

## ALTERIDAD RELIGIOSA Y MANIQUEISMO EN EL SIGLO IV D.C.

por María Victoria Escribano  
Universidad de Zaragoza

Ha sido el priscilianismo uno de los fenómenos de la Antigüedad hispana que más atención ha merecido por parte de sus estudiosos, hasta el extremo de que su mera formulación —el priscilianismo— provoca la opinión inconcusa de que casi todo está dicho. Sin embargo la frecuencia en el tratamiento no se ha correspondido con una mejora de su conocimiento, tal vez, porque al abordarlo como materia de análisis quienes lo hacían partían de una apriorística negación de su interés, bien por considerarlo asunto perteneciente a la historia eclesiástica, —olvidando que «Christentum ist auch Antike»<sup>1</sup>—, bien por juzgarlo asunto secundario y desprovisto de proyección histórica, bien por hacer de él el objeto de aplicación automática de interpretaciones gestadas en otros ámbitos y para problemas distintos<sup>2</sup>. El resultado ha sido la transmisión entre nosotros de una imagen esquemática y ahistórica del fenómeno.

Semejante panorama ha experimentado un cambio cualitativo extraordinario en las tres últimas décadas, como consecuencia de la reorientación interpretativa del priscilianismo dentro del marco conceptual de la Spätantike y del hallazgo de nueva documentación a él concerniente por el austríaco Divjak<sup>3</sup>. Gracias a los trabajos de Vollmann<sup>4</sup>,

1. J. Fontaine, «Christentum ist auch Antike», *Jh AC*, 25, 1982, 5-21.

2. Bajo el influjo del esquema metodológico delineado en parte por W. H. C. Frend, *The Donatist Church, A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952, a partir del análisis del donatismo africano —según el cual las disensiones religiosas tardías encerrarían la oposición entre las clases superiores que hacen de la *fides christiana* su distintivo ideológico, y las de bajo rango cuyo descontento adopta la forma de la disidencia herética, A. Barbero Aguilera, «El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?», *CHE*, 37-38, 1963, 5-41 consideró el priscilianismo como la expresión de una protesta social de las clases inferiores, en particular, de las zonas rurales y escasamente cristianizadas de la Gallaecia. En contra de interpretaciones «nacionalistas» de la herejía, A. J. M. Jones, «Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?», *JTS*, 10, 1959, 280-298; M. Meslin, «Nationalisme. Etat et religions à la fin du IVE siècle», *ASR*, 18, 1964, 3-20; P. Brown, «Religious Dissent in the Later Roman Empire: the Case of North Africa», *History*, 46, 1961, 83-101; Id. «Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa», *History*, 48, 1963, 283-305; Id. «Christianity and Local Culture in Late Roman Africa», *JRS*, 58, 1968, 85-95. Valoración global en M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nell III secolo*, Bari, 1974.

3. J. Divjak, (recensuit), «Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae», *CSEL*, 88, Vindobonae, 1981 (Prolegomena, IX-LXXXIX; Textus epistularum, 1-138; La información sobre el priscilianismo está contenida en la Ep. 11\*, 51-70). Vid. comentarios en J. Amengual I Batle, «Noves fonts per a la historia de les Balears dins el Baix Imperi», *Bolleti de la Societat*

Stockmeier<sup>5</sup>, Girardet<sup>6</sup>, Fontaine<sup>7</sup>, Chadwick<sup>8</sup>, Molé<sup>9</sup>, Rousselle<sup>10</sup>, Goosen<sup>11</sup>, el profesor de la U. de Tejas, Van Dam<sup>12</sup>, y entre nosotros Cabrera<sup>13</sup>, Blázquez<sup>14</sup> y Orbe<sup>15</sup> en particular<sup>16</sup>, en la actualidad, tomando como vía de indagación el priscilianismo se puede acceder a distintos ámbitos significativos de la Antigüedad Tardía cuales son el de las relaciones entre religión y poder bajo los decisivos mandatos de los cristianísimos Graciano, Teodosio y Máximo, el del procedimiento jurídico tardío, o el que concierne a las funciones cumplidas por la aristocracia y los «hombres santos» en la difusión del ascetismo en Occidente, precisamente en el epílogo de lo que Dodds, repitiendo la expresión de Auden, llamada «an Age of Anxiety»<sup>17</sup>.

De esta apología intencionada y hasta interesada de la elocuencia del tema se pueden deducir los muchos aspectos susceptibles de comentario. De todos, hemos preferido para estas páginas el que permite ilustrar el fenómeno de la herejía en tanto que símbolo de la alteridad religiosa en los últimos decenios del siglo IV, y la acusación de maniqueísmo como medio de eliminar al «otro» respecto de la religión oficialmente instituida y en proceso de articulación organizativa. En un plano de más amplia significación, este análisis del priscilianismo desde una perspectiva más funcional que ideológica ejemplifica la transposición al lenguaje de la Iglesia —y la perduración— de una disciplina mental —la

*Arqueològica Lulliana* 37, 1979, 106-108; Id., «Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l'Ep. 11 de Consenci (any 419)», *Pyrenae*, 15-16, 1979-1980, 319-338; A. M. La Bonnardiere, «Du nouveau sur le priscillianisme (Ep. 11\*)», *Las lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, 225-242, esp., 228-229; M. Mouerau, «Lecture de la lettres 11\* de Consentius à Augustin. Un pastiche hagiographique?», *Les lettres...*, 215-223; y L. A. García Moreno, «Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a Agustín», *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona, 1988, 153-174.

4. Además de sus *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien, 1965, la voz «Priscillianus», *REPV*, 15, 1974, 485-559.

5. P. Stockmeier, «Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier», *Festschrift A. Thomas*, Trier, 1967, 415-428.

6. K. Girardet, «Trier 385. Der Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron* 4, 1974, 577-608; «Kaiser, Ketzer und das Recht von Staat und Kirche im spätantiken Trier», *Kurtrierisches Jahrbuch*, 1984, 35-52.

7. J. Fontaine, «Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyréenne au siècle de Théodose», *BLE* 4, 1974, 241-282. Cfr. «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans l'espiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle», *Epektasis, Mél. J. Daniélou*, Paris, 1972, 571-595; «L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le 'sallustianisme' de Sulpice Sévère», *Classica et Iberica, A. Festschrift in honor of Joseph M. F. Marique*, Worcester Mass. 1975, 355-392; «L'aristocratie occidentale devant le monachisme», *RSLR*, 15, 1979, 28-53; «Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo», *Primera reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago de Compostela, 1981, 185-209.

8. H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976 (tr. al castellano de J. L. López Muñoz, *Prisciliano de Avila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978).

9. C. Mole, *Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio*, Catania 1978 (cap. V: «Il priscillianismo, eresia e protesta sociale», 103-129).

10. A. Rousselle, «Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste», *REA* 83, 1981, 85-96.

11. A. B. J. M. Goosen, *Achtergronden van Priscillianus' christelijke Askese*, Nijmegen, 1976.

12. R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985.

13. J. Cabrera Moreno, *Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Oviedo, 1983.

14. J. M. Blázquez, «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania», G. Fatas (ed.), *I Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, 1981, 65-121.

15. A. Orbe, «Heterodoxia del [Priscilianus] Tractatus Genesis», *Hispania Sacra*, 33, 1981, 285-311.

16. La historiografía comentada sobre el priscilianismo puede consultarse en nuestro estudio M. V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988, 1-56 o en «Brevario de historiografía sobre el priscilianismo», *Congreso de Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España*, Madrid, 1990.

17. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, London, 1978 (2).

oposición de contrarios — convertida en categoría histórica que distingue lo comunmente aceptado, lo constituido, en tanto que recto y superior, de lo ajeno al grupo predominante, lo «otro», expresión de lo deformado e inferior, de lo repobable.

Semejante aproximación permite formular en otras categorías la cuestión en torno a la cual ha girado el debate historiográfico sobre el priscilianismo de manera predominante: el carácter ortodoxo o heterodoxo de las creencias y prácticas del grupo.

En tanto que fenómeno de la historia social y de las mentalidades el primer priscilianismo —el que clausuran las sentencias de Tréveris (385)— coincide y hasta es exponente de los mecanismos de la conversión<sup>18</sup>, del grado alcanzado por la reflexión teológica<sup>19</sup>, así como la definición en términos organizativos de la Iglesia en Hispania.

Diversos estudios han venido a subrayar que uno de los motores fundamentales en el proceso de conversión de la sociedad romana del siglo IV al cristianismo fue la adopción por los emperadores del credo niceno<sup>20</sup>. El mimetismo hacia lo distintivo del poder cundió su efecto sobre todo entre la nueva aristocracia, a su vez modelo, a través de los verticales hilos del patronazgo, para las clases inferiores. Si el universalismo, el monoteísmo, el exclusivismo, el sentido jerárquico y comunitario de la religión cristiana habían influido en la inclinación del, en principio, usurpador Constantino y la invocación del Cristo como patrón de su victoria le facilitaba la remisión al cielo como fuente legitimadora de su poder<sup>21</sup>, los *homines noui* que nutrían la clase dirigente hicieron de la nueva fe no sólo un medio de expresar su patriotismo<sup>22</sup>, sino también una vía de penetración más accesible para ellos en los ideales de la cultura clásica que el cristianismo había asimilado simplificándolos<sup>23</sup>. El excelente trabajo de R. von Haehling sobre el seguimiento religioso de los altos funcionarios romanos desde Constantino hasta el final de la dinastía teodosiana

18. Por sí sola, la geografía del movimiento revela que la difusión del cristianismo fue desigual en los territorios de la Península, e irregular en el ritmo y demuestra que de ninguna manera puede ser considerada un proceso continuo geoméricamente en el espacio y en el tiempo.

