

El priscilianismo hoy: balance, perspectivas y aportaciones sobre la injerencia imperial en los conflictos eclesiásticos¹

María Victoria Escribano Paño²

Recibido: 5 de marzo de 2021 / Aceptado: 20 de abril de 2021

Resumen. Esta contribución ofrece un análisis crítico y selectivo de las más recientes aportaciones a los estudios sobre el priscilianismo y presenta una interpretación novedosa de la intervención de Magno Máximo en los juicios de Tréveris. Las epístolas dirigidas por Magno Máximo a Valentiniano II y Siricio de Roma son textos diplomáticos con una función precisa dentro de la estrategia política del Augusto de Tréveris en 386. En las dos misivas, redactadas prácticamente a la vez en 386, Máximo trataba de justificar su intervención en los juicios de Tréveris, de modo implícito ante Valentiniano II y ante Siricio de manera explícita, con los argumentos que había escuchado a Martín de Tours y a Ambrosio de Milán: el emperador no debía interferir de manera directa en las disputas heréticas, sino delegar en los obispos, a quienes correspondía resolver los conflictos internos de las iglesias.

Palabras clave: herejía; Magno Máximo; Valentiniano II; Ambrosio; Siricio.

[en] Priscillianism Today: Balance, Perspectives and Contributions on Imperial Interference in Ecclesiastical Conflicts

Abstract. This paper provides a critical and selective analysis of the most recent contributions to studies on Priscillianism. This study also presents a renewed interpretation of the intervention of Magnus Maximus in the trials at Trier. The letters Magnus Maximus sent to Valentinian II and Siricius consist of diplomatic texts which meet a specific function befitting his political strategy in 386. In both letters, written almost in unison in 386, Maximus strived to justify his part in the trials of Trier, implicitly before Valentinian and explicitly before Siricius, using the arguments he had heard from Martin of Tours and Ambrose: the emperor ought not to intervene directly in heretical disputes; he should delegate to the bishops, who were to resolve the internal conflicts amongst churches.

Keywords: Heresy; Magnus Maximus; Valentinian II; Ambrose; Siricius.

Sumario. 1. Introducción. 2. Un debate renovado y abierto. 3. Magno Máximo y los juicios de Tréveris reconsiderados. 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Escribano Paño, M^a V. (2021): El priscilianismo hoy: balance, perspectivas y aportaciones sobre la injerencia imperial en los conflictos eclesiásticos, en *Gerión* 39(2), 469-484.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HAR2016-77003-P, financiado por la Agencia Estatal de Investigación.

² Universidad de Zaragoza.
E-mail: vescriba@unizar.es
ORCID: 0000-0001-7903-0883

1. Introducción

La renovada interpretación del priscilianismo en nuestros días es deudora de la transformación conceptual y metodológica experimentada por los estudios sobre la herejía en las últimas décadas, a su vez inseparable de la revisión de la construcción de la ortodoxia doctrinal, textual y eclesial.³ La rígida dicotomía ortodoxia/heresía, como nociones estáticas y confrontadas, ha dejado paso en la historiografía reciente a una visión más dinámica de la rivalidad y competición religiosas, así como de la persuasión y la coerción⁴ entre distintos modos de entender el cristianismo y su organización, con límites menos definidos. Este proceso ha sido paralelo al de la superación de los bloques estancos de paganos, cristianos y judíos en favor de identidades religiosas múltiples e intercomunicadas en la Antigüedad tardía.⁵ Las fronteras religiosas eran porosas y permitían fenómenos como la apostasía, el arrepentimiento o la conversión, el paso de una religión a otra o la coexistencia de distintas preferencias religiosas en la misma persona, lo que ha obligado a revisar y redefinir el concepto de tolerancia en un sentido ambivalente.⁶

En lo que se refiere a la herejía, la perspectiva teológica sobre los orígenes cristianos y el surgimiento de la ortodoxia⁷ ha sido desplazada por aproximaciones sociológicas, textuales e históricas marcadas por el énfasis en la diversidad local. La contraposición partido ortodoxo ganador y facciones heréticas perdedoras ha sido sustituida por un cambio de interés de la herejía hacia la heresiología. Se atiende de manera preferente a la competición entre diversos grupos cristianos y heresiologías dentro de cada uno de los respectivos grupos, de manera que el foco se ha desplazado de la herejía y los heréticos a la narrativa heresiológica. La atención se centra en analizar cómo grupos y comunidades definen sus límites en materia religiosa por medio de discursos excluyentes⁸ y en este punto el discurso heresiológico constituía un instrumento de confrontación y combate que fue construyéndose a partir del s. II, según han estudiado Opelt, Le Boulluec, Pourkier, Jeanjean, Inglebert o Perrin, entre otros.⁹

Con esta contribución se pretende analizar y exponer de qué modo esta reorientación metodológica y conceptual ha afectado a los estudios sobre el priscilianismo, que encarna mejor que cualquier otra desviación lo que Averil Cameron denominó la violencia de la ortodoxia.¹⁰ No se trata, por tanto, de elaborar la historiografía del priscilianismo, suficientemente actualizada en los trabajos de Olivares Guillem y

³ Resumidas por Iricinschi – Zellentin 2008, 1-27. Véase Royalty 2013, 30-116. Todas las fechas de este artículo son d.C. a menos que se especifique lo contrario.

⁴ Van Nuffelen 2014, 149-172 analiza el recurso alternativo a formas de persuasión y coerción explorando el papel de los líderes al frente de grupos y comunidades. Véase también Van Geest 2015, 289-310.

⁵ Estas cuestiones han sido tratadas en el volumen editado por Kahlos 2011, 1-15.

⁶ La reorientación ha sido posible gracias a las decisivas contribuciones de Schneider 1978, 193-218; Drake 1996, 3-36; Stroumsa 1998, 173-184; Forst 2004, 67-74; Kahlos 2009, esp. 25; Marcos 2012, 35-69, y Van Nuffelen 2018, 93-128.

⁷ Se lee la historiografía sobre las controversias doctrinales entre cristianos en Perrin 2017, 27-44.

⁸ Le Boulluec 1985, 1-19; Iricinschi – Zellentin 2008, 7. Hemos tratado la retórica del discurso de la denigración en Escribano Paño 2008, 389-412; Escribano Paño 2015, 377-392. Véase además, Flower 2013a, 172-194; Le Boulluec 2015a, 15-26.

⁹ Opelt 1980; Le Boulluec 1985; Pourkier 1999; Inglebert 2001, 105-125; Perrin 2010, 201-227. Véase además King 2008, 28-49 y la sección monográfica de *Rivista di Storia del cristianesimo* 6, 2009, 323-434 dedicada a *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, en particular las contribuciones de E. Norelli, C. Noce y E. Junod.

¹⁰ Cameron 2008, 102-114. Para la estudiosa, el concepto de ortodoxia implica no sólo intolerancia, sino también violencia.

Sanchez,¹¹ sino de ofrecer un punto de partida crítico para las reflexiones posteriores contenidas en este volumen. En una segunda parte, se propondrán los resultados de una relectura acerca de la intervención de Magno Máximo en la disputa priscilianista a título de aportación de la autora a esta renovación.

