que da vida; sólo así puede «gustar», gracias al nuevo sentido «sapiencial» y crecer en sabiduría y conocimiento.

El Espíritu Santo es la transmisión perfecta de la Gnosis-Conocimiento de Dios, se revela como adaptador de la capacidad del hombre, del «sensus humanus». El espiritualismo de Prisciliano se resuelve en *afán de estudio*, de crecimiento en el saber, que es la auténtica respuesta del hombre a la voluntad primigenia y fundante de Dios de «darse a conocer»⁵³. Sus compañeros serán como él grandes exegetas, teólogos y literatos como Instancio, Dictinio, Latroniano, etc. La máxima «examinad las escrituras», la exhortación al esfuerzo, al trabajo de búsqueda continua, constituirán su leitmotiv⁵⁴; su lucha contra Hydacio de Mérida y sus compañeros de jerarquía será la lucha contra el oscurantismo de los que propugnaban: «¡Nada busques más allá! Te basta con leer lo que está escrito en el Canon»⁵⁵.

Prisciliano arranca de la omnimoda libertad del Espíritu de Dios y de su amor por darse a conocer y comunicar al hombre; consecuentemente contempla al pueblo de Dios como el ámbito de libertad del Espíritu de Cristo y de respuesta del hombre al ofrecimiento divino: «Porque Cristo no prohibió ni cercó el espíritu de nadie, encerrándolo entre unos límites fijos, sino que permitió que todos los que creyeran hablasen libremente de Él»⁵⁶. Su visión de la Trinidad trata de fundamentar la libertad de espíritu del cristiano, que no tiene por qué seguir obligatoriamente «el camino *seguro* que lleva a Dios, el *católico*» (el común o universal, dictaminado por la Jerarquía para todos)⁵⁷, sino que es libre de buscar otros caminos («fides nostra libera sit») ⁵⁸, aunque sean más peligrosos, pero quizá más profundos, más ricos de espíritu, y por esto hasta más verdaderos que el «*securum iter catholicae dispositionis*»⁵⁹.

53 *Tract.* VI: 70, 6; 72, 3-4: «Hoc quod in nobis Deus quaerit sensus sibi intelligens eloquatur».

54 *Tract.* III: 53, 4-10.

55 *Tract.* III: 53, 4-5: «Ultra nihil quaeras! Sufficit te legere quod in canon scriptum est».

56 *Tract.* I: 32, 15-17.

57 *Tract.* I: 3, 4.

58 *Tract.* I: 3, 3-4.

59 *Tract.* I: 1, 3-4; 4, 19.

2. El Dios accesible a todos. Ilimitables formas de comunicación de lo divino

La visión de Prisciliano sobre la Trinidad no es cerrada, por el contrario abarca todo y todos: no concibe un «fuera de» la vida trinitaria; «sumus in Deo»⁶⁰ repite con san Pablo ante el Aerópago: «En Él vivimos, nos movemos y somos» (Act. 17, 28). Y el «lugar» y «espacio» de Dios está constituido por Cristo-Jesús⁶¹. La obra de Dios, su creación, es término y remate de su dinamismo de creación; todo lo engloba la Trinidad en Cristo⁶². Esta apertura totalizante del dinamismo trinitario es fundamental para poder entender el papel que asigna Prisciliano al Espíritu Santo en esta cristología trinitaria y en la eclesiología:

«Oye lo que habla. Luego que el único y pleno y verdadero da forma a su voluntad y pensamiento, la boca del Espíritu Santo profiere el Verbo; al Verbo le sigue la obra (de la creación y salud); y todas las cosas que antes no eran, brotan evocadas por su imperio, según está escrito (Jn. 1, 3): «Todas las cosas fueron hechas por su medio y sin Él nada se hizo»⁶³.

El Espíritu Santo interviene en la «pronunciación de la Palabra», la reviste de expresividad y operatividad⁶⁴. El Espíritu Santo aparece así como el que unge al Verbo para la misión y a la vez el que le da «forma de cognoscibilidad», corporalidad», el que lleva a realización la actividad del Hijo⁶⁵.

La misión del Espíritu Santo, una vez creado el mundo, se resume en «dar a entender a los hombres visibles, por medio de lo visible, al Dios Invisible». Para revelar al autor de la creación, ésta tenía que ser perfecta. Aparece así la Sabiduría en un cosmos sensiblemente acabado, como si sólo entonces pudiera cumplir sus funciones⁶⁶. Y lleva a cabo dos cosas: capacita el entendimiento de los hombres («sensibus nostris»), y entrega la «agnitio» o conocimiento personal del Dios-Invisible⁶⁷.

Ésta es la «obra perfecta» que configura la faz de Cristo en los creyentes formando la «Ecclesia» gracias al *espíritu profético*⁶⁸. Prisciliano es consecuente con su visión dinámica del misterio de Dios, concibe una sabiduría dinámica, «espíritu operante de Dios». El Padre Invisible se torna visible en el Hijo-Cristo, «imagen visible del Dios Invisible». Mientras el Hijo Visible se hace acogible por el hombre, con la efusión del Espíritu Santo. De esta manera se cierra el círculo de la historia de salvación, y Prisciliano alcanza su finalidad de fundamentar el

60 *Tract.* I: 8, 18.