19. La sola lectura de los llamados *Tractatus* de Wurzburg —sean los puramente homiléticos (IV-X), los apologeticos (I-III) o el de carácter oracional (XI)—, pone de manifiesto el arcaísmo de su pensamiento, con las Escrituras como horizonte doctrinal casi exclusivo y el Cristo como modelo de vida dentro de la línea apostólico-paulina. Son conclusiones de A. B. J. M. Goosen, *Achtergronden...* Cf. M. Simonetti, «La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagana», *Hispania Romana*, Roma, 1974, 146-147 donde se refiere al probable sabelianismo del Prisciliano. Por su parte, A. Orbe, en «Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista 'De Trinitate fidei catholicae' (Exégesis de lo. 1, 1-4a: ed. Morin, p. 179, 10; p. 182, 27)», *Gregorianum* 49, 1985, 510-562 sostiene, además de la heterodoxia del grupo, «la absoluta madurez doctrinal del escrito», que, como es sabido, pertenece al conjunto de piezas de atribución incierta.

20. Vid. el esclarecedor artículo de Y. Thebert, «A propos du 'triomphe du christianisme'», *DHA* 14, 1988, 277-345, donde procura explicar la afirmación del cristianismo como «un producto del sistema del Bajo Imperio» (277).

21. Los presupuestos ideológicos que nutren la justificación del poder en siglo IV, M. Mazza, «Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d.C.», *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V sec. d.C.)*, a cura di G. Archi, Milano, 1976, 1-62. Además, A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948 (rpr. 1969).

22. Sobre la expresión literaria de la ideología patriótica cristiana desde Eusebio de Cesarea a León el Grande vid. F. Paschoud, *Roma aeterna*, Neuchâtel, 1967, 169-322. Además, los estudios locales de K. F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948; Id., «Spanische senatoren der spätromischen Reich und westgotischen Zeit», *MM*, 4, 1963, 107-132 y J. Fontaine, «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle», *Epéktasis, Mélanges J. Danielou*, Paris, 1972, 572-595.

23. Sobre el cristianismo como verdadera *paideia*, P. Brown, *El mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, 1989 (or. London, 1971), 98ss. Antes, J. Vogt, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur*, Zürich, 1965; M. Mazza-C. Giufrida (edd.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Catania, 1985.

evidencia la progresiva incorporación de cristianos a las jefaturas civiles y militares del Imperio a partir del primero, desempeños que, en términos generales, comparten en proporción aproximadamente igual con paganos hasta el reinado de Graciano, para acabar predominando de modo inequívoco después<sup>24</sup>. Como subrayara Van Dam, la creciente identificación entre cristianismo y el lenguaje del poder<sup>25</sup>, repercutió directamente en los cuadros organizativos de la Iglesia, entonces en trance de definición, asimilándola al organismo del Estado, así reforzado. La intervención del príncipe en la fijación del dogma a través de la convocatoria de concilios, la legislación imperial antiherética, la adaptación de la Iglesia a la ordenación administrativa de las diócesis reagrupadoras de provincias, los privilegios y exenciones que benefician al cuerpo clerical a imitación del estatuto del funcionariado civil, en fin, el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica por el poder secular<sup>26</sup> son síntomas de una «reestructuración» sociopolítica que excede los límites de la esfera de las creencias e inclinaciones religiosas. El edicto dado por Teodosio en Tesalónica, precisamente en 380 (CTh. XVI, 12), haciendo de la *fides christiana* la única *religio* legítima, venía a sancionar la igualación entre cristianismo y sociedad, con la consiguiente promoción cívica del obispo, ahora transformado en «leader» y patrono local. La entrada de la aristocracia en el cuerpo eclesiástico —alentada por privilegios de foro y exenciones fiscales, entre otras ventajas<sup>27</sup>— y la estructura piramidal de la Iglesia comportaron la repetición en su seno de la concurrencia por el poder tradicional así como la actualización de sus procedimientos. Esta lucha política se dejó sentir más intensamente en las comunidades del ámbito provincial, donde el aparato administrativo imperial era más débil. El objeto de disputa era sin duda el episcopado, la nueva jefatura local. Definida en términos de disputa del liderazgo sobre la comunidad, la rivalidad debía forzosamente implicar al *populus*, fundamento del predominio de uno sobre los demás, y contar con el apoyo de los ya miembros del colegio sacerdotal, de acuerdo con la normativa vigente en materia de elecciones episcopales<sup>28</sup>. Si, como hemos dicho, el nuevo lenguaje político era el cristianismo, eliminar al contrario y privarle del impres-

24. R. Von Haehling, *Die Religionsgehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der theodosianischen Dynastie*, Bonn, 1978. Son especialmente elocuentes al respecto el conjunto de listas, cuadros de distribución y la gráfica de la evolución que componen la tercera parte del estudio, 585-613. La política procrisiana de Graciano fue estudiada, entre otros, por G. Gottlieb, en *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen, 1973. Vid. M. V. Escribano, «En torno a una ley de Graciano contra la herejía (CTh. XVI, 5, 4)», *Estudios en homenaje al Dr. Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, 833-849, esp. 835-841.

25. Vid. R. Van Dam, *Leadership and Community...* cuyas ideas fundamentales desarrollamos en las líneas que siguen.

26. Remitimos a estudios de conjunto cuales son los de J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain (IVe-Ve siècles)*, Paris, 1958; H. J. Diesner, *Kirche und Staat un spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der alten Kirche*, Berlin, 1964 (2), y el más reciente de W. Schneemelcher, *Kirche und Staat im 4. Jahrhundert*, Bonn, 1970.

27. La consideración del episcopado como la culminación del *cursus publicus* y el trasvase de aristócratas a tales oficios ha sido comprobado para la Galia por M. Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien*, München, 1976. Por otra parte, entre los reproches formulados por los paganos en sus diatribas contra los nuevos cristianos figuraban, precisamente, como cargos sustanciales su afán de prestigio y la búsqueda de provechos, en tanto que móviles más poderosos que la seducción evangélica: P. Courcelle, «Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, 176.

28. Aunque no existía una reglamentación estricta al respecto a finales del siglo IV y las variaciones prácticas podrían ser muchas, puede decirse que en Occidente se observaba el principio de que las elecciones debían ser cumplidas por los obispos de la provincia, presididos por el metropolitano y con la participación del clero y el *populus* de la ciudad. Así, L. Ganshof, «Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IVe siècle et pendant la première moitié du Ve siècle», *RIDA*, 4-5, 1950, 467-469; R. Gryson, «Les élections épiscopales en occident au IVe siècle», *RHE*, 75, 1980, 257-283; J. Straub, «Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike», *Festschrift Th. Klauser*, 1964, 336-345.

cindible soporte popular exigía hacerle aparecer como desviado de la verdadera fe, es decir como hereje. El problema se agravaba cuando los rivales en ascendencia sobre el *populus* se presentaban como ascetas, la forma más alta y elitista de cristianismo, fenómeno al que no es ajena la tendencia al exclusivismo, la superioridad y el carácter minoritario tradicionales de los grupos aristocráticos<sup>29</sup>. Las prácticas comunes a estos grupos de abstinentes, normalmente articulados en torno a líderes carismáticos, —lectura de las Escrituras en privado, celebración de liturgias paralelas, desobediencia al calendario eclesiástico, absentismo—, comportaba el doble peligro de la fragmentación de la comunidad eclesiástica y cívica, y el debilitamiento del poder episcopal, más agudo en el momento en que la Iglesia trataba de imponer su modelo jerárquico.

En opinión de Van Dam<sup>30</sup> la situación de la comunidad eclesiástica durante el siglo IV era equiparable a la propia de las que la antropología social tipifica como sociedades en formación, en las cuales, la acusación de brujería se convierte en medio de expresión de tensiones sociales latentes y cumple la función de reforzar las normas aceptadas por el grupo, mediante la marginación del que es presentado como disidente<sup>31</sup>. Entre nosotros, trabajos ejemplares de Brown y Funke interpretaban la frecuente inculpación de magia en el siglo IV y sobre todo en la parte oriental del Imperio, como síntoma de la rivalidad entre dos grupos de poder y la conceptuaban como instrumento de control social porque posibilitaba la eliminación del contrario<sup>32</sup>. Bien, pues las mismas funciones, fines y significación incumben a la acusación de herejía, y en concreto, de maniqueísmo<sup>33</sup>, en el nuevo escenario de dilucidación de las relaciones de poder que es la Iglesia. La indefinición básica de la ortodoxia de la *fides christiana*<sup>34</sup> y el protagonismo conferido a los obispos en su determinación en Nicea<sup>35</sup> potenció su capacidad acusadora, convirtiéndolos en los principales promotores de las imputaciones de herejía, que así sirvieron para decidir el predominio de un grupo u otro dentro de la jerarquía eclesiástica.

Semejante afirmación se puede corroborar a partir de cuatro evidencias:

1. La falta de precisión entre significados representantes de la ortodoxia cristiana de *quid faciat haereticum*<sup>36</sup>, de lo que es buena muestra la respuesta dada por Agustín

29. J. Fontaine, «L'aristocratie occidentale devant le monachisme», *RSLR*, 15, 1979, 28-53.

30. R. Van Dam, *Leadership...*, 78-79.

31. M. G. Marwick, «Witchcraft as a Social Strain-gauge», *Witchcraft and Sorcery*, ed. Marwick, Harmondsworth, 1970, 280-295 y R. Van Dam, *Leaderships...*, 78-79.

32. P. Brown, «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages», *Religion and Society in the Age of saint Augustine*, London, 1972, 119-146; H. Funke, «Majestäts...», a través de Ammiano, la fuente por excelencia al respecto, y centrándose en los reinados de Constancio II y Valentiniano II y Valente comprueba como en el Este la acusación de magia fue utilizada en el proceso de imposición de la nueva aristocracia de servicio, de credo predominantemente cristiano, frente a la senatorial, adscrita al paganismo, provocando lo que Ammiano denomina «la sacudida de la clase patricia» (29, 11, 9). La inculpación proveniente de cristianos contra paganos adquirió la forma de una persecución religiosa. Cf. A. A. Barb, «The Survival of Magic Arts», A. H. M. Jones, «The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, London, 1963, 119-125 y 17-36 respectivamente, y R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, 1967, 123-128.