2. Un debate renovado y abierto

En efecto, aproximaciones basadas en los nuevos presupuestos han permitido extraer conclusiones diferentes de los textos cuyo descubrimiento comportó en su momento la reevaluación de los estudios priscilianistas, por una parte la edición por Schepss de los *Tratados* de Würzburg, que él mismo atribuyó a Prisciliano en 1889 y que conllevó el trasvase del debate del ámbito de la teología al de la filología al disponer de la voz de los heréticos,¹² y por otra, el descubrimiento por Divjak de las epístolas inéditas de Agustín escritas en la última parte de su vida y editadas en 1981,¹³ en particular la *Epistula* 11* de Consencio, un laico erudito de la Tarraconense instalado en Baleares, dirigida a Agustín en 419 o 420.¹⁴ En el primer caso, las ediciones, con traducciones y comentarios, de Conti al inglés en 2010 y la de Crespo Losada al castellano en 2017¹⁵ han permitido enmendar algunos errores en la comprensión del priscilianismo, en buena parte ligados al oscuro latín de los *Tratados*, y confirmar la mayor probabilidad de una pluralidad de autores, limitando, con argumentos filológicos y escriturísticos, la autoría de Prisciliano a las dos primeras apologías, además de los *Canones in Pauli apostoli epistulas*.¹⁶ Por su parte, la *Epistula* 11* venía a confirmar las sospechas fundadas en la correspondencia entre Siricio de Roma e Himerio de Tarragona acerca de la existencia de priscilianistas en la Tarraconense y sus vinculaciones con sectores aristocráticos y cultos,¹⁷ a la vez que proporcionaba un término de comparación a lo sabido sobre el priscilianismo galaico después de la muerte del heresiarca, obligando a modificar la perspectiva de análisis de las causas de su pervivencia y transformación en *Gallaecia*.¹⁸ En otro orden no menor, al aumentar el dossier de Agustín sobre el priscilianismo, la *Epistula* 11* de Consencio, que había mantenido intercambios epistolares con el obispo previamente,¹⁹ ha permitido

¹¹ Olivares Guillem 2004; Sanchez 2005, 195-238; Sanchez 2012. Menos exhaustivos Fontaine – Elfassi 2005, 403-424.

¹² Schepss 1889, estudio preliminar I-XXXII. Véase comentario sobre las consecuencias del hallazgo en Escribano Paño 1991, 96-121 y resumen del contenido en Chadwick 1983, 434-436; Moreau 1983, 215-217; Van Dam 1986, 518-523; Weiss 1998, 716-722.

¹³ Divjak 1981, 51-80.

¹⁴ Amengual i Batle 1979-1980, 319-338, y Burrus 1995, 115, la datan en 419. Kulikowski 2000, 131-139, la retrasa a un período comprendido entre octubre de 420 y mayo de 421.

¹⁵ Conti 2010, 1-29; Crespo Losada 2017, 11-41.

¹⁶ Veronese 2018, 181-264.

¹⁷ Vilella Masana 2004, 337-369; Hornung 2015, 57-65; Ferreiro 2015, 73-85.

¹⁸ Vilella Masana 1997a, 177-185, analiza el desarrollo del concilio de Toledo del 400, las posturas de Ambrosio, Martín de Tours y Siricio, las informaciones llegadas a Jerónimo y sus opiniones, los testimonios de Baquiario, Orosio, Simposio y Dictinio, antes de abordar la correspondencia entre Consencio y Agustín, para tratar después los intercambios entre Toribio y León Magno. Cf. Cardelle de Hartmann 1998, 269-290, y Piay Augusto 2016, 634-652, que explora las evidencias arqueológicas como parte de la explicación del arraigo del priscilianismo en *Gallaecia* después de los juicios de Tréveris.

¹⁹ Desde 414/415, si hacemos caso de sus palabras en Consent., Aug. Ep. 12*.1.3: *Denique ut in conspectu Domini simpliciter fatear, ante hoc ferme quadriennium, id est priusquam tuae sanctitatis aspectum expetere cogitarem, duo vel tria, non amplius ex primo Confessionum libro legeram folia*. La *Epistula* 12* habría sido enviada a Agustín en 419. Véase Van Dam 1986, 518; Wankenne 1983, 227. Consencio también había mantenido

ponderar mejor el real conocimiento que el de Hipona tenía sobre la secta antes redactar el capítulo 70 del *De haeresibus*, en 428/429 y, en particular, cuándo y por qué medios obtuvo esa información, pues en su *Epistula* 166, escrita en la primavera de 415 y enviada a Jerónimo a través de Orosio, declara que hasta entonces no había oído hablar de los priscilianistas,²⁰ lo que significa que consideraba insuficientes las noticias sobre la secta recibidas a través de Orosio y otras fuentes.²¹ La definición del pensamiento priscilianista como una mezcla de doctrinas gnósticas y maniqueas²² con aportaciones de otras herejías derivaría esencialmente de Filastro²³ y de la *Consultatio sive Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* de Orosio, escrita después del 409 y antes del 415,²⁴ pero también del dossier de textos antipriscilianistas que Consencio adjuntó a su carta, redactados por él mismo a instancias de Patroclo de Arlés,²⁵ a los que añadió el *Libra* de Dictinio, obispo e hijo de Simposio de Astorga.²⁶ Como es sabido, el juicio de Agustín, que los considera herederos de los maniqueos, a pesar de estar basado en un conocimiento superficial, indirecto y parcial, al provenir de un arrepentido,²⁷ se proyectó en la clasificación posterior de los priscilianistas.²⁸

No obstante, pese a la descodificación que exige el oscuro latín de los *Tratados* de Würzburg²⁹ y la elusiva formulación de sus doctrinas interpretada como simulación,³⁰ en los estudios recientes Prisciliano no es catalogado de auténtico maniqueo.³¹ La

contactos epistolares con otros corresponsales del momento analizados por Díaz y Díaz 1997, 60-67, y conocía bien los ambientes eclesiásticos y doctrinales de la Tarraconense. Véase al respecto Vilella Masana 1996-1997, 1044-1050.

²⁰ Aug. *Ep.* 166.3.7: *de Priscillianistis adhuc nihil audieram.*

²¹ Veronese 2011, 543-572.

²² Aug. *Haer.* 70.1: *Priscillianistae, quos in Hispania Priscillianus instituit, maxime Gnosticorum et Manichaeorum dogmata permixta sectantur...*

²³ Filastr. 84.1: *Alii sunt in Gallis et Hispanis et Aquitania veluti abstinentes, qui et Gnosticorum et Manichaeorum particulam perniciosissimam aequae secuntur...*

²⁴ Vilella Masana 2000, 97, n. 37. Vilella Masana 2016, 57-60, sobre las circunstancias de su viaje a África huyendo de los bárbaros.

²⁵ Consent., Aug. *Ep.* 11*.1-1-5; 27.2-3. Sobre la implicación de Patroclo, Chadwick 1983, 434.

²⁶ Aug. *C. mend.* 3.5: *tum deinde Dictinii librum, cuius nomen est libra, eo quod pertractatis duodecim quaestionibus velut unciis explicatur ... talem libram, qua horrendae blasphemiae continentur.* Sobre el título, Lezius 1898, 113-124. Véase Chadwick 1976, 153-156; Burrus 1995, 108-110. Veronese 2011, 569-571, sugiere que pudo utilizar materiales provenientes de cierto Cerecio, obispo destinatario de la *Epistula* 237 de Agustín.

²⁷ Sobre el fenómeno de los arrepentidos y la posterior actitud de Agustín véase Perrin 2007, 65-86; Escribano Paño 2015b, 383-394.