61 «Ab omnibus adnuntiatus est Dominus»: *Tract.* III: 55, 3; «omnia et in omnibus Christus est»: *Tract.* I: 7, 6-7, citando *I Cor.* 8, 6; igualmente en *Tract.* II: 37, 23 citando a *Col.* 3, 11.

62 Es una idea muy antigua en el pensamiento cristiano, vid. nuestro estudio «*Génesis-Anagénnesis en Clemente de Alejandría*», Roma, 1974, parte II, cap. 2.

63 *De Trinit. Fidei Cathol.* 180, 18-24. Cfr. ORBE, A.: «La doctrina trinitaria del anónimo priscilianista», en *Gregor.* 49 (1968) 510-562.

64 «Opus», «operatio» como vinculados al Espíritu Santo en la obra de Prisciliano: *Tract.* XI: 103, 6-18: «unitus in opus duorum sanctus Spiritus inveniris»; *ibid.* 104, 9-11: «Tu operatio spirituum»; cfr. ed. SCHEPS 27, 17; 28; 12; 36, 8; 49, 2; 62, 5; 85, 15; 76, 12-14.

65 «Sapientia enim voluntatis et verbi spiritus sancti forma, cum perfecto orbe laetaretur (cfr. *Prov.* 8, 30), agnitionem invisibilis Dei per visibilia visibilibus ostendens, factorem perfecta declarat. Et vere hoc est sacramentum Dei observantis in nobis, ut illum invisibilem, incomprehensibilem, influentem, ingravumque sensibus nostris accipiendo videamus, videndo teneamus. Hic est Spiritus Dei qui habitat in nobis; hic est Spiritus Christi, quem «qui non habet, hic non est eius» (*Rom* 8, 9)», *De Trinit. Fidei Cathol.*, 180, 24-31; ídem en *Tract.* XI: 103, 6-18; VI: 80, 15; I: 30, 12-22.

66 Cfr. ORBE, A.: *Op. cit.*, pp. 534 y ss.

67 Cfr. textos recogidos por MORTH, C.: *Études, textes, découvertes*, Maredsous, 1963, vol. I, 170.

68 *Op. cit.*, pp. 534-535.

espíritu profético: el hombre acoge «en fe» al Espíritu Santo, esto es, a la Sabiduría operante «sensibus nostris» (en nuestras mentes); con la Sabiduría conoce al Hijo Visible, por Él sube gradualmente al «conocimiento» del Padre. Se cumple la finalidad del movimiento primordial de Dios de comunicarse. El Espíritu Santo tiene referencia e intencionalidad directa al hombre; diríamos que la pneumatología existe por el hombre: el Espíritu Santo habita en nosotros «ut sensus sibi intelligens eloquatur»⁶⁹.

Prisciliano sigue con férrea lógica sacando las conclusiones de su visión del dinamismo trinitario en función de la revelación: el movimiento libre de Dios de hacerse accesible al hombre, de tomar los rasgos que lo hagan cognoscible y comunicable (proceso de personificación-corporalización) tiene su meta en la *encarnación*, forma corporeizada de la presencia divina, para que «sensibus nostris accipiendo videamus, videndo teneamus» (*Tract.* XI: 104, 10; *De Trinit.* 180, 29); para que el hombre pueda «reconocer» a Dios es necesario que el ser humano esté proyectado conforme a la «imagen misma de Dios»; es necesario colocar la piedra fundamental que sostenga la relación de semejanza entre el hombre y Dios.

Y «esta piedra angular en cada uno de nosotros es Jesús, nobis hominum homo Christus»⁷⁰. El *modelo primordial* de lo humano, el Anthropos por antonomasia es el mismo Cristo-Jesús; en su ser está dibujado el Plano e Ideal de todo hombre; y así todo hombre ha sido hecho a imagen y semejanza del único Dios, Cristo Jesús.

De esta manera, Cristo se hizo «un edificio de cada hombre», primero al proyectar el ser humano desde la creación y después al realizar el plan creacional con el cumplimiento de la Pascua⁷¹. Esta es la base real de la comunidad y fraternidad entre los hombres, sobre la cual Prisciliano quiere fundar la nueva comunidad humana⁷². La ascunción de la carne, la humanidad, el cuerpo de Cristo, cobran en Prisciliano la misma importancia salvífica que en sus predecesores hispanos: la Pasión, la Pascua, la pasibilidad de Cristo, su Humanidad, asumen en este contexto un valor capital⁷³.

