

EL FANTASMA DEL PRISCILIANISMO, APRINGIO DE BEJA Y EL APOCALIPSIS

POR

ANDRÉS BARCALA

Hispania Sacra

RESUMEN

Los escritos joaneos, y especialmente el *Apocalipsis*, tardaron un tiempo llamativo en ser utilizados por los escritores cristianos y en ser admitidos en el canon de las Escrituras. En España la resistencia a estudiar su texto y a utilizarlo duró todavía más que en el resto del Occidente cristiano. Este hecho se debió, sobre todo, al temor del priscilianismo y al estereotipo creado en torno a él por los principales escritores y heresiólogos del siglo V, que lo consideraron como la herejía "nacional" hispana, lo vincularon con un gnosticismo sin vigencia hacía más de dos siglos y con la aplicación a la exégesis de la ciencia del cálculo numérico. Apringio de Beja intentó introducir nuevas perspectivas, escribiendo un comentario seguido al *Apocalipsis*, para lo que disponía de escasos precedentes.

ABSTRACT

The ghost of the priscillianism, apringio of Beja and the Apocalypse

The writings of St. John and, specially, the *Apocalypse* take a long time to be used by christian writers and admitted into the Canon of the Holy Scripture. In Spain the opposition to study its text and to use it lasted even more than in the rest of the christian Occident. This fact was caused, above all, by the fear of Priscillianism and the stereotype created around it by the prime writers of fifth century that considered it the "national" spanish heresy and connected it with and obsolete Gnosticism and with tere application of the science of the numerical calculation to the biblical exegesis. Apringio of Beja intended to introduce new perspectives by writing a commentary to the *Apocalypse*, that anybody before him had written in Spain.

Sobre la Iglesia Medieval
Hispania Sacra 49 (1997)

Los escritores cristianos de los primeros siglos se vieron en la necesidad de interpretar los textos de la Sagrada Escritura y explicarlos a sus propios fieles, pero también a los cristianos disidentes y aun a los extraños: por un lado, a los paganos, entre los que se iban implantando progresivamente; por otro a los judíos, de cuyo seno habían surgido y cuyos textos “sagrados” compartían. De entre las múltiples razones que aducen para justificar su tarea exegética, las más recurrentes son estas tres: se trata, ante todo, de escritos antiguos, ya alejados de la mentalidad de muchos de sus contemporáneos y frecuentemente oscuros y difíciles, especialmente los de carácter profético; son además textos inspirados por el propio Dios, que se refieren a realidades espirituales y ocultas sobre la fe y que, por tanto, encierran “misterios” que no son patentes de modo inmediato; existe finalmente una continuidad-discontinuidad entre lo dicho en el Antiguo Testamento y las realidades plasmadas en el Nuevo, lo que posibilita y exige que unos textos se iluminen por otros, como partes complementarias de una misma realidad. Estos va a ser, en adelante, los principales presupuestos de toda la exégesis cristiana.

Todo ello, unido a la experiencia de la multiplicidad de interpretaciones, frecuentemente dispares y aun contradictorias, llevó a los Padres de la Iglesia a postular la necesidad de una preparación adecuada para adentrarse con garantías en la explicación de los textos “sagrados”. Presupuesta la fe, dicha preparación debía responder a una doble exigencia: la de las reglas de interpretación de textos, aprendidas en las escuelas de gramática y retórica; y la del sentido cristológico-eclesial que el cristiano debía encontrar en toda la Escritura. De ahí surgieron —esquemáticamente— la exégesis literal y la espiritual o alegórica, desdoblada en moral y anagónica, para explicar las creencias, los comportamientos y las expectativas futuras de los creyentes. Cada una de ellas respondía a sus propias teorías, principios y métodos de interpretación y ambas se necesitaban mutuamente; pero desde muy pronto prevaleció la exégesis alegórica, que se desarrolló progresivamente y se hipertrofió hasta el extremo de provocar, por sus excesos, la reacción de algunos Padres más vinculados a la filología. Ahora bien, el análisis filológico y lexicográfico de escuela se prestaba a diversas aplicaciones y podía ponerse al servicio de peripecias intelectuales muy variadas, incluida la explicación de la nueva fe y moral cristianas; pero respondía ya a unos usos y reglas establecidas por la tradición grecolatina. La exégesis alegórica, por su parte, cualquiera que fuese su punto de partida, tenía una intencionalidad común espiritual; pero disponía para alcanzar su objetivo de diversos métodos y técnicas que podían cambiar los resultados de la interpretación.

En el seno de esta tradición exegética, Apringio de Beja ocupa un lugar ambivalente. Por un lado, se inscribe en la corriente alegórica más al uso: la

Sobre la Iglesia Medieval
Hispania Sacra 49 (1997)

que, con mayor o menor esfuerzo de imaginación y acierto, intenta ver en todo dato, en toda situación o en todo texto escriturario un sentido oculto y espiritual, más allá de lo que dice el propio texto; en esto no es original y se limita a extractar y, en todo caso, remodelar las interpretaciones que encuentra en sus fuentes exegéticas. Pero, por otro lado, aparece también como un comentarista atípico, especialmente a mediados del siglo VI hispano. En las páginas que siguen intentaré explicar brevemente ese carácter atípico de la exégesis de Apringio. No me fijaré tanto en el contenido espiritual y teológico de sus reflexiones, en las que coincide sustancialmente con sus predecesores, sino en el hecho de que introduzca en España el comentario sistemático al *Apocalipsis* de S. Juan y en que emplee para ello, entre otros, un método que ya había caído en desuso hacía dos siglos; que había parecido confuso y poco fiable a numerosos Padres; que procedía fundamentalmente de algunos conocidos autores gnósticos y que no volverá a utilizarse en España prácticamente hasta la irrupción de la cabalística medieval. Son quizá estos dos aspectos, más que otros, los que pueden ayudar a comprender los esfuerzos y las dificultades por explicar a sus contemporáneos algunas realidades consideradas importantes para sus vidas, pero partiendo no del análisis de esas mismas realidades, sino del pie forzado de unos textos "normativos", cuyas oscuridades y sentido último había de descifrar a cualquier precio.

Apringio de Beja es un personaje oscuro y enigmático. Oscuro porque se carece prácticamente de datos sobre su vida o sus obras y porque, además, esos pocos datos han sido controvertidos, sin que los historiadores hayan podido llegar a conclusiones definitivas¹ Enigmático, sobre todo, porque escribió un comentario al *Apocalipsis* de S. Juan², que, aunque no es original, supone una

¹ La escasa bibliografía disponible sobre Apringio se reduce fundamentalmente al estudio preliminar de la edición de M. FEROTIN, *Apringius de Beja. Son commentaire à l'Apocalypse* (París 1900); FITA, F. "Patrología Latina, Apringio, obispo de Beja", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 41 (1902) 353-416; el somero estudio preliminar de la edición A.C. VEGA, *Apringi Pacensis Episcopi. Tractatus in Apocalypsin* (El Escorial 1940) y las breves páginas de J. DA COSTA, A. de "Apringio de Beja", *Theologica*, 1 (1954) 72-75. Resúmenes más o menos amplios y actualizados pueden verse en *DHGE*, 3, 1072; ALTANER, B. *Patrología*, pp. 484-85; *DHEE* I,74 y DI BERNARDINO, A. *Diccionario Patristico*, trad. esp. de A. Díaz y J.M. Guirau (Barcelona 1991) I, 185. La edición, ya prácticamente inaccesible, de Ferotin ha sido reproducida en la *Patrologia Latina* de Migne (en adelante PL): PLS 4, 1221; la de Vega reproduce la de L. Sanllorente (Sevilla 1616); ninguna es plenamente satisfactoria.

² Isidoro de Sevilla le asigna "alguna otra obra", que él no conoció (*De vir. ill.* 30); Tritemio, sin ningún fundamento, añade un *Comentario al Cantar de los Cantares* y "otras muchas obras" que tampoco pudo ver (VEGA, A.C. o.c., pp. XII-XIII). Erróneamente se le atribuyó otro comentario al *Apocalipsis*, que figura (también por error) a nombre de S. Jerónimo en un mss. del s. XIII (DÍAZ, p. 6), e incluso el escrito conocido como *Cronicón pequeño de Idacio*. Nada de ello ha podido ser probado y sólo se admite como auténtico el comentario de que trato aquí. Su texto plantea algunas difi-

iniciativa arriesgada en la España de su tiempo. Ambos hechos hacen, sin duda, más consciente y voluntaria su empresa.

El origen griego del nombre ha llevado a suponer, como hipótesis más verosímil, que Apringio perteneció a alguna de las familias orientales que se asentaron en nuestras tierras o que incluso pudo ser súbdito del imperio Bizantino, como sucedió en otros casos³. Isidoro de Sevilla lo alaba como “escritor elocuente, de gran erudición científica” y lo designa como obispo “pacense” durante el reinado del visigodo Teudis; de su comentario al *Apocalipsis* añade que está redactado “con sutil ingenio y estilo brillante, casi mejor que lo habían expuesto los antiguos escritores”⁴. Por lo que atañe a su enfoque general, el comentario se sitúa en la línea de los escritores cristianos que quitan al texto de S. Juan su carga escatológica, interpretando los “anuncios” como alusiones a la situación histórica de la Iglesia y no a los últimos tiempos de la humanidad; mantiene, aunque mitigada, la tendencia antirromana de otros autores y evita toda interpretación milenarista de los pasajes cifrados y tan controvertidos en la exégesis cristiana. Pero lo que ahora nos interesa destacar es el hecho mismo de emprender un comentario seguido del *Apocalipsis*.

1. LOS ESCRITOS JOANEOS

Los dos grandes escritos joaneos tardaron un tiempo llamativo en ser utilizados por los autores cristianos; el *Apocalipsis*, además, en ser aceptado definitivamente como canónico. Este hecho, por lo que hoy sabemos, no se debió

cultades cuya discusión no hace al caso, pero que pueden verse en: W. BOUSSET, “Nachrichten über eine kopenhagener Handschrift des Kommentars des Apringius zur Apocalypse”, *Nachr. Götting. Gesellsch. Wiss. Philol. Histor. Klasse* (Göttinga 1895) 187 ss.; correcciones a la edición de Ferotin, en “Textkritische Bemerkungen zum Apocalipsen-Kommentar des Apringius”, *Biblische Zeitschrift*, 1 (1903) 175-81; correcciones a la edic. de Vega, en CAPPUYNS, M. *Bol. Théol. Anc. et Méd.*, 44 (1946-9) 15 ss. y 300 ss. y ALAMO, M. *La Ciud. de Dios*, 153 (1941) 399-406.