²⁸ Agustín contribuyó decisivamente a la identificación de los priscilianistas con maniqueos. A mediados del s. V la ecuación era un hecho: Leo *Ep.* 15.17.4-5: *Quibus utique verbis manifestum est quod caro Christi et vere sepulta requievit et corruptionem non subiit, quia celeriter vivificata reditu animae resurrexit. Quod non credere satis impium est ad Manichei Priscillianique doctrinam pertinere non dubium, qui sacrilego sensu ita se Christum simulant confiteri, ut et incarnationis et mortis et resurrectionis auferant veritatem.* Cf. Leo *Ep.* 16.6: *Faciant hoc Priscillianistae, faciunt Manichei, quorum cum istis tam foederata sunt corda, ut in solis nominibus discreti sacrilegiis autem suis inveniantur uniti;* Leo *Ep.* 16.10: *Quod autem de Manicheorum foedissimo scelere, hoc etiam de Priscillianistarum incestissima consuetudine.*

²⁹ Conti 2010, 12-29.

³⁰ Aug. *Ep.* 237.3: *sed nullus istis fallacia comparatur... isti autem in ipsa nefaria doctrina haeresis suae praeceptum habere perhibentur, ut occultandorum dogmatum suorum causa etiam cum falsa iuratione mentiantur... etiam verba ipsa praecepti huius ista commemorant: 'Iura, periura, secretum prodere noli'; Aug. *Haer.* 70.1: *propter occultandas autem contaminationes et turpitudines suas habent in suis dogmatibus et haec verba: 'Iura, periura, secretum prodere noli'.* Véase análisis respectivos de Decret 1990, 140-158, y Sfameni Gasparro 2011, 111-155.*

³¹ Burrus 1995, 69. Goosen 1976, 47-48, sostiene no sólo la ajenidad del pensamiento priscilianista a la teología y antropología maniqueas, sino la antinomia entre los fundamentos de su modo de vida ascético y el que se atribuye a los dualistas.

lectura atenta de los textos de Würzburg, en particular del *Tratado del Génesis*, revela que no llegó a formular una doctrina dualística³² orgánica y sistemática sobre la creación y que atendió más a la enseñanza ética y moral que procede del texto bíblico, incluso se han identificado concepciones radicalmente opuestas a la doctrina dualística maniquea.³³

Tampoco es tenido por gnóstico, monarquiano, pese a su insistencia en el concepto de *unus deus*, que revela que no distinguía claramente las personas de la Trinidad,³⁴ sabeliano o encratita, en términos absolutos. Estaría más próximo a un místico cristiano de inspiración pauliniana filtrada por las lecturas de Orígenes, un cristiano no conformista que se inspiraba directamente en las Escrituras, canónicas y apócrifas, según concluyó Sylvain Sanchez, en su renovador y decisivo estudio,³⁵ donde admitía que las analogías entre algunos aspectos de su doctrina sobre la gnosis, el dualismo antropológico, el fatalismo astrológico, el origen divino del alma, el mito de la caída, el uso de apócrifos, las reminiscencias neoplatónicas, elementos que pueden encontrarse en el corpus textual de Würzburg y que se radicalizaron en la segunda generación de priscilianistas, justificarían su percepción como heréticos, de acuerdo con los criterios y categorías heresiológicas de su tiempo, contribuyendo, por otra parte, a su construcción.³⁶ En todo caso, y como sugería Lucio Casula en un estudio no suficientemente difundido de 2002,³⁷ pueden encontrarse en su pensamiento desviaciones que permitirían considerar el priscilianismo como una herejía cristológica, más que una herejía dualística, gnóstica o maniquea, aunque influida por especulaciones provenientes del ideario gnóstico, origenista y maniqueizante propagado en los ambientes de los siglos IV y V.

El debate sigue abierto entre quienes sostienen que conocía mejor el pensamiento gnóstico y maniqueo de lo que se cree³⁸ y quienes lo consideran un autor con escasa preparación teológica y doctrinal, ajeno al debate teológico de su tiempo y anclado en posiciones muy arcaicas, ni siquiera las propias de la segunda mitad del s. IV.³⁹

La cultura y erudición de Prisciliano, menos profunda de lo que hiciera suponer su origen *nobilis* y los elogios que le dedica Sulpicio Severo, que lo considera *facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus*,⁴⁰ es un elemento de juicio en esta discusión, aunque deben tomarse con cautela las conclusiones, teniendo en cuenta que en el manuscrito de Würzburg confluyen distintos autores y parecen reproducirse distintas etapas del pensamiento priscilianista. Por lo que respecta a los *Canones in Pauli apostoli epistulas*, el único escrito cuya atribución a Prisciliano es segura, como señala en el prólogo cierto obispo Peregrinus que dice haberlos corregido en sentido ortodoxo,⁴¹ no está cerrada la controversia en torno al grado de supervivencia del pensamiento y expresión del autor: Conti considera que la intervención eliminó cualquier traza de ideario originariamente priscilianista frente a Vollman que defendía una intervención respetuosa con la parte esencial del

³² Schipper 2003, 3-22.

³³ Veronese 2010, 373-396.

³⁴ Veronese 2010, 384.

³⁵ Sanchez 2009a, 189-190, 446-450.

³⁶ Sanchez 2015a, 95-110.

³⁷ Casula 2002, 97-101, 269-294.

³⁸ Sanchez 2009b, 119-144.

³⁹ Veronese 2010, 383-384.

⁴⁰ *Lib. apol.* 1.4.9-10; Sulp. Sev. *Chron.* 2.46.2.

⁴¹ *Proemium Peregrini* 109-112.

contenido y Chadwick que no encontró expresiones heréticas, pero sí temáticas afines con los *Tractatus*.⁴² Por otra parte, como ha estudiado Veronese,⁴³ parece seguro que Prisciliano no conocía el griego pues no se encuentran citas de autores griegos en los escritos atribuidos a Prisciliano en los que se utiliza una traducción latina de las Escrituras, no siempre con corrección. Los *graecanica verba* recogidos en el *index verborum* de la edición de Schepss eran grecismos de uso común y transliteraciones latinas de términos griegos frecuentes en textos cristianos de finales del s. IV.⁴⁴ Además, las citas clásicas son escasísimas en la colección de Würzburg, se limitan a Cicerón y Ennius, y no todas son atribuibles a Prisciliano.⁴⁵

Por lo que se refiere a las Escrituras, en los *Tratados* se constata la presencia de numerosas citas explícitas, indirectas, alusiones y perífrasis de los libros canónicos que demuestran una profunda cultura bíblica entre los autores de la colección, aunque no faltan errores y confusiones,⁴⁶ y permiten comprobar un constante contacto con los escritos vetero y neotestamentarios.⁴⁷

En cuanto a su gusto por las lecturas apócrifas, ampliamente justificado y defendido en el *Liber de fide de apocryfis*, y uno de los argumentos decisivos para considerarlos gnósticos en los estudios priscilianistas, resulta innegable su utilización del corpus apócrifo para resolver las contradicciones entre eclesiología y exégesis,⁴⁸ siguiendo el modelo de Orígenes,⁴⁹ si bien no los citan de manera explícita. Según Sanchez, pudieron conocer el *Apocalipsis de Tomás* y se sirvieron de las escrituras judías, no tanto con el propósito de ampliar el canon cuanto su interpretación.⁵⁰ Aunque en la colección no se identifica la presencia de textos excluidos del canon, puede deducirse que consultaron textos apocalípticos de inspiración profética, que tratan temas presentes en los *Tratados* como la angelología, la astrología, o la aritmología, para poder desvelar el sentido oculto de libros canónicos.