El cuerpo del hombre refleja en sus rasgos y estructura la imagen misma de Dios, de Cristo constituido en «hominum homo»⁷⁴. Gracias a la carne de Cristo, «hecha consorte del cuerpo virginal»⁷⁵, el hombre se hace Pascua del Señor «consimilatus corpori Dei»⁷⁶. Prisciliano, consecuente con la tradición hispana coloca los fundamentos de su visión del hombre en la Cristología, en concreto, en la Humanidad de Cristo-Jesús, a cuya imagen creó al Primer

69 «Itaque illud creberrimum dictum est: «Operibus credite» (*Jn.* 10, 38; 14, 12). Id est. *operantem* laudantes, intuitum *facientem*, videte honorificantem, tributentem. Et recto quidem ordine, cum iam Filius crederetur, qui fidei primus est aditus, quaerentibus Patrem saepe respondit: «Credite operibus». Invisibilem —inquit (Iesus)— nos potestis visibiliter aspicere, nisi visibiliter videritis. Inde visibilis Filii prima cognitio agnitionem Dei invisibilis adducit. Videte prius —inquit (Iesus)— *operam*, et ita poteritis intelligere quid faciat. Intendite virtutem eius atque sapientiam (cfr. *I Cor* I, 24): illic totus et ipse quem quaeritis», *De Trinit. Fid. Cathol.*, 187, 21-27; *Tract.* V: 62, 2-3.

70 *Tract.* VI: 70, 5.

71 ORBE, A.: *Op. cit.*, p. 525.

72 *De Trinit. Fide. Cathol.* 180, 29.

73 *Tract.* I: 24, 11-13.

74 «Christus aparens Deus, templum suum esse nos dixit et in eo quod in nobis ipse sibi fecerat, habitare in nobis voluit», *Tract.* I: 21, 12-13.

75 «Tu frater filiis, tu filius fratribus», *Tract.* XI: 104, 9-10.

76 «Deus noster adsumens carnem, formam in se Dei et Hominis idest, divinae animae et terrenaе carnis assignans...»: *Tract.* VI: 74, 8-9. Idéntica doctrina en Potamio y Gregorio de Elvira, vid. nuestra *Historia del pensamiento hispano-romano*, pp. 62 y 68.

Hombre, Adán, y a cuya semejanza se realiza y perfecciona todo hombre que se abre a la comunicación divina⁷⁷.

La creación según estos presupuestos es una «extensión de la Gloria de Dios, a imagen de su Faz Visible, Cristo». Dios se hace cognoscible y comunicable a través de «todas sus obras visibles» (*Tract. XI: 105, 15-21*); hasta a través del claroscuro de sus criaturas rebeldes se puede conocer la irradiación del Bien, «porque el mal y el pecado sólo se conocen por iluminación del Bien»⁷⁸. Éste era el plan según el cual la «voluntad de Dios se había constituido en naturaleza de todas las cosas visibles» (*Tract. XI: 104, 21-22*). Con la caída de Adán, el «Homo Deceptus»⁷⁹, engañado por el Príncipe de las Tinieblas, el Diablo, la naturaleza de las cosas en vez de ser «espejo y reflejo de la Faz de Dios», se han convertido en «opacas, tenebrosas»; el dinamismo de toda la Creación hacia la luz se ha invertido y la Creación entera, y el hombre con ella, camina hacia la tiniebla del Caos y del No-ser. Con la liberación que Cristo ha efectuado de la Creación entera, las cosas han recobrado su transparencia y Dios ha vuelto a hacerse comunicable de todas. El único camino y puerta es Cristo, pero las formas o imágenes de Cristo se han multiplicado: toda cosa creada es su espejo. Los caminos para llegar a Dios se han multiplicado conforme a los aspectos múltiples de la visibilidad.

Dentro de la Iglesia existe el «*iter securum catholicum*», el común y universal y seguro, pero existen tantos caminos como cauces de comunicación de lo divino al hombre. Ésta es la convicción fundamental del Prisciliano, de donde derivan todas las demás. En su «religiosidad cósmica», abierta a las múltiples formas de comunicación y acceso a lo divino: «todo existe en Dios». Hay que notar que esta raíz cuasi-panteísta de Prisciliano expresa la *redención* operada por Cristo como liberación de la Creación y Humanidad del dominio del mal, y como apertura total de la comunicación de lo divino a través de la creación «restaurada».

3. Religiosidad cósmica y religiosidad oficial

Una de las consecuencias de los presupuestos de Prisciliano es «eclesiológica»: la era de la profecía no estaba cerrada, sino abierta a todos y en todas las formas posibles.

«Son los profetas los que manifiestan el camino de la llegada del Señor, como está escrito: «Yo difundiré mi espíritu sobre todas las gentes y profetizarán mis hijos e hijas, y sus jóvenes tendrán visiones y los viejos sueños, derramaré mi espíritu sobre mis siervos y siervas» (Act. 2, 17-21; Joel 2, 28-32). Fundados en esta palabra, nosotros no desesperamos de hablar en su

77 «*Sic se pro hominibus patientem intelligit Deum voluit in carne, ut, si sensus quaeratur in nobis, unus Deus est; si sermo, unus est Christus; si opus, unus Iesus; si natura quaeritur, filius est; si principium quaeratur, pater dicitur; si creatura, sapientia est; si ministerium, angelus; si potestas, homo; si dignatio, filius hominis; si quod factum est per illum, vita est; si quod extra illum, nihil. Sic universa disponens, ut, cum unus esset in totis unum in se volens hominem, aliud genus perfecti operis scrutator eius habere non posset, nisi ut unum eum Deum crederet, quem omnipotentem in se quod est dicitur inveniret*» (*Tract. VI: 75, 2-12; idem ibid. 72, 10-15 y 77, 12-17*).