³ Nada excepcional, por otro lado, si se piensa en personajes como Osio de Córdoba, Orosio, Potamio de Lisboa, Baquiario, Calcidio y otros. Sobre las frecuentes relaciones entre la península y Oriente, durante los ss. V y VI, véanse las esclarecedoras páginas de J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique* (París 1959) II, 846-51. Concretamente con Alejandría, la asiduidad era suficiente como para que a quienes hacían la ruta comercial de España se les apodase “*spanodromos*”, según atestigua Palladio (*Hist. Lausiaca*, 14; PG 34,1035 D). Coetáneo de Apringio, o pocos años posterior, el médico griego Pablo fue consagrado obispo de Mérida y recibió la visita de comerciantes, paisanos suyos (*Vitae sanct. patrum emeritensium* 4,1,1; PL 80,128 C).

⁴ *De vir. ill.* 30 (PL 83,1098). El pontificado de Apringio debió extenderse también al reinado de Agila (549-551), como se desprende de otros casos en que Isidoro vincula un escritor a un rey (*ibid.*, 27, 33, etc.), e incluso al de Atanagildo (552-567), si conoció la obra de Primasio, como parece probable. En todo caso, tuvo lugar, en tiempos religiosamente conflictivos, especialmente con los visigodos arrianos, y de auge de la política expansionista mediterránea de Bizancio.

tanto a su redacción y difusión tardías, cuanto a las dudas sobre su autenticidad y a la prevención despertada por algunos de sus contenidos.

Hasta la segunda mitad del siglo II, ningún escritor cristiano habla del *IV Evangelio* ni se ha podido detectar ninguna cita tomada de él; pero más sorprendente ha sido todavía para los historiadores el que Justino (+ c. 165) no lo mencione, pese a que el concepto de "logos", típicamente joaneo, es central tanto en su *Diálogo con Trifón* como en sus *Apologías*⁵; es decir, en la polémica contra los judíos y contra los paganos. Son, por el contrario, autores gnósticos los que, por esas fechas, ya recurren a él como a un escrito especialmente importante del NT y como exponente privilegiado de una revelación espiritual y sublime. Taciano, miembro de la secta de los encratitas, lo consideró el principal texto evangélico y lo tomó como base para incorporar a él el material de los Sinópticos y elaborar, hacia el año 170, una especie de concordancia, hoy perdida, que llamó *Diatessaron*⁶; por entonces igualmente, el gnóstico valentiniano Heracleón escribió el primer comentario conocido a un texto del NT y fue precisamente a ese Evangelio⁷; varios de los escritos encontrados en Nag Hammadi atestiguan, por su parte, la popularidad de que gozó en las diversas sectas gnósticas, durante los siglos II y III de nuestra era⁸, y es sobradamente conocido que en su prólogo vieron muchos gnósticos la carta magna de algu-

⁵ Sobre sus fuentes, significado y desarrollo véase ANDRESEN, C. *Logos und Nomos* (Berlín 1955) y los trabajos de J. Joly, W. Rordorf y B. Studer, en R. JOLY, *Kerygma und Logos. Festschrift C. Andresen* (Gottinga 1979) 311-21, 424-34 y 435-48. La primera cita joanea que se ha podido identificar antes de Ireneo de Lyon es de Teófilo de Antioquía, en su escrito *Ad Autolicon*, del año 170; cfr. ZEEGERS-VANDERFORST, W. *Les citations du Nouveau Testament dans les livres à Autolycus de Théophile d'Alexandrie*, TU 115 (Berlín 1975) 371-82. Otros escritos neotestamentarios se usaban ya profusamente por entonces.

⁶ Que Taciano, Padre de la Iglesia y apologeta de origen sirio, fue también un relevante y conocido encratita lo atestiguan Ireneo (*Adv. Haer.* I,28, y III,23,8), Eusebio (*Hist. Eccl.* IV,29,1) y Epifanio (*Panarion* 46). De su secta gnóstica nos han llegado algunos escritos: el *Evangelio según los egipcios*, pasajes sueltos de los *Hechos* de Tomás, Pablo, Juan, etc. y el famoso *Evangelio según Tomás*. Sobre la prioridad dada por éstos y otros gnósticos al *IV Evangelio*, cfr. CHARLESWORTH, J.H. "Tatian's dependence upon Apocryphal Traditions", *The Heythrop Journal*, 15 (1974) 5-17 y, sobre todo, QUISPÉL, G. *Tatian and the Gospel of Thomas. Studies of the Western Diatessaron* (Leyden 1975) passim.

⁷ *Commetarii in Johannem*, del que se han conservado sólo algunos fragmentos (PG 7-2,1292-1321); cfr. JANSSENS, Y. "Heracleón, Commentaire sur l'Évangile selon S. Jean", *Muséon*, 72 (1959) 111-51 y 277-99, y el penetrante y documentado estudio de PAGELS, E. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John* (Missoula 1973), espec. pp. 37 ss.

⁸ El descubrimiento, en 1945, de una colección de textos coptos, en Nag Hammadi (Egipto), proporcionó a los historiadores numerosos escritos gnósticos, algunos de los cuales eran ya conocidos en versión griega; los resultados de la investigación de varias décadas fueron recogidos en *Gnosis. Festschrift H. Jonas* (Gottinga 1978) y en *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vols. (Leiden 1980-81), donde pueden verse las principales cuestiones textuales, históricas y doctrinales que plantean. Los propios textos son accesibles en la versión de *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977).

nas de las doctrinas que propugnaban. Dicho en otros términos; como instrumento de trabajo cristiano, como objeto de estudio exegético o como fuente de especulación teológica, este Evangelio estuvo muy vinculado al gnosticismo; y lo estuvo incluso antes de que irrumpiese masivamente en los escritos de los PP. "ortodoxos".

Algo similar, y en algunos aspectos más agudo, sucedió con el *Apocalipsis*. Desde los mismos inicios de su difusión fue considerado como un escrito "misterioso", oscuro y difícil de interpretar. Debido a ello y a lo tardío de su redacción, los primeros autores que lo mencionan (Ignacio de Antioquía, Papias, etc.) son oriundos del Asia Menor; fuera de estas regiones no se ha podido probar ninguna cita concluyente hasta fines del s. II. Precisamente a partir de entonces comienza a cuestionarse su autenticidad y canonicidad, hasta el punto de que se convirtió en uno de los escritos neotestamentarios que más dificultades tuvo para ser reconocido como inspirado y constituyó un punto de discordia en las controversias de los siglos II y III sobre el Canon de las Escrituras. Sabemos por varios Padres que en algunas Iglesias lo rechazaron y se negaron a utilizarlo; que entre sus más acérrimos detractores se encontraban los llamados "álogos"; que algunos conocidos escritores lo tachaban de milenarista, gnóstico, fabuloso o simplemente pueril; que entre los orientales las reticencias fueron muy generalizadas y duraron varios siglos...⁹ Un enciclopedista incansable como Eusebio de Cesarea se tomó la molestia de dejarnos un resumen de las diferentes posturas adoptadas por sus predecesores. Para no alargar en exceso estas páginas, diré esquemáticamente que son numerosos e importantes los escritores cristianos de esos siglos que lo admitieron y usaron; pero que también lo son aquéllos que lo vieron de otro modo: los que lo consideraron dudoso y no lo incluyeron en el Canon; los que lo creían apócrifo, pero útil para el cristiano, como otros apócrifos neotestamentarios; y los que lo rechazaron abiertamente¹⁰. A ellos habría de añadir los que, sin pronunciarse, no lo usaron nunca, aunque lo conocían y podían haberlo hecho por las mate-

⁹ Ambrosio de Milán, entre otros, nos habla (PL 17,964) de los que quisieron suprimirlo del Canon neotestamentario; de los *álogos* nos dan datos no siempre claros Ireneo (PG 7,891), Filastrio (PL 12,1174), Epifanio (PG 41,892 y 953), Agustín (PL 43,31) y otros; las principales dificultades de orden textual y doctrinal que tenía Caius para aceptarlo fueron refutadas por Hipólito, según testimonio de Eusebio (PG 20,273); la postura de Pelagio pareció ambigua incluso a Agustín (PL 38,1376); Julilio afirmaba que se rechazaba unánimemente en Oriente, pero que él lo admitía porque así se hacía en Occidente (PL 68,18); etc.

¹⁰ EUSEBIO, *Hist. Ecles.* III,25.28; IV,18.24.26; VII,24-25; etc.. No creo necesario indicar bibliografía especializada, pues se trata de una cuestión conocida que puede verse en los comentarios generales sobre el NT o en los específicos sobre el *Apocalipsis*. Un amplio repertorio de testimonios patristicos se encuentra en la obra clásica de LAGRANGE, M. J. *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (Paris 1933).

rias que trataron. A lo largo del s. IV —y hasta el s. VI— las posturas parecen polarizarse; en Occidente, tanto los PP. latinos como los concilios nacionales que tratan de ello admiten sin reservas su canonicidad; en Oriente, por el contrario, se sigue rechazando¹¹, salvo notables excepciones. No es, pues, de extrañar que entre los PP. griegos, que tanto estudiaron los escritos neotestamentarios y que incluso tantas homilias nos han dejado sobre los más variados de sus textos, no se conozca ningún comentario al *Apocalipsis* anterior al de Eucumenio (+538) y que el primero que se nos haya conservado sea el de Andrés de Cesarea, precisamente coetáneo de Apringio¹². Sí puede parecer más sorprendente, por el contrario, que el reconocimiento oficial no haya ido parejo entre los PP. latinos con una dedicación sensiblemente mayor al estudio y exposición de este escrito; pero el hecho es que los dos hombres mejor preparados para esa tarea, Agustín y Jerónimo, no la hicieron y que un recopilador de todos los saberes profanos y religiosos, como Alcuino, sólo es capaz de mencionar los comentarios de Victorino, el donatista Tichonio o el africano Primasio¹³.