3. Magno Máximo y los juicios de Tréveris reconsiderados

No cabe duda de que los estudios sobre Prisciliano y el priscilianismo han permitido hacer aportaciones relevantes a otros ámbitos de conocimiento y las nuevas perspectivas de análisis habrán de venir de la profundización en los campos de indagación señalados, con la apertura de líneas nuevas. El seguimiento de los trabajos sobre el itinerario teológico, eclesiológico, sociológico y penal de los denominados priscilianistas evidencia el poder de la acusación de maniqueo y los procedimientos discursivos, heresiológicos y jurídicos para construir la imagen de un herético, dentro de la temática de la construcción de identidades religiosas, al ilustrar de qué manera son imaginados los disidentes, cómo son percibidos, descritos, agrupados

⁴² Vollmann 1974, 552; Chadwick 1976, 60; Conti 2010, 18, 302, 304. Véase Veronese 2010, 389.

⁴³ Veronese 2005, 219-236.

⁴⁴ Veronese 2005, 223.

⁴⁵ La propuesta de la cita de Ennius es aportación de Veronese 2005, 229-235. Cf. Vollmann 1974, 492.

⁴⁶ Como es sabido, Agustín los acusaba de corromper deliberadamente el texto bíblico para adaptarlo a sus fines exegéticos (*Aug. Ep.* 237.3; *Aug. Haer.* 70.2).

⁴⁷ Véase exhaustivo análisis de la formas que asume la presencia del texto bíblico en los *Tratados* de Würzburg efectuado por Veronese en 2018, y sus conclusiones (258-264). Cf. Sánchez 2015a, 95-110.

⁴⁸ Jacobs 2000, 135-159; Sánchez 2008, 259-269.

⁴⁹ Crespo Losada 2013, 31-59, que recoge la bibliografía anterior al respecto.

⁵⁰ Sanchez 2015b, 409-423.

categorizados y descalificados en las fuentes antiguas.⁵¹ Por otra parte, la función de liderazgo episcopal, la intervención del poder civil en asuntos eclesiásticos, el lugar que corresponde a los obispos y funcionarios imperiales en la efectiva aplicación de las leyes, las funciones del *quaestor sacri palatii* y el *magister officiorum*, la criminalización de los códices heréticos, las formas y límites de la coerción religiosa, las nociones de secta, herejía, cisma, los posicionamientos eclesiásticos en torno a la pena de muerte, las modalidades de la utilización del espacio como método de represión de la disidencia herética, la transformación del primado papal en relación con las iglesias provinciales y la correspondencia epistolar entre ambos,⁵² la diplomacia episcopal, las modalidades de la literatura polémica y teológica, la utilización del método conciliar para resolver conflictos religiosos e imponer la unanimidad o la implicación de las mujeres en la secta⁵³ son temáticas que pueden abordarse desde el análisis de la cuestión priscilianista.⁵⁴

En dos trabajos recientes⁵⁵ hemos desarrollado algunas de estas cuestiones, en particular los medios y modos de la intromisión del poder civil en los asuntos eclesiásticos, desde una perspectiva novedosa como es la que proporciona el examen de las epístolas del *tyrannus* Magno Máximo transmitidas en la *Collectio Avellana*, compilada en Roma a mediados del s. VI⁵⁶ con los números 39 y 40.⁵⁷ Las dos epístolas proporcionan la versión directa de uno de los protagonistas mayores del conflicto y permiten escuchar su voz, incluso es posible, como sugiere Honoré apoyándose en criterios estilísticos, que las redactara el mismo Máximo, aunque después fuesen formalizadas en los servicios de cancillería.⁵⁸ La primera está dirigida a Valentiniano II y la segunda a Siricio, obispo de Roma.

Los distintos estudios dedicados a los juicios de Tréveris han visto en la intervención del usurpador una decisión política orientada a acreditar su ortodoxia y legitimar su poder ante el cristianísimo Teodosio, en concurrencia con la corte filohomea de Milán, y han aceptado que el papa Siricio, una vez terminados los juicios, censuró la intromisión del poder civil en asuntos eclesiásticos.⁵⁹ Una lectura atenta de las misivas del usurpador, debidamente contextualizadas, admite otras interpretaciones.

La epístola de Máximo a Valentiniano II transmitida en la *Collectio* es un documento importante, por su autor, por su contenido y por las circunstancias en las que fue escrito. Está redactada por un usurpador devenido *Augustus* y condenado como *tyrannus* tras su caída⁶⁰ y muestra a un emperador censurando la conducta de

⁵¹ Escribano Paño 2011, 465-493.

⁵² Resulta imprescindible el trabajo de Vilella Masana 1994, 457-481.

⁵³ En este punto ha sido decisiva la contribución de Marcos 1994, 417-437.

⁵⁴ Aparecen ya delineadas como ejes de interés en Escribano Paño 1989. El estudio prosopográfico de Prisciliano ha sido realizado por Vilella Masana 1997b, 503-530.

⁵⁵ Escribano Paño 2019, 50-85; Escribano Paño 2021, 177-198. Se remite a la bibliografía reunida en estos trabajos sobre las numerosas cuestiones tratadas. En este estudio se incluirá únicamente la referida al priscilianismo.

⁵⁶ Lizzi Testa 2014, 77-102.

⁵⁷ Así figuran la edición de Günther 1895-1898, I, 88-90.

⁵⁸ Expresa emociones personales. Véase Honoré 1998, 187-188.

⁵⁹ Véase estado de la cuestión y comentarios sobre trabajos previos en Rist 2006, 109-116.

⁶⁰ Así es denominado oficialmente en la *rescissio* de sus *acta*. *Cod. Theod.* 15.14.7 (388): *Maximus infandissimus tyrannorum*. Según Procopio, todavía en el s. VI seguía celebrándose la conmemoración anual de la victoria de Teodosio I sobre el tirano instituida en 389: Procop. *Hist.* 3.4.16. Claudiano se refiere a Magno Máximo junto a Eugenio y Gildo abriendo las serie reciente de tiranos. Claud. *Gild.* 468-9: *tertia iam solito ceruix mucrone rotetur tandem funereis finem positura tyrannis*.

otro, si bien dentro de las formalidades del intercambio epistolar entre Augustos. Está redactada tras los juicios de Tréveris y después de que hubiese concluido la denominada crisis de las basílicas de Milán de abril de 386, en la que, como es sabido, la corte milanesa, es decir Valentiniano II y su madre Justina, filohomeos, habían reclamado a Ambrosio la cesión de una basílica para culto arriano, lo que había dado lugar al enfrentamiento entre el obispo, que fue asediado dos veces en su iglesia por tropas imperiales, y la corte.⁶¹

El texto gira en torno a la función religiosa del emperador y su injerencia en los asuntos eclesiásticos y se contraponen la figura del emperador ortodoxo y defensor de la ley divina (Máximo), por una parte, y la del protector de heréticos (Valentiniano II), representado como un tirano perseguidor, por otra, una imagen, la del emperador perseguidor, que había sido estigmatizada desde Lactancio.⁶² La carta presenta la singularidad de que un tirano y un emperador legítimo intercambian sus roles en un texto diplomático. Con él Máximo aspiraba a combatir la imagen de usurpador iracundo, impío y tiránico construida en ambientes cortesanos milaneses y reflejada en la epístola 30 de Ambrosio⁶³ y a obtener la alianza de los sectores nicenos que podría reportarle una influencia decisiva en Milán y, por extensión, en Roma y Constantinopla.

