

pléndida generosidad de algunos feligreses cuando se trata de la ermita, en contraste con la despreocupación de esas mismas personas respecto de las necesidades que plantea el día a día en la comunidad parroquial. Observando el entusiasmo que alimenta a los citados actos y la vergonzante participación de muchos en la vida eclesial, se siente la tentación de preguntar, no sin un amago de ironía, ¿qué tiene que ver, para muchas gentes de esta tierra, la ermita del santo con la fe en Jesucristo resucitado?

En un reciente estudio sobre la descristianización en España se afirma que «en España las creencias religiosas se consideran algo íntimo, al menos en el sentido de que no tienen por qué cacarearse», además de que «lo que “todo el mundo” encuentra sensato y de buen gusto, es mantener un tanto separadas de la vida diaria las creencias religiosas»⁷. Siendo esto así, resulta notable el constatado florecimiento de las celebraciones ligadas a romerías y otras fiestas populares con explícito componente religioso. Para los autores del mencionado estudio, estas celebraciones «configuran ámbitos donde los creyentes actúan en tanto que creyentes, y, por cierto, con no menor autoimplicación que en los eventos de ámbito sacramental o incluso del educacional»⁸. Sin embargo, y con todo el respeto que estas manifestaciones de religiosidad popular merecen, es al menos discutible si lo religioso se vivencia en ellas con el mínimo indispensable de autenticidad o si quedan más bien bloqueadas por lo folclórico. Los autores citados llegan a reconocer que «de todas maneras, las relaciones que se originan en estas “redes de encuentro” tampoco promueven una maduración o enriquecimiento cualitativo de la identidad cristiana. El que “entra en el rol” o “desempeña su papel” en estos acontecimientos, sigue después de ellos con la misma clase de cristianismo con que entró»⁹.

Es evidente que la alternativa pastoral no puede establecerse en términos de sí o no a estas celebraciones; pero tampoco conviene comulgar con ruedas de molino, que terminan atragantándose. En las presentes circunstancias, tan refractarias a lo religioso, toda situación en la que la referencia religiosa adquiere un nivel razonable de presencia, publicidad y convocatoria es una puerta abierta a la evangelización; pero a condición de que se ponga en juego un planteamiento y desarrollo de esas situaciones inteligente y cuidado, con el fin de que la puerta se abra hacia la evangelización y no hacia otra cosa. Además, no sería bueno hacerse demasiadas ilusiones, pues, si bien es cierto que Dios puede hacer hijos de Abrahán hasta de las piedras (Mt 3,9), también sabemos por larga experiencia que la conversión es fruto que germina normalmente en «escenarios» donde los cuestionamientos existenciales son más profundos.

Conviene tomar nota de esta modulación que la experiencia creyente tiene en nuestro mundo rural. Lo mismo que de otra modalidad también en alza: la del «turismo religioso». Son propuestas que, dados los vientos que soplan, podrían generar desenfocadas esperanzas. Ya he dicho que toda puerta que se entreabre tenemos

⁷ Andrés Tornos y Rosa Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, PPC, 1995, pág. 68. 70.

⁸ Ibid., pág. 81.

⁹ Ibid., pág. 81 s.

obligación de empujarla, lo mismo que Cristo hizo con los pábilos vacilantes con los que se encontró, por si fueran senderos abiertos a la fe. Pero de ahí a encandilarse, como si hubiéramos dado con la propuesta pastoral para nuestra situación, hay un trecho que no puede ser escamoteado.

Epílogo desde el Pueyo

Desde esa atalaya singular del Pueyo de Barbastro, donde María se hizo visible a un pobre Balandrán, tan perplejo posiblemente como nosotros, oteo el panorama que acabo de esbozar, probablemente con rasgos demasiado subjetivos, esquemáticos e incompletos. Pero estoy seguro que algo de todo eso hay a lo largo y a lo ancho de las tierras que desde aquí se divisan: un ancho mundo a evangelizar, con el «handicap» de que a muchos de sus habitantes les suena la música, aunque pocos son los que se saben la letra.

Tal vez a alguno le haya parecido un cuadro pesimista, a pesar de que al principio hice una declaración de principios a favor del optimismo. Quisiera hacer una precisión a este respecto. Pienso que el panorama dibujado es real y, aunque hayan quedado cosas en el tintero, no dista mucho de la realidad, en su conjunto. Y conviene recordar que la realidad no es optimista ni pesimista, la realidad es como es, real; el optimismo y el pesimismo son estados de ánimo, actitudes subjetivas que cada uno adopta ante la realidad. Invito, pues, a mirar el cuadro con optimismo, porque es un reto, el reto que nuestras Iglesias tienen de cara al próximo milenio, ahora que tan en boga está esa fecha mágica.

A pesar de las dificultades y de los cansancios, observo que en nuestra tierra existen comunidades cristianas animosas, que sueñan con verse un día desbordadas de gente más joven; comunidades empeñadas en hacer lo que haga falta para «poner la Iglesia al día» y hacerla atractiva a los que están fuera; comunidades conscientes de que no llegarán a ver el nuevo rostro de nuestra Iglesia, pero el Espíritu les da vislumbrarlo en sueños, y por eso siguen trabajando para poner la Iglesia a punto para afrontar el futuro con esperanza. ¿Cuántas comunidades hay con este talante? Sería lo mismo que preguntar cuántas viudas había en Israel en tiempos del profeta Elías cuando fue enviado a una que precisamente vivía en Sarepta. Algo hay, lo suficiente como para que el Espíritu del Señor pueda hacer maravillas a partir de lo que para otros no serían más que especies residuales.

Conozco también un clero en lucha, a caballo entre el conformismo de una próxima jubilación, presentida algunas veces como liberación, y el aguijón de dejar a los que sigan una Iglesia con vitalidad suficiente para que esté en condiciones de seguir evangelizando. ¿No es esto suficientemente hermoso para quien ha empeñado lo más valioso de su vida en el seguimiento de Jesucristo?

De ahí la llamada al optimismo, porque la fe vuelve a manifestarse como «la victoria que vence al mundo».

Sobre los orígenes del Cristianismo en Aragón

Rev. Aragon. Teol. 3 (1996)

Eugenio Romero Pose

En torno a los orígenes del cristianismo en Hispania y Caesaraugusta

El problema de los orígenes de la cristianización es común para toda la península hispánica. Son muchos los enigmas que es necesario descifrar para llegar a saber en qué condiciones fue penetrando la *notitia* del cristianismo y en qué momento y con qué apoyos se fue estableciendo en Hispania hasta el punto de poder hablar de un arraigamiento de la vida cristiana en la sociedad y del tiempo en que ésta pueda ser definida como cristiana. Como es sabido es en el s. VII cuando empieza a interesar el problema de los orígenes del cristianismo en Hispania y principalmente a partir de las noticias que surgen y llegan, especialmente desde Oriente, a la península: en este período es donde encuentran apoyo las principales tesis sobre la introducción del cristianismo en la Hispania romana. He aquí, muy sintéticamente, las principales respuestas a la pregunta acerca de los orígenes: la más que probable venida y evangelización de Pablo en la Tarraconense; el supuesto envío desde Roma de los siete varones apostólicos al Sur de la península; la introducción del cristianismo por vía africana, apoyada por las relaciones de tipo militar y, finalmente, la muy 'venerable tradición' de la predicación del apóstol Santiago el Mayor en el extremo de Occidente¹. Estas hipótesis no pueden ser tenidas como apodícticas pues encuentran su validez en noticias, nada desdeñables, tardías y los primeros testimonios escritos son susceptibles de múltiples lecturas².