La España tardorromana y aun parte de la visigoda no parece constituir una excepción; o si la constituye, es solamente por el mayor tiempo que, al parecer, tardaron las comunidades cristianas, tanto de confesión arriana como “católica”, en desprenderse de las sospechas sobre el *Apocalipsis* y en admitir su lectura, su estudio y su uso litúrgico. Bien entrado el s. VII, los Padres congregados en el IV Concilio de Toledo (633) se vieron todavía en la necesidad de establecer un canon, prescribiendo su aceptación y uso, bajo la pena máxima de excomunicación¹⁴. Esa prevención existía también en tiempos de Apringio; pero

¹¹ Concilio de Laodicea, c. 60 (MANSI II, 574); *Cánones Apostólicos*, c. 84 (alias 85; PG 137,212); *Canon griego de los sesenta libros* (PREUSCHEN, *Analectia* 159); GREGORIO NACIANCENO, *Carm.* I,1,12 (PG 37,475). A mediados del s. VI todavía lo excluye del Canon neotestamentario COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topog. Christ.* 12 (PG 88,373) y a fines del VII, cuando ya había sido generalmente aceptado, el concilio Quinisexto (MANSI XI,940) confirma los *Cánones Apostólicos*, incluido el c. 85 que, como se acaba de decir, rechaza el *Apocalipsis*.

¹² El Comentario de Eucumenio tenía dos rasgos significativos: todavía en el s. VII se conocía sólo en una versión siríaca y no era obra de un exégeta profesional, sino de un filósofo y maestro de retórica; cfr. HOSKIER, M.G. *The complete Commentary of Oecumenios to the Apocalypse* (Michigan 1928). Por su parte, Andrés de Cesarea se veía todavía en la necesidad de justificar su comentario (PG 106,216) recurriendo a testimonios antiguos de los PP. sobre la autenticidad y canonicidad del *Apocalipsis*. Una interesante panorámica del uso hecho de él en diversas épocas puede verse en J. SCHMIDT, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Texte*, 2 vols. (Munich 1955). Según Eusebio (*Hist. Eccl.* IV,26,2) y Jerónimo (*De vir. illus.* 24), Melitón de Sardes habría escrito también un comentario, hoy perdido; Orígenes tenía intención de escribir otro (*In Matth.* 24,49), pero no sabemos si finalmente lo hizo.

¹³ *Comm. in Apocal.*, praef. (PL 100,1087).

¹⁴ Canon 17: “... quia plurimi sunt qui eius auctoritatem non recipiunt atque in ecclesiam Dei praedicare contemnunt, si quis eum deinceps aut non receperit aut a Pascha usque ad Pentecosten

venía de más atrás, según creo, y tenía que ver con el conflicto del Priscilianismo, lejano ya en el tiempo pero presente todavía en algunas mentes rectoras.

2. LA HEREJÍA NACIONAL HISPANA

Durante varios siglos, el priscilianismo fue considerado como la herejía “nacional” hispana. Algo similar sucedió en numerosos casos con doctrinas o movimientos heterodoxos: ya tuviesen carácter local o generalizado, quedaron vinculados a sus orígenes. Las doctrinas de Simón Mago pasaron por ser una herejía samaritana; la del gnóstico Saturnino era antioquena; el arrianismo alejandrino o egipcia; el donatismo africana o nómida; el maniqueísmo persa o vagamente “oriental”; y así en otros casos, en los que no se vinculó la doctrina exclusivamente a un personaje destacado, que le dio nombre. Esta tendencia a la fijación de estereotipos fácilmente identificables fue general en todos los herejólogos y polemistas de los primeros siglos cristianos, especialmente cuando, ya alejados de los tiempos de mayor efervescencia de las contiendas doctrinales, emprendieron la tarea de confeccionar breves enciclopedias y repertorios, de más fácil difusión y uso que las obras originales en que se inspiraban.

La etiqueta de herejía hispana con que pervivió el priscilianismo tiene su origen evidentemente en que de nuestras tierras salieron Prisciliano y sus seguidores; en que éstos intentaron difundir sus ideas por otras regiones del Imperio, llegando incluso a Roma, y en que el conflicto adquirió tales proporciones en su tiempo, que provocó la primera intervención del poder civil imperial en asuntos doctrinales, con el resultado de destierros y aun de ejecuciones¹⁵. Pero quizá se hubiese olvidado pronto, en medio de otros problemas doctrinales más graves y generales, de no haber sido mantenido vivo el estereotipo por los

missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit” (*Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. de J. Vives, T. Marín y G. Martínez, Barcelona-Madrid 1963, p. 198).

¹⁵ La historia del origen y primeros tiempos del priscilianismo sigue presentando numerosos puntos oscuros; lo que hoy sabemos puede verse en las monografías de RAMOS LOSCERTALES, J.M. *Prisciliano. Gesta rerum* (Salamanca 1952) y la excelente y documentada de CHADWICK, H. *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*. (Oxford 1976). A sus doctrinas se aludirá más abajo; pero para el objeto de este estudio interesa ahora recordar unos datos: Prisciliano inició su predicación en España, bien entrada la segunda mitad del s. IV, siendo todavía laico; pronto consiguió numerosos adeptos entre el pueblo fiel y el clero, incluidos varios obispos; fue denunciado por Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba, que consiguieron una primera condena en el Concilio de Zaragoza (380) y otra segunda, más amplia, en el de Burdeos (384); entre tanto, había sido consagrado obispo de Avila, había extendido su predicación fuera de España y el conflicto había sido llevado ante el propio emperador; finalmente Máximo lo condenó a muerte y lo ejecutó en Tréveris (385), pese a las protestas de personalidades como Ambrosio de Milán, Martín de Tours y otros; sus seguidores fueron condenados nuevamente en el Concilio I de Toledo (400) y en otros posteriores, como veremos.

escritores más importantes y leídos del s. V. En los últimos años del siglo anterior, Filastrio, muy cercano a los acontecimientos, se atreve sólo a escribir que “en España y en sus cinco provincias” ha aparecido una herejía, todavía inno- minada, que él parece designar luego con el nombre vago de “abstinentes”. Pero pocos años después, Sulpicio Severo decía ya, en su *Historia Sacra*, que el priscilianismo era “una herejía descubierta en España” y hacía una amplia crónica de sus orígenes y avatares. S. Agustín, en su vademecum de herejías, insistía en que ésta había sido iniciada por Prisciliano “en España”; y también S. Jerónimo, apartado hacía tiempo en Jerusalén, pero al que todos querían consultar y leer, la llamaba rotundamente “herejía hispana de Prisciliano” y “rama del maniqueísmo en España”¹⁶. La famosa carta magna antipriscilianista, atribuida al papa S. León Magno y difundida bajo su autoridad, decía que era una herejía “de vuestras tierras”¹⁷; e incluso los propios españoles conside- raban a los priscilianistas como “nuestros herejes patrios”¹⁸.

Pese a los pocos datos ofrecidos por autores de la época, no es infundada la impresión de que un español que viajase por otros territorios del Imperio se arriesgaba a la inevitable pregunta por el priscilianismo, como algo misterioso y oculto, distinto y aun folklóricamente hispano, en medio de las grandes polémicas especulativas que ocupaban a lo mejor de la intelectualidad cristiana, tanto en Oriente como en Occidente. Pero más importante que este hecho anecdótico, aunque tenaz, es su consecuencia: que, en adelante, el priscilia- nismo se considerase un asunto de españoles; que la jerarquía eclesiástica hispana se sintiese directa y primariamente concernida por él y se mostrase espe- cialmente celosa en combatirlo, sabiéndose además observada por otras igle-

¹⁶ FILASTR., *Lib. de haer.* 61 (PL 12,1176 A): “qui in Hispania, et quinque provinciis latere dicuntur”; SUPL. SEV., *Hist. sacr.* II, 46 (PL 20,155 C): “haeresis intra Hispania deprehensa”; AGUST., *De haer.* 70 (PL 42,44): “qui in Hispania Priscillianus instituit” (cfr. *Contra mendacium* y *Contra Priscillianistas et Origenistas*; PL 40,517 y 42,699 respect.); JERON., *Ep.* 126 (PL 22,1085): “Hispana Priscilliani haeresis”, “in Hispania pars Manichaei Priscillianus” (*ibid.*, 1150). Los subrayados son míos.

¹⁷ LEON MAGNO, *Ep.* 15, praef. (PL 54, 678 B): “Qualis in regionibus vestris... morbus exarsit”. Esta carta contiene el catálogo completo de las acusaciones que oficialmente se hacían entonces a Prisciliano y sus seguidores. No entro en la discusión sobre la autenticidad y fecha de este escrito, que puede verse en KÜNSTLE, K. *Antipriscilliana* (Friburgo 1905), pp. 117-126; RUIZ GOYO, J. *Est. Ecles.*, 15 (1936) 367-69 y LANG, A. *Leo der Grosse und die Texte des Altgellassianums* (Friburgo 1958) pp. 17 ss. Para el objeto de este trabajo basta saber que, tanto si es del s. V como del VI, circuló por España a nombre del papa S. León Magno y respaldada por su autoridad.

¹⁸ TORIB., *Ep. ad Idac. et Cepon.* (PL 54,694 A): “Hi nostri vernaculi haeretici”. Antes de ser obispo de Astorga, Toribio residió largo tiempo en Jerusalén y Roma, donde fue hombre de confianza del papa S. León Magno, que le encargó combatir y erradicar el priscilianismo. Para ello escribió varios obras, hoy perdidas.

sias, incluida Roma¹⁹; que los fieles, a su vez, se supiesen también vigilados por sus pastores, hasta el punto de que la sola mención del “priscilianismo” bastase para advertir y descalificar a posibles disidentes o que su rechazo pasase, por sí solo, como una garantía de ortodoxia²⁰.