78 «*Cum enim verbum divinae virtutis apparuit dicens «fiat lux» (Gen 1, 3), universa quae erant intenebrata patuerunt*» (*Tract. V: 65, 7*); idem en *Fragmento Prag.* (Ed. HAMMAN, A.: *ML supplem. 2, 1484*): «*Qui primus ex ore Dei processit? Fecit Deus cogitatum, fecit Deus Verbum. Deus dixit: «Fiat lux et facta est lux, efficit Deus Verbum».* Asimismo en *Tract. V: 62, 3-6*: «*Propheticis sermonis forma ... corporata ... spiritus Dei luce completa ...*». Cfr. sobre estas expresiones y la equiparación «lux=verbum», Tertuliano, *Adv. Prax. 7*.

79 El tema del «homo deceptus», y la caída de Adán engañado por el Diablo, vid. *Tract. III: 45, 2-9; 18, 15-21; 28-29; VI: 76, 15; 73, 7; V: 65, 28*.

nombre y de Él, porque no prohibió ni cercó el espíritu de nadie, ni cerró con límites fijos la época de la profecía, sino que permitió a todos los creyentes que hablasen libremente de Él, como está escrito en el Evangelio: «Podéis cada uno profetizar para que todos aprendan y exhorten (I Cor 14, 31)». (*Tract.* I: 32, 5-33, 4).

El grito de victoria de Cristo es ¡libertad!, y así grita también Prisciliano: «Donde está la libertad allí está 'Cristo' (II Cor 3, 17). Permitidme gritar a mí por todos –sigue Prisciliano–; 'También yo tengo el Espíritu del Señor' (I Cor 7, 40). Cese de una vez la envidia del Diablo» (*Tract.*, III: 55, 1-2).

La libertad que proclama Prisciliano no es sólo contra el bloqueo de Canon de las Escrituras, en pro de la libertad de lectura y contra la censura eclesiástica. Es más profunda: es la libertad de búsqueda y encuentro con Dios. Libertad de tiempos y lugares, de días festivos o del calendario eclesiástico y de los templos oficiales. Porque «la fijación de los días, semanas, meses, estaciones, es una esclavitud bajo el tiempo y Dios nos ha librado del vínculo del tiempo para elevarnos a la eternidad»⁸⁰. El templo de Dios es el hombre redimido, restaurado en la imagen y semejanza que las manos de Dios habían marcado en la estructura misma de su cuerpo⁸¹.

De ahí la nueva liturgia de Prisciliano, con sus cantos y danzas, y la vuelta a los gestos elementales, como el orar con los pies desnudos y con los gestos tradicionales del pueblo, el retiro a los montes, bosques, montañas y ríos, es decir, la celebración del triunfo del Señor en medio y con la naturaleza tornada amiga y Rostro de Dios.

Aquí está la razón de la costumbre priscilianista de desertar los templos oficiales, a la que aluden los Cánones 2 y 4 del Concilio Primero de Zaragoza del 380 y de los ataques al calendario lunar, al cálculo de la Pascua⁸².

4. La superación de la dimensión temporal: «sub specie aeternitatis»

La superación de los límites y plazos del tiempo (que son «formas idólicas»), signos del «dominio y esclavitud de los demonios»⁸³, no consiste sólo en superar la fijación de las fiestas sino sobre todo en hacer del tiempo «un único Día, presente continuo de Dios», gracias a la liberación realizada por Cristo que ha elevado la creación entera a la dimensión de la eternidad, gracias a la apertura que ha conseguido poniendo en comunicación las obras de Dios con la misma vida trinitaria. El hombre y la creación han pasado, gracias al remate que Cristo ha dado

80 La multiplicación y división y la temporalidad y la «numerabilidad», son consecuencias de la caída del hombre en el pecado y la entrada del dominio del Diablo sobre la creación (*Tract.* X: 93, 17) VI: 70, 14; 78, 22 (intemporalis); *Tract.* VI: 77, 19 y 79, 5: in-numerabilis). La división es una degradación y caída hacia la tiniebla y el no-ser: *Tract.* VI: 75, 9; 75, 21; 76, 16; 72, 8; 709; 73, 7. De ahí la urgencia por recuperar la «unidad» y la eternidad primigenias (*Tract.* X: 93, 15).

81 *Tract.* X: 102, 1 y ss: «Redditum corpus ... Domino ... dignum tabernaculis Christi et gloriis futurae resurrectionis». *Tract.* VI: 79, 26-28: «Acceptum in victoria a nobis corpus non appelletur iam terra saeculi sed domus Dei nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi». *Tract.* VI: 73, 24: «consimilatus corpori Dei».

82 *Tract.* VI: 78, 3-27; cfr. DAVID, P.: *Un traité priscillianiste de comput pascal*, Coimbra, 1951, y en *Rev. de Archiv. Bibliot. y Museos*, 62 (1956), 685-697.

83 *Tract.* VI: 70, 2.27; 70, 14. Vid. antes n.º 80.

a la obra de la creación, del «sexto al séptimo día, al descanso». Dios reposa en sus obras, en su templo: el hombre y toda la creación en él⁸⁴.