Nos interesa el consejo dirigido por Máximo al emperador adolescente en el que se refería a la actitud que debía adoptar el emperador en los conflictos eclesiásticos. Máximo, responsable de la condena a muerte de Prisciliano, instaba al Augusto de Milán a no interponerse (*neque te medius interseras*), de manera que fuesen los que disentan de la *catholica ecclesia* por su *interpretatio* arriana los que enmendasen su desviación.⁶⁴ En contra de lo que había pretendido Valentiniano II, presentándose como árbitro en la *certatio* entre Mercurino Auxencio y Ambrosio,⁶⁵ el emperador no debía intervenir en las disputas heréticas y estaba obligado a dejar en manos de sacerdotes e iglesias católicas su resolución.

A primera vista, podría parecer un consejo sorprendente en el Augusto que había condenado a muerte a Prisciliano de Ávila y a los más comprometidos de sus seguidores en 385. Sin embargo, Máximo había observado una conducta coherente con este principio de no injerencia. Después de recibir las *preces plenas invidiae et criminum* de Itacio de *Ossonoba* contra Prisciliano,⁶⁶ había delegado en los obispos galos y convocado el concilio de Burdeos.⁶⁷ Al delegar en los obispos, el usurpador se había mostrado escrupuloso con la reglamentación legislativa, según la cual las causas de religión eran competencia exclusiva del foro eclesiástico. Así lo habían establecido Constancio II y Graciano en sendas leyes compiladas en el *Codex Theodosianus*⁶⁸ y, sobre todo, Valentiniano I en un rescripto no conservado pero evocado por Ambrosio de Milán en su epístola 75, de 386, a Valentiniano.⁶⁹

⁶¹ Williams 2017, 214-286.

⁶² Flower 2013b, 78-126.

⁶³ Véase argumentación de esta cuestión, con la bibliografía pertinente, en Escribano Paño 2019, 50-66.

⁶⁴ CA 39.8: *...neque te medius interseras, cum fas sit iustius, qui a catholica ecclesia Arrianorum interpretatione discesserint, errorem suum vera religione mutare quam recte sentientibus suam immittere pravitatem.*

⁶⁵ Ambr. Ep. 75 (Maur. 21), 1-2; 4. Véase Lizzi Testa 2009, 39-68, esp. 43-49.

⁶⁶ Sulp. Sev. Chron. 2.47.2.

⁶⁷ Sulp. Sev. Chron. 2.49.2.

⁶⁸ Cod. Theod. 16.2.12 (355); 16.2.23 (376).

⁶⁹ Ambr. Ep. 75 (Maur. 21). 2: *Augustae memoriae pater tuus non solum sermone respondit sed etiam legibus sanxit: «In causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere qui nec munere impar sit nec iure*

El posterior desarrollo de los hechos que condujeron a los juicios de Tréveris fue consecuencia de la *provocatio ad principem* de Prisciliano. Todos los obispos presentes en Burdeos estuvieron de acuerdo en transferir el asunto al emperador. Así lo lamenta Sulpicio Severo cuando atribuye a la *inconstantia nostrorum* haber permitido la transferencia de crímenes tan manifiestos a la corte imperial.⁷⁰ Por su parte, Máximo aplazó la *cognitio*, mientras Martín de Tours estuvo en Tréveris pidiéndole que se abstuviese de juzgar. Sólo tras su marcha, *depravatus* por los obispos Magno y Rufo, se apartó de los consejos más moderados (*et a mitioribus consiliis deflexus*) y permitió iniciar el juicio, pero delegó en el prefecto del pretorio Evodio.⁷¹ En los *Dialogi* Sulpicio Severo insiste en la inspiración episcopal de su decisión (*Maximus imperator; alias sane bonus, depravatus consiliis sacerdotum*), aunque también afirma que Máximo era proclive a complacer a los obispos.⁷² Así pues, Máximo no juzgó directamente, lo hizo el prefecto Evodio. Tras serle remitidos los *gesta* del proceso, donde constaba la confesión de *maleficium* por parte de Prisciliano, estimó que era preciso condenar a Prisciliano y sus partidarios a la pena capital, en estricta aplicación de la legislación para el crimen de magia.⁷³ El mismo Ambrosio, con ocasión de su segunda *legatio* a Tréveris, que coincidió con los juicios, había comprobado la alianza entre Máximo y los obispos, a la que el usurpador intentó sumar al embajador de la corte milanesa.⁷⁴

Sin embargo, los recientes juicios antioqueños por magia en la corte de Valente⁷⁵ hacían ineludible responder según las previsiones legislativas que prohibían las

dissimilis». Haec enim uerba rescripti sunt hoc est sacerdotes sacerdotibus uoluit iudicare; quin etiam si alio quoque argueretur episcopus et morum esset examinanda causa, etiam hanc uoluit ad episcopale iudicium pertinere.

⁷⁰ Sulp. Sev. *Chron.* 2.49.3: *ne ab episcopis audiretur, ad principem provocavit.* Cf. Prosper. *Aquit. Epit. Chron.* n. 1187. a. 385: *Ad imperatorem provocauit;* Hyd. *Chron.* 13 b: *appellat ad Caesarem, quia in Gallis hisdem diebus potestatem tyrannus obtinebat imperii.*

⁷¹ Sulp. Sev. *Chron.* 2.50.2. *Martinus apud Treveros... non desinebat increpare Ithacium, ut ab accusatione desisteret, Maximum orare, ut sanguine infelicium abstineret: satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiis pellerentur; saevum esse et inauditum nefas, ut causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret. denique quoad usque Martinus Treveris fuit, dilata cognitio est: et mox discessurus egregia auctoritate a Maximi elicitu sponsonem, nihil cruentum in reos constituendum. sed postea imperator per Magnum et Rufus depravatus et a mitioribus consiliis deflexus causam praefecto Evodio permisit, viro acri et severo.*

⁷² Sulp. Sev. *Dial.* 3.11.2; 12.2. En Sulp. Sev. *Vit. Mart.* 20.1, presenta a los obispos en *foedus* con el emperador y los acusa de haber transformado la dignidad sacerdotal en clientela regia ... *et foeda circa principem omnium adulatio notaretur seque degenerare inconstantia regiae clientelae sacerdotalis dignitas subdidisset, in solo Martino apostolica auctoritas permanebat.* Cf. Pacatus *Pan.Lat.* 2[12].29.4.

⁷³ Sulp. Sev. *Chron.* 2.50.3: *is Priscillianum gemino iudicio auditum convictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus nudumque orare solitum, nocentem pronuntiauit redegitque in custodiam, donec ad principem referret. gesta ad palatium delata censuitque imperator; Priscillianum sociosque eius capite daminari oportere.* Véase Girardet 1974, 577-608; Escribano Paño 2005, 121-149.

⁷⁴ *Ambr. Ep.* 30.12; cf. Paul. *Med. Vit. Ambr.* 19.2. Hemos datado esta segunda embajada y la *epistula* 30, y por lo tanto los juicios de Tréveris, en el otoño-invierno de 384/385, después del debate sobre el *ara Victoriae* y antes de la Semana Santa de 385. La estancia de Ambrosio en Tréveris hay que situarla entre el final de la primera parte de los *iudicia* contra Prisciliano y sus seguidores, cuando Itacio era el acusador (*Ambr. Ep.* 68 [Maur. 26].3: *Sed uehementior facta est, posteaquam episcopi reos criminum grauissimorum in publicis iudiciis accusare, alii et urgere usque ad gladium supremamque mortem, alii accusationes huiusmodi et cruentos sacerdotum triumphos prouare coeperunt*) y su partida antes de la primavera de 385 y el inicio de la crisis de las basílicas en Milán. Véase Escribano Paño 2019, 52-66. Esta datación ha sido compartida posteriormente por Lizzi Testa 2020, 875-890. Véase también Bajoni 2014, 167-180.