33. R. Van Dam, *Leadership...*, 78ss.

34. La pobreza secular de la teología cristiana —que no supera a los niveles de una mera cristología hasta el siglo III— se proyecta en el tiempo más allá de la fijación del dogma, bajo el patrocinio del emperador, en Nicea. Detrás de los dictados conciliares no existía un cuerpo doctrinal coherente que sustentase la declarada rectitud de creencia. Vid. F. Blanchetiere, *Le christianisme asiatic aux IIe et IIIe siècles* Université de Lille, 1981.

35. E. Volterra, «Appunti intorno all'intervento del vescovo nei processi contro gli eretici», *BIDR* 51, 1953, 543-468.

36. El tratamiento de esta cuestión con la bibliografía pertinente puede leerse en M. V. Escribano, «Herejía y poder en el siglo IV d.C.». Coloquio sobre *La conversión de Roma*, Sevilla, 1988 (en prensa).

de Hipona a tal pregunta a él dirigida por el diácono Quodvultdeus. Agustín no sólo reconoce la inexistencia de una definición taxativa de herejía, sino que también confiesa la gran dificultad que entrañaba el intentar formularla, empeño que no llegó a cumplir, pues, como es sabido, el *De haeresibus* se interrumpe cuando se dispone a abordar la cuestión<sup>37</sup>. No obstante, la ausencia de una noción cierta de en qué consistía el error herético no le impidió —como tampoco antes a Ireneo, Hipólito, Epifanio<sup>38</sup>, Filastrio<sup>39</sup>, o Paciano<sup>40</sup>—, elaborar un catálogo heresiológico.

Por otra parte, las carencias doctrinales de la reflexión teológica cristiana que obstaculizaban la definición de ortodoxia se hacían extensivas a su obligada pareja antinómica, la heterodoxia<sup>41</sup>. Así, el concilio de Constantinopla del 382 al pretender caracterizar a los hereéticos incluye bajo esta denominación a «aquéllos que pretenden confesar la verdadera fe, pero se separan de nuestros obispos legítimos y celebran reuniones entre ellos»<sup>42</sup>, con lo que se incide en la ruptura de la unidad eclesiástica como falta mayor obviando los aspectos teológicos. El análisis de las reuniones conciliares habidas en el siglo IV patentiza que detrás de las querellas cristológicas y trinitarias que los justifican el punto de referencia doctrinal era el Símbolo de Nicea y la preocupación prioritaria de la cúpula sacerdotal, empezando por la sede apostólica, el mantenimiento de la unanimidad, traducida en resoluciones disciplinarias de excomunión contra los discrepantes<sup>43</sup>.

Tampoco las constituciones imperiales teodosianas, directamente comunicadas con los cánones constantinopolitanos del 381 y 382 —el patrocinador era el mismo— y destinadas a fijar la ortodoxia por vía legislativa, alcanzaron mayor precisión en este cometido. Según el edicto de Tesalónica (Cth. XVI, 1, 2.380), la verdadera doctrina era la transmitida por el apóstol Pedro y profesada por el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, *hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitatis credamus*. Sólo sus seguidores eran dignos del *nomen Christianorum catholicorum*, los demás serían tenidos por *haeretici*<sup>44</sup>. Resulta evidente que se concedía mayor importancia al juicio de ciertos obispos que a los contenidos doctrinales —repetían los dictados de Nicea—, tenidos por secundarios, en la fijación de la ortodoxia. En consecuencia, merecían la reputación de hereéticos todos aquéllos a quienes se hubiera descubierto en una desviación, aunque fuese en un punto menor, de la doctrina de los principios de la religión

37. Quodvult, *Ad August. Ep.*, 221 (PL 33, 997). De su solicitud puede colegirse cuales eran los problemas doctrinales del cristianismo, todavía, a principios del siglo V (427): *de fide, de Trinitate, de baptismo, de poenitentia, de homine Christo, de resurrectione, de nouo et uetero Testamento, et omnia omnino a ueritate dissentiunt*; August, *Ad Quodvultdeum Ep.* 222 (PL 33, 999): *Quod utique non euenisset, nisi aliud uni eorum uideretur esse haeresis, et aliud alteri... Sed procul dubio in ea quaestione ubi disceptatur quid sit haeresis, non idem uidebatur ambobus: et reuera hoc omnino definire difficile est*.

38. G. Vallée, *A Study in Antignostic Polemics*, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1985.

39. *Diuersarum hereseon liber* (Pl 12, 1111-1302).

40. Elenco de herejías incluido por Paciano de Barcelona en su *Ep.* 1, 1, y 2; A. Anglada, «La fuente del catálogo heresiológico de Paciano», *Emerita*, 33, 1965, 321-345.

41. Deficiencias que se han perpetuado en los estudios heresiológicos modernos. Así P. Nautin, «Le fragment de Basilide sur le souffrance», *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. C. Puech*, Paris, 1974, 393-403. «S'il existe de bonnes études sur les procédés ordinaires de l'hagiographie et les risques qu'elle comporte pour l'histoire exacte, nous n'avons malheureusement rien de tel pour l'hérésiologie».

42. C. 6 P. Joannou, *Les canons des Conciles oecuméniques*, Grottaferrata, 1962, 49.

43. Vid. Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Paris-Roma, 1976.

44. CTh. XVI, 1, 2. 380: *...Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos uero dementes uesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere*. En el mismo sentido, XVI, 1, 3. 381.

católica<sup>45</sup>. Ser hereje consistía en *no ser* ortodoxo. Son los «otros» respecto de la que exclusiviza la categoría de *religio*.

2. Esta relegación de la herejía a la condición de «lo opuesto» de la entonces considerada ipseidad religiosa —identificada con los *cuncti populi, quos clementiae nostrae regit*<sup>46</sup>— queda manifiesta en la asociación que, de un lado, los padres de la Iglesia, de otro, los mandatos imperiales en forma de constituciones establecen entre ella y la noción de *superstitio*. Esta, en su largo devenir<sup>47</sup>, se había consolidado como símbolo peyorativo de la alteridad religiosa: desde el siglo II d.C.: *superstitio*, que en principio había sido utilizada con un valor afín al de *religio*, si bien indicando desviaciones como la irracionalidad, la credulidad inverosímil y excesiva, prácticas mágicas, para descalificar conductas individuales, se predicará de colectivos ajenos al *cultus deorum* romano. Sirvió así para degradar a *superstitiones* las *religiones alienae* en relación con la romana, que desde entonces se reservará todos los derechos sobre la denominación de *religio*. La ley general de Graciano CTh. XVI, 5, 5. 379, condenatoria de todos los disidentes de la *fides christiana* y abrogatoria del edicto de tolerancia de Sirmium (378)<sup>48</sup>, constituye el ejemplo más elocuente de la atribución a la herejía de los valores ganados por la *superstitio*<sup>49</sup>.

3. Del análisis de las medidas legislativas antiheréticas datables en el siglo IV<sup>50</sup> se desprende que la herejía es concebida como un elemento de distorsión dentro de la comunidad eclesiástica y social, del que se teme la capacidad de desarticulación y división sobre el conjunto. De ahí que el emperador que convoca concilios, presta la fuerza coercitiva del Estado para la aplicación de sus decisiones y recibe apelaciones para intervenir en querellas eclesiásticas, procure, sobre todo, interceptar la acción proselitista de los herejes, segregándolos del consorcio humano<sup>51</sup>, mediante la prohibición de sus

45. CTh. XVI, 5, 28. 395: *Haereticorum uocabulo continentur... quien uel leui argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deuiare*. La ley fue dada por Arcadio en Constantinopla y dirigida a Aureliano, procónsul de Asia, en respuesta a la precisión solicitada por éste al emperador en torno a si cabía considerar hereje a cierto Euresio, quizá un obispo luciferiano. Vid. A. Berger, «La concezione di eretico nelle fonti giustiniane», *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* X, 1955, 356ss.

46. CTh. XVI, 1, 2. 380.

47. Sobre el uso y significación de *superstitio* vid. R. C. Ross, «Superstitio», *CJ* 64, 1968-1969, 129-136; S. Calderone, «Superstitio», *ANRW* 1.2, Berlin-New York, 1972, 377-396; D. Grodzynski, «Superstitio», *REA*, 76, 1974, 37-60; W. Belardi, *Superstitio*, Roma, 1976; J. Scheid, «Religion et superstition à l'époque de Tacite: quelques reflexions», *Religion, superstition y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985, 19-34.

48. La medida evidencia, además, las posturas de Ambrosio de Milán y Dámaso de Roma, consejeros del príncipe en asuntos de *religione* así como la fuerza creciente del exclusivismo monoteísta para estas fechas. No obstante, G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen, 1973, 52-63 prefiere conceder a la ley un valor restringido: el núcleo de la constitución —que prohíbe la repetición del bautismo y la utilización del episcopado y el presbiterado para difundir la herejía— iría dirigido contra los donatistas, destinatarios de la reprobación, y la *superstitio* consistiría en fomentar la doble recepción del sacramento bautismal. Cfr. H. Von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchengolitiker*, Berlin und Leipzig, 1929, 45-46; J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, 64-67 y M. Fortina, *L'imperatore Graziano*, Torino, 1953, 195-198.

49. Categoría que comparten con los enemigos internos del cristianismo el culto a los gentiles y el judaísmo. Vid. el desarrollo de la cuestión y la bibliografía pertinente de los distintos aspectos implicados en M. V. Escribano, «Superstitio, magia y herejía», *Actas I.º Congreso Peninsular de Historia Antigua* (ed. G. Pereira Menaut) I-II, Santiago de Compostela, 1988, III, 41-60.