En lo que se refiere a lo que un día se llegó a denominar Aragón —e.d. *Caesaraugusta* y el entorno, los núcleos vecinos, en el que se hacía sentir su influencia— hay que decir que es una parte del todo, de Hispania, y que los comienzos de la cristianización en esta geografía corrió una suerte paralela al resto de la península. Sin embargo no hay que olvidar que entre las grandes áreas geográfico-culturales en las que se sembró la primera semilla cristiana sobresale Zaragoza³. De las distintas fases

¹ Cf. M.C. DÍAZ y DÍAZ, *La cristianización en Galicia*, en: AA.VV., *La romanización de Galicia*, Cuadernos del seminario de estudios cerámicos de Sargadelos, Ediciones del Castro, Sada-Coruña 1976, pp. 107-120; id., *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico*, en: *Las raíces de España*, Madrid 1967, pp. 423ss.

² Cf. M. SOTOMAYOR y MURO, *La Iglesia en la España romana*, en: *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, dirigida por Ricardo García Villoslada, B.A.C., Madrid 1979, pp. 7-400.

³ Cf. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Historia de la teología española*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, Tomo 1, p. 23. El autor propone dos triángulos geográficos: el del Ebro hacia el Levante y el del Guadal-

en las que se fue asentando el hecho cristiano, con una paulatina pero fuerte influencia a todos los niveles en la organización de la sociedad, la primera y segunda (s. III-IV) son los más oscuras y, por ello mismo, las más necesitadas de estudio para develar las raíces del factor más decisivo, junto con la romanización, de la posterior configuración de la Hispania. Las fases posteriores —que se pueden fijar *grossomodo* como la tercera, cuarta y quinta— corresponden a los siglos V, VI y VII-IX y ofrecen más datos de todo género para aproximarnos al conocimiento de la cristianización en esos periodos. De todos modos cuanto más se ahonde en la investigación de cada parte de la península más se aportará al conjunto del problema de la primera cristianización hispánica. En cuanto a la región del Ebro todavía estamos faltos de trabajos parciales y de monografías que acopien los elementos en orden a iluminar el paso, desde la romanización, al cristianismo⁴. Es necesario el estudio cuidadoso, sistemático y contrastado de fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas; el no descuidar el análisis de las abundantes tradiciones orales; a éste propósito no es bueno ni la iconoclastia ni la fácil sacralización. Mucho han de iluminar estas tradiciones orales las indagaciones de los medievalistas, sobre todo de los estudiosos del altomedievo. Urge el revalorizar la presencia de todas las huellas de la romanización, desde las infraestructuras viarias hasta las administrativas y el rol jugado por las *uillae*. Con respecto a las primeras basta con citar el ejemplo de la *via romana* 17 que arranca de Zaragoza, llegaba a Astorga, pasaba por León y Zamora y conducía a Braga y de aquí conectaba con Mérida; y con respecto a las segundas, al peso de la administración, se sabe que Zaragoza —y junto a ella Tarazona, Calatayud, Calahorra, Vellilla del Ebro y Cascante— tenían importantes cecas⁵. La romanización ha significado una verdadera *praeparatio euangelica* para la cristianización, y como tal debe ser tenida en cuenta para una historia de la primera Iglesia. Y junto con el establecimiento de los elementos romanos es menester no perder de vista las aportaciones y el establecimiento de aljamas —del judaísmo— en Zaragoza. De hecho una de las más singulares presencias de la judería en el Norte de la *Spania*, según noticias literarias y arqueológicas, es la de Zaragoza. 'La existencia de una judería zaragozana en tiem-

qu coasta el Norte y Sur. Y a éstos añade un tercero: el que ocupa todo el valle del Ebro. En los primeros destacan los influjos africanos, itálicos, orientales, neopúnicos y griegos y en el tercero la influencia italo-gala. El mismo autor en *La diffusione del cristianesimo nel Nord-Ovest della Penisola Iberica: aspetti sociali ed antropologici*, estratto da XXXIX Corso di Cultura sull'arte Ravennate e Bizantina, Ravenna, 6-12 aprile 1992, Università degli Studi di Bologna, Istituto di Antichità Ravennate e Bizantine - Ravenna, Edizione del Girasole, pp. 297-358, resalta como Zaragoza ocupa un lugar privilegiado en la primera fase de la difusión del cristianismo en la península (p. 354). La primera fase de cristianización que abarcaría hasta el s. IV estaría formado por comunidades cristianas urbanas en los *castra magna* de los *limes septentrionalis* (Zaragoza, Calahorra, Astorga); la segunda fase, en el s. IV y V, correspondería a la extensión en la que tuvo lugar la eclosión del movimiento priscilianista y que coincidió con la transformación de las villas romanas en comunidades cristianas agrícolas. En este periodo hay abundantes testimonios escritos, precedentes de la época dorada de la Iglesia de Zaragoza; entre otros cabe citar la polémica, en el año 468, entre Silvano de Calahorra y Ascanio, metropolitano de Tarragona. Para historiar la tercera fase (s. V en adelante) contamos con más abundante documentación.

⁴ Son muy pocos, en lo que a los primeros momentos se refiere, las noticias de G. FATÁS CABEZA, *Cristianismo*, en: *Gran Enciclopedia Aragonesa*, pp. 990-993; A. CANELLAS, *Zaragoza*, en: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, C.S.I.C., Madrid 1975, vol. IV, pp. 2806-2809.