Es el paso de la «multiplicidad» a la «unidad y totalidad». La nueva perspectiva de Prisciliano es la de la «totalidad». Todo hombre camina en su proceso dinámico siguiendo el modelo del ser hombre que es Cristo. Pasar del «a imagen» a la unidad con Dios es el paso a la «totalidad»⁸⁵. La búsqueda de la unidad y unificación interior, la superación de la multiplicidad y división, constituyen el perno de su espiritualidad⁸⁶.

En el *Tratado Sexto*, el autor utiliza la doctrina de la trinomía de la constitución del hombre, cuerpo, alma y espíritu (cfr. I Tess. 5, 23) para señalar que, en correspondencia a los tres elementos del hombre perfecto, hay tres sentidos en las Escrituras que a su vez corresponden a los tres grados del proceso de perfección del hombre⁸⁷. Esta correspondencia entre los tres sentidos escriturarios y las tres etapas del progreso espiritual está basada en la relación (fundamental para el iluminismo priscilianista) entre «ser y conocer»: así como para alcanzar el culmen del *conocimiento* (Gnosis), que se revela en la Escritura, hay que recorrer los tres estratos de su profundidad⁸⁸, así el hombre en su proceso de perfección tiene que superar tres grados⁸⁹.

El *primer grado* corresponde a la *disciplina de la carne*: se trata de lo que el autor, con lenguaje paulino, llama «crucifixión y castificación del cuerpo de pedaco», en el sentido de continencia y mortificación de los vicios, y de sus ídolos: la renuncia al sistema de honores del mundo, el afán de dinero, etc.⁹⁰.

El *segundo grado* atañe directamente al *alma*. Se trata de la «castificación» y purificación para dejar libre de ataduras y velos aquel «soplo divino» que Dios puso en el hombre. Esta liberación se consigue superando la *temporalidad*⁹¹, abandonando las prácticas idolátricas. En concreto liberándose del culto contabilizado, dividido según la observancia de días, meses, estaciones, lugares, etc. Estas divisiones son formas de idolatría que llevan consigo una vida

84 «In se testimonium imaginis et similitudinis in omnibus mundo requiem quam in se Deo promiserat praesentaret»: *Tract.* V: 65, 18-6, 3.

85 «Delegatae»: *Tract.* XI: 104, 17; «datis»: *Tract.* V, 65, 13; «ut praesentarent habitaculum homini laboranti in opus Christi». *Tract.* V: 64, 15.

86 *Tract.* V: 64, 15: «Ministerio aelementorum». *Tract.* V: 65, 11; «ministerio saeculi»: *Tract.* V: 65, 27; «ministerium deligatae servitutis»: *Tract.* XI: 104, 16-17.

87 *Tract.* VI: 70, 7 y ss.

88 *Tract.* I: 14, 9 y *Canon* 89.

89 *Tract.* VI: 70, 8: «Triformi intellectus»; 76, 4: «corpore, anima et spiritu triformi in deo opere perfecti...»; 78,11.

90 Esta renuncia que exige la espiritualidad priscilianista contrastaba violentamente con las prácticas de los obispos y clérigos de su tiempo, tal como los describe Sulpicio Severo, *Chron.* II, 50: «Yo no reprendería el celo desplegado por Hydacio e Itacio en acabar con los herejes, si no les hubiese guiado en ello la ambición de triunfar sobre su enemigo. Según mi parecer —sigue Sulpicio Severo— tanto los reos como los acusadores son dignos de censura. Itacio además no tenía nada de ponderado y santo, era un hombre atrevido, locuaz, impudente, presuntoso, esclavo del vientre y de la gula, llegó hasta tal punto su necedad que incluía entre los priscilianistas a todo varón virtuoso que se dedicase a la lectura o a la práctica del ayuno, acusando de hereje hasta al mismo Martín obispo de Tours».

Véase sobre la situación de la jerarquía, *Epistola* de León I, cap. 3, 7 (PL 20, 419A) donde describe cómo el clero ejercía los cargos civiles de abogado, administrador, latifundista con esclavos. Contra estas prácticas se dirigen los cánones 8 y 10 de Toledo, que recogen las críticas de los priscilianistas y la corrupción de los obispos y clero.

91 «Intemporalis»: *Tract.* VI: 78, 14; «innumerabilis»: *ibid.* 77, 19 y 79, 5.

terrena⁹², sometida al poder del ídolo del destino⁹³. El cristiano no está ligado a tiempos, ni horas, ni lugares: su altar y templo es su propia alma⁹⁴.

El tercer grado corresponde al *espíritu*. Después de la muerte con Cristo, el cristiano recibe la nueva forma del Espíritu, como modo incoativo de resurrección: es el espíritu de profecía que hace a Dios presente entre los hombres⁹⁵, que hace libre al que participa del espíritu de Cristo⁹⁶, y lo dota de un «sensus» especial, el de la inteligencia de la Revelación de Dios, en las Escrituras y dondequiera se revele⁹⁷. Esta inhabitación del Espíritu hace al hombre partícipe de la naturaleza divina⁹⁸: su estructura corporal se convierte en sede, tálamo, templo, donde Dios se reposa eternamente⁹⁹.