3. LA HIJA POSTUMA DEL GNOTICISMO

Ahora bien, no sólo se ha mantenido viva durante varios siglos la idea de una herejía hispana, sino el temor y el fantasma de un priscilianismo “gnóstico”, cuando ya el gnosticismo había dejado de ser, hacía tiempo, una preocupación real y cotidiana en el resto del mundo cristiano. También aquí se da la tendencia al estereotipo y de un modo similar a como he indicado antes. Si se echa un vistazo a los principales testimonios que nos han quedado, se percibe pronto que lo que ha perdido en virulencia y confusión el conflicto priscilianista, desde los días agitados de los concilios de Zaragoza, Burdeos o Toledo, lo ha ido ganando rápidamente en fijeza y esquematismo; y que en ello ha jugado un papel relevante la tendencia generalizada de los heresiólogos

¹⁹ La ya citada carta atribuida a S. León Magno nos habla de medidas de extremado rigor, aunque no inusuales. Advierte a los obispos hispanos que en la Cristiandad se está al tanto del asunto y que el priscilianismo ha sido condenado por toda la Iglesia y por los emperadores: “Merito patres nostri, ..., per totum mundum instanter egere ut impius furor ab universa Ecclesia pelleretur: quando etiam mundi principes in hanc sacrilegam amentiam detestati sunt...” (*Ep.* 15; PL 54,679 B); les conmina a que prohíban los escritos usados por los priscilianistas, a que los requisen “a fondo” y a que los quemen: “non solum interdicendae, sed etiam penitus auferendae sunt, atque ignibus concremandae” (*ibid.*, 688 A); y amenaza con que si algún obispo no lo hace así, registrando incluso “por las casas”, será considerado hereje: “si quis episcoporum, vel apocrypha haberi per domos non prohibuerit, ..., haereticum se noverit iudicandum” (*ibid.*, 688 B). Lo mismo atestigua Toribio: éste dice verse en la necesidad de urgir a los obispos hispanos, para que nadie se llamase a engaño so pretexto de ignorancia: “...necesse habui paulo latius vestris auribus intimare, ut vel posthac nemo quasi inscius rerum dicat se simpliciter huiusmodi libros vel habere vel legere” (*Ep. ad Itac. et Cepon.*; PL 54,695 A). Jerónimo había advertido ya que la autoridad civil había condenado y ejecutado a Prisciliano y que no toleraría veleidades en esta materia (*Ep.* 133; PL 22,1150).

²⁰ Baste el testimonio significativo de S. Jerónimo: en su alabanza fúnebre del patricio hispano-romano Lucinio, lo elogia por haber repartido sus bienes entre los pobres y haber enviado todo el dinero posible a las Iglesias de Jerusalén y Alejandría; por haberse preocupado de estudiar la SE y, sobre todo, por haber conservado la “pureza de la fe católica”, al no dejarse contaminar por el priscilianismo (*Ep.* 75,4, alias 29; PL 22,688). La vigilancia sobre los fieles fue, a veces, especialmente agobiante y amenazadora, hasta el punto de que algunos clérigos se hacían pasar por priscilianistas, para participar en las reuniones de éstos y poderlos luego delatar; S. Agustín, nada sospechoso de condescendencia con Prisciliano y los suyos, rechazó enérgicamente esta práctica en su escrito *Contra mendacium*, c. VI ss. (PL 40,525). Bastante tiempo después del conflicto, todavía se actuaba con gran dureza contra los sospechosos, como atestigua Próspero de Aquitania, que nos habla de una priscilianista lapidada en Burgos (*Chron.* II, 736; PL 51,586 B).

de esos siglos a identificar las nuevas corrientes sospechosas con aquellas herejías anteriores que parecían más afines, o —en su defecto— con aquéllas otras más conocidas y difundidas, a poco que ofreciesen puntos de referencia para establecer una similitud.

Esto es lo que sucedió, al parecer, con el priscilianismo y el gnosticismo. El testimonio más claro de este proceso nos lo ofrece S. Jerónimo, uno de los hombres mejor informados y de mayor influjo de su tiempo. Cuando, entre el 390 y el 392, redacta el *De viris illustribus* y recoge en él el abundante material de todo tipo acumulado durante años, sólo se atreve a afirmar que algunos acusaban a Prisciliano y sus secuaces de herejía gnóstica, mientras que otros no eran de ese parecer; pero unos años después ya no matiza ni recoge opiniones, sino que afirma taxativamente que el priscilianismo es “una ramificación del maniqueísmo” y que “participa de la herejía gnóstica”²¹. Pero este cambio no es casual: lo que ha pasado, entre tanto, es que otros importantes escritores, muy leídos en España y conocidos por S. Jerónimo, han manifestado opiniones similares, siguiendo las mismas fuentes de información. En especial, el ya mencionado Filastrio: en su leído y copiado manual de herejías, obra que hoy nos parece superficial, genérica y no exenta de errores y malentendidos, los acusaba de ser adeptos de Manes, de rendir culto a los demonios, de adorar los elementos naturales, de invocar nombres ocultos y de creer en seres hermafroditas, como hacía el gnóstico Valentín; pero, sobre todo, acuñaba ya el estereotipo de que eran “seguidores, a la vez, de los gnósticos y de los maniqueos”²²; es decir, gnósticos por partida doble. Lo mismo dirán ya, y casi con idénticas palabras, los restantes escritores del s. V más leídos en España, como Agustín, Sulpicio Severo, Próspero de Aquitania y otros²³. El estereotipo estaba ya fijado.

²¹ JERON., *De vir. illus.* 121 (PL 23,750 B-C): “Priscillianus... usque hodie a nonnullis Gnosticæ, id est Basilidis et Marci, de quibus Ireneus scripsit, hæreseos accusatur, defendentibus aliis, non ita eum sensisse, ut arguitur”; pero en la *Ep.* 133 (PL 22,1150), del año 417, dice simplemente: “Priscillianus in Hispania pars Manichæi... Qui (los priscilianistas) partem habent Gnosticæ hæreseos, de Basilidis impietate venientem”.

²² FILASTR., *Lib. de hæer.* 84 (PL 12,1196 A): “Sunt in Galliis, et in Hispaniis, et Aquitania veluti abstinentes, qui et Gnosticorum et Manichæorum particulam perniciosissimam aequè sequuntur”; cfr. *ibid.* 41 (1175 A-1176 A).

²³ AGUST., *Hæer.* 70 (PL 42,44): “maxime Gnosticorum et Manichæorum dogmata permixta sectantur”; Sulp. Sev., *Hist. sacra* II,46 (PL 20,155 C): “illa Gnosticorum hæresis intra Hispanias deprehensa...”; PROSP. AQUIT., *Chron.* II,734 (PL 51,584 B): “ea tempestate Priscillianus episcopus de Gallecia, ex Manichæorum et Gnosticorum dogmate, hæresin nominis sui condidit”; etc. El papel jugado en este proceso por Orosio, Agustín y Jerónimo no ha sido puesto suficientemente de relieve, pese a los meritorios esfuerzos de DAVIDS, A. J. *De Orosio et Augustino Priscillianistarum adversariis* (La Haya 1930). Creo que es decisivo. Orosio dejó España, hacia el año 410, para ir a estudiar con Agustín en África: además de comprometerse a escribir una historia universal, que Agustín no

Sin embargo, decir sucintamente que el priscilianismo procedía del gnosticismo era ya algo vago y lejano en la España de los siglos V y VI. Quedaba, eso sí, la idea de que se trataba de doctrinas y prácticas muy perniciosas. Para reforzar dicha idea, algunos importantes escritores no se habían resistido al deseo hiperbólico de atribuirles todos los errores y vicios conocidos. El propio Agustín era el que había ido más lejos y había hablado del priscilianismo como de una "cloaca" a la que habían ido a parar las demás herejías; pero otros recogían y repetían con posterioridad la idea en sus escritos²⁴ y seguramente también en la catequesis y la predicación ordinarias. Esto bastaba sin duda, para el clero menos preparado y para los fieles sencillos; pero no para quienes tenían que discernir sobre ortodoxia, especialmente si no podían limitarse a las advertencias genéricas o las diatribas, sino que tenían que entablar un proceso canónico como se exigía antes de una condena. Estos, para fundamentar las pesquisas y detallar las acusaciones, disponían de las actas de los citados concilios de Zaragoza, Burdeos y Toledo; pero si querían saber qué contenidos concretos encerraba la acusación genérica de gnosticismo disponían de otras varias fuentes²⁵.

podía hacer por estar embarcado en el *De civitate Dei*, discutieron largamente de teología y de priscilianismo. Orosio le presentó su *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (PL 31,1211 y 42,665), al que Agustín respondió con el *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* (PL 42,669); ambos fijaron sus respectivas posiciones e ideas y sus puntos de vista comunes. En la primavera del 415, Agustín envió a Orosio a Jerusalén, con una carta de recomendación (*Ep.* 166, alias 28; PL 33,720), para que trabajase con Jerónimo y discutiese, entre otras cuestiones, de los "errores que invadían España"; también discutieron de priscilianismo, del que Jerónimo estaba informado por sus lecturas, por uno de los Avitos, que había ido allí exprofeso (cfr. OROS., *Common.* 3; PL 42,667), y por algunos correspondientes, como el hispano-romano Lucinio, que había enviado a Jerusalén varios escribanos para copiar los opúsculos y traducciones de Jerónimo (JERON., *Ep.* 71 y 75; PL 22, 669 y 685), o por Océano y otros obispos españoles que le hacían consultas (*Ep.* 69; PL 22,653). Agustín, por su parte, había recibido hacía algún tiempo, informes de varios obispos hispanos (cfr. OROS., *Common.* 1; PL 42,665) y seguía todavía recibiendo nuevo material y consultas (cfr. *Contra mendacium* 1;40,517), a la que se veía en la obligación de responder, pese a sus múltiples ocupaciones. Esos y otros informadores eran seguramente personajes de segunda fila; pero Jerónimo, Agustín e incluso Orosio gozaron de suficiente autoridad y prestigio como para marcar con sus ideas, e incluso con sus expresiones lapidarias, a su generación y a las siguientes.