⁵ Cf. M. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La colección numismática del Museo de Santa Tecla*, en: *Museo de Pontevedra* X (1956) 5.

pos anteriores —[a los islámicos]—podría deducirse de lo temprano de la implantación del Cristianismo en Zaragoza, sede episcopal ya en el siglo III⁶. En suma, para escribir los primeros pasos del cristianismo en la región aragonesa del Ebro mucho ayudaría una obra que bajo el título de «Aragón romana y judía» recogiese, después de una precisa demarcación de límites geográficos, cuantos datos estuviesen a nuestro alcance. Sólo después sería posible enmarcar las primeras *notitiae* cristianas en su justo contexto histórico y comprender lo que autores posteriores al siglo IV han referido acerca de los cristianos en *Caesaraugusta*. Esta labor favorecería el ir más lejos de las referencias, mil veces traídas y llevadas, contenidas en la *Epístola* 67 de S. Cipriano⁷. En este primer, y hasta el presente más antiguo, testimonio literario —datado en el año 254— acerca del cristianismo hispánico nos asegura una inequívoca comunidad cristiana en Zaragoza⁸ y nos indica, asimismo, la intensa relación con otras comunidades del Norte favorecida por las vías romanas por las que se establecían contactos de tipo cultural, comercial y militar, especialmente con África. En efecto, los primeros mártires del Noroeste hispánico —Emeterio y Celedonio de Calahorra— muertos en la persecución de Diocleciano eran soldados de la Legio VII Gemina. No hay duda, pues, de que en la primera mitad del siglo III encontramos ya comunidades organizadas en Zaragoza —al estilo de las de León, Astorga, Braga y Mérida— y de que en los inicios del s. IV proliferan otros núcleos cristianos que se adhieren a estos centros de primer rango. La aparición urbana de estas primeras comunidades se corrobora con los restos paleocristianos, datables en los s. III y IV, que se encuentran en zonas de la orilla Norte del Ebro.

Muchos son los problemas en conexión con la primera evangelización en esta franja a una y otra orilla del río que posibilitaba la comunicación con las orillas del Mediterráneo, pero lo sorprendente es la riquísima teología de estas Iglesias en la segunda mitad del s. IV y la admirable vitalidad de las mismas reflejada en el poeta Prudencio —uno de los más grandes poetas cristianos— y uno de los más hondos teólogos de su tiempo⁹. La obra de del príncipe de los poetas cristianos tuvo la fortuna de acoger lo más granado de la teología asiática y hacerse eco de las líneas prin-

⁶ L.A. GARCIA MORENO, *Los judíos de la España antigua*, ed. Rialp, Madrid 1993, p. 67; cf. E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, I, pp. 332ss.

⁷ Cf. CSEL 3/2, pp. 735-743; ed. castellana con versión de Julio Campos en la B.A.C., Madrid 1964, pp. 631-645.

⁸ CIPRIANO, *Epist.* 67, VI,1: «Por lo cual, como escribís, hermanos carísimos, y como afirman nuestros colegas Félix y Sabino, y como otro Félix de Zaragoza, hombre de fe y defensor de la verdad...»

⁹ PRUDENCIO, *Peristephanon. Hymnus*, 4, 3: «Guarda nuestro pueblo en un mismo sepulcro, las cenizas de dieciocho mártires; Zaragoza llamamos a la ciudad que tiene tamaño tesoro»; 4, 50: «Tú, Zaragoza, apasionada por Cristo, ceñida la frente con pálida rama de olivo, ornato de la paz, llevarás contigo dieciocho santos»; 4, 141: «Este nuevo título de gloria dio el mismo Cristo a nuestra Zaragoza para goce propio, para que fuese por mucho tiempo el templo consagrado de una mártir en vida». J. Fontaine subraya, con acierto, la importancia de Prudencio en la historia de la literatura latina y de la teología, cf. id., vox *Prudenzio* en: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, II, 2945-2950. No tomo partido por la discutida patria —ciudad de nacimiento— de Prudencio; I. RODRIGUEZ en: A. PRUDENCIO, *Obras completas*, B.A.C., Madrid 1981, p. 4*: «Siete ciudades pretendían haber merecido la cuna de Homero, y tres la de Prudencio: Tarragona, Zaragoza y Calahorra».

cipales del pensamiento de S. Ireneo. Incluso juzgo que no es descaminado el conjeturar que en estos ambientes teológicos pudo haberse realizado la versión latina del *Adversus Haereses* del obispo de Lión, gracias a la cual no hemos perdido definitivamente esta obra culmen de la primerísima teología cristiana. Contrasta esta teología de los círculos del Norte hispánico con la de los autores representantes de las Iglesias del Sur. Es éste un filón a estudiar: las diferencias entre unos y otros —concretamente, por citar algún nombre, entre Prudencio y Gregorio de Elvira— abrirán nuevos caminos para entender mejor el estilo y las características de cada Iglesia o cada sector geográfico. Es significativa la neta adopción de la tradición asiática por parte de Prudencio y el sincretismo, la unión de la teología asiática con la alejandrina, en el gran escritor de Iliberis. El estudio de Prudencio, no ya desde el socorrido prisma meramente estilístico-literario, con apertura a horizontes universales desvelará, sin duda alguna, aspectos inéditos de las Iglesias cercanas al Ebro: su pensamiento, sus relaciones teológico-culturales, qué grandes autores eran leídos y adoptados, qué versiones bíblicas eran aceptadas, en qué se fundamentaba la incipiente vida ascética, qué antropología se escondía detrás de las más antiguas catequesis, cuáles las preocupaciones doctrinales, etc. Y todo ello a la luz de pacientes análisis que deben prolongarse también a la literatura conciliar y entender ésta a la luz de la circunstancia histórica indicada en los autores contemporáneos. La praxis sinodal es expresión de una Iglesia con tradición. Si el concilio de Elvira (300?) testimonia la temprana cristianización en el Sur, el concilio de Zaragoza (380) hace pensar en la importancia de Caesaraugusta para las Iglesias del Norte¹⁰. En el momento más crucial y crítico de la primera singladura de la Iglesia hispánica —a raíz de la controversia priscilianista— las comunidades cristianas buscan en Zaragoza, y en su concilio, una solución en el más antiguo concilio —después del Iliberritano— de la Iglesia hispánica. La elección de Zaragoza —y no la de otra cualquier ciudad como podía ser Astorga, León, Mérida, Braga— no fue casual. Ante la problemática que atañía a los núcleos cristianos del Norte se acudió a un lugar de indiscutible referencia para todos. La reunión conciliar zaragozana no significó la superación de las cuestiones suscitadas por Prisciliano sino que fue tomar conciencia de los cambios que propugnaba el movimiento priscilianista. Sin embargo la misma temática afrontada en el concilio da a entender que las propuestas de Prisciliano habían tomado carta de ciudadanía en todas las Iglesias hispánicas y también en la de Zaragoza. Por esta razón me parece oportuno hilvanar algunas ideas acerca de Prisciliano.

El sorprendente interés actual por Prisciliano

La investigación sobre Prisciliano ha seguido siempre los mismos cansinos caminos. Cada época tuvo y tiene interés por resucitar a este personaje que cubre una buena parte de la segunda mitad del siglo IV hispánico. Preocupó y conmovió a sus

¹⁰ Cf. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. preparada por J. Vives con la colaboración de T. Marín Martínez y G. Martínez Díez, C.S.I.C., Madrid 1963, vol. 1, pp. 16-18.

contemporáneos, inquietó en los siglos inmediatamente sucesivos, se proyectó como una leve sombra a lo largo del medievo y apareció con nueva fuerza, cual *redivivus*, en el siglo de la Reforma y de las Luces. Teólogos, filósofos, historiadores y literatos encontraron en Prisciliano un motivo, cuando no una excusa, para la apologética y para continuar las discusiones sobre todo tipo de controversias a la que el mártir Prisciliano se prestaba¹¹.