Con la donación del Espíritu desaparecen las diferencias en la comunidad del nuevo pueblo, ni de sexo, ni de superioridad jerárquica¹⁰⁰: sólo la igualdad que produce la unidad del espíritu profético¹⁰¹.

Alcanzado este supremo grado de la realización del hombre, éste entra en una comunicación total con Dios: ya no hay barreras a este diálogo amoroso, las cosas testimonian la Gloria de Dios, y el hombre les presta su voz y su inteligencia¹⁰².

En el fondo de estos ataques al culto de las fechas (un culto «idolátrico»), se descubre en el autor de los *Tratados* un afán por subrayar la novedad del estilo de vida cristiana: el espíritu cristiano no está atado a días, lugares, templos, etc., porque ha superado ya las divisiones contables, ha roto el ritmo de la rueda del Destino fatalista. El espíritu cristiano ha pasado a un nuevo nivel de existencia que se nueve «sub specie aeternitatis»¹⁰³, por encima de la multiplicidad y división¹⁰⁴. La nueva creación inaugurada con Cristo, se funda sobre el principio de la unidad y totalidad¹⁰⁵.

92 *Tract.* VI: 70, 14: «idolicis vitiis districta»; 76, 15-18.

93 *Tract.* I: 26, 21-22.

94 Sobre los ataques priscilianistas al calendario lunar, cfr. DAVID, P.: *Un traité priscillianiste de comput pascal*, Coimbra, 1951, y en *Rev. Ar. Bi. Mus.* 62 (1956), 685-697.

95 *Tract.* V: 62, 3-6: «Profetici forma praecepti divinis ad praedicandum gloriis corporata ... spiritus Dei luce completa ita prophetiae opera disponit ut praesentia Deo tribuens credendi fidem hominibus insinuet et per ea quae videntur spiritualium intellectuum in nobis gesta demonstret».

96 *Tract.* III: 54, 28 - 55, 3.

97 *Tract.* V: 67, 15-23; XI: 105, 3-6; VI: 75, 2 y ss.; 80, 14-15; 76, 4-5.

98 *Tract.* VI: 70, 18, citando *II Petr.* 1.4.

99 *Tract.* X:102, 1 y ss.: «Redditum corpus ... Domino ... dignum tabernaculis Christi et gloriis futurae resurrectionis»; VI: 79, 26-28: «Acceptum in victoria a nobis corpus non appelletur iam terra saeculi sed Domus Dei nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi»; 73, 24: «consimilatus corpori Dei».

100 *Tract.* II: 41, 24-26 y I: 32, 6 - 33, 6; III: 54, 28 - 55, 4.

101 *Tract.* I: 28, 15-16; III: 55, 22-24.

102 *Tract.* XI: 105, 3-6; X: 101, 22; I: 29, 6; III: 44, 12; 54, 29; 55, 14.

103 *Tract.* X: 93, 15.

104 *Tract.* VI: 70, 9; 72, 8; 76, 16-19.

105 El estudio de las Escrituras fue verdaderamente prolífico entre los priscilianistas: copiar manuscritos, impulsar la lectura, traducciones de obras antiguas, introducciones a los Evangelios, dividir en capítulos las epístolas de S. Pablo para poderlos citar fácilmente, síntesis de la doctrina paulina en los llamados *Cánones*, muchos de los *Tratados* son interpretaciones del Génesis, Éxodo, Salmos. Construyeron nuevos cantos e himnos. Algunos de los cuales han pasado a la liturgia mozárabe. De los himnos sólo se conserva una parte de uno de Argirio, que nos ha transmitido San Agustín en la Epístola 237 (PL 33, 1.035): «Quiero desatar y ser desatado / quiero salvar y ser salvado / quiero ser engendrado / quiero cantar: saltad todos conmigo / quiero llorar: golpead vuestro pecho / quiero adornar y ser adornado / soy lámpara para ti que me ves / soy puerta para ti que me golpeas / tú que ves lo que hago calla / con la palabra engañé a todos / pero no fui engañado del todo».

5. Consecuencias sociales

Prisciliano intenta una reforma de la Iglesia (*Tract.* V: 68, 1: «reformans in se ecclesiam domini») que rompa con los valores de lo que él llama «*conversatio mundi*» y que expresa todo el sistema de relaciones basadas en el poder del dinero, de la fama, de la esclavitud al placer. El objetivo primario es de una conversión de la conciencia y mentalidad, pero que se exprese, como el mismo Prisciliano repite, «en obras».

El uso que Prisciliano hace del texto de I Petr. 1, 22 es revelador¹⁰⁶: «Purificaos acogiendo dócilmente la verdad, con amor fraternal sin fingimientos; amaos intensamente y de todo corazón unos a otros» constituye la principal consigna que el autor dirige a su comunidad; indica el camino y modo de vida («*iter, conversatio*») del cristiano, «lo que hay que aprender y lo que algunos de vosotros han aprendido ya», dice el autor¹⁰⁷. La consigna tiene un claro matiz social y comunitario.