50. Vid. estudio de K. L. Noetlichs, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln, 1971.

51. CTh. XVI, 5, 3. 372 (*a coetu hominum*). Teodosio I, en distintas *constitutiones* repetirá que deben ser separados de la comunidad de hombre buenos: XVI, 5, 11. 383; 13. 384; 14. 385; 17. 389. La misma voluntad expresa Arcadio en XVI, 5, 32. 396. La intención de marginarlos de la sociedad inspirará

reuniones en tanto que ocasión para el ejercicio del convencimiento<sup>52</sup>, vedando la construcción de lugares de culto<sup>53</sup> así como su celebración tanto pública como privada<sup>54</sup> y desautorizando la constitución de una jerarquía interna<sup>55</sup>. En consonancia con el propósito de su eliminación, las penas disuasorias o represivas, comprenden graves multas en pecuniario<sup>56</sup>, el exilio<sup>57</sup>, la confiscación de bienes —en particular, los edificios donde enseñaban sus doctrinas<sup>58</sup>— y afectan incluso a los funcionarios públicos y administradores de justicia indulgentes con los heréticos<sup>59</sup>. Al defender la ortodoxia, el legislador protege la unidad del cuerpo social, convirtiendo en enemigos del orden romano a los vistos como sectarios<sup>60</sup>. Es una prueba concluyente de la identificación entre cristianismo y sociedad y de la comunidad de intereses que vinculaba a la Iglesia con el Estado.

4. De todos los grupos clasificados como heréticos fueron los maniqueos los más perseguidos por parte del poder público<sup>61</sup>. Los comportamientos y rasgos bajo los que son presentados en las constituciones imperiales y en los textos de autores cristianos componen un estereotipo social que parece concentrar en él cuanto a la comunidad le es reprobable y que proyecta en una figura ideológica expresiva de la «otredad». De la comparación del retrato en clave moral del maniqueo con el que la dilatada tradición grecorromana había elaborado sobre el tirano y el bárbaro se puede colegir que al primero corresponde la categoría de emblema de la alteridad en el ámbito de lo religioso con las mismas funciones y significación que son propias a los otros dos en tanto que símbolos de la alienación política<sup>62</sup> y cultural<sup>63</sup> respectivamente.

De Valentiniano a Teodosio el propósito último de las disposiciones antimaniqueas<sup>64</sup> fue acabar con su organización y ponerlos al margen de la sociedad para así impedirles toda posibilidad de acción. La prohibición común a todas las medidas era la de celebrar reuniones, denigradas como *conuenticula*. Valentiniano I<sup>65</sup> decretó la confiscación de las *domus et habitacula* donde sucedían las asambleas de los que llama *infami et probosi*. Graciano, que había excluido únicamente a los maniqueos de su coyuntural edicto de tolerancia (378), determinó su expulsión de las ciudades<sup>66</sup>. Finalmente, Teodosio además

contra ellos las prohibiciones de testar, recibir *ab intestato* (CTh. XVI, 5, 7. 381; 17. 389; 18. 389; 25. 395), realizar legados (17. 389) y acceder a los desempeños políticos (25. 395; 29. 395).

52. *Hi conciliabulis damnatae dudum opinionis abstineant* (CTh. XVI, 5, 5. 379). La interdicción está presente en casi todas las disposiciones del CTh. XVI, 5.

53. No pueden levantar iglesias, tampoco utilizar casas privadas para las reuniones: CTh. XVI, 5, 4. 380; 6. 381; 8. 381; 11. 383; 12; 21. 392.

54. CTh. XVI, 5, 12. 383; 15. 388; 26. 395.

55. CTh. XVI, 5, 5. 379; 12; 13; 14; 19. 386.

56. CTh. XVI, 5, 30. 396 [402].

57. CTh. XVI, 5, 6; 12; 14; 20. 391.

58. CTh. XVI, 5, 3. 372, 5, 4. 380; 8. 381; 30. 396 [402].

59. CTh. XVI, 5, 4. 380. Sobre esta legislación *vid.* L. de Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli, 1980, 87-92.

60. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, 1967, 206 ss.

61. S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Oxford, 1985, 154 ss.

62. D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, 1971.

63. Y. A. Dauge, «Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation», Bruxelles, 1981.

64. E. H. Kadem, «Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian», *Festschrift Hans Lewald*, Bâle, 1953, 55-68.

65. CTh. XVI, 5, 3. 372.

66. CTh. XVI, 5, 4. 380. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 47, 6. *Vid.* sobre la identificación de la ley y su significación dentro de la política religiosa de Graciano el cit. M. V. Escribano, «En torno a una ley...», *passim*.



de privarles de la facultad de testar y recibir herencias, introduciendo en la norma una excepcional cláusula de retroactividad, los declaró fuera del *ius Romanum*<sup>67</sup>.

Tampoco en el caso de los maniqueos las leyes caracterizan la herejía en el plano doctrinal, siquiera sucintamente, para facilitar y garantizar su identificación —exceptuada la referencia de CTh. XVI, 5, 9. 382 a su costumbre de celebrar la Pascua en fecha distinta a la observada por la fe católica—; tan sólo describen prácticas tales como la tendencia al aislamiento o la celebración de asambleas particulares en edificios privados y públicos. No obstante, conceptúan su vida de criminal y fraude maligno (CTh. XVI, 5, 7. 381), y a ellos mismos los denominan turbas clandestinas de criminales (CTh. XVI, 5, 9. 382; 10. 383), que habían alcanzado la más alta cima de la depravación (CTh. XVI, 5, 5. 379) e instan a los *inquisitores* a abrir sus tribunales, recibir los testimonios y denuncias sin rechazar la delación (CTh. XVI, 5, 9. 382).

De todos los trazos que componían esa suerte de espejo de todos los males que había llegado a ser el maniqueo, el más negativo correspondía a sus inclinaciones por las prácticas maléficas. Ya Diocleciano, llevado de su temor al persa y del error de creer este origen para los maniqueos, había procedido a asociar la *superstitio* del enemigo romano con el *maleficium*<sup>68</sup>, pues así conseguía someterlos al duro ordenamiento legal contra el crimen de magia<sup>69</sup>. El consorcio perduró bajo los emperadores cristianos con la forma de interdicción de los conciliábulos maniqueos, asimilados a lugares y ocasiones para los excesos, la adivinación y la magia hechicera<sup>70</sup>. La gravedad de tal unión queda manifiesta si se revisa el celo puesto por los emperadores en la represión de las tenidas por prácticas nefastas en un siglo, que precisamente por ello, fue denominado el del terror de la magia<sup>71</sup>. De esta manera, el Estado, a través de los órganos legislativos colaboraba en la creación de un tipo humano aborrecible, clasificaba sus delitos y proveía los instrumentos para su marginación.

67. CTh. XVI, 5, 7. 381. La irregularidad en relación con el ordenamiento jurídico es reconocida por el propio legislador, que así quiere subrayar la severidad. Después, CTh. 1, 1, 3. 393 impone la irretroactividad de la ley. Sobre ello, R. Bonini, «Appunti sull'applicazione del Codice Teodosiano (Le costituzioni in tema de irretroattività delle norme giuridiche)», *Archivio Giuridico*, 32, 1962, 124ss. Aún en 382 (CTh. XVI 5, 9) dicta contra ellos *...summo supplicio et inexpiabili poena...*, N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London, 1961, 50.

68. Obrada en su rescripto al procónsul de Africa Juliano: *Fragmenta Vaticana Mosaicorum et Romanorum legum collatio* 15, 3, ed. Th. Mommsen, Berlin, 1890, 188-189 = *FIRA II*, 580-581. La fecha oscila entre el 287 y el 302: Vid. W. Seston, «Sur l'autenticité et la date de l'édit de Dioclétien contre le manichéisme», *Mélanges de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*, Paris, 1940, 345-354; E. H. Kaden, «Die Edikte...», 56-57 y la datación más reciente en P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, London, 1966, 333-334, n. 1.

69. Pese a su ajenidad al estado sasánida, Diocleciano al tratar a los maniqueos de *eos audiimus nuperrime ueluit noua et inopinata prodigia in hunc mundum de Persica aduersaria nobis gente progressa uel orta esse*, expresa sobre todo el temor ante lo persa, rechazado como alteridad religiosa a la que se considera superstición vana y execrable y se le atribuye *omnia genera maleficiorum*. Ello permitía castigar con la muerte por fuego a los dirigentes y sus libros (*principes una cum abominandis scripturis, flammeis, ignibus exerantur*), con la muerte y la confiscación a los simples prosélitos y con la destitución, pérdida de bienes y envío a las minas a *honorati aut dignitatis maioris personae qui ad hanc inauditam turpem, atque per omnia infamem sectam, uel ad doctrinam Persarum se trastulerunt*. Vid. L. J. Van der Lof, «Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire», *JRS*, 49, 1969, 92-103.

70. CTh. XVI, 5, 3. 372: *...conuentus uel turba... in quibus profana institutio docetur*. 5, 5. 379: *...conciliabulis... abstineant*. 5, 4. 380 (vid. infra): *...conuentus agerentur*. 5, 7. 381: *...profanis coitio-nibus... conuenticulis opiidorum*. 5, 9. 382: *...Nemo tales occultos cogat latentesque*. Vid. E. H. Kaden, «Die Edikte...», 56-58; H. Funke, «Majestäts und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus», *JbAC* 10, 1967, 150, quienes sugieren el fin político de la normativa.

71. J. Maurice, «La terreur de la magie au IVe siècle», *RHD*, 6, 1927, 108-120. Vid. análisis de la legislación y la crítica bibliográfica en M. V. Escribano, «Superstición, magia...», 44ss.

Por lo que toca a los textos cristianos son más explícitos al atribuirles comportamientos inmorales<sup>72</sup> y diabólicos<sup>73</sup>. Filastrio llega a compararlos con bandidos<sup>74</sup> y Jerónimo se permite, incluso, identificarlos por la apariencia, pálida y oscura<sup>75</sup>. Sin embargo, los conocedores de la literatura maniquea y del maniqueísmo como fenómeno, consideran que semejante descripción en modo alguno se corresponde con la verosimilitud histórica, sino que más bien depende de los textos antimaniqueos confeccionados para su combate<sup>76</sup>.