A nadie se le oculta que desde los días del romanticismo, cuando en Würzburg aparecieron casualmente unos textos que se atribuyeron a Prisciliano —los *Tratados*¹²— hasta nuestros días Prisciliano se convirtió en unpreciado de la fracasada heterodoxia. Es también de sobra sabido que los estudiosos de Prisciliano han hecho correr demasiada tinta sobre su supuesta heterodoxia u ortodoxia. Católicos y protestantes, cada uno desde sus propias ópticas, debatieron a lo largo de muchos años sobre este apartado. A los historiadores y a los preocupados por la historia de las mentalidades el personaje Prisciliano se les escapa ante la compleja y enmarañada selva de noticias literarias.

Pero, ¿qué sabemos de Prisciliano y del movimiento por él engendrado, el priscilianismo? ¿Tienen algo que ver el personaje con sus seguidores? ¿Lo que se refleja en el Concilio de Zaragoza es suficiente para captar el intento de Prisciliano? ¿Sus condenaciones son tan propias del priscilianismo o, por el contrario, pueden ser indicio de un clima general en otros grupos cristianos de la época? No propongo presentar un *status quaestionis* de la investigación priscilianista¹³. Sería repetir lo siempre dicho acerca de los contextos culturales de los últimos decenios del s. IV.

En esta ocasión trataré de distanciarme de muchas afirmaciones corrientes que han adquirido carta de ciudadanía a propósito de Prisciliano e intentar abrir caminos nuevos para aproximarnos a este enigmático autor. Enigmático y desconocido en casi todas las facetas de su vida y de su pensamiento. Todavía es hoy el día en que no sabemos ni la fecha exacta de su nacimiento (a mediados del s. IV), ni su lugar de nacimiento: la Bética, Lusitania o muy probablemente Africa(Egipto?). Si con una cierta seguridad podemos afirmar que la Gallaecia romana fue su patria de adopción no deja de haber indicios de que haya nacido en las orillas africanas del Mediterráneo. No se nos es dado saber cómo fueron sus primeros pasos ni dónde su primera escuela; si es cierta la hipótesis de que no era hispano ¿por qué emigró o se

¹¹ Cf. E. ROMERO-POSE, *Prisciliano*, en: *Gran Enciclopedia gallega*, t. 25, pp. 237-239.

¹² Cf. *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgivs SCHEPSS, accedit Orosii Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, CSEL 18, Praeae - Vindobonae - Lipsiae 1889. La única versión castellana existente de todos los *Tratados* es absolutamente inservible e ininteligible. Que sepamos la traducción a otras lenguas modernas no se ha realizado a excepción del holandés (cf. A.B.J.M. GOOSEN, *Achtergronden van Priscillianus'Christelijke*, Nijmegen 1976, pp. 270-374). Existe una modélica versión al castellano del Tratado V (cf. A. ORBE, *Heterodoxia del [Priscilliani] Tractatus Genesis*, *Hispania Sacra* 33 (1981) 285-311) que se puede considerar como la pauta metodológica con vistas a una versión de todos los escritos atribuidos a Prisciliano.

¹³ Cf. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *El primer despertar cultural de Galicia. Cultura y literatura en los siglos IV y V*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago 1989, pp. 41-73.

refugió en la Bética y luego se asentó en el Noroeste hispánico? Todo ello se nos escapa. Pero lo que más llama la atención e importa es que es, si no el que más, en el mundo occidental romano, uno de las figuras más polémicas de la Iglesia en la antigüedad tardía. En otra ocasión he escrito cómo y cuánto llegó a preocupar la propuesta del peregrino o predicador ambulante Prisciliano¹⁴. Las más autorizadas plumas de fines del siglo IV, y muchos años después y desde todos los rincones de la cristiandad, omitieron su juicio, más o menos valioso, sobre la figura de Prisciliano y sobre sus secuaces. Basta citar, entre otros, en la Galia, Martín de Tours y Sulspicio Severo; en Africa, S. Agustín; en Italia, S. Ambrosio y S. Jerónimo. Y no solo escritores sino también concilios: el primero y el más cercano a los acontecimientos, el de Zaragoza, después Burdeos, Toledo etc. Es que no podía ser de otro modo, pues Prisciliano, además de ser un leader muy singular que se prestaba a infinidad de reconstrucciones, era, ante todo, un teólogo que hacía atrevidas presentaciones de la enseñanza cristiana en unos momentos en que los esfuerzos que supuso el arrianismo —uno de los grandes hitos de la cristología— no hacían favorable que alguien hiciese nuevas aportaciones. Por ende, Prisciliano merece un lugar especialísimo en la historia del pensamiento cristiano. Y esta es la faceta que con más interés ofrecen las fuentes que podemos considerar como propiamente priscilianistas. El Noroeste hispánico en el atardecer del siglo IV aparece ante las restantes provincias romanas sumergido en el debate cristológico-trinitario y antropológico —motivado por la enseñanza prisciliana— y éste debate compromete a emperadores y obispos. El affaire Prisciliano manifiesta una auténtica teología política en que Iglesia y Estado están en un rápido proceso de identificación. Eusebio de Cesarea, el más político de los teólogos e historiadores antiguos, testimonia que en las tiendas de comestibles se discutía sobre las cuestiones trinitarias. También en los lugares por donde pasa y se establece Prisciliano la cuestión religiosa era la definidora de los intereses del momento¹⁵. De ahí que para centrar y ahondar en la figura de Prisciliano es preciso perfilar las razones del debate, de la controversia en sus orígenes. No es razonable ceñirse a los cánones condenatorios del concilio de Zaragoza. La cuestión Prisciliano es mucho más amplia, abraza a todo el Continente latino; así como el priscilianismo —¿hasta qué punto se parece a su iniciador?— no se debe encerrar dentro de los límites del conventus Bracarense, pues hoy sabemos, desde las recientes apariciones de una cartas de S. Agustín descubiertas y publicadas por H. Divjak¹⁶, que el priscilianismo estaba tan implantado en la Tarraconense como por la Gallaecia¹⁷.

¹⁴ Cf. U. ROMERO-POSE, *Estado actual de investigación sobre Prisciliano*, Encrucillada 12 (1979) 150-162; cf. J.M. BLÁZQUEZ, *Prisciliano. Introducción del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna*, en: *Y Concilio CaesarAugustano. MDC Aniversario*, (Actas del Congreso), Zaragoza 1981, pp. 65-121 y *Prisciliano y el Priscilianismo* (varios), Oviedo 1982, pp. 47-52.