De hecho, en sentido negativo, la fórmula implica la purificación o ruptura con los valores de la sociedad corrompida («*mundus, saeculum*»), con los deseos de la «carne», es decir, con el ansia de poder, de placer, con la visión intramundana que enseña la «*sapientia saecularis*»¹⁰⁸. En concreto, es liberarse de la avaricia, de las ambiciones, del orgullo de nobleza, del dinero, renunciar a los honores del mundo¹⁰⁹, a la concupiscencia de la carne¹¹⁰. Se trata, por lo tanto, de una llamada a la liberación del hombre de los lazos de esclavitud que encierran a la comunidad humana en un horizonte de vida falsa y sin salida¹¹¹.

106 El texto aparece citado al menos seis veces: *Tract.* I: 4, 16 (para indicar la ruptura con la «vida anterior», con el estilo de vida, «*conversatio*», según la «tradición paterna», propia de una sociedad basada en la nobleza por nacimiento, terratenientes); IV: 58, 2-25 (la ruptura con la «amistad con el mundo», con la «*familiaritas rerum mortalium saecularium*»); IV: 59, 6 (contra la avaricia, ambición, injusticia, enriquecimiento por explotación del débil, del pobre, de las viudas...); VI: 80, 2 (purificación de la mentalidad «carnal»); VII: 85, 5 (purificación de una vida de pecado y de vicio que se apega a la morada terrena); IX: 90, 7-8 (ruptura con la amistad del mundo que sólo anhela lo inmediato y visible).

107 *Tract.* I: 7, 15; *Prólogos a los evangelios de Mateo y Lucas*, ed. LIETZMANN: *Kleine Texte*, I, pp. 13, 7 y 15, 5.

108 *Tract.* I: 14, 9 (correlación entre «*conversatio mundi*» y «*sapientia saecularis*» y «*traditio paterna*»). La conversión que Prisciliano narra en *Tract.* I: 14, 8-14, es una liberación de este tipo de «*sapientia*» y calidad de vida (cf. *Tract.* XI: 104, 2-3; IV: 57, 10-11; x: 94, 24).

109 *Tract.* I: 17, 3-16; X: 99, 5-20.

110 *Tract.* X: 101, 26; I: 16, 17; V: 65, 28.

111 *Tract.* IX: 91, 4 y ss. Es el único texto que conservamos de Prisciliano donde descende a un caso concreto de las comunidades: la presencia de los ricos y su suerte. El texto es revelador: «Toda amistad con el mundo es enemiga de Dios y la naturaleza humana se deja persuadir más fácilmente por el placer que por el esfuerzo, por esto debemos comprender que cuando se busca el apego a las cosas visibles, se llega a perder la promesa de la vida futura. Y no porque la puerta de los santos sea más estrecha. Así en el Evangelio «la drama del pobre resulta más grata», y su descanso se llama «seno de Abraham». Mientras el habitáculo para el rico sin entrañas es el fuego del infierno. No porque a los ricos de manera absoluta les aguarde el castigo, ni porque caiga sobre ellos inexorablemente la desesperanza de convertirse al Señor, sino porque nada queda determinado en los comienzos ni la senda sube por el atajo del precipicio, como dice el apóstol; «Enseña a los ricos del mundo a no comportarse con soberbia ni a esperar en la seguridad de sus riquezas, sino a ser ricos en obras buenas», para que, si recorremos con limosnas y una vida de bondad el camino que lleva al Señor, alcancemos la cima paso a paso». No exige Prisciliano que los ricos abandonen sus riquezas, sino que den limosnas y sean magnánimos y generosos: el camino del Señor hay que recorrerlo con esfuerzo y paso a paso, ricos y pobres. El rico no está condenado a ser rico, ni por esto le está cerrada la conversión al Señor. En esto Prisciliano sigue a Clemente de Alejandría, *Cur dives salvetur*, a San Ambrosio, *Storia di Naboth*, Roma, 1976

Positivamente, es una llamada a realizar una nueva comunidad humana a un nuevo nivel de relaciones, basada en el amor fraternal, que sustituya la falsa fraternidad que vive en el mundo ¹¹² y que es contraria a Dios ¹¹³, porque se sostiene sobre un sistema de relaciones impuesto por Satanás ¹¹⁴, radicado en la mentira y envidia ¹¹⁵. Se trata de fundar una nueva convivencia humana y un nuevo estilo de vida, donde pueda realizarse el «hombre nuevo» ¹¹⁶.

El «espíritu profético», al que alude tantas veces este autor, tiene esta finalidad: dar un nuevo «sensus» al hombre ¹¹⁷, poner los fundamentos de una nueva comunidad. Las repercusiones eclesiológicas de esta visión son patentes: su aire de reforma contrastaba violentamente con la situación de las comunidades cristianas de su tiempo, y en concreto, con las de los obispos y clero ¹¹⁸.