Si resulta cierto que el maniqueísmo, por su organización en Iglesia jerarquizada<sup>77</sup>, la disposición de un Libro canónico de sus enseñanzas redactado por el propio Manes, —se había presentado como apóstol de Jesucristo<sup>78</sup>—, su captación de seguidores en las capas sociales superiores y su inevitable cripticismo e infiltración en los medios eclesiásticos cristianos era temido como el más peligroso enemigo interno, no obstante, los datos de que disponemos sobre la presencia<sup>79</sup>, y actividades maniqueas en el Imperio en el siglo IV no justifican ni la dureza de la legislación ni la imagen detestable que proporcionan la literatura jurídica y cristiana. Existían, sin duda grupos maniqueos y las controversias de Agustín con Fortunato, Fausto y Félix lo demuestran<sup>80</sup>, pero no eran ellos quienes nutrían en su parte esencial semejante imagen, por lo que hay que concluir la significación y funcionalidad que proponía Van Dam al considerar al maniqueo como fruto de la tipificación de la otredad y su instrumentalización en la estrategia de exclusión de discrepantes con el arquetipo de cristianismo e Iglesia patrocinados por el poder civil.

Estos postulados pueden ilustrarse desde el análisis de la acusación de maniqueísmo lanzada contra los priscilianistas hispano-galos en los que la legislación descrita tuvo sus primeras víctimas<sup>81</sup>. En ellos concurre, significativamente, la triple imputación de *superstitio*, maniqueísmo y *maleficium* y en su eliminación colaboraron de manera ejemplar en relación con lo expuesto la Iglesia y el Estado en términos que Stockmeier, expresaba como «Das Schwert im Dienste der Kirche»<sup>82</sup>.

72. Hier, *Ep.*, 133, 3, 4.

73. Cfr. *CTh.* XVI, 5, 7. 381: *...ne in conuenticulis oppidorum, ne in urbibus claris consueta feralium mysteriorum sepulcra constituent...*

74. Filastr. *Diuers. haeres* 61: *...et ut latrones, jam sub figura confessionis christianae multorum animas mendacio...*

75. Hier, *Ep.*, 22, 13, 3. Cfr. *Adv. Iouinianum*, 2, 36, donde se contradice.

76. La estructura ecuménica de la Iglesia proporcionó eficientes canales para la difusión de los escritos antimaniqueos, que se hicieron rápidamente populares en los medios cristianos al ser más accesibles a sus líderes que los genuinos textos maniqueos, pues la secta era reconocida por su reserva. Vid. S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Oxford, 1985, 87ss y F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974.

77. F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romain. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970, 36, 40, 41, 58, 71, 289, 306, n. 5, 307, 326, n. 3, 334, n. 3.

78. R. Van Dam, *Leadership...*, 80, donde señala el peligro de las afinidades entre cristianismo y maniqueísmo.

79. P. Brown, «The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire», *JRS* 59, 1969, 92-103. Como él afirma, pretendían suplantar al cristianismo, no la difusión de las *scaeuas leges persarum* (93).

80. Vid. estudio cit. de F. Decret, *Aspects du manichéisme...* y las páginas dedicadas a los textos (93-182) y al mito maniqueo (185-320).

81. No obstante, se pueden considerar precedentes los donatistas muertos por la represión de Macario en Numida en los años cuarenta del siglo IV (Ambr., *Expl. Ps.*, 118, 18, 10-11; Optat. 3, 7) y la petición formulada por los arrianos de Sirmium en 366 para que fuera ejecutado el niceno Heracliano (*Altercatio Heracliani laici Germinio episcopo Sirmiensi*, ed. C. P. Caspari, *Kirchengeschichte Anecdota* I, 1883, 146-147. Vid. E. L. Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn, 1964, 145ss y M. Meslin, «Les ariens d'Occident», Paris, 1967, 69-70, 294-296).

82. P. Stockmeier, «Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier», *Festschrift*

El estado de opinión actual en torno al problema de si hubo indicios objetivos para la inculpación de maniqueísmo —después de siglos de polémica<sup>83</sup>— parece inclinarse a favor de las conclusiones formuladas por el más competente estudioso del ideario priscilianista en nuestros días: A. B. J. M. Goosen<sup>84</sup>, quien después de un pormenorizado examen y comentario de los Tratados de Würzburg sostiene no sólo la ajenidad del pensamiento priscilianista a la teología y antropología maniqueas, sino la antinomia entre los fundamentos de su modo de vida ascético y el que se atribuye a los dualistas.

Por otra parte la unanimidad<sup>85</sup> de las fuentes<sup>86</sup> en la consideración de los priscilianistas como heréticos maniqueos queda notablemente debilitada en su valor probatorio si se tiene en cuenta que todas ellas procedían de mano eclesiástica —con la excepción de Máximo— y eran posteriores al veredicto de culpabilidad dictado tras un proceso incoado por el emperador y en que el acusador principal había sido un obispo. Un estudio más detallado revela que cada una de ellas adolece de motivaciones interesadas y dependencias que les restan credibilidad. En el caso de Sulpicio Severo, la única fuente que proporciona un relato continuo y, sin duda, la más elocuente sobre el devenir del *certamen*<sup>87</sup>, el tratamiento del priscilianismo dentro de su Crónica obedece al propósito de justificar el compromiso de Martín con el régimen tiránico de Máximo y su comunión con los obispos itacianos, implicados en la condena. Difícilmente podía exculpar a quienes su santo héroe había enjuiciado como heréticos en calidad de probable miembro del colegio sacerdotal que intervino en el concilio de Burdeos<sup>88</sup>. Filastrio de Brescia, para redactar la entrada *Manichaei* —*latrones* que habían impartido sus perniciosas enseñanzas a los *abstinentes* que se identifica con los priscilianistas en Hispania y Aquitania<sup>89</sup>— de su catálogo herisiológico, se basó en los *Acta Archelai*, que Lieu compara con una especie de biografía

A. Thomas, Trier, 1967, 415-428. A su estudio dedicamos nuestra tesis doctoral, M. V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et iudicium publicum*, Zaragoza, 1988.

83. Vid. *supra*, n. 16 y el apartado titulado «La inculpación de maniqueísmo», en M. V. Escribano, *Iglesia y Estado...*, 158-181.

84. *Achtergronden... passim*. Vid. comentario en M. V. Escribano, «Herejía y poder...» (en prensa).

85. La aparente absolución del grupo en el panegírico de Pacato obedece a la necesidad de desautorizar a Máximo, responsable de las condenas de Tréveris, en el ámbito de la *pietas*, de acuerdo con la tipología del *tyrannus* que él encarna dentro de la composición. *Pan. Lat.* 12, 29. Para él son *miseri...damnati*, sólo culpables de una piedad excesiva, *nimia religio*, de un celo inmoderado en el culto a la divinidad, *diligentius culta diuinitas*. Sin embargo, la noción de desmesura implícita en tales calificaciones, avvicina sus credo y prácticas al primigenio concepto de *superstitio*, como forma pervertida de la religión suscitada por el error y, en la vos de un pagano tolerante y conocedor de la asimilación entre *superstitio* y herejía objetivada en la legislación desde Graciano, es susceptible de ser interpretada como referencia indirecta a su errónea desviación religiosa. Vid. J. Ziegler, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, Kallmünz, 1970, 77 y M. V. Escribano, «Usurpación y religión en el siglo IV. Paganismo, cristianismo y legitimación política», *Coloquio internacional sobre Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Madrid, 1988 (en prensa).

86. Vid. catálogo y clasificación en M. V. Escribano, *Iglesia y Estado...* 41-53. Se puede consultar un elenco de los textos más significativos en el capítulo que B. Vollmann dedica a «Die Quellen» en sus *Studien...*, 53-84.

87. Sulpicio Severo elude llamarlos maniqueos a lo largo de toda su narración, según Van Dam (*Leadership...*, 105-106), con el propósito de proteger a Martín, a quien Itacio había osado incluir en la acusación de tal herejía. No obstante el léxico que utiliza para su caracterización no ofrece dudas sobre su juicio condenatorio: *infamis illa Gnosticorum haeresis y superstitio exitiabilis arcana occultata secretis* (*Chron.* II, 46, 1). *Haeresis, haeretici*: *Chron.* 2, 47, 2; 3; 49, 1; 2; 3; 50, 4, 5.

88. Vid. la argumentación completa con los textos pertinentes en M. V. Escribano, *Iglesia y Estado...*, 123-147.

89. *Divers. haeres. Lib.*, 61 y 84.

de Manes en tonos antihagiográficos<sup>90</sup>. Jerónimo se sirvió del mismo documento, según indicación propia en *De uir. inl.* LXXII y, en fin, el de Brescia fue, junto con Orosio<sup>91</sup> y Consencio<sup>92</sup>, una de las fuentes del capítulo LXX que Agustín dedica a los priscilianistas en su *De haeresibus*<sup>93</sup>. Si se procede a una comparación entre la Ep. 11\* de *Consentius* (419) —cuyo contenido primordial es el informe a él presentado por cierto *famulus Dei Fronto*, sobre los resultados obtenidos durante su investigación en los medios priscilianistas tarraconenses, en los que se había infiltrado simulando ser un hereje a instancias del mismo Consencio— con el *Commonitorium* de Orosio y el citado capítulo agustiniano sorprende comprobar la mayor fidelidad del de Hipona al estereotipo de maniqueo del que se halla contagiado el segundo de los textos y el escaso reflejo que en su noticia alcanza la caracterización emanada del relato del monje, en el que, por cierto, no consta ni una sola vez la designación de maniqueos para los priscilianistas.

Así pues, en parte, el fundamento de la tradición heresiológica sobre los priscilianistas como maniqueos después del 400, en buena medida representada por Jerónimo y Agustín, reconduce a un texto perteneciente a la literatura antimaniquea escrito en sirio en el siglo II, y del que existían versiones griega y latina en el siglo IV.

En cuanto al testimonio de Máximo, su propia implicación y responsabilidad en las sentencias de Tréveris desautorizan la validez de su acusación en la epístola que dirigió a Siricio de Roma, a requerimiento de éste, tras el proceso<sup>94</sup>.

Sin embargo, el acuerdo entre las jerarquías eclesiásticas y civiles en aceptar los cargos de maniqueísmo y magia contra los priscilianistas, desde su temprana formulación en el Concilio de Caesaraugusta, por Itacio de *Ossonoba*<sup>95</sup> fue completo e inconcuso.