²⁴ Dice S. Agustín: "ex aliis haeresibus in eos sordes, tamquam in sentinam quandam horribili confusione confluerint" (*De haer.* 70; PL 42,44). Lo mismo repetirá León Magno: "si universae haereses quae ante Priscilliani tempus exhortae sunt diligentius retractentur, nullus pene inveniatur error de quo non traxerit impietas ista contagium" (*Ep.* 15; PL 54,679 A). Todavía a mediados del s. VI, en tiempos de Apringio, el obispo Montano de Toledo repite la misma vaga acusación: "omnium vitiorum in eodem congeries, veluti in sordium sentina confluit" (*Ep.* 1,7; PL 65,54 B). La dependencia de Agustín es patente, lo que prueba que en los siglos V y VI no ha cambiado la idea y simplemente se copian unos a otros.

²⁵ A los escritos ya citados de Agustín y Jerónimo, los catálogos de herejías del propio Agustín y de Filastrio o las historias de Sulpicio Severo y Próspero de Aquitania, se añadían para esta consulta:

Sobre la Iglesia Medieval
Hispania Sacra 49 (1997)

En ellas podían ver que se les atribuían errores de diversa índole: sobre la Trinidad, como los de sabelianos y arrianos; sobre Cristo, como los de Cerdón y Marción; relativos al alma, como los de algunos filósofos y los maniqueos; relativos al cultos astrales, a prácticas mágicas, a doctrinas emanatistas, a la justificación de inmoralidades varias,...²⁶. Podían ver también con qué escritores gnósticos eran relacionados y qué doctrinas heréticas los caracterizaban. En pleno conflicto, Hitacio ya había hecho circular la idea de que Prisciliano había asistido a la enseñanza iniciática de Marcos de Menfis; S. Jerónimo lo hacía seguidor de Basílides, del gnóstico Marcos, del que hablaba Ireneo²⁷, y aun de Manes, como había hecho Filastrio; éste, a su vez, lo relacionaba también con Valentín; el emperador Máximo, para justificar su intervención cruenta,

IREN., *Adv. haer.* (PG 7,437), que se conocía en una antiquísima versión latina y en los fragmentos recogidos por aquéllos, e HIPOL., *Syntagma contr. omn. haer.* (PG 10,868) y *Philosophoumena o Refut. omn. haer.* (PG 16,3017) de los que sólo nos han llegado algunos fragmentos, pero que fueron usados igualmente por los autores mencionados. Probablemente también el anónimo *Indiculus* (PL 81,636), auténtico vademecum de obispos y alto clero, escrito a comienzos del s. V, pero completado a fines del mismo siglo con algunas adiciones de Gennadio; cfr. BARDY, G. "L'Indiculus de haeresibus du Ps-Jérôme", *Rech. Scienc. Relig.*, 19 (1929) 383-405 y VEGA, A.C. "Dos notas interesantes sobre el códice visigótico n. 80 de la RAH", *Bol. Real Acad. Hist.*, 136 (1955) 199-216; G. BARDY, "Le De haeresibus et ses sources", *Stud. Agost.*, 2 (1931) 397-416. No consta que fuesen conocidos los irregulares catálogos de Epifanio (*Panarion*), aunque sí lo usó Agustín en un resumen (*Recapitulatio*), de Teodoreto (*Építome*) o del Ps-Tertuliano (*Adv. omn. haer.*). Yo tendré en cuenta aquí solamente aquéllos que fueron conocidos directa o indirectamente en la España de los ss. IV-VI.

²⁶ No hace al caso valorar la justeza de esas acusaciones ni las propias doctrinas de Prisciliano; ya lo han hecho otros y sigue siendo una cuestión debatida. Hasta fines del siglo pasado, las únicas fuentes disponibles eran textos antipriscilianistas, recogidos por LÜBKERT, H.B. *De haeresi priscillianistarum ex fontibus denuo collatis* (Copenhague 1840) y DIERICH, J. *Die Quellen zur Geschichte Priscillianians* (Breslau 1879); no se conocía ninguno de los escritos que se atribuían al propio Prisciliano o a sus seguidores Latroniano, Tiberiano y Asarbo (cfr. IERON., *De vir. illus.* 122 y 123; F. BLATT, *Aragma M.P. Nielsson dicatum*, Lund 1939, pp. 67-95), aunque sí se disponía de los *Canones* extractados de las cartas de S. Pablo (PLS 2,1321), de una *Epistola* copiada fragmentariamente por Orosio en su *Commonitorium* (PL 31,1213) y de lo que S. Agustín decía (*Contra mendacium*; PL 40,525) de la obra perdida de Dictinio, llamada *Lira*. En 1885, G. Scheeps descubrió en Würzburg un manuscrito que contenía 11 tratados de extensión desigual, atribuidos a Prisciliano o a su entorno más inmediato; los editó poco después con el título de *Priscillianians quae supersunt*, CSEL 18 (Viena 1889) 1-147 (recogidos posteriormente en PLS 2,1413). Desde entonces, las opiniones de los críticos sobre las doctrinas priscilianistas siguen siendo variadas, pero mucho más cautas y matizadas; pueden verse en la obra, ya clásica, de d'ALÈS, A. *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^{ème} siècle* (París 1936); MADDOZ, J. "Arianism and Priscillianism in Galicia", *Folia*, 5 (1951) 5-25; LOPEZ CANEDA, R. *Prisciliano, su pensamiento y su problema histórico* (Santiago de Compostela 1966) y la de CHADWICK, H. ya mencionada en la nota 15.

²⁷ Con referencia a Marcos se cometió un error de bulto o una superchería, que defraudaba a la cronología en dos siglos. En efecto, se identificó al tal Marcos de Menfis (SULP. SEV., *Hist. sacra.*, II, Lib ss.), supuestamente coetáneo de Prisciliano, con el gnóstico Marcos del que hablaba Ireneo (*Adv. haer.* I,14,1 ss.). Un error demasiado craso, si fue obra de S. Jerónimo (*De vir. ill.* 121); una superchería demasiado malintencionada, si lo fue de Hitacio o de algún otro antipriscilianista.

Sobre la Iglesia Medieval
Hispania Sacra 49 (1997)

los acusaba de Maníqueos; S. Agustín, Orosio, Sulpicio Severo, Próspero de Aquitania, todos, tenían siempre uno o varios gnósticos a quien referirse cuando hablaban de Prisciliano y los suyos. No es necesario insistir, porque casi podría decirse que, durante un tiempo, se acudió a los repertorios y heresiologías entonces en uso, para conocer las doctrinas de algunos autores gnósticos e ir ampliando la lista de las acusaciones contra los priscilianistas.

4. LOS APOCRIFOS

De esas múltiples acusaciones retendré sólo dos, que no son seguramente las más importantes, en comparación con las cuestiones trinitarias y cristológicas, o las relativas a la moral y la idolatría, pero que ayudan mejor a comprender la peripecia de Apringio y de su comentario al *Apocalipsis*: el uso de escritos apócrifos y el recurso a un tipo peculiar de interpretación de textos escriturísticos.

Ya en el concilio de Zaragoza, Hitacio y sus partidarios habían insistido en que los Padres condenasen los escritos apócrifos sospechosos de herejía y que además prohibiesen la lectura de los restantes, aunque fuesen ortodoxos²⁸. No creyó conveniente el concilio zaragozano decretar nada al respecto, pues algunos escritos apócrifos habían sido alabados y usados por los PP. y lo seguían siendo todavía²⁹; pero la asociación apócrifo/hereje, e incluso la petición de principio en la argumentación, ya se habían hecho presentes y pervivirían con tenacidad: los priscilianistas se servían de numerosos escritos apócrifos para apoyar y difundir sus doctrinas y esa asociación con la herejía hacía a los escritos sospechosos y aun rechazables; pero, a la inversa, los priscilianistas eran sospechosos —y condenados luego— por usar textos apócrifos. La cuestión, sin embargo no era excepcional: Agustín escribía un tratado contra Fausto, que

²⁸ PRISCIL., *Tract.* II ad Damasum (PLS 2,1441): “damnanda damnentur, superflua non legantur”. En este tratado, el propio Prisciliano hace un informe al papa S. Dámaso sobre el proceso de Zaragoza y la actuación de Hitacio y los suyos.

²⁹ Algunos *Evangelios* apócrifos eran conocidos por citas de Orígenes, Epifanio, Jerónimo y otros: El propio Jerónimo tenía intención de traducir el *Evangelio de los Hebreos*, aunque finalmente no tuvo tiempo de hacerlo; el *Evangelio de los Nazarenos* era citado por Hegesipo y Eusebio; el de los Ebionitas por Epifanio; Zenón de Verona defendía la virginidad perpétua de María basándose en el *Evangelio* apócrifo de Mateo; la leyenda de Sta. Tecla de los *Hechos* apócrifos de Pablo era lectura piadosa de muchos fieles y preladados, aun a sabiendas de que se trataba de una invención de un presbítero del s. II, que había sido depuesto por ello; Filastrio, atento siempre a cualquier atisbo de herejía y muy leído en España, consideraba algunos apócrifos como obra de los propios apóstoles Andrés, Juan y Pedro, aunque interpolados luego por otros; etc. Incluso los mismos autores neotestamentarios habían usado apócrifos: Santiago citaba el *Libro de Enoch*; Pablo escribió una carta a los de Laodicea, que no se incluyó en el Canon; Mateo citaba la profecía apócrifa “de Egipto he llamado a mi hijo”; etc.

usaba profusamente textos apócrifos para defender la virginidad; Filastrio ya había dado la lista de los que usaban los maniqueos; y, por contra, el propio Prisciliano había escrito uno de sus tratados para defender esos textos³⁰. Lo que era seguramente novedoso es que, por temor a posibles errores, se intentase prohibir incluso aquellos escritos que no contenían ningún atisbo de herejía.