⁷⁵ Sobre los juicios Amm. Marc. 29.1.4-29.2.28; 31.14.8-9; Eun. *VS* 7.6.3-7; Zos. 4.14.1-15.3; Lib. *Or.* 1.171-173; *Epit.* 48.3-4; Philost. *HE* 9.15; Socr. Sch. *HE* 4.19.1-7; Soz. *HE* 6.35.1-11; Io. Ant. *FrHist.* 184.2; Theophanes 5865-5867; Zon. 13-16; Cedrenus, 548. Los mejores estudios son los de Funke 1967, 145-175, y Neri 2014, 199-214.

prácticas mágicas y las penalizaban con la muerte.⁷⁶ Por otro lado, la legislación teodosiana preveía la apertura de juicio contra maniqueos que se hacían pasar por ascetas en una *constitutio* de 382.⁷⁷

Máximo mantuvo una actitud elusiva y no agresiva. Esta afirmación no se contradice con el envío a Hispania de tribunos *summa potestate armatos*, para buscar heréticos, detenerlos y confiscar sus bienes después de los juicios de Tréveris. Sabemos por Sulpicio que fue una medida de coacción para obligar a Martín a aceptar la comunión con los itacianos y que surtió efecto. El obispo estuvo de acuerdo en comulgar con los obispos que apoyaban a Itacio a cambio de que Máximo ordenara regresar a los tribunos. Martín participó en la elección de Félix como sucesor de Brito para la sede de Tréveris y entró en comunión con los obispos galos reunidos para la ocasión.⁷⁸

Máximo repetirá el mismo argumento en la epístola dirigida el mismo año a Siricio de Roma. La misiva respondía, no a una petición de cuentas, sino a una consulta del papa sobre cierto Agroecio, que había sido promocionado al grado de presbítero de manera irregular. Máximo declara que son los sacerdotes católicos los que deben juzgar.⁷⁹ “¿Qué mayor respeto podría yo mostrar a nuestra religión católica?” se pregunta el Augusto de Tréveris retóricamente. En la misma carta Máximo desarrollaba su visión sobre la misión imperial en relación con la *fides catholica*: debía permanecer *illaesa et inviolabilis*, con todos los obispos en concordia (*concordantibus universis sacerdotibus*) y sirviendo a Dios. Cualquier *dissensio* debía ser eliminada.⁸⁰

Desde estas convicciones, refería al obispo de Roma los términos estrictamente técnicos de su intervención en la causa priscilianista. El crimen que se había establecido recientemente (*proxime*) que habían cometido los maniqueos no se basaba en argumentos o en dudosas o inciertas sospechas, sino en su propia confesión *inter iudicia*. Máximo prefiere que Siricio conozca los detalles del crimen a partir de los *gesta* que adjunta a la epístola, mejor que por su boca, pues dice no poder hablar sin rubor, porque eran *turpia* en su realización, pero también *foeda* para ser dichos.⁸¹ Como sabemos por Sulpicio Severo, el crimen confesado era *maleficium*.⁸² Los *gesta* judiciales reproducían la confesión, demostraban que aunque eran maniqueos, no habían sido condenados por heréticos sino por magia y, sobre todo, probaban que Máximo no había actuado como *iudex*, ni se había interpuesto en una causa eclesiástica.⁸³ El Augusto de Tréveris se mostraba subordinado a la autoridad del obispo de Roma, enemigo de la división entre los *sacerdotes* y respetuoso con las decisiones episcopales.

Máximo acomodó el conflicto de Ambrosio con la corte milanesa a sus fines políticos. El obispo había resultado vencedor en la disputa por el control de las

⁷⁶ Véase Kahlos 2016, 162-177.

⁷⁷ *Cod. Theod.* 16.5.9.382: *Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, indices denuntiatoresque sine invidia delationis accipiat.*

⁷⁸ Sulp. Sev. *Dial.* 1(2).25.6.

⁷⁹ *CA* 40.2: *ceterum de Agroecio, quem indebite ad presbyterii gradum conscedisse commemoras. quid religioni nostrae catholicae possum praestare reverentius, quam ut de hoc ipso, cuiuscemodi esse videatur, catholici iudicent sacerdotes?*

⁸⁰ *CA* 40.3.

⁸¹ *CA* 40.4.

⁸² Sulp. Sev. *Chron.* 2.50.3: *is Priscillianus gemino iudicio auditum convictumque maleficii nec diffidentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus nudumque orare solitum, nocentem pronuntiavit.*

⁸³ Sobre el valor probatorio de las actas judiciales en los conflictos religiosos véase Escribano Paño 2017, 95-106.

basílicas y podía ser un poderoso aliado en Milán. De hecho, Ambrosio guardó un ominoso silencio durante el año en el que Máximo ocupó la residencia oficial en Milán, tras su invasión de Italia.⁸⁴ Es improbable que no escribiese nada durante ese año. Si lo hizo, lo excluyó de su legado editorial.⁸⁵ Por otra parte, la sincronía de la carta a Valentiniano II y la dirigida a Siricio de Roma induce a pensar que en 386 Máximo desarrolló una tentativa diplomática y pacífica para ganar apoyos en Italia antes de su invasión. La consulta de Siricio pudo incitar al usurpador a dirigirse a las dos sedes de poder de manera simultánea. Si se acepta este supuesto, es verosímil que el portador de la CA 40 hiciera llegar una copia de la CA 39 al obispo de Roma como prueba del nicenismo de Máximo y de su defensa de la no injerencia imperial en los conflictos eclesiásticos.

4. Referencias bibliográficas

- Amengual i Batle, J. (1979-1980): “Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l’Ep. 11 de Consenci (any 419)”, *Pyrenae* 15-16, 319-338.
- Bajoni, M. J. (2014): “La scrittura diplomatica della *expositio legationis* del vescovo Ambrogio a Valentiniano II (Ep. 30 Faller [Maur. 24])”, *Aevum* 88, 167-180.
- Burrus, V. (1995): *The Making of a Heretic: Authority, Gender, and the Priscillianist Controversy* (=The Transformation of the Classical Heritage 24), Berkeley–Los Angeles–London.
- Cardelle de Hartmann, C. (1998): “El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?”, *Habis* 29, 269-290 (<http://dx.doi.org/10.12795/Habis.1998.i29.22>).
- Casula, L. (2002): *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Roma.
- Chadwick, H.
(1976): *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford.
(1983): “New Letters of St. Augustine”, *Journal of Theological Studies* 34/2, 425-452 (<https://doi.org/10.1093/jts/34.2.425>).
- Conti, M. (2010): *Priscillian of Avila, The Complete Works*, Oxford.
- Crespo Losada, M. J.
(2013): “El *Priscilliani Liber de fide <et> de apocryphis*: un dossier origeniano en defensa de la tradición”, *Auctores Nostri* 12, 31-59.
(2017): *Tratados, Prisciliano de Ávila*, Madrid.
- Decret, F. (1990): “Du bon usage du mensonge et du parjure: Manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l’empire chrétien (IV^e-V^e siècles)”, [en] M. Mactoux – E. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, IV, Paris, 140-158.
- Díaz y Díaz, M. C. (1997): “El ‘Contra mendacium’ de Agustín. Sus circunstancias”, [en] *‘De mendacio’. ‘Contra mendacium’ di Agostino d’Ippona* (=Lectio Augustini / Settimana agostiniana pavese 13), Roma, 59-115.
- Divjak, J. (1981): *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, recensuit Johannes Divjak, Sancti Aurelii Augustini Opera sect. II, pars VI* (=CSEL 88), Vienne.
- Dörner, N. (2001): “Ambrosius in Trier Zu den Hintergründen der zweiten Gesandtschaft bei Maximus (Ambrosius, *epist.* 30 [24])” *Historia* 50, 217-244.