En el ámbito clerical, así lo denotan los cánones cesaraugustanos<sup>96</sup> y las resoluciones del concilio de Burdeos contra Instancio y otros miembros de la secta<sup>97</sup>. Si el primero no pronunció condenas nominales y el segundo no alcanzó su conclusión<sup>98</sup>, se debió, en una casa a la imposibilidad procedimental por la ausencia de los encausados y la falta de unanimidad entre los reunidos, lo que obligó a seguir como asamblea disciplinar el que había sido concebido para actual como *iudicium sacerdotale*, y en otro, a la interrupción del juicio episcopal que provocó la recusación del tribunal por Prisciliano.

Las actitudes de Dámaso de Roma y Ambrosio de Milán con los priscilianistas denotan que compartían la acusación itaciana. No se puede conceptuar de neutralidad el

90. S. N. C. Lieu, *Manichaeism...*, 87. Cfr. J. Ries, «Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches», *EThL* 33, 1957, 458-460.

91. Oros., *Ad Aurelium Augustinum commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 2, 11-19.

92. Consent., *Ep.*, 11\*.

93. G. Bardy, «Le 'De haeresibus' est ses sources», *Miscellanea Agostiniana* II, 1930, 397-416.

94. Max. Aug., *Ep. ad Siricium*, 4: *Ceterum quid adhuc proxime proditum Manichaeos sceleris admittere, non argumentis neque suspicionibus dubiis uel incertis sed ipsorum confessione inter iudicia prolatis malo ex gestis ipsis tua sanctitas quam ex nostro ore cognoscat, quia huiusmodi non modo facta turpia uerum etiam foeda dictu proloqui sine rubore non possumus.*

95. *Lib. Apol.*, 27-28, 23.

96. Ed. G. Fatas, *I Concilio caesaraugustano. MDC aniversario*, Zaragoza, 1981, 9-25 (F. Rodríguez). Vid. Cap., «Synodus Caesaraugustae. Concilium geminum», en M. V. Escribano, *Iglesia y Estado...*, 217-244.

97. Sulp. Sev., *Chron.* 2, 49, 8; 50, 5.

98. Vid. al respecto P. Stockmeier, «Das Schwert...», 419-421 y K. Girardet, «Trier 385. Der Prozess gegen die Priscillianer», *Chiron* 4, 1974, 587-596. Para cuanto sigue remitimos a M. V. Escribano, *Iglesia y Estado...* 331-348.

desoimimiento<sup>99</sup> del titular de la *sedes apostolica* a la *appellatio* a él dirigida por el grupo<sup>100</sup>, dado que su negativa determinó, en parte, el ulterior discurso del conflicto fuera de los cauces de la Iglesia con los efectos conocidos; ni admite ser considerado como abstención el que Ambrosio rehusará recibir la mediación ante el emperador que de él solicitaban los inculpados<sup>101</sup>, sobre todo si se tiene en cuenta que no fue ajeno a la elaboración del rescripto de Graciano *contra pseudoepiscopos y manichaeos* causante de la expulsión de los priscilianistas de sus sedes episcopales y de sus ciudades<sup>102</sup>. Si posteriormente se negó a comulgar con los itacianos en la que fue su segunda embajada ante Máximo<sup>103</sup> no se debió a un cambio en su juicio sobre los, para él, herejes sino a la conveniencia política del gesto, después de una misión diplomática frustrada en representación de la corte milanesa<sup>104</sup>, ante el responsable de la muerte de Graciano y protector del grupo sacerdotal acusador de los priscilianistas. Su expulsión de Tréveris quedaba así encubierta bajo un argumento piadoso, sobre todo porque en su negativa cabía interpretar una implícita excomunión de Máximo<sup>105</sup>.

En el mismo plano significativo se debe incluir la intervención de Martín ante Itacio y Máximo previa al juicio definitivo<sup>106</sup>, pues no procuraba tanto proteger a los procesados —aprueba el dictamen sacerdotal contra los que llama heréticos en letra de Sulpicio— cuanto defender el principio del foro eclesiástico<sup>107</sup>. Finalmente, el sentir de Delfino de Burdeos y *Britannius* de Tréveris se revela por sí mismo: el primero, después de participar en Zaragoza, y obedeciendo al mandato de Graciano, los echó de Burdeos<sup>108</sup>; el segundo acogió en su sede a Itacio<sup>109</sup>, el principal promotor de la intervención de Máximo. La nómina de obispos hostiles a los encusados se cierra con los galos Magno y Rufo, responsables máximos de la depravación que indujo a Máximo a proseguir la *cognitio* que desembocó en las sentencias de muerte, en palabras de Sulpicio<sup>110</sup>. Tan sólo dos obispos, exceptuados los alineados con Prisciliano, rompieron la uniformidad episcopal: Simposio de Astorga, que se ausentó del Concilio de Caesaraugusta tras el primer día de sesiones<sup>111</sup>, disconforme con el carácter de *iudicium episcopale* que se quería dar a la reunión y que no constaba en la convocatoria; y Teógnito, que, después de la conclusión del juicio, se separó de la comunión de los itacianos<sup>112</sup>.

99. *Ibid.* 2, 48, 4.

100. Así J. M. Ramos Loscertales, *Prisciliano. Gesta rerum*, Salamanca, 1952, 82; E. Ch. Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909, 154-157 encuentra explicación en la coyuntura personal de Dámaso. Cf. Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome. Son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Roma, 1976, 727-872.

101. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 48, 4.

102. *Lib. ad Dam.* 50, 40-41. *Vid.* B. Biondi, «L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo», *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano, 1940, 337-420 (= *Scritti Giuridici* I, Milano, 1965, 645-717) y G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen, 1973, 51-82, esp- 52.

103. Ambr., *Ep.*, 24, 12.

104. V. Grumel, «La deuxième mission de saint Ambroise auprès de Maxime», *REByz* 9, 1951, 154-160.

105. Paul., *Vit. Ambr.*, 19, 2.

106. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 50, 5-6.

107. *Ibid.*: ...*satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiis pellerentur: saeuum esse et inauditum nefas, ut causam ecclesiasticam iudex saeculi iudicaret...*

108. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 48, 2.

109. *Ibid.* 2, 49, 5.

110. *Ibid.* 2, 50, 7.

111. *Concilium Toletanum* I, ed. de J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 30. Las mismas actas (p. 28) testimonian sus posteriores simpatías priscilianistas.

112. Sulp. Sev., *Dial.*, 2(3), 12, 3.

Menos cuestionable aún es la conformidad con la inculpación de maniqueísmo por parte de la autoridad imperial. Si Graciano atendió la *supplicatio* de Idacio dictando la *constitutio* XVI, 5, 4 contra los falsos obispos y maniqueos<sup>113</sup>, Máximo patrocinó el *iudicium publicum* definitivo y sancionó las penas capitales decididas<sup>114</sup>. Ni siquiera la abierta colaboración del *magister officiorum* Macedonio<sup>115</sup> con los priscilianistas puede ser interpretada como expresión de una opinión exculpatoria<sup>116</sup>. El soborno recibido y la rivalidad personal con Ambrosio<sup>117</sup> y el prefecto del pretorio, Próculo Gregorio<sup>118</sup>, hostiles a la secta, explican su benevolencia.

A la luz de lo expuesto, la averiguación de las causas que determinaron la inculpación de maniqueísmo y maleficio y el juicio civil por estos cargos contra los priscilianistas depende del esclarecimiento de los móviles que guiaron la conducta de los responsables de la acusación —obispos— y de los jueces seculares.

Examinado en su suceso el *certamen* priscilianista, desde sus comienzos (*ca.* 360-370) hasta su desenlace en Tréveris (385), presenta a los ojos del estudioso una notable transformación cual es la que separa un episodio de indisciplina por parte de los miembros de un grupo de ascetas hispanos de la Lusitania hacia su metropolitano, del dictado de siete penas de muerte contra sus líderes en la sede imperial de Tréveris. La discordancia entre ambos extremos, que no permiten una explicación causa-efecto intrínseca, se hace mayor si se atiende al lapso de tiempo que media entre ellos.

Por otra parte, las diferencias entre las sucesivas medidas represivas destinadas a la eliminación de los disidentes —un concilio en Caesaraugusta, el rescripto de Graciano *contra pseupoepiscopos et manichaeos* y el *iudicium publicum* ordenado por Máximo— por sí solas empujan a sospechar que los factores que influyeron en la dinámica de los acontecimientos excedieron los límites del terreno de lo doctrinal y religioso y hay que buscarlos en el marco de las circunstancias sociopolíticas del momento y en la coyuntura interna de la Iglesia hispana. Sólo desde esta atalaya exegética se puede entender la rapidez del paso de la acusación desde la falta disciplinar de desobediencia hacia la jerarquía eclesiástica en materia de lecturas extracánonicas, al delito público de maniqueísmo y magia nociva.

En el principio<sup>119</sup>, denunciados por leer apócrifos en reuniones privadas, se pronunciaron abiertamente por la obediencia a la palabra de los profetas y los apóstoles<sup>120</sup> y la consiguiente desatención al precepto eclesiástico vedatorio de las lecturas apócrifas<sup>121</sup>; sostuvieron la pluralidad y prolongación del don divino de la profecía entre los elegidos por Dios; y proclamaron la santidad, y no sólo el oficio episcopal como fuente de discernimiento entre la palabra de Dios y los errores de los heréticos<sup>122</sup>. Semejante posicionamiento comportaba negar la exclusividad en la posesión del *charisma ueritatis* a los obispos y afirmar la facultad de impartir enseñanzas de acuerdo con la predicación

113. Vid. M. V. Escribano, «En torno a una ley...», 841-849.

114. K. Girardet, «Trier, 385...», 594-608 y M. V. Escribano, *Iglesia y Estado...*, 314-400.

115. *PLRE* 1, 526.

116. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 48, 5-6; 49, 3.

117. Paul., *Vit. Ambr.*, 37, 1.

118. *PLRE* 1, 404.