¹⁵ Cf. J. FONTAINE, *Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo*, en: *Primera reunión gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela 1981, pp. 185-209; AA.VV., *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, a cura di G. BONAMENTE A. NESTORI, Università degli Studi di Macerata, Macerata 1988.

¹⁶ *Sancti Aurelii Augustini opera, Epistola ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, Viena 1981 (CSEL LXXXVIII).

¹⁷ Cf. M.C. Díaz y Díaz, *Consencio y los priscilianistas*, en: *Prisciliano y el priscilianismo*, Monografías de los Cuadernos del Norte, Oviedo 1981, pp. 71-76.

La mayoría de los denodados esfuerzos por arrojar luz a la figura de nuestro autor no son correspondidos por la yeyuna información de los textos. Además de algunos hechos puntuales las fuentes antiguas, y la cansina repetición de las mismas, gustan adelantarnos que Prisciliano ha sido el mayor de los herejes hispánicos al que se le puede tachar de gnóstico y maniqueo. No debemos olvidar que, a la luz de los descubrimientos sobre Mani, el maniqueísmo es una de las mayores fuerzas religiosas de la antigüedad tardía¹⁸. Y junto a ello Prisciliano es de los más significativos ascetas que da lugar a una versión del cristianismo de tipo y cariz monástico. A pesar de la oscuridad de los testimonios antiguos tenemos que adelantar que los escritos atribuidos a Prisciliano, que no contienen las preguntas que nosotros imponemos ni da las respuestas que nosotros buscamos, son muchísimo más ricos que escritos contemporáneos como son, por poner un ejemplo, la nada desdeñable obra de Gregorio de Elvira.

La controversia prisciliana —utilizo éste término para distinguirlo de priscilianismo— culminó en una tragedia en el 385 en Tréveris con la decapitación de Prisciliano y compañeros. ¿Qué hay detrás de la misma? Una tragedia que termina con un desconocido, para nosotros, proceso judicial —a pesar de las agudas e iluminadoras investigaciones de María Victoria Escribano Paño¹⁹—. Prisciliano muere en manos del usurpador Máximo. Es el primer hereje —según H. Chadwick²⁰ el primer carismático— condenado por la mano secular. En palabras de Jerónimo «fue condenado por la espada secular y por la autoridad de todo el orbe»²¹. Sólo S. Martín de Tours saldría en su favor.

No nos interesa presentar una relación de hechos y datos sino descubrir razones y el porqué de un drama y de un importante capítulo de la historia de Occidente relacionado con el primer y más conocido acto de la Iglesia en Caesaraugusta

Jerónimo, al igual que Agustín, acusa a Prisciliano de ser «retoño de Manes», de panteísmo estoico, de pelagianismo y de gnosticismo²². Por su parte Jerónimo subraya que era amigo de mujerzuelas (*muliercularum*) al estilo de herejes como Simón Mago, Nicolás de Antioquía, Marción, Apeles, Montano, Arrio y Donato. Del mismo modo que los herejes citados, y otros, no han sido lo que ordinariamente se ha dicho de ellos —pues muy pronto apareció en la literatura cristiana un estereotipo del hereje— así también Prisciliano —desde el primer momento— forma parte de este numeroso elenco de herejes descritos. Es indicativo que el concilio de Zaragoza se fije más

¹⁸ Cf. A. Di BERARDINO, *Tendenze attuali negli studi patristici*, en: *Complementi interdisciplinari de Patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1989, pp. 35ss.

¹⁹ *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Monografías de Historia Antigua, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza 1988.

²⁰ *Priscillian of Avila*, Oxford 1976 (versión castellana: *Prisciliano de Avila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Espasa-Calpe, Madrid 1978).

²¹ *Epist.* 133, 3 (de. de Juan B. Valero, BAC 549, p. 737).

²² Cf. JERONIMO, *Epist.* 133, 3.

en una praxis que en unos contenidos dogmáticos. Muy probablemente los asistentes al concilio zaragozano no se sintieron con fuerzas para rebatir las doctrinas, por complejas, atribuidas a Prisciliano.

Simón Mago es el paradigma de todo hereje²³. Y la imagen creada en torno a Prisciliano hace que Vicente de Lérins —autor que recoge y sistematiza lo dicho sobre Prisciliano—, en su *Commonitorium*, afirme que el anillo más importante de la tradición simoniana es el primer obispo abulense. Prisciliano, por tanto, significa la continua y oculta sucesión de Simón Mago, de las herejías. He aquí una faceta historiográfica poco tenida en cuenta y que no hay que marginar al leer los textos del I concilio de Zaragoza. Prisciliano llega a convertirse en una excusa para la teologización de la herejía. La primacía de la heterodoxia le corresponde a Simón Mago hasta los tiempos recientes que la ocupa Prisciliano («usque in nouissimum Priscillianum» escribe Vicente de Lérins)²⁴. La persona de Prisciliano se prestaba «en los tiempos nuevos» a ser como el modelo, el tipo, de la permanente herejía²⁵. De Simón Mago arranca la sucesión de los herejes y de los pseudoapóstoles. S. Pedro es el primero, el origen, la fuente de la sucesión en la ortodoxia. O en palabras de Jerónimo —en el 415— Simon Mago y Prisciliano es el Alfa y el Omega de la herejía. De ahí que Prisciliano es visto como el principal oponente de S. Pedro («continua et occulta successionem manavit», escribe de nuevo Vicente de Lérins). Como los herejes de primera hora, Prisciliano defendería el «secretismo» con el fin de implantar «novedades». El llamado hereje es amigo de la novedad. Su biógrafo Sulpicio Severo en la misma línea subraya: «su atractivo por las novedades», y el amor por lo «secreto» le obligaba a ampararse en el uso de los apócrifos, de las Escrituras no canónicas, uso por otra parte de lo más normal y frecuente en tiempos de Prisciliano de lo que sus adversarios nos quieren hacer creer. Ortodoxia y heterodoxia en el universo cultural de la antigüedad cristiana eran las referencias que calificaban la validez o no validez de un pensamiento o actitud. A Prisciliano le incluyeron en la serie de heterodoxos, y en la antigüedad nadie le leyó con simpatía sino todo lo contrario. Los que nos quieren resumir su pensamiento sin ofrecernos su texto —la mayoría de los escritores— no presentan sin prejuicios sus puntos de partida y de llegada. Es, por ello, que es de sospechar que llegue a nosotros el Prisciliano oficial pero no el real, el Prisciliano del género literario del hereje —y no queremos decir que no lo fuese—.

Es menester acercarse con simpatía a sus textos y simpatizar con su heterodoxia para aproximarnos al autor real. Lo que sin pudor podemos decir de los primeros heresiólogos también se puede aplicar a Prisciliano: sin comprender la *forma*

²³ Cf. A. FERREIRO, *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins*, *Vigiliae Christianae* 49/2 (1995) 180-188.

²⁴ Cf. *Comm.* 24.10.41-45. p. 181.