⁸⁴ Dörner 2001, 237-43; Proulx 2007, 75-97; Williams 2017, 215-220 y 270-272.

⁸⁵ Errington 2006, 210.

- Drake, H. (1996): “Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance”, *P&P* 153, 3-36 (<https://doi.org/10.1093/past/153.1.3>).
- Dunn, G. D. (ed.), (2015): *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham.
- Errington, R. M. (2006): *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill.
- Escribano Paño, M^a V.
 (1989): *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza.
 (1991): “Heterodoxia e historiografía”, [en] F. Gascó – J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica* (=Editorial Universidad de Sevilla. Filosofía y Letras 42), Sevilla, 96-121.
 (2005): “Heresy and Orthodoxy in Fourth Century Hispania”, [en] K. Bowes – M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives* (=The Medieval and Early Modern Iberian World 24), Leiden–Boston, 121-149.
 (2008): “La construction de l’image de l’hérétique dans le Code Théodosien XVI”, [en] J.-N. Guinot – F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église au IV^e et Ve siècles. Intégration ou “concordat”?* *Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, 389-412.
 (2011): “Autonomía e identidad en el cristianismo hispano (ss. IV–V): conflictos internos y formas de solución”, [en] A. Sartori – A. Valvo (eds.), *Identità e autonomia nel mondo romano occidentale* (=Epigrafia e Antichità 29), Faenza, 465-493.
 (2015a): “El edicto de Constantino contra los herejicos: la desviación religiosa como categoría legal”, [en] J. Vilella Masana (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el s. IV*, Barcelona, 377-392.
 (2015b): “Simulación, abjuración y delación de maniqueos en África: el testimonio de Agustín”, *Antiquité Tardive* 23, 383-394 (<https://doi.org/10.1484/J.AT.5.109390>).
 (2017): “*Legenda sunt gesta ad sanandas animas*: leyes, juicios y actas para la *correctio* de los donatistas en Agustín de Hipona”, *Antiquité Tardive* 25, 95-106 (<https://doi.org/10.1484/J.AT.5.114863>).
 (2019): “Maximus’ Letters in the *Collectio Avellana*: A Comparative Study”, [en] R. Lizzi – G. Marconi (eds.), *The Collectio Avellana and Its Revivals*, Cambridge, 50-85.
 (2021): “The letter from Magnus Maximus to Valentinian II (CA 39): Two Imperial Images in Conflict”, [en] P. García Ruiz – A. J. Quiroga Puertas (eds.), *Emperor and emperors in Late Antiquity* (=Impact of Empire 40), Leiden, 177-198 (https://doi.org/10.1163/9789004446922_009).
- Ferreiro, A. (2015): “Pope Siricius and Himerius of Tarragona (385): Provincial Papal Intervention in the Fourth Century”, [en] Dunn (ed.), 2015, 73-85.
- Flower, R.
 (2013a): “The insanity of heretics must be restrained: heresiology in the Theodosian Code”, [en] Ch. Kelly (ed.), *Theodosius II Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge, 172-194 (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139839075.013>).
 (2013b): *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139382755>).
- Fontaine, J. – Elfassi, J. (2005): “Histoire et archéologie de la péninsule ibérique antique”, *REA* 107/2, 403-424.
- Forst, R. (2004): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt.
- Funke, H. (1967): “Majestäts-und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus”, *JbAC* 10, 145-175.

- García Moreno, L. A. (1988): “Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a San Agustín”, [en] J. Merino (ed.), *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de S. Agustín* (=Colección Teológica de la Universidad de Navarra 57), Pamplona, 153-174.
- Girardet, K. (1974): “Trier 385. Der Prozess gegen die Priscillianer”, *Chiron* 4, 577-608
- Goosen, A. B. J. M. (1976): *Achtergronden van Priscillianus' christelijke Ascese*, PhD Thesis, Catholic University of Nijmegen.
- Günther, O. (1895-1898): *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII ad a. DLIII datae Avellanae quae dicitur collectio*, I. Prolegomena. *Epistulae* I-CIV, II. *Epistulae* CV-CCXXXIII. *Appendices. Indices* (=CSEL 35), Pragae–Vindobonae–Lipsiae, Tempsky–Freitag.
- Honoré, T. (1998): *Law in the Crisis of Empire, 379–455 AD: The Theodosian Dynasty and Its Quaestors*, Oxford (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198260783.001.0001>).
- Hornung, Ch. (2015): “Siricius and the Rise of the Papacy”, [en] Dunn (ed.), 2015, 57-65.
- Inglebert, H. (2001): “L’histoire des hérésies chez les hérésiologues”, [en] B. Pouderon – Y.-M. Duval (eds.), *L’historiographie de l’Église des premiers siècles* (=Théologie Historique 114), Paris, 105-125.
- Iricinschi, E. – Zellentin, H. M. (2008): “Making Selves and Making Others: Identity and Late Antique Heresiologies”, [en] Iricinschi – Zellentin (eds.), 2008, 1-27.
- Iricinschi, E. – Zellentin, H. M. (eds.), (2008): *Heresy and Identity in Late Antiquity* (=Texts and Studies in Ancient Judaism 119), Tübingen.
- Jeanjean, B. (1999): *Saint Jérôme et l’hérésie* (=Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 161), Paris.
- Kahlos, M.
 (2009): *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London.
 (2016): “*Artis heu magicis*: The Label of Magic in Fourth-Century Conflicts and Disputes”, [en] M. Salzmann – M. Sággy – R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge, 162-177 (<https://doi.org/10.1017/CBO9781316274989.007>).
- Kahlos, M. (ed.), (2011): *The Faces of the Other. Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, Turnhout.
- King, K. L. (2008): “Social and Theological Effects of Heresiological Discourse”, [en] Iricinschi – Zellentin (eds.), 2008, 28-49.
- Kulikowski, M. (2000): “The career of the *comes Hispaniarum* Asterius”, *Phoenix* 54, 123-141 (<https://doi.org/10.2307/1089094>).
- Le Boulluec, Y.
 (1985): *La notion d’hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, Paris.
 (2015): “L’hérésie d’après le Code Théodosien (XVI): l’aggravation d’un grief”, [en] Ch. Brouwer – G. Dye – A. Van Rompaey (eds.), *Hérésies: une construction d’identités religieuses* (=Problèmes d’histoire des religions 22), Bruxelles, 15-26.
- Lezius, F. (1898): *Die Libra des priscillianisten Dictinius von Astorga, Abhandlungen A. von Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet*, München.
- Lizzi Testa, R.
 (2009): “La *certatio* fra Ambrogio e Mercurino Ausenzio, ovvero a proposito di una deposizione mancata en Ambrogio e la sua basilica”, *Studia Ambrosiana* 3, 39-68.
 (2014): “La *Collectio Avellana* e le collezioni canoniche romane e italiane del V-VI secolo: un progetto di ricerca”, *Cristianesimo nella Storia* 35, 77-102.