119. Cfr. R. Van Dam, *Leadership...*, 88-114.

120. *Lib. de fide* 56, 44; 58, 46; 66, 51. Sobre la fijación del canon de las Escrituras *vid* J. D. Kaestli y D. Wermelinger, *Le canon de l'Ancien Testament, sa formation et son histoire*, Genève 1984 y A. M. La Bonnardiere, «Le canon des divines Ecritures», *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesme, 1986, 287-301. Además J. Gribomont, «Les plus anciennes traductions latines», *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesme, 1985, 43-65.

121. *Ibid.*, 66-67, 51.

122. *Ibid.*, 60, 47.

apostólica por laicos, fuera de la ordenación eclesiástica. Se planteaba así una concurrencia en *auctoritas* entre la jerarquía episcopal y los ascetas precisamente en el momento de definición de los cuadros y formas organizativas de la Iglesia en Hispania y el resultado no podía ser otro que la fragmentación de la comunidad eclesiástica.

La inobservancia del calendario y las celebraciones litúrgicas<sup>123</sup>, el abandono del oficio clerical por el seguimiento del *propositum* ascético<sup>124</sup>, la usurpación de funciones eclesiásticas por laicos<sup>125</sup>, la reunión de conventículos privados en residencias rurales, interpretables en el doble aspecto catequético y maléfico<sup>126</sup> atribuidos a los priscilianistas por los cánones cesaraugustanos confirman el cumplimiento de esta amenaza.

La condición aristocrática de los miembros más significados de la secta<sup>127</sup> y la capacidad de proselitismo entre los inferiores que su status les brindaba sobre la base de las relaciones clientelares, no pudo ser ajena al rápido seguimiento obtenido en medios rurales y urbanos y en los dos extremos del espectro social<sup>128</sup>. Si a ello sumamos, por una parte, las cualidades carismáticas del «leader» Prisciliano<sup>129</sup>, y el cumplimiento por su parte de prácticas que excedían las de naturaleza religiosa<sup>130</sup> en un contexto epocal signado por la proyección de la esperanza milenarista<sup>131</sup>, y, por otra, la incorporación al grupo de obispos<sup>132</sup>, lo que evidencia la disgregación en el seno de la colectividad eclesiástica, aparecen manifiestas las causas que indujeron a Itacio a formular contra ellos la acusación de maniqueísmo con ocasión del convento cesaraugustano. De acuerdo con la legislación vigente, era el modo de lograr su marginación del *coetus hominum*, de impedir sus *conuentus* y de privarles de los lugares de reunión, es decir, la forma más eficaz de acabar con los fundamentos de su ascendencia sobre el conjunto social y de eliminar su competencia.

La anticanónica ordenación de Prisciliano<sup>133</sup> — medida concebida para obstaculizar la aplicación de las sentencias cesaraugustanas, que hubiera supuesto su liberación a

123. C. II, anatematiza el ayuno dominical y la ausencia de la Iglesia durante la Cuaresma; c. III, castiga la no participación en la asamblea eucarística por la abstención del sacramento; c. IV, excluyente de los que falten a la Iglesia durante las semanas previas a la Epifanía.

124. C. VI, *Si quis de clericis propter luxum uanitatēque praesumptam de officio suo sponte discesserit ac se uelut obseruatorem legis de monacho uideri uoluerit...*

125. C. I, relativo a la asistencia de mujeres a sesiones privadas de lecturas bíblicas y C. VII, donde se reserva el título de *doctor* a aquellos a quienes ha sido concedido, en cumplimiento de la prescripción apostólica, Mt. 23, 7-10, lo que remite a la sospecha de la exégesis dirigida de libros extracanonicos entre los priscilianistas, según lo propugnado en el *Liber de fie*. Cf. Prisc... c. XXXIX, 126; *quia opus doctoris lectio sit, atque euangelii praedicatio, in quibus nocte ac die operabatur Apostolus*. En este mismo grupo de apropiación de competencias eclesiásticas por laicos, puede incluirse el c. VIII, vedatorio del velamiento de vírgenes antes de los cuarenta años y sin el examen del sacerdote.

126. Cc. I, II, IV, los dos últimos vinculados con la ausencia a la liturgia oficial.

127. Así Prisciliano (Sulp. Sev., *Chron.* 2, 46, 2-3), Latroniano y Tiberiano (Hier., *De uir. inl.*, 122, 123), seguramente Helpidio (Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 46, 3), Eucrocía y Prócula, esposa e hija respectivamente del rector Delfidio (Hier., *Ep.*, 120; Auson., *Prof. Burd.* 5, 37, 38), y Urbica, perteneciente al ambiente de profesores de Burdeos (Prosp., *Epit. Chron. ad. a. 385, Chron. min.* 1, 462) entre los priscilianistas de nombre conocido.

128. C. Mole, *Uno storico...*, 103-127.

129. Resultado de sus dotes intelectuales y morales, así como de su instrucción en conocimientos ocultos y mágicos, según el retrato que de él procura Sulp. Sev. *Chron.* 2, 46, 3-7.

130. Y le aproximaban a las funciones del «hombre santo» tan bien estudiadas por P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101.

131. Sulp. Sev., *Uit. Mart.*, 24, 1-3 sobre el reconocimiento e identificación con el Cristo vuelto de cierto joven que se hacía pasar por Elías en Hispania. Vid. B. Studer, «Zur einer Teufelerscheinung in der Vita Martini des Sulpicius Severus», *Mel Oikoumene*, Univ. de Catania, 1964, 351-404.

132. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 46, 7-8.

133. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 47, 4. Violaba el c. 20 del C. de Arlés (314), que prescribía la

la jurisdicción estatal para ser encausado como maniqueo<sup>134</sup>, y otros miembros de la secta — provocó la formación de facciones en el seno del episcopado y la competencia por obtener el apoyo del *populus*. Este era el soporte del poder episcopal, y se le confiere extraordinario protagonismo en la elección del obispo, como se indicó antes. El desenlace fue una situación de *seditio* en el seno de la comunidad eclesiástica y ciudadana que justifica la impetración ya definitiva de la intervención imperial contra los maniqueos y falsos obispos.

Precisamente el episodio más sobresaliente de esta división de la comunidad tuvo por escenario Mérida, donde el enfrentamiento entre los partidarios de Prisciliano y los seguidores de Idacio, revistió las características de un auténtico «mob». La violencia de los actos hace sospechar que el objeto en disputa era precisamente la silla episcopal de la ciudad sede del vicariato.

Además proponían un modelo de Iglesia más próxima a los principios apostólicos, que a la ideología y estructura eclesiásticas en proceso de implantación. Así, el enfrentamiento entre dos concepciones de la Iglesia, una más jerárquica, otra más carismática<sup>135</sup>, sostenidas por dos grupos de poder en concurrencia, el representado por Idacio e Itacio, dispuesto a su promoción desde el desempeño del oficio sacerdotal, y el constituido por individuos de rango *nobilis*, partidario de la más elevada y por ello minoritaria forma de vida espiritual dentro del cristianismo cual era el ascetismo, y la disputa entre ellos por la base de su prepotencia, es decir, la plebe, determinó la inculpación de maniqueísmo como medio de eliminación del rival por parte de los primeros.

Conviene recordar que, la nómina de los enemigos activos de Prisciliano, evidencia la condición episcopal de todos ellos, lo que viene a reforzar lo sostenido.

Ahora bien, tales presupuestos no justifican el desenlace final. Lo esperable, hubiera sido tras la expulsión de las ciudades de los líderes, la reconciliación por los obispos de sus seguidores arrepentidos. Así sucedía en el Norte de Africa, donde existían auténticos maniqueos, lo que no está probado ni para Hispania ni para la Galia.

Sin embargo, fueron condenados a muerte por maleficio. Y esta fue consecuencia de la implicación en el conflicto del, en principio, usurpador Máximo.

En primer lugar, hay que tener en cuenta las circunstancias políticas personales de Máximo en el momento en que fue solicitada su intervención en el *certamen* priscilianista por uno de los obispos implicados: recién llegado el poder por la fuerza, en un acto de usurpación, procuraba el reconocimiento de su estatuto imperial por las cortes de Constantinopla y Milán. Se vió, pues, ante la oportunidad de poner en práctica los principios ideológicos de la legitimación por vía religiosa y de intentar

participación de siete o, por lo menos, tres oficiantes y el 5 de Nicea (325) que determinaba la participación de todos los obispos de la provincia en la ordenación de uno nuevo y, en su defecto, tres, y la otorgación de conformidad por el metropolitano. Comentario en L. Ganshof, «Note sur l'élection des évêques...», 467-469.

134. Y fortalecedora del grupo, como indica Sulpicio Severo (*Chron.* 2, 47, 4-5: *...ad confirmandas vires suas... rati nimirum, si hominem acrem et callidum sacerdotali auctoritate armassent, tutiores fore sese*), lo que viene a demostrar el poder reconocido a la dignidad episcopal, sobre todo si se tiene en cuenta que Prisciliano ya era *nobilis*, y que es a los obispos a quienes corresponde el liderazgo ciudadano.

135. Ya sugerido por Schatz, *Studien...*, cap. 1.4: «Die Gründe des Konflikts: die Polarität von Amt und Charisma, die Spannung zwischen asketischer Donderorganisation und kirchlicher Gemeindeordnung», 197, 259. Vid. A. Montenegro, «Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y las raíces del priscilianismo», *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años, Anejos CHE*, Buenos Aires, 1983, 223-240; Y. C. Mole, *Uno storico...*, 119.



obtener la aceptación de la Iglesia, para con su apoyo reforzar su posición ante los que pretendía como colegas<sup>136</sup>.