²⁵ A. GONZÁLEZ BLANCO, *El canon 7 del Concilio de Zaragoza (380) y sus implicaciones sociales*, en: *I Concilio Caesaraugustano*, p. 248: «Cuando Epifanio, Filastrio o S. Agustín escriben sus obras antiheréticas, éstas son más bien catálogos de errores, la mayor parte de los cuales, por no decir todos, son sistemas estereotipados, que tienen poco que ver con la situación real de la Iglesia de su tiempo.

mentis del autor de los escritos cuya autoría ha sido asignada a Prisciliano no podemos adentrarnos en sus intenciones últimas y en su indudable grandeza.

He apuntado algún elemento pertinente al enjuiciamiento heterodoxo de Prisciliano. Mas quisiera, aunque solo fuese de pasada, señalar otro aspecto: Prisciliano víctima de la intolerancia. Casi un siglo después del decreto que concede la libertad de culto a los cristianos (313), la tolerancia mostrada hasta Constantino se fue cambiando paulatinamente, bajo sus sucesores, en una intolerancia de signo opuesto²⁶. En el 391 Teodosio decreta como religión del Estado el cristianismo; en el 392 se da a conocer, en Egipto «cuna de todos los dioses», una ley contra los cultos paganos. El Serapeum deja de ser meta de la ecumene. Y es en Egipto donde una intelectual de nombre Ipatia muere a manos de los cristianos, por permanecer en el paganismo, como víctima de la intolerancia. Prisciliano tuvo que asistir a este creciente proceso de intolerancia y muestra curiosas afinidades con Ipatia. Esta, al igual que Prisciliano, era una dialéctica en el hablar, política en el actuar de tal modo que toda la ciudad le veneraba y le rendía homenaje. Ipatia fue maestra de grandes intelectuales, como Sinésio. Prisciliano terminó siendo considerado como el gran maestro e iniciador en el mensaje nuevo, en el cristianismo. Se nos antoja el parangón Prisciliano-Ipatia, hombre y mujer, que participando de la misma cultura tienen el mismo fin y representan el paso del paganismo al establecimiento del cristianismo. Prisciliano es víctima cristiana, Ipatia víctima pagana pero las razones de sus condenas pudieron ser muy similares y pueden que reflejen ambientes culturales muy cercanos. La polis tardoromana y bizantina ya no contempla al filósofo como el gran consejero y como la garantía cívica del poder estatal sino al obispo. ¿No será por esta razón por la que Prisciliano busca denodadamente ser obispo, y lo fue de Ávila, no solo para ser sucesor de los apóstoles sino también para adquirir un poder cívico? De este modo «el obispo cristiano debía tener el monopolio de la parrhesía (libertad en el hablar)» como bien escribió P. Brown²⁷. En el paso del paganismo al cristianismo el rol conquistado por el obispo suplanta el papel que anteriormente jugaba el filósofo, el intelectual. En el momento de la transición del paganismo al cristianismo muchos paganos fueron represaliados por los cristianos (Ierace, Ipatia...). ¿Prisciliano, otrora pagano, no será incomprendido, perseguido y ejecutado porque, aunque convertido, representaba el ideal del mundo pagano? En la persecución a Ipatia los monjes ocupan un lugar significativo. Son ellos —la fuerza religiosa de la facción cristiana— los que violentamente acometen contra la filósofa pagana. El monacato aparece como una fuerza revolucionaria que empuja a sus miembros «de la impasibilidad ascética a la subversión» (Patlagen). En tiempos de Ipatia el ambiente monástico es animado por las reivindicaciones del primado cristiano de Alejandría a imponer la religión nueva atentando contra cualquier otra. ¿No cabe descubrir una estrecha relación entre el rol revolucionario de los monjes del desierto, en Egipto, y el movimiento ascético-monacal del

²⁶ Cf. S. RONCHEY, *Ipatia, l'intellettuale*, en: *Roma al femminile*, a cura di A. FRASCHETTI, ed. Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 213-258; AA.VV., *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F. Beatrice, DE, Bologna 1993.

²⁷ Cf. J. FONTAINE, a.c.

priscilianismo? Todavía estamos muy lejos de una verdadera historia de Prisciliano en el marco real de la historia del cristianismo antiguo. Me atrevo a establecer el paralelismo entre Prisciliano e Ipatia porque la Hispania de fines del s. IV y de las décadas posteriores es tan universal como romana, está enclavada dentro de un cuadro más homogéneo y más amplio que lo estará posteriormente en la época visigótica o en la carolingia. Así como Voltaire popularizó el destino de la mártir pagana Ipatia, posibilitando que la narrativa francesa del s. XVIII, la tragedia de Schiller, los versos de Vincenzo Monti y los ensayos de John Toland la tuviesen presente, también pudo acudir más de una vez al mártir Prisciliano si no apareciese en aquel entonces perdido para la memoria de la Ilustración. Sobre Ipatia conservamos fuentes cristianas y paganas. Sobre Prisciliano han llegado hasta nosotros sólo fuentes cristianas y éstas parciales, hasta el punto que es difícil recabar datos para descubrir su verdadero retrato.

Si resulta atrayente establecer semejanzas entre Ipatia y Prisciliano, y así comparando vidas en un ambiente común se puede perfilar más su rostro, no lo es menos fijarse en el movimiento monástico que emerge en ese momento por doquier y, sobre todo, en los medios femeninos. En esta dirección encontramos jugosas noticias en el concilio zaragozano. El juzgar que a Prisciliano le siguieran, según fuentes biográficas contemporáneas, mujeres que optaban por la vida monástica, como un hecho negativo y aislado, no es hacer justicia al clima religioso de su tiempo. Podemos traer a la memoria el fuerte atractivo de la vida ascética en importantes grupos femeninos en diversas partes de la cristiandad de aquel entonces. La acusación de Jerónimo a la relación de herejes con mujeres podía ser aplicada a otros que no eran heterodoxos comenzando por él mismo²⁸. Bástenos con citar el ejemplo de Melania iunior que abandona familia, privilegios y riqueza para abrazar la vida ascética. Su abuela, Melania senior, se dedicó después de quedar viuda a la penitencia; en el 372 se fue desde Roma a Alejandría y a Palestina donde fundó un monasterio de 30 vírgenes. Este tipo de vida en los días de Prisciliano había atraído a madres, mujeres e hijos de ricos y poderosos senadores de la ciudad. No creemos estar muy lejos de la realidad cuando englobamos a Prisciliano y movimiento en la misma órbita. ¿Por qué ver rarezas en Prisciliano cuando puede que sea seguidor de movimientos y actitudes que ya hay, desde el punto de vista político, que dominar? Entre los motivos de este tipo de monacato podemos reseñar una extraña mezcla de extremismo radical y de conformismo. Si difícil es en estos personajes, y también en Prisciliano, distinguir el personaje literario del real no es imposible deducir algunos rasgos entre lo general y lo propio que se esconde detrás de cada fuente histórica.