Sin embargo esta es la postura oficial que prevaleció hasta tiempos de Apringio y aun después. Prisciliano había argumentado en su favor que algunos contenían enseñanzas saludables para los creyentes y que también de los escritos canónicos neotestamentarios habían sacado los herejes argumentos para sus doctrinas y no por eso se habían prohibido ni se iban a prohibir; pero el ya mencionado Concilio I de Toledo, del año 400, los prohibió todos indiscriminadamente y sin distinción³¹. Por esas mismas fechas, el obispo Sinfosio hacía profesión pública de ortodoxia y antipriscilianismo, aduciendo los presentes como prueba irrefutable de su fe, entre otras, “que no se hallaba complicado en los libros apócrifos”³². Lo mismo hacían otros clérigos y obispos, con lo que el rechazo y el temor a todos los apócrifos quedaba consolidado. Un siglo y medio después, el Concilio I de Braga, celebrado en tiempos de Apringio, abordaba como cuestión básica la del priscilianismo “para que nadie sea engañado con algunas escrituras apócrifas”, leía las condenas anteriores y volvía a “condenar y abominar” “todos los escritos de los herejes (priscilianistas) a nombre de patriarcas, profetas o apóstoles”³³.

³⁰ AGUST., *Contra Faustum* 30,4 ss. (PL 42,492 ss.) y también *Contra Fortunatum*, *Contra Secundinum*, *Contra Felicem* y otros sobresalientes maniqueos, que los utilizaban; FILASTR., *Lib. de haer.* 88 (PL 12,1199 A-1200 A); PRISCIL., *Tract.* III (PLS 2,1442 ss.).

³¹ Canon 12 antipriscilianista: “Si quis dixerit vel crediderit alias scripturas, praeter quas ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas esse vel esse venerandas, anathema sit” (*Concilios Visigodos...*, o.c. p. 27).

³² *Ibid.*, pp. 30-31, Sentencia definitiva: “Symphosium...reperimus, nullis libris apocryphis aut novis scientiis quas Priscillianus composuerat involutum”. Ver las restantes profesiones de fe antipriscilianistas (*ibid.*, pp. 28-33).

³³ Canon 17 (*Concilios Visigóticos...*, o.c., p. 69): “Si quis... quaequumque haereticorum scribita sub nomina patriarcharum, prophetarum vel apostolorum...leget et impia eorum figmenta sequitur aut defendet, anathema sit”; cfr. *ibid.*, p. 66: “ne quis tamen aut per ignorantiam aut aliquibus, ut adsolet scripturis deceptus apocryphis...” y p. 69: “ea quae catholicis abominanda sunt et damnanda”. Se escribieron efectivamente todo tipo de apócrifos a nombre de diversos autores bíblicos; los del NT eran fundamentalmente evangelios, hechos, epístolas y apocalipsis. Sabemos por Toribio (*Ep.* cit. en nota 18) que los priscilianistas usaban algunos de ellos: los *Hechos de Andrés*, los de Juan, los de Tomás y una poco conocida *Memoria Apostolorum*; pero seguramente disponían de otros más. No todos ellos eran de origen herético o gnóstico ni contenían errores; más que a escritos doctrinales se asemejaban a las narraciones noveladas de la antigüedad greco-romana y abundaban en ellos los hechos maravillosos y “edificantes” para la piedad. Erróneamente Filastrio (*Lib. de her.* 88; PL 12, 1200 A) consideraba éstos y otros *Hechos* obra de maniqueos; el único inequívocamente gnóstico era *Hechos de Tomás*, escrito en Edesa en el s. III. Más información sobre ellos puede verse en la obra

Esto, sin embargo, no es todo: la fría formulación curial de los cánones no siempre refleja el trasfondo y la justificación de un anatema. Pero creo que no es arbitrario pensar que en la condena indiscriminada de todos los apócrifos estaban presentes las mismas o similares razones dadas por Toribio y la carta del papa León Magno. Ambos reconocían que había en ellos mucha enseñanza ortodoxa y útil a la piedad; pero ambos también los rechazaban como sospechosos y nocivos porque habían sido objeto de manipulación por parte de los herejes o porque “nunca estaban libres de veneno”³⁴. Es decir: se prohibían finalmente por el mal uso y los errores a que podían dar pie. Este celo y esta tendencia a ser —si se me permite— “más papistas que el papa” en la prevención contra los apócrifos llevó, pues, a adoptar medidas más drásticas que en otros sitios de la cristiandad, donde también se usaban, y a prohibiciones que no se habían atrevido a formular PP. muy cualificados y leídos en España³⁵. Y no es descabellado pensar que en el mismo impulso de sospecha y prevención se incluyera también al *Apocalipsis*; máxime si se tienen en cuenta otros indicios: que por entonces, como he dicho más arriba, los orientales todavía lo rechazaban como apócrifo y que el contacto entre Oriente y España era frecuente; que, aunque en Occidente se aceptaba generalmente, el heresiólogo Filastrio lo había excluido del Canon neotestamentario; que el propio Prisciliano, centro del conflicto y de todas las sospechas, lo usaba profusamente en

clásica de CHARLES, R. H. *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) y en la más actualizada de HENNECKE, H. y SCHNEEMELCHER, W. *Neutestamentliche Apocryphen*, 2 vols. (Tubinga 1959-64) passim. Como lo había sido ya para Orosio (*Comm.*, loc. cit.) también para Toribio el más peligroso era el menos conocido *Memoria Apostolorum*.

³⁴ TORIB., o.c., c. 6 (PL 12,694 D): “...mirabilia illa atque virtutes quae in apocryphis scripta sunt, sanctorum apostolorum vel esse vel potuisse esse, non dubium est... disputationes assertionesque illas sensuum malignorum ab haeticis constat insertas”, pero finalmente (c. 5; *ibid.* 694 C) “libros omnes apocryphos vel compositos, vel infectos esse”; LEON MAG., *Ep.* 15,15 (PL 54,688 B): “Quanvis enim sint in illis quaedam quae videntur speciem habere pietatis, nunquam tamen vacua sunt venenis...”.

³⁵ Filastrio, que atribuía su origen y uso erróneo a maniqueos, gnósticos, nicolaitas, valentinianos “et alii quam plurimi” heresiarcas, recomendaba, no obstante, su lectura en determinadas condiciones: “scripturae autem abscondita, id est apocrypha, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent...” (*Lib. de her.* 88; PL 12,1200 A); Agustín, que sabía que los apócrifos “non proprie Priscillianistarum sunt” y que éstos, a diferencia de otros, “accipiunt omnia et canonica et apocrypha simul”, no les reprocha su uso, sino “...ut eisdem scripturis tamquam divina tribuatur auctoritas, ut quod scelestius est, etiam canonicis praeferant” (*Ep.* 237, alias 253, cc. 2-4; PL 33,1034-1035); Jerónimo, por su parte, entre los consejos que da para la educación de la hija de la matrona Laeta, le recomienda que lea los apócrifos, si bien con cautela: “caveat omnia apocrypha...: multaque his admixta vitiosa” (*Ep.* 107, alias 7; PL 22,877). Es significativo que la primera intervención de Roma contra los apócrifos sea varios años posterior a la condena del Concilio I de Toledo y se dé en una carta privada de Inocente I al obispo Exuperio de Toulouse, precisamente en relación con el priscilianismo (*Ep. ad Exup.*; PL 56,500 ss.).

Sobre la Iglesia Medieval
Hispania Sacra 49 (1997)

algunos de sus escritos, especialmente en la apología de sus doctrinas³⁶; y finalmente que los priscilianistas usaban también la literatura apocalíptica neotestamentaria e incluso habían escrito al parecer un apócrifo *Apocalipsis de Tomás*³⁷. Ésto explicaría además el que, como también se ha dicho antes, menos de un siglo después de la muerte de Apringio, el concilio IV de Toledo tuviese que mandar todavía, y bajo las penas canónicas más severas, la lectura y el uso litúrgico del *Apocalipsis*, porque muchos lo seguían rechazando³⁸.

Éste es, en mi opinión, el marco histórico-ideológico en que Apringio, contra corriente y quizá por ello, emprende la tarea de escribir un comentario al *Apocalipsis* de S. Juan. Un comentario que podemos considerar hoy como algo atípico y excepcional en la España de su tiempo, no sólo por el ambiente adverso descrito, sino por la llamativa escasez de precedentes en la misma empresa³⁹.

³⁶ PRISCIL., *Tract.* I (PLS 2,1413 ss.), donde el *Apocalipsis* es el escrito neotestamentario más citado, del que se recogen, al menos: 1,5.8.13-16.18; 2,17.24; 3,15-16; 5,5; 9,11; 12,2; 13,1-2; 14,19; 16,2.13-14; 17,11.15; 18,2-3.9; 19,10.13 y quizá algún otro pasaje implícito. Es interesante también constatar el contenido de algunos de ellos, pero no es ahora el momento de hacerlo.

³⁷ Posiblemente escrito hacia el año 400 por priscilianistas y muy usado por ellos; cfr. F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, I (Madrid 1940) pp. 248 ss.; lo editó P. Bilmeyer en *Rev. Bibl.*, 28 (1911) 270-82. Otros apócrifos priscilianistas nos han llegado fragmentariamente y fueron recogidos por de BRUYNE, D. "Fragments retrouvés d'Apocryphes Priscillianistes", *Rev. Bénéd.*, 24 (1907) 318-35.

³⁸ Cfr. nota 14. Quizá explicaría también el hecho de que el comentario de Apringio desapareciese de España casi por completo, ya sea por falta de interés ya por prevención y requisa. Braulio de Zaragoza (+651), discípulo de Isidoro y bibliófilo incansable que pudo encontrar otras obras más raras, no pudo hacerse con un ejemplar de ésta, pese a las gestiones que hizo; cfr. *Ep. ad Aemil.*, en J. MADDOZ, *Epistolario de Braulio de Zaragoza* (Madrid 1941) pp. 145-46. Había existido con anterioridad el que probablemente conoció Isidoro, propiedad del conde Lorenzo (*ibid.*). Tampoco Alcuino pudo encontrar ningún ejemplar, ya que no lo menciona en el prefacio a su comentario, donde cita todo lo que se conocía entonces en latín sobre el *Apocalipsis* (cfr. nota 13). A partir del mandato del Concilio IV de Toledo, presidido por Isidoro, y de las alabanzas de éste a Apringio y a su obra, se despertó en España un desconocido interés por este escrito de S. Juan, que dió como fruto uno de los comentarios más famosos que nos han llegado: el de Beato de Liébana, que usa frecuentemente el de Apringio.