En efecto, el tratamiento punitivo de una herejía de origen hispano extendida a Aquitania, condenada por las sedes apostólica y milanesa y tratada con ambigüedad por Graciano en cuyo desplazamiento y muerte le cabía, la más alta responsabilidad<sup>137</sup>, le permitía cumplir sus propósitos justificatorios y obtener notables beneficios políticos: enmendar y mejorar a Graciano, legislador contra la herejía y el paganismo; congraciarse con Dámaso y Ambrosio, de este modo respetados en sus decisiones hostiles hacia la secta; evidenciar su patronazgo de la fe nicena, en emulación de Teodosio y detrimento del legítimo heredero del príncipe asesinado, inclinado hacia el credo arriano<sup>138</sup>, con su implícita desautorización ante el colega oriental y la cúspide eclesiástica; y, en fin, presentarse, en los ámbitos político y religioso como digno emperador de la *Pars Occidentis*, ante quien debía el trono al nombramiento de Graciano<sup>139</sup>, había decretado como *religio* única del estado la *catholica*, y censurado todas las desviaciones, especialmente la arriana, y la maniquea.

La intervención de Máximo se concretó en el patrocinio de dos juicios<sup>140</sup>, uno eclesiástico, el concilio de Burdeos, que trató de la doble inculpación de maniqueísmo (y maleficio), y otro civil en Tréveris por el segundo de los cargos, y concluyó con sentencias de muerte, que afectaron sobre todo a los dirigentes, sin que fuera impedimento la condición clerical.

Siendo ambos decididos por la misma autoridad y continuos en el tiempo sorprende la legitimidad y corrección formal del primero frente a la disconformidad con el derecho canónico y civil del segundo. Puesto que tras la recusación del tribunal episcopal fue la apelación de Prisciliano a la *auctoritas* imperial el acto jurídico que se interpuso entre los dos procedimientos en ella hay que buscar la explicación.

No se revelan las causas que le indujeron a apelar a Máximo, tradicionalmente considerado como el destinatario de la *prouocatio*<sup>141</sup>, sobre todo si se tiene en cuenta que él había elegido a los burdegalenses y había atendido la acusación de Itacio, ni por qué su decisión se concretó en ordenar la *cognitio* no sólo contra el demandante, que seguía conservando su, bien es cierto, discutido estatuto episcopal, sino contra todos los envueltos en la causa, algunos de los cuales ya habían sido sentenciados por el sínodo.

Por ello, ante la discordancia entre los dos procedimientos seguidos en Burdeos y Tréveris y la falta de razones objetivas que hubieran podido empujar a Prisciliano a dirigirse a Máximo, unido a la ausencia del nombre del destinatario en todas las fuentes relativas a la *prouocatio*, posteriores a la caída del que había vuelto a ser denigrado como

136. Y. M. V. Escribano, «Usurpación y religión...».

137. Sulp. Sev., *Vit. Mart.*, 20, 2, donde el obispo recuerda a Graciano el origen ilegítimo de su poder y le acusa de la muerte de Graciano; Ambr., *Apol. proph. David*, 27 y *Expl. Ps.*, 41, 17-26.

138. Aparte del episodio probatorio de la basílica Portiana (vid. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, 139-195, A. Lenox-Conyngham, «The Topography of the Basilica Conflict a.D. 385/6 in Milan», *Historia* 31, 1982, 353-365), su arrianofilia queda reflejada en medidas legislativas de la que se conserva *CTh.* XVI, 1, 4, del 386, por la que se decretaba la libertad de reunión para cuantos seguían los preceptos de Rímmini y se castigaba con la pena de muerte a quienes atentasen contra ella (vid. al respecto, B. Biondi, «L'influenza de Sant'Ambrogio...», 693ss).

139. Pac., *Pan.* XII, 11, *Chron. Min.* I, 243 y 297; Claud., *De IV cons. Hon.*, 47; Socr. 5, 2. +.

140. Aquí y sobre el asunto que tratamos, remitimos a A. Stockmeier, «Das Schwet...», 415-428 y K. Girardet, «Trier 385...», 577-608.

141. Con la excepción de A. Rousselle, «Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste», *REA* 83, 1981, 85-96.

usurpador, que precisan su legitimidad denominándolo *princeps*<sup>142</sup>, *imperator*<sup>143</sup> o *César*<sup>144</sup>, y omiten su finalidad, preferimos pensar como destinataria de la solicitud a la corte de Milán. El móvil sería no tanto la inclinación del círculo palatino a la herejía arriana, que pudo pesar en la decisión, cuanto el previo y eficaz entendimiento entre Prisciliano y el aparato administrativo con sede en Milán<sup>145</sup>.

Tal determinación significaba una declaración tácita de desconocimiento a la legitimidad del régimen de Tréveris, con lo que Prisciliano y los asociados con él se convertían en reos de un delito político de rebeldía y susceptible de desembocar en *seditio*. La iniciativa revestía aún más gravedad por la procedencia aristocrática de los dirigentes de la secta en Hispania, algunos originarios del área de procedencia y localización de las propiedades familiares de Teodosio, y su seguimiento en los medios nobiliarios aquitanos<sup>146</sup>. Ello explicaría el inmediato *iudicium publicum* contra todos los implicados en la causa y la primacía concedida a la acusación de *maleficium* en los juicios de Tréveris lo que iguala la resolución del priscilianismo con los procedimientos por magia habidos en el siglo IV<sup>147</sup> a los que en la primera parte se aludía.

En el caso del priscilianismo, la acusación de *maleficium* sirvió para eliminar lo que era susceptible de ser interpretado como disidencia política hacia un régimen reconocido, pero debilitado por su origen tiránico y fue aprovechado por los obispos hispanos corresponsables del proceso, que vieron en él la vía más rápida y segura en sus efectos para librarse de sus rivales en el seno de la comunidad eclesiástica.

No obstante, Máximo, para justificarse ante Siricio argumentará con su condición de maniqueos confesos, lo que demuestra el acuerdo intrínseco entre jerarquía civil y eclesiástica sobre la legitimidad de la condena a muerte por maniqueísmo y demuestra la eficacia de su atribución como forma de eliminación de la disidencia.

Así pues, la acusación de maniqueísmo hay que interpretarla desde un punto de vista funcional como un mecanismo para resolver divergencias en la concepción organizativa e ideológica de pequeñas comunidades cristianas. En este caso, el procedimiento se vio complicado por las circunstancias políticas de una usurpación.

No obstante, la absolución de toda responsabilidad del obispo Itacio<sup>148</sup>, el primer acusador, después de las sentencias de Tréveris y la escasa contestación que en el seno

142. Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 49, 9.

143. Prosp., *Chron. a.* 385, 1187: *ad imperatorem prouocauit*.

144. Hyd. 17: *Appellat ad Caesarem, quia in Gallis hisdem diebus potestatem tyrannus Maximus obtinebat imperii*.

145. Si en sus tratos con Macedonio Prisciliano había conseguido el nombramiento de un procónsul afecto a sus intereses (Sulp. Sev., *Chron.*, 2, 49, 1) y la transferencia de la *cognitio* contra él decretada por el prefecto de las Galias al vicario hispano (*ibid.* 3-4), la ignorancia de la caída del *magister* (Symm., *Rel.*, 36, 2) pudo inducirlo a repetir la conducta experimentada, bajo la forma de una *prouocatio ad principem*...

146. La probabilidad de que existieran vinculaciones entre priscilianistas y miembros de la corte teodosiana entrevistada por J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court a.D. 364-425*, Oxford, 1975, 168-172, se ha visto reforzada por la nueva epístola de Consentius (11\*) descubierta por Divjak entre las inéditas de Agustín por él halladas (*vid. supra*). Remitimos al estudio citado de L. A. García Moreno, «Nueva luz...», 165-174.

147. Sobre la legislación contra la magia en siglo IV, *CTh.* IX, 16, 1. 319; 16, 2. 319; IX, 16, 3. 319; IX, 16, 4. 357. Cfr. 16, 5. 357; 16, 6. 358; IX, 16, 7. 364; 16, 8. 370; 16, 9. 371. Cfr. *CTh.* XVI, 10, 7. 381 de Teodosio, por la que impone la proscripción a cualquiera que a través de sacrificios nocturnos intentase desvelar las incertidumbres del porvenir. El comentario del repudio y castigo de la magia durante el siglo IV en J. Maurice, «La terreur...». Su relación con la represión del paganismo en F. Martroye, «La répression de la magie et le culte des gentils au IV<sup>e</sup> siècle», *RHD* IX, 1930, 669-701.

148. Sulp. Sev., *Dial.* 2, 12, 3. Tras la desaparición de Máximo, fue depuesto y exiliado; *Id.*, *Chron.*, 2, 51, 5. Idacio abandonó la silla episcopal voluntariamente, si bien más tarde intentó recuperarla; *Id.*, *Chron.*, 2, 51, 6.

de la Iglesia despertaron las penas de muerte contra clérigos —lo eran cinco de los condenados—, demuestra el acuerdo tácito de la jerarquía eclesiástica con el procedimiento de eliminación de la herejía. Sólo un obispo galo, Theognitus, se separó de la comunión de los itacianos, como se dijo antes, pues Martín de Tours, en desacuerdo con el tratamiento de una causa eclesiástica en el foro civil, acabó por compartir con ellos la consagración de Félix, a cambio de que fuera revocada por Máximo la orden de extender a Hispania los dictados de Tréveris, en busca de nuevas víctimas y ocasiones para la confiscación<sup>149</sup>. Por último, la sede apostólica, en las personas de Siricio y después de Inocencio<sup>150</sup> y León<sup>151</sup>, sancionaron las muertes de los herejes. El primero, después de protestar por defectos de procedimiento en el juicio, se dió por satisfecho al serle remitidas las actas del proceso y los dos últimos, dieron su aprobación expresa a la severidad aplicada a la exterminación de la herejía. Resulta emblemática de la postura de los hombres de la Iglesia la opinión de Jerónimo, que sitúa detrás de la condena de Prisciliano nada menos que el consenso universal<sup>152</sup>.

149. Sulp. Sev., *Dial.*, 2(3), 11, 2-5; 12, 2-13, 6.

150. Inn. *Ep.*, 3: *Priscilliani detestabili secta ommium merito consensione damnata.*

151. Inn., *Ep.*, 3: *...quando etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam detestati sunt, ut auctorem eius cum plerique discipulis legum publicarum se pronsternerent.*

152. Hier., *Ep.*, 133, 4-5: *...Quid loquar de Priscilliano, qui et saeculo gladio et totius orbis auctoritate damnatus est?*