Las ausencias biográficas en la antigüedad tardía son extensibles a todos los personajes. No podemos pedir más, a propósito de Prisciliano, de lo que tenemos derecho. No es mi intención hacer una revisión crítica de las aportaciones hechas especialmente desde el s. XVI hasta nuestros días. Y tampoco reincidir en una presentación académica de Prisciliano trayendo a colación las fechas y acontecimientos mil

²⁸ Cf. JERONIMO, *Epist.* cit.

veces llevados y traídos. Quisiera, en cambio, llamar la atención sobre aspectos del autor que hay que reconsiderar: época y fuentes, figura y obra, de dónde y qué persigue, su antropología, cristología y concepción de la historia. O en otros términos, significar algunos elementos que se desvelan tras un análisis de sus escritos.

Es por todos conocido que la fuente principal para recabar noticias biográficas de Prisciliano es la Crónica de Sulspicio Severo, en la que se observa más la falta de datos fidedignos y en la que abundan más de lo deseable reminiscencias de Salustio y Tácito. Es obvio en la obra de Sulspicio el cliché de los gnósticos, «herejía arcana, superstición ocultada por sus arcanos secretos», aplicado sin pudor a Prisciliano. Por otra parte no hay ningún gran personaje sobre el que sepamos todo, pero hay algunos que por su singularidad —entre ellos Prisciliano— significan un punto de partida y una innegable referencia para la recreación.

El drama prisciliano comienza en el 379 con una denuncia y culmina el 385/86 con su decapitación. En pocos años se propaga, con una inmediatez inusitada, una cuestión que llega a ser, diríamos hoy, una verdadera cuestión de Estado. Ciertamente que, a la luz del affaire Prisciliano, se puede decir con Voltaire que la «historia de los grandes acontecimientos de este mundo no es más que la historia de crímenes» [L'histoire des grandes événements de ce monde n'est guère que l'histoire des crimes]. Pero no podemos permanecer impasibles ante el Prisciliano decapitado y cabe preguntarnos qué hay de permanente en Prisciliano y en su movimiento, y esto equivale a responder a la suma de todas las corrientes espiritualistas del siglo IV hispano. Es preguntarse si se dejan sentir detrás de Prisciliano y de los suyos rastros de la gnosis primitiva y de movimientos sectarios de corte existencialista al estilo de la actual New Age. Bienvenidos son todos los matices exteriores que se puedan sumar a la historia prisciliana pero lo importante es su trasfondo interior. Poner entre interrogantes el carácter oculto de que nos hablan las fuentes literarias. Si es un pensamiento oculto, como todo pensamiento y grupo tipo secta; y sólo comparándolo con otros grupos similares podemos desenterrar el Prisciliano oculto. Es necesario, una vez por todas, deshacer el equívoco, por muchos sostenido, de que la literatura prisciliana, en concreto las obras atribuidas a Prisciliano —los Tratados de Würzburg—, son apologéticos o propaganda pastoral. Nada más lejos de la verdad. Estos escritos encierran detrás unos grandes contenidos y mensajes teológicos que no se escapan al que pacientemente los analiza.

No nos debemos contentar con los enfoques tradicionales habida cuenta de la evolución general, y de los conocimientos que ahora tenemos, de la problemática del antiguo cristianismo; es necesario insertar, como bien escribió B. Vollmann²⁹, a Prisciliano y al priscilianismo en el contexto de la historia espiritual.

Prisciliano, como Ipatia, es el representante del ideal espiritual del letrado de la antigüedad tardía, del hombre dedicado a las Musas, un reflejo de un Apuleyo en el s. IV. Quizás es un bautizado tardíamente, caso no infrecuente en aquel entonces

²⁹ *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leon des Grosses*, St. Ottilien 1965.

pues el bautizarse tarde está en uso en el s. IV. ¿No es lícito conjeturar que es un ejemplo típico del pagano intelectual que, a pesar de hacerse cristiano, resulta problemático? En Tréveris afirma haber practicado las artes mágicas de adolescente antes del bautismo. Pero una cosa hay —en el s. IV— en la que coinciden paganos y cristianos: ambos viven una «era de angustia»; ambos sufren la decadencia del Imperio y la caída de su cultura. Unos y otros están a la expectativa de un mundo nuevo y por eso desprecian el mundo presente. Al encratismo común introducido en el pensamiento cristiano se suma, desde los principios de su expansión, el rechazo de lo visible. De ahí el hombre que para alcanzar el mundo esperado es necesario ser introducido dentro del ámbito de lo divino. Es decir, en los días de Prisciliano, en el s. IV —al igual que en el s. II y en el s. XX— se vive un clima existencialista que motiva soluciones de sesgo gnóstico. El hombre, exiliado en la historia, se siente necesitado de un contacto salvador con lo divino e impelido al secretismo, a la astrología, a las ciencias ocultas y sagradas, al hermetismo, al uso de lo apócrifo. ¿No será Prisciliano un testigo del «convertido» cristiano que sigue siendo pagano? Esta permanente tentación gnóstico-existencialista ha sido magníficamente expuesta y desarrollada, entre otros, por H. Jonas. La inclinación de Prisciliano por la literatura no canónica y la afición a escrutar los secretos de la Escritura sagrada favorecen el gusto por lo arcano, el ocultismo y la tendencia carismática. Ocultismo y encratismo eran formas vigentes en los tiempos de Prisciliano que posibilitan la inclinación hacia un severa ascesis.

J. Fontaine ha marcado con especial énfasis, y, por otra parte, no en menor grado minimizó la importancia doctrinal tal cual se desprende de los escritos priscilianeos, la situación de la sociedad hispánica en el ocaso del s. IV. Sitúa a Prisciliano en el torbellino de las diversas corrientes espirituales presentes en la teología (resp. en las distintas organizaciones eclesíásticas) de una Iglesia cada vez más favorecida por el poder civil y, por ello mismo, cada vez más acomodada.