³⁹ El comentario de Victorino (PL 5,317) contiene, en realidad, unos simples *scholia* a versículos sueltos del *Apocalipsis*; el anónimo *Apocal. ad litteram* (PL 29,851), falsamente atribuido a Jerónimo, debió ser más amplio, pero sólo conocemos de él algunos pasajes escuetamente comentados; del de Ticonio (PLS 1,622) sólo se conocían, en tiempos de Apringio, los fragmentos recogidos por Primasio en su propio comentario (PL 68,793); Agustín no escribió ningún comentario, pero tenía en diversas obras la explicación de algunos versículos, lo mismo que Ireneo, Hipólito o Dídimo, si es que Apringio llegó a conocer las obras de éstos últimos; el de Cesáreo de Arlés (PL 35,2415) comprende homilias, al parecer ocasionales, que sintetizan el comentario de Victorino y, en menor medida, el de Primasio. Poco más pudo conocer Apringio y, en todo caso, sólo usó alguno de los comentarios citados.

5. LAS CIENCIAS OCULTAS

La otra acusación en que me voy a detener es quizá menos precisa, pero puede explicarse brevemente que la realidad que encubre no lo es. Además de la predilección por los apócrifos, que le llevó a escribir un tratado en su defensa, Prisciliano y sus seguidores se mostraron muy interesados por los contenidos secretos de la SE, como ha mostrado brillantemente Chadwick⁴⁰, y su *studium* de la biblia estaría más cercano a los métodos de la cultura profana tardía, ya un tanto alejada, que a los que usaban sus casi coetáneos Agustín y Jerónimo, recogiendo una tradición exegética de varios siglos. Como había sucedido antes con los movimientos neopitagóricos y neoplatónicos, o con el propio gnosticismo, también en el s. IV se da esa “añoranza” de las realidades transcendentales, que tiende a infravalorar las realidades materiales, a sacralizar determinadas fuerzas ocultas y a postular unos seres intermedios entre Dios y el hombre. Para alcanzar esa meta espiritual un hombre cultivado recurría a saberes y técnicas capaces de introducirle en la esfera de lo divino. Este sería el caso de Prisciliano y de algunos de sus contemporáneos⁴¹: las “ciencias ocultas” eran consideradas por ellos como los instrumentos privilegiados para conocer la realidad secreta del cosmos, del hombre y de Dios.

Sulpicio Severo acusaba a Prisciliano de estar “hinchado más de lo razonable por su ciencia de las cosas profanas”⁴²; pero eso no tenía todavía nada que ver con la pureza de la fe. Según los asistentes al concilio de Zaragoza, ésta sí quedaba dañada por alguna de esas ciencias y por ello decretaron que fuera anatema todo el que creyese en la “astrología o la *mathesia*”⁴³; y en el mismo concilio, en

⁴⁰ O.c., espec. los capit. 1 y 2.

⁴¹ FONTAINE, J. “Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V”, *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos* (Santiago de Comp. 1981) 185-209.

⁴² *Hist. sacra* II,46 (PL 20,155 D). Esa “ciencia de las cosas profanas” podía referirse a las artes liberales helenísticas, en general; a la poesía y pintura a que se alude en el *Tract.* III priscilianista; a los conocimientos específicos de los filósofos; o a varias de ellas juntas.

⁴³ Canon 15 antipriscilianista: “Si quis astrologiae vel mathesiae extimat esse credendum anathema sit” (*Concilios Visigóticos...o.c.*, p. 27). La palabra “mathesia” es, al parecer, un neologismo y, por lo que yo conozco, un “hapax”, a no ser que se trate de un simple error de copista o de edición. El vocablo usual latino *mathesis*, transcripción del griego, significó genéricamente el estudio de las artes liberales, especialmente las relativas a los números; pero pronto pasó a designar la ciencia y el cómputo del curso de las estrellas para conocer el futuro, es decir la astrología; ésta se convirtió así en la “mathesis” por excelencia y los astrólogos fueron llamados vulgarmente *mathematici*. Este es el significado recogido por los autores cristianos (TERT., *De idol.* 9; AGUST., *Gen. ad litter.* 2,17,35; GREG. TURON., *Stell.* 16; ISID. HISP. *Ethym.* 3,71,39; etc.). Era ya usual y popularizado en tiempos de Prisciliano y del Concilio I de Toledo, como atestigua el propio Agustín, quien dice que los que predecían el futuro por el día del nacimiento “nunc autem vulgo mathematici vocantur” (*De doctr. christ.* II,21; PL 34,15). Por ello, aunque el “vel” del canon toledano debería sugerir una disyuntiva,

la "Sentencia definitiva" extractada de sus actas, se condenaba no sólo a ésta, sino las "nuevas ciencias elaboradas por Prisciliano"⁴⁴. Ahora bien, excepto la astrología y quizá la magia (a la que también se alude en otras acusaciones), no aparece en las fuentes antipriscilianistas ninguna mención que yo conozca a otras ciencias ni académicas ni ocultas; pero creo que puede sospecharse razonablemente que había más; me refiero, sobre todo, a la del cálculo numérico —cualquiera que sea su denominación—, estrechamente vinculado desde antiguo con los estudios astronómicos y astrológicos o incluso con otras actividades intelectuales, incluida la exégesis. La pista, en efecto, nos la da Jerónimo, quien acusa a los priscilianistas de usar nombres como *Armagil*, *Barbelon*, *Abraxas*, *Balsamus*, *Leusibora*, y otros igualmente sonoros e incomprensibles, con los que —según él— pretendían embaucar a ignorantes y mujerucas y aterrorizar a las gentes simples, para que se impresionaran más con lo que no comprendían⁴⁵.

Jerónimo, sin embargo, parece ignorar o calla intencionadamente dos cosas: que, en otras ocasiones, él mismo y los autores que ha leído nos hablan de priscilianistas cultos y de elevada posición social, incluido el propio Prisciliano, que no encajan en la descripción anterior ni debían seguramente ser proclives a dejarse impresionar por simples naderías; que, además, alguna de esas palabras sonoras e incomprensibles —concretamente "abraxas"— había sido explicada ya por Ireneo, al que el propio Jerónimo se refiere en ese pasaje⁴⁶, como el resultado de un cálculo numérico muy preciso y sutil, aunque no siempre comprensible, y que lo mismo podía suceder con las otras⁴⁷. Este cál-

me inclino a pensar que "astrología" y "mathesia" son sinónimos. En ese sentido dice Orosio, refiriéndose a Prisciliano: "mathesim praevelere firmabat" (*Comm.* 2; PL 31,1213 A-B).

⁴⁴ "Symposium...reperimus, nullis libris apocryphis aut novis scientiis, quas Priscillianus composuerat involutum" (*Concilios Visigóticos...*, o.c., pp. 30-31). No me parece acertada la traducción de "novis scientiis" por "nuevas doctrinas", que dan los editores. Ante todo, porque "scientia" significa, en la época, conocimiento, saber, arte o ciencia, pero nunca doctrina; además porque no tendría sentido que el Concilio hablase de nuevas doctrinas, cuando precisamente acusaba a Prisciliano de seguir las ya viejas y conocidas de algunos herejes, con lo que esa novedad no estaría en las doctrinas, sino, en todo caso, en España; finalmente porque dicha traducción no hace justicia a todo el conjunto de las acusaciones antipriscilianistas.

⁴⁵ *Ep.* 75. alias 29 (PL 22,687): "...Argamil, Barbelon, Abraxas, Balsamum, et ridiculam Leusiboram, caeteraque magis portenta, quam nomina, quae ad imperitorum, et muliercularum animos concitandos, quasi de Hebraicis fontibus hauriunt, barbaro simplicibus quosque terrentes sono: ut quod non intelligunt, plus mirentur". Jerónimo alude frecuentemente a esos nombres: *Contr. Vigil.* 6 (PL 23, 360 B); *In Is.* 64,4-5 (PL 24, 623 C-624 A); *In Am.* 3,9-10 (PL 25,1018 D-1019 A); cfr. *In Nah.* 1,11 (PL 25, 1240 A); etc.

⁴⁶ *ibid.*: "Refert Irenaeus... quod Marcus quidam de Basilidis Gnostici stirpe descendens...". Efectivamente, Ireneo explicaba el nombre de "abraxas" algo antes, cuando hablaba de Basilides, en la misma obra (cfr. *Contr. haer.* I, 24; PG 7, 680). El propio Jerónimo da una explicación similar en su *Comm. in Amos* 3, 9-10 (PL 25, 1018 D-1019 A).

⁴⁷ Este era efectivamente el caso. "BARBELON" (Barbelo, Barbelum, etc.) era, según algunos PP., la divinidad adorada por los Nicolaitas (FILASTR., *Liber de haer.* 33; PL 12,1148; cfr. IREN., *Contr. haer.* III, 33; EPIF., *Panar.* 20, 2), por lo que se les llamó también "Barbelitas", "Barbeliotas", "Borboritas" y

Sobre la Iglesia Medieval
Hispania Sacra 49 (1997)

culo es, sin duda, el que la carta antipriscilianista del papa León Magno llama “ciencia” de los nombres; es decir, la “ciencia que descubre lo que hay oculto en las palabras”, usada por Prisciliano y sus seguidores y considerada por ellos como un conocimiento indispensable para la salvación⁴⁸. Y que esta “ciencia” no consistía en el mero recurso a la etimología —tan usada entonces por el propio Jerónimo y otros PP.—, sino en el cálculo numérico aplicado a las cuestiones de la Escritura y de la fe, lo confirma el propio Prisciliano: “no soy causa de escándalo —dice en su autodefensa— por leer el nombre de Dios escrito según un *cálculo nuevo*”⁴⁹.

similares (cfr. EPIF., *Panar.* 26,3; TEODORETO. *De haer. fabul.* I,13; NICETAS, *Thesaur.* IV,2; AGUST., *Haer.* 6). Era, en realidad, el nombre -o uno de los nombres- con que designaban a Dios. Tenía su origen en el hebreo “Barbelo” (“hijo de Dios” o “hijo de la señora”, según Clem. de Alej.) y respondía a un ejercicio de cálculo numérico de *isopsephía* o equivalencia de nombres, según la suma de valores cifrados de sus letras: BR B^oLO = beh^t (2) + resh (200) + beth (2) + ‘ayn (70) + lamet (30) + vaw (6) = 310; éste era también el número del dios Baal, en su denominación griega de BELOS: beta (2) + eta (8) + lambda (30) + omicron (70) + sigma (200) = 310. “BALSAMUM”, por su parte, era el nombre del sol, que adoraban los fenicios (“Beelsamen”), según testimonio de Eusebio (*Praep. evang.* I,7, siguiendo a Filón, que lo llama “Baalsama”); los romanos lo llamaron “Iovis” y los cartagineses “Baalsamen” (cfr. AGUST., *Locut.* 7,1), que se latinizó en “Balsamun”. Pero también aquí se daba un ejercicio de cálculo numérico, a partir del hebreo “Ba’l Samayim” (“Señor del cielo”): B^oL SM = beth (2) + lameth (3[0]) + shin (300) + alef (1) + men (40) = 346, que era la cifra de la palabra griega BALSAMOS = Beta (2) + alfa (1) + lambda (30) + sigma (200) + alfa (1) + ny (40) + omicron (70) + sigma (2 [00]) = 346. Por un cálculo similar se obtenían los restantes nombres y otros como “Jaldobaoth” (Jaldabot), “Cavlacav” (Calacaum, Caulakouan), “Barcaban”, etc.