- (2020): “Ambrogio a Treviri: cronologia e finalità delle sue missioni alla corte di Magno Massimo”, *Koinonia* 44, 875-890.
- Marcos, M.
 (1994): “Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del Quarto secolo: il caso delle donne”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 417-437.
 (2012): “Persecution, Apology, and the Reflection of Religious Freedom and Religious Coercion in Early Christianity”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 20, 35-69 (<https://doi.org/10.1515/zfr-2012-0003>).
- Moreau, M. (1983): “Lecture de la Lettre 11* de Consentius à Augustin. Un pastiche hagiographique?”, [en] *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982* (=Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 98), Paris, 215-223.
- Neri, V. (2014): “La repressione penale della magia: principi e prassi giudiziaria, le testimonianze Antiochene”, [en] M^a V. Escribano Paño – R. Lizzi Testa, *Politica, religione e legislazione nell'impero romano (IV e V secolo d. C.)*, (=Munera 37), Bari, 199-214.
- Olivares Guillem, A. (2004): *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, Madrid.
- Opelt, I. (1980): *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin* (=Bibliothek der Klassischen 63), Heidelberg.
- Perrin, M.-Y.
 (2007): “Le témoignage des ralliés. Une arme de la polémique doctrinale entre chrétiens dans l'antiquité tardive”, [en] D. Tollet (dir.), *La religion que j'ai quittée*, Paris, 65-86.
 (2010): “The Limits of the Heresiological Ethos in Late Antiquity”, [en] S. Bangert – D. Gwynn (eds.), *Religious Diversity in Late Antiquity* (=Late Antique Archaeology 6), Leiden–Boston, 201-227 (<https://doi.org/10.1163/ej.97890004180000.i-570.41>).
- Piay Augusto, D. (2016): “*Exim in Gallaeciam Priscillianistarum haeresis invasit*: the success of Priscilianism in Gallaecia following the trials at Trier”, *Klio* 98/2, 634-652 (<https://doi.org/10.1515/klio-2016-0045>).
- Pourkier, A. (1992): *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine* (=Christianisme Antique 4), Paris.
- Proulx, M. (2010): “*Patres orphanorum*: Ambrosius of Milan and the Construction of the Role of the Bishop”, [en] R. Frakes – E. DePalma Digeser – J. Stephens (eds.), *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, London–New York, 75-97.
- Rist, J. (2006): “Staatliche Gewalt im Dienst der Kirche: Die Hinrichtung des Priscillian 385 und die kaiserliche Religionspolitik”, *Studia Patristica* 39, 109-116.
- Royalty, M. (2013): *The Origin of Heresy: A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity*, New York.
- Sanchez, S. J. G.
 (2005): “L'historiographie du priscillianisme (XIX^e-XXI^e siècles)”, *Recherches augustiniennes* 34, 195-238 (<https://doi.org/10.1484/J.RA.5.102311>).
 (2008): “L'usage de l'Apocalypse de Thomas au sein des priscillianistes”, [en] Ch. Ridoux (ed.), *L'Apocalypse*, Valenciennes, 259-269.
 (2009a): *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle* (=Théologie historique 120), Paris.
 (2009b): “Le destin d'un homme cultivé du IV^e siècle: Priscillien d'Avila”, [en] B. Goldlust – Fr. Ploton-Nicollet (dir.), *Le Païen, le chrétien, le profane, Recherches sur l'Antiquité tardive*, Paris, 119-144.

- (2013): *L'historiographie du priscillianisme (1159-2012)*, Annexe mise en ligne (<https://www.sjgsanchez.fr/etudes-sur-le-priscillianisme/historiographie/>).
- (2015a): “Lire et interpréter les Écritures selon Priscillien”, *BLE* 116, 95-110.
- (2015b): “Le priscillianisme et les apocryphes juifs”, [en] R. Gounelle – B. Mounier (eds.), *La littérature apocryphe chrétienne et les Écritures juives* (=Publications de l’Institut Romand des Sciences Bibliques 7), Lausanne, 409-423.
- Schepss, G. (1889): *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss. Accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (=CSEL 18), Vienne.
- Schipper, R. (2003): “Le drame de l’âme; un exposé de Priscillien reconsidéré”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 39, 3-22.
- Schneider, C. (1978): “Ursprung und Ursachen der christlichen Intoleranz”, *ZRGG* 30/3, 193-218.
- Sfameni Gasparro, G. (2011): “*Sacramentum regis bonum est abscondere* (Agostino, *Epist.* 237, 4): misteri della Scrittura, vera scienza spirituale e *dissimulatio* in Priscilliano e nel Priscillianesimo”, *ASR* 4, 111-155 (<https://doi.org/10.1484/J.ASR.1.102571>).
- Stroumsa, G. G. (1998): “Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance”, [en] G. N. Stanton – G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, 173-184 (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511659645.011>).
- Van Dam, R. (1986): “Sheep in Wolves’ Clothing’: the Letters of Consentius to Augustine”, *Journal of Ecclesiastical History* 37, 515-535 (<https://doi.org/10.1017/S0022046900022016>).
- Van Geest, P. (2015): “*Timor est servus caritatis* (S. 156.13–14). Augustine’s Vision on Coercion in the Process of Returning Heretics to the Catholic Church and His Underlying Principles”, [en] A. Dupont – M. A. Gaumer – M. Lamberigts (eds.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity* (=Late antique history and religion 9), Leuven, 289-310.
- Van Nuffelen, P.
 (2014): “The End of Open Competition? Religious Disputations in Late Antiquity”, [en] D. Engels – P. Van Nuffelen (eds.), *Religion and Competition in Antiquity* (=Latomus 243), Bruxelles, 149-172.
 (2018): *Penser la tolérance durant l’Antiquité tardive* (=Conférences de l’École pratique des hautes études 10), Paris.
- Veronese, M.
 (2005): “Su alcune citazioni classiche nel corpus priscillianista di Würzburg”, *Auctores Nostris* 2, 219-236.
 (2010): “La dottrina della creazione del mondo negli scritti priscillianisti”, *Auctores Nostris* 8, 373-396.
 (2011): “Agostino contro i priscillianisti. *Manichaeorum simillimi*”, *Auctores Nostris* 9, 543-572.
 (2018): *Dilibatio et Massa. La Scriptura nella raccolta di Würzburg attribuita a Prisciliano* (=Auctores Nostris 20), Bari.
- Vilella Masana, J.
 (1994): “La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 457-481.
 (1996-1997): “Els concilis eclesiàstics de la *Tarraconensis* durant el segle V”, *Annals de l’Institut d’Estudis Gironins* 37, 1041-1057.

- (1997a): “Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V”, *Antiquité Tardive* 5, 177-185 (<https://doi.org/10.1484/J.AT.2.300970>).
- (1997b): “Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58, 503-530.
- (2000): “Biografía crítica de Orosio”, *JbAC* 43, 94-121.
- (2004): “La epístola 1 de Siricio: Estudio prosopográfico de Himerio de Tarragona”, *Augustinianum* 44, 337-369.
- (2016): “*Incessabiles lacrimas fundens*. Los testimonios patrísticos alusivos a las primeras presencias germánicas en la *Hispania* del s. V”, [en] M. Romero Recio (coord.), *La caída del Imperio Romano, Cuestiones historiográficas* (=Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 53), Stuttgart, 53-74.
- Vollmann, B. (1974): “Priscillianus”, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 14, Stuttgart, 485-559.
- Wankenne, J. (1983): “La correspondance de Consentius avec saint Augustin”, [en] *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris, 225-242.
- Weiss, J. P. (1998): “Consentius, un écrivain espagnol témoin de son temps”, [en] S. Mellet – M. Vuillaume (eds.), *Mots chiffrés et déchiffrés. Mélanges offerts à Étienne Brunet* (=Travaux de linguistique quantitative 64), Paris 707-732.
- Williams, M. S. (2017): *The Politics of Heresy in Ambrose of Milan. Community and Consensus in Late Antique Christianity*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/9781139094658>).