El autor concibe *una comunidad cristiana «entre iguales»*: donde aparecen superadas las diferencias que ha establecido la «*conversatio mundi*». La unidad e igualdad está basada en la posesión de todos los miembros del «mismo espíritu», el de Cristo, «el espíritu profético» ¹¹⁹. Este espíritu, que ha venido a habitar en todo bautizado, introduce una igualdad fundamental en el seno de la comunidad: no hay diferencia entre hombre y mujer ¹²⁰; la profecía de Joel, 2, 28-32 (cfr. Act. 2, 17-21) se ha realizado gracias a Cristo. Todos los miembros tienen este espíritu y a todos les ha sido donado el «sensus scripturae», la inteligencia de las escrituras. No se trata, por lo tanto, de un «sentido» exclusivo de los obispos; el carisma de profecía y su llamada al servicio de la comunidad está basado en la «libertas» ¹²¹. Todo el *Tratado III* está presuponiendo esta visión de la comunidad cristiana: todos los cristianos pueden leer la Escritura y es su

(comentario de MARA, M. G. sobre la actitud de los cristianos ante las riquezas, con todos los testimonios del primitivo cristianismo sobre el tema de la presencia de los ricos en la comunidad cristiana). El criterio que Prisciliano da a sus comunidades sobre los ricos no responde precisamente a un «movimiento social», sino más bien a un «movimiento ascético de escogidos y reformadores de la Iglesia».

112 *Tract. IV*: 59, 6 y ss.; IX: 90, 7; VI: 71, 7 y ss. («castificatio» y su sentido social, como requisito para la fundación de una nueva comunidad).

113 *Tract. IV*: 57, 7; X: 94, 15; IX: 90, 16.

114 *Tract. V*: 57, 2 y ss.; 60, 6; 64, 18-20.

115 *Tract. V*: 64, 19.

116 *Tract. VI*: 72, 16 y ss.; 77, 5: el hombre nuevo rompe con el sistema organizado de una sociedad «idolátrica», que adora el dinero, el poder, la lujuria, es decir, a Satanás.

117 Es un término típico de este autor: «nobis una fides et unus est sensus» (*Tract. I*, 3, 10); «habentes Christum deum *in sensu demonstratorem*» (*ibid.*, 9, 27). El «sensus novus» llega al hombre cuando «nos ecclesia matre editi et sapientia obstetricante producti sumus» (*ibid.*, 17, 19-20). Hay que notar que el manuscrito de Würzburg suprime todas las consonantes dobles, entre otros indicios del latín hispano.

118 Véase lo dicho en n.º 90.

119 El «espíritu profético» es el «testimonio» mismo de Cristo que clama en cada bautizado (*Tract. I*, 6, 7-9: comma iouanneum). Cfr. *Tract. I*: 32, 6 - 33, 6 citando a *Act. 2*, 17-21 y *Joel 2*, 28-32.

120 *Tract. I*: 28, 15-16: «Illis (los herejes) *masculofemina* putetur Deus, nobis autem *et in masculis e in feminibus* Dei spiritus est, sicut et apostolus ait: Christus Dei virtus et Dei sapientia, quia non est masculum neque femina, sed omnes unum sumus in Christo Iesu (*I Cor 1*, 24; 11, 13)».

121 «Spiritus nolite extinguere, profetias nolite repudiare (*I Tess 5*, 19-20). Et ideo quia ubi libertas ibi Christus (*II Cor 3*, 17), libet me unum clamare pro totis, quia et ego spiritum Domini habeo: cesset invidia diaboli! ab omnibus adnuntiatus est Dominus, ab omnibus profetatus est Christus»: *Tract. III*: 54, 28 - 55, 4. «In quo (nomine Dei) et nos non desperamus loqui de eo, quia nullius prohibens aut intercipiens spiritum certo profetae fine conclusit, sed ut omnes qui credent eum libere de Deo loquerentur indulsit ... ut qui deo Christo crederat non habere»: *Tract. I*: 32, 6-33, 6; cfr. *Tract. III*: 53, 16; 55, 22-24; I: 8, 12, 17.

obligación examinarla y estudiarla; todos pueden buscar dondequiera que se encuentren las chispas de la verdad que Cristo ha sembrado en el Universo entero. La fundamental de la nueva comunidad es la «libertad de ministerio», de búsqueda, la igualdad en el espíritu de Cristo¹²². El autor niega que en el seno de la comunidad algunos se puedan arrogar la autoridad para decir: «Lee hasta aquí, de aquí no pases»¹²³. La libertad de búsqueda y análisis es inseparable del espíritu cristiano.

122 «Et apostolus (paulus) nulli loquendi de Deo iter claudens, cum ad plebes praedicabat scriberet: Potestis, inquit, singuli quique profetare ut omnes discant et omnes exhortentur ... spiritus profetarum profetis subiecti sunt (I Cor 14, 31-32)»: *Tract.* I: 33, 1-6). Cfr. *Tract.* III: 51, 16-20; I: 3, 4; 4, 19.

123 *Tract.* III: 53, 2-11: «Non dubitu autem quemquam ex his qui calumnias potius quam fidem diligunt esse dicturum: ultra nihil quaeras! sufficit te legere quod in canone scriptum est. Cuius quidem verbis facile ingenio humanae naturae quae otium potius quam laborem requirit adsurgerem, nisi me Lucas evangelistae testimonium perurgeret dicentis in actibus apostolorum (Act. 17, 11): Addiscipuli pariter conferebant inter se scripturas si ita esset».