⁴⁸ LEON MAG., *Ep.* 15 (PL 54,687 A); “quia illae duodecim virtutes, quae reformationem hominis interioris operatur, in horum vocabulis indicentur, sine qua scientia nullam animam posse assequi, ut in eam substantiam de qua prodiit reformetur” (el subrayado es mío). Se refiere aquí a doce virtudes, vinculadas a los nombres de los hijos de Jacob y descubiertas al cristiano por ellos. Como es sabido, el origen y significado de esos nombres es muy incierto; lo es incluso su grafía, tanto en hebreo como en griego. Se alude aquí nuevamente a un ejercicio de cálculo numérico de *isopsephía*, en el que cada uno de esos nombres (en alguna de sus variantes hebrea o griega, o incluso en sus deformaciones) respondería al nombre de una virtud religiosa o de un aspecto de la relación del hombre con Dios. Baste un ejemplo, con las naturales reservas, pues tratándose de secretos celosamente guardados por los iniciados, no nos han quedado testimonios escritos de ello. El nombre del patriarca Rubén, primogénito de Jacob, tenía varias grafías hebreas, siendo quizá la más común RaVBN = resh (200) + alef (1) + vaw (6) + beth (2) + nun (50) = 259. También su traducción griega adoptaba varias formas (*rouben*, *roubein*, etc.), pero la más autorizada en algunos ambientes era probablemente *roubelos*, dada por Filón de Alejandría para designar al patriarca y explicar la oscura etimología de su nombre. ROUBELOS = ro (1[00]) + omicron (7 [0]) + ypsilon (4 [00]) + beta (2) + eta (8) + lambda (30) + omicron (7 [0]) + sigma (200) = 259. Y precisamente esa misma cifra era la de “eleon autes” (“su piedad”): ELEON AUTES = epsilon (5) + lambda (30) + epsilon (5) + omicron (70) + nu (50) + alfa (1) + ypsilon (40 [0]) + tau (30[0]) + eta (8) + sigma (20[0]) = 259. Algo similar sucedía, sin duda, con los restantes nombres: Simeón, Leví, Judá, Dan, etc. hasta Benjamín.

⁴⁹ *Tract.* I (PLS 2,1429): “...non facimus scandalum, quod nomem Deus in calculo novo legimus scriptum, qui in omni littera sive hebraea sive latina sive graeca in omni quod videtur aut dicitur rex regum et dominorum dominus est”. El subrayado es mío.

Sobre la Iglesia Medieval
Hispania Sacra 49 (1997)

Este nombre de Dios, según el “cálculo nuevo” podía ser efectivamente “Armagil”, “Barbelon”, “Balsamus” y otros varios. En realidad, algo de eso sucedía en la SE, donde Yahveh tenía diversos nombres como *shaddai* (omnipo-tente), *adoni* (mi señor) *melekh* (rey), etc.; o se usaban expresiones peculiares como *jochabed* (Dios glorioso) o *Eli-ja* (mi dios es Yahveh) por no mencionar más que algunas, y que eran especialmente abundantes en el Talmud, los escritos rabínicos o los apócrifos. Y, si se les acusaba por ello de adorar dioses extraños y “bárbaros”, los priscilianistas respondían que era falso: que también en la Biblia se llamaba a Cristo “león” o “ciervo”, sin que nadie pensase por ello que los cristianos adoraban a alguno de esos animales⁵⁰. Pero el hecho es que el cálculo numérico quedó vinculado por entonces al uso viciado de los textos bíblicos y a la herejía priscilianista como ya lo estaba a la astrología, a prácticas de ocultismo y magia, a palabras misteriosas que realizaban prodigios o a invocaciones y cultos supersticiosos, cuando no idolátricos. Seguramente algo de esto sucedía entre las gentes sencillas, especialmente en zonas rurales, donde encontraban buen caldo de cultivo los magos, santeros, curanderos o simples charlatanes; seguramente también se usaban éstos y otros nombres “bárbaros e incomprensibles”, aun sin saber claramente su origen y significado, para las prácticas de sanamientos, conjuros de amenazas naturales, exorcismos y ensalmos, atribuyendo poderes sobrenaturales a su mera pronunciación; seguramente incluso se jugaba con la idea de que la ignorancia preservara el misterio de lo trascendente y numinoso. Pero los iniciados más cultos podían saber que no era sólo ni principalmente eso lo que se ocultaba tras el cálculo numérico de los nombres, sino un procedimiento reservado a los iniciados, para descubrir realidades que de otro modo permanecerían ocultas; el instrumento para descifrar textos y palabras incomprensibles de la SE y para elaborar un metalenguaje que sólo pudieran comprender los “espirituales” familiarizados con el conocimiento superior de las cosas humanas y divinas. De este modo preservaban también la identidad del grupo y se reconocían entre sí; protegían sus vidas y costumbres de las amenazas externas o de la simple vulgarización; y mantenían finalmente un clima de misterio en torno a sus creencias y conductas. Algo así como sucedió en otras épocas con la prohibición de traducir la Biblia a lenguas vernáculas y ponerla al alcance del común de los fieles; o, por el contrario, con el mantenimiento del latín litúrgico, cuando ya casi nadie lo comprendía, por preservar “el misterio”.

⁵⁰ *Ibid.*: “sed nobis leo non est deus... sed nobis non est deus cervus aut pullus...”. Alude a Ap 5,5 y Prov 5,19 en la versión de la *Vetus Latina*. Se trata, pues, de imágenes, metáforas o denominaciones de diversos aspectos de la divinidad, pero no de dioses nuevos o ídolos. Exactamente lo mismo sucede con los nombres que usan él y sus seguidores, dice Prisciliano: “...neque Armazil neque Mariame neque Joel, neque Balsamus neque Barbilon deus est, sed Christus Iesus” (*ibid.*, 1432).

Digamos también que si algún escrito neotestamentario resumaba cálculo y simbología numéricos, éste era el *Apocalipsis*; en él se contenían siete visiones, se hablaba de las siete iglesias, de tres septenarios (estrellas, candelabros, trompetas), de 24 ancianos, de 144.000 fieles marcados por el sello divino, de las medidas de las murallas, del número y nombre de la bestia, de los tiempos del reino... Todo él parecía estar cifrado y prestarse a los múltiples juegos de las cifras, a que tan aficionados eran los priscilianistas. Por ello tampoco es de extrañar que la prevención contra el cálculo numérico estuviera muy presente entre sus oponentes y durase todavía en tiempos de Apringio. Así nos lo atestigua el mencionado Concilio I de Braga, del 561, que dedica un anatema especial contra los que apelaban a los doce signos del zodiaco, los vinculaban con el espíritu y el cuerpo humanos y con los nombres de los doce patriarcas; es decir, con la astrología y el cálculo numérico de nombres⁵¹. Al mismo tiempo, el Concilio mandaba a clero y fieles estrechar la vigilancia sobre todo lo que pudiese oler a priscilianismo, para denunciarlo inmediatamente y excluir de todo trato al sospechoso⁵².

Apringio, pues, va claramente contra corriente, en la España del siglo VI, cuando se decide a escribir un comentario seguido al *Apocalipsis* de S. Juan; era ciertamente algo poco usual entre los escritores latinos y ningún autor hispano lo había intentado antes que él. Pero, sobre todo, era algo mal visto por recordar excesivamente al Priscilianismo, a sus textos preferidos y a un tipo de obra y de exégesis vinculado desde antiguo a misteriosas "ciencias ocultas". Los testimonios de los principales escritores y concilios, hasta las fechas mismas en que Apringio escribe su comentario, nos hablan de un uso "sospechoso" de textos apócrifos para dar consistencia y autoridad a las propias posturas doctrinales y éticas; pero nos dejan ver también, de modo suficiente, el rechazo y la desconfianza que despertaron en amplios sectores de la Iglesia occidental las técnicas del cálculo numérico para interpretar textos oscuros y nombres bíblicos, que habían sido ya puestas en entredicho por importantes Padres de los siglos anteriores y que quedaban lejos de la exégesis patristica más al uso entonces en España. En un próximo artículo intentaré explicar con más detalle el origen, significado y uso de dichas técnicas y su incorporación al comentario de Apringio.

⁵¹ Canon 10 (*Concilios Visigóticos...*, o.c., p. 68): "si quis duodecim signa de sideribus quae mathematici observare solent, per singulas animi et corporis membra disposita credunt et *nomibus patriarcharum* adscripta dicunt, sicut Priscillianus dixit, anathema sit". Habían pasado ya casi dos siglos.

⁵² Canon 22 (*ibid.*, p. 76): "si quis... in aliquo adhuc Priscillianistae sectae errore latitare persenserit, et non continuo illum excommunicatum et anathematizatum de ecclesia foris eiecerit, ita ut cum huiusmodi homine nec cibum aliquis fidelium communicare praesumat, noverit se is qui talem recipit et fraternae esse excommunicationi obnoxium et divinae proculdubio sententiae reum".