En el mismo año en que se hace público el estallido Prisciliano, en el 379, Roma conoce la más grande derrota infringida por los bárbaros en todo el s. IV; en el mismo año Teodosio prescribe legalmente todas las herejías; el año anterior, el 378, en los Balcanes se asentaron los godos, los mismos que en el 410 tomarían la capital del Imperio, Roma; en el 380 todos los pueblos bajo la égida de Roma deben profesar la fe de Pedro. Eran motivos que hacía que en la geografía romanizada se viese angustiosamente el presente y el futuro. Prisciliano participa de esta inseguridad y vive estos avatares que no son otra cosa que la culminación del proceso iniciado en el 313, el establecimiento del cristianismo como religión del Estado. Todavía estaban muy recientes las heridas producidas en la sociedad por la controversia arriana que había escindido la Iglesia y había conmovido las estructuras sociales. El debate priscilianista coincide con el pontificado romano de Dámaso, papa que juega también un papel de no poca importancia en la reorganización de las diócesis removiendo a los simpatizantes del arrianismo³⁰. Pero corrían días en que la violencia afloraba por

³⁰ Cf. Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-340)*, 2 vol., Roma 1976.

doquier. Recuérdese el episodio de la elección de Dámaso en la basílica Liberiana en el que mueren violentamente decenas de personas. Los dirigentes del Imperio, una vez sopesadas las consecuencias del arrianismo, no soportan nuevos caminos que pueden sonar a posiciones heréticas. Por encima de todo el poder civil busca la unidad por medio de la religión y no querían correr un nuevo riesgo con lo que de Prisciliano se empezaba a decir. No deja de ser una ironía más que Prisciliano sea decapitado en Tréveris, ante la Porta nigra, por motivos al fin y al cabo religiosos, aunque como es lógico con consecuencias sociales, en la misma ciudad en la que años atrás el obispo de Córdoba, Osio, había ejercido de obispo-consejero de Constantino.

Paganos y cristianos, a fines del s. IV, estaban escandalizados de cómo vivían los dignatarios eclesiásticos. Prisciliano se opone a obispos y poderosos en pro de una reforma. Es sintomático el enfrentamiento que tiene con el obispo Itacio de Osnaba, un hombre «atrevido, charlatán y pendenciero» (Sulpicio Severo).

Prisciliano además de hacer unas sorprendentes proposiciones teológicas —lo cual indica que estamos ante un intelectual vigoroso— acoge los sentimientos de cambio que vive la sociedad y se convierte en un leader de una concepción espiritual que conlleva, asimismo, una manera de ver y concebir la Iglesia.

El proceso constantiniano había desembocado en la identificación Iglesia=Estado. Esta concepción se había extendido desde el corazón hasta los extremos del Imperio. Es iluminador recorrer la historia de la sociedad cristiana africana a lo largo de todo el s. IV. Las facciones sociales en el Africa cristiana van parejas a las concepciones eclesiológicas. Cito y remito al cisma donatista, en gran parte contemporáneo a Prisciliano y priscilianismo. Este con más profundidad doctrinal aunque menos enverados en los problemas directamente sociales como los donatistas. A Prisciliano y a los donatistas se les temían porque rompían la *unitas Ecclesiae Catholicae*. En Africa el debate donatista tocaba más de cerca a obispos y teólogos mientras que en Hispania la cuestión prisciliana se encuentra más referida a políticos y a obispos. Pero las legislaciones que miraban a establecer unas determinadas pautas religiosas con miras a apoyar al Estado y su unidad estaban más atentas a los efectos sociales que al pensamiento teológico. Y si éste era juzgado como desestabilizador, el actor —y los seguidores del mismo— es considerado como un problema político. En una visión de hermanamiento entre Iglesia y Estado los cristianos marginales, y los ascetas, son mirados como peligrosos para la unidad. La unión Iglesia=Estado apoyaba una sociedad mundanizada, secularizada. Prisciliano se opone a esta concepción eclesiológica. Reclama una separación de los dos espacios, el religioso y el civil. Aparece como un convencido de que unidad del imperio y unidad de la Iglesia son dos realidades no identificables. Parece que Prisciliano concibe el monacato como una protesta radical y revolucionaria, se opone al episcopado monástico —en la tradición teológico-política—, reclama el título de doctor para el laico, y no solo para el obispo, al servicio de un programa de separación Iglesia-Estado y propugna una Iglesia pura, de carismáticos e igualitaria, al estilo de los primeros cristianos. Una Iglesia de verdaderos hom-

bres apostólicos en la que los doctores, laicos, podrían acceder a la gran obra de la lectura y predicación del evangelio, obra en la que día y noche obraba el apóstol. El laico es apóstol. La principalidad del Espíritu nos iguala a todos. Y hace que el creyente cristiano sea un hombre libre que no tiene por qué coincidir con lo católico sino que, movido por la fe, busca caminos nuevos (*Fides nostra libera sit*). Llama la atención que el retorno a formas de vida del cristianismo primero —si ello es cierto—, coincide con la vuelta a esquemas teológicos (cristológicos, trinitarios y antropológicos) arcaicos.

En la práctica Prisciliano ofrece un cristianismo experiencial al que se puede llegar por medio de una vida ascética asequible. La aristocracia se suma a este modelo de vida. Unos seguidores de esta experiencia fueron considerados ortodoxos —por ejemplo Martín de Tours— y otros heterodoxos —p.e. Prisciliano—.

La introducción del monacato en Hispania puede que provenga por vía marítima desde Egipto. ¿Y por qué no Prisciliano? Un mejor conocimiento del monacato facilitará nuevos datos para mejor ahondar en la figura de Prisciliano. El monacato es una fragua de mártires pues mediante el *studium* podían alcanzar la *agnitio*. Lo que hay que conseguir es el conocimiento experiencial de lo divino y no dar culto a la memoria de los mártires.

En el ambiente eclesiológico partidario de la separación Iglesia/Estado los seguidores de Prisciliano se pudieron haber convertido en pequeñas contra-iglesias, en grupúsculos que no dependían ya del obispo tal como sucedía en Roma, Jerusalén y Milán. En definitiva, estas organizaciones tendían a suplantarse las instituciones de la Iglesia oficial. Así se entiende que sigue habiendo, por un cierto tiempo, en algunas sedes dos obispos, el católico y el priscilianista, a modo de lo que había acontecido con el arrianismo.

Prisciliano es la imagen del *letrado*, típico representante de la sociedad tardo-antigua; es el reflejo del hombre *eclesial* que vive hondamente la crisis de la Iglesia teodosiana y un defensor del *ascetismo*, heredero de tradiciones alejandrinas u origenianas.

Hay que arrancar al priscilianismo del *splendide isolement* de la que siempre fue víctima en los estudios hispánicos. Hay que contemplar a Prisciliano más allá de nuestras fronteras y hacer un esfuerzo de interpretarlo como un fenómeno que nace en el cuadro de la cultura tardoantigua. Las fuentes *priscilianneas* anteriores al año 400 (Tratados) más que noticias históricas se empeñan en la exposición de la doctrina, en una riquísima teología. Las fuentes *antipriscilianistas* (Filastrio, Ambrosio, Siricio, Máximo, Pacatus, Ausonio, Jerónimo y Sulpicio) son exponentes del típico cliché antiherético. Las primeras son más atendibles que las segundas. En cuanto a las fuentes posteriores al 400, las que se denominan *priscilianneas* (Ep. Tito, Martín de Braga, Apoc. Thomae), además de anónimas y de fecha incierta, son de dudoso contenido doctrinal. Y las *antipriscilianistas*, también posteriores al 400 (Orosio, Baquiaro, Agustín, Consencio, Toribio, León, Pastor, conc. de Braga I y II, Jerónimo, Braulio...), son