

CHANTAL GABRIELLI

## LEGISLAZIONE CONCILIARE E PRISCILLIANESIMO \*

### *Premessa*

Lo sviluppo e la diffusione del priscillianesimo sono indubbiamente legati alle vicende personali e giudiziarie del suo fondatore, la cui esistenza ebbe un ritmo convulso e itinerante tra Spagna, Gallia e Italia. La *Lusitania* rappresenta lo scenario dell'iniziale predicazione del vescovo di Avila; mentre alla provincia di *Gallaecia* spetta, invece, il riconoscimento di terra privilegiata di diffusione del movimento, soprattutto dopo la traslazione dalla città di Treviri delle spoglie di Priscilliano e di alcuni proseliti, la cui condanna per *maleficium*<sup>1</sup> ne propiziò la considerazione a martiri con liturgie e culti connessi<sup>2</sup>.

La figura del vescovo eretico, leader di una corrente ascetico-rigorista intrisa di dualismo gnostico-manicheo<sup>3</sup>, finito giustiziato per le sue idee religiose, fu capace di colpire così tanto l'immaginario collettivo, primariamente galiziano, da diventare motivo di orgoglio nazionale sia in ambito storiografico che letterario<sup>4</sup>. Numerose opere

*\* Il mio più sentito ringraziamento va al Prof. P. C. Díaz Martínez, per il suo contributo di idee e suggerimenti, fermo restando che ogni responsabilità di quanto scritto è mia.*

<sup>1</sup> Una delle fonti principali sulle vicende priscillianiste è la *Cronaca* di Sulpicio Severo (CSEL I, Vindobonae 1866, 5 ss.), nello specifico 2, 46-51 (su cui vd. il commento di F. Ghizzoni, *Sulpicio Severo*, Parma 1983, 229-236), scritta agli inizi del V secolo d.C. (404), e testo dichiaratamente avverso al vescovo perché debitore della *Apologia* elaborata da uno dei suoi accusatori: Itacio di *Ossonuba* (l'attuale Faro).

<sup>2</sup> Hyd. *chron.* 32, SCh 218, p. 112. Una suggestiva ipotesi, formulata all'inizio del secolo scorso dallo storico francese L. Duchesne (*Saint Jacques en Galicie*, *Annales du Midi*, 12 (1900), 145-179), che ha suscitato notevole clamore nel mondo ecclesiastico e che ad oggi rimane priva di riscontri certi, identificava nella tomba di Santiago di Compostela il sepolcro del leader religioso, le cui spoglie sarebbero state traslate da Treviri in Spagna, come testimonia Sulpicio Severo (*chron.* 2, 51, 8). Per discussione sulla questione vd. F. J. Fernández Conde, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón 2007, 46-47 n. 68. Sul culto delle reliquie vd. C. Cardelle de Hartmann, *El priscilianismo tras Prisciliano, un movimiento galaico?*, Habis, 29 (1998), 269-290.

<sup>3</sup> Priscilliano avrebbe conosciuto le dottrine dell'eretico, gnostico-manicheo Marco di Memphis, attraverso il *rhetor* Elpidio e Agape, una *non ignobilis* donna (Sulp. *Sev. chron.* 2, 46, 1-2), su cui vd. l'analisi di V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism*, *Studia Patristica*, 1 (1957), 601-606.

<sup>4</sup> Sui condizionamenti ideologici della storiografia galiziana e la stretta connessione tra priscillia-

teatrali di lingua spagnola e portoghese nel corso dell'ultimo secolo ebbero come soggetto la vita di Priscilliano<sup>5</sup>. Fra queste *Hostia* fu l'indicativo titolo di un testo teatrale dedicato al vescovo di Avila e scritto nel 1926 da A. Cotarelo Valledor, professore di Lingua e Letteratura Spagnola all'Università di Santiago de Compostela, nonché membro fondatore e primo Presidente del Seminario de Estudos Galegos (1923-1925). L'opera offre lampante testimonianza di un filone letterario volto ad esaltare il valore eroico del prelado giustiziato reputato, appunto, vittima sacrificale delle contingenze storiche.

Nuova linfa vitale sembrò essere giunta, nel panorama accademico, alla fine dell'ottocento dopo la scoperta, ad opera di Schepps, dei Trattati di Würzburg, delineandosi la concreta possibilità di confrontarsi con scritti plausibilmente attribuibili al vescovo ed al suo entourage<sup>6</sup>. Similare impulso filologico ed entusiasmo scientifico parve aver suscitato l'integrazione documentaria dell'epistolario di Sant'Agostino compiuta da Divjak<sup>7</sup> con le lettere del laico Consenzio, sulla pericolosità, percepita anche in zone relativamente periferiche, quali potevano essere le Isole Baleari<sup>8</sup>, della persistenza priscillianista nel V secolo d.C. Il *certamen* priscillianista offre numerosi quesiti in ambiti distinti cui studiosi di storia sociale antica e tardoantica<sup>9</sup>, teologi<sup>10</sup> o

nesimo e nazionalismo galiziano vd. A. R. Arizaga Castro, *O priscilianismo na historiografía galega*, Gallaecia, 19 (2000), 335-368.

<sup>5</sup> Per una rassegna delle opere letterarie liberamente ispirate alla vita di Priscilliano vd. Fernández Conde, *Prisciliano*, 14-15.

<sup>6</sup> Una edizione parziale degli scritti di Priscilliano venne compiuta nel 1889 da G. Schepps, *Priscilliani quae supersunt* (CSEL 18).

<sup>7</sup> J. Divjak, *Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, CSEL 88, Vindobonae 1981 (*Oeuvres de Saint Augustin. Lettres 1\*-29\**, nuova edizione critica e introduzione di J. Divjak, Études Augustiniennes, Paris 1987); cui seguì il volume di C. Lepelley (éd.), *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris 1983, dove si segnalano i contributi di A.-M. La Bonnardière, *Du nouveau sur le priscillianisme (Ep. 11)*, 205-214; M. Moreau, *Lecture de la Lettre 11\* de Consentius à Augustin. Un pastiche hagiographique?*, 215-223; J. Wankenne, *La correspondance de Consentius avec saint Augustin*, 225-242; H. Marti, *Citations de Térence. Problèmes et signification des exemples de la Lettre 12\* de Consentius à Augustin*, 243-249. Cfr. inoltre F. Moriones, *San Augustin y Consencio. Carta de san Agustín a Consencio sobre la razón y la revelación*, Augustinus, 25 (1980), 29-50; C. E. Quillen, *Consentius as a Reader of Augustine's Confessions*, REAug, 37 (1991), 87-109.

<sup>8</sup> Basilare su Consenzio e lo sviluppo del cristianesimo nelle Isole Baleari è la corposa raccolta di studi, prevalentemente in lingua catalana, realizzata da J. Amengual Batle, *Consentius/Severus de Menorca Vint-I-Cinc Anys d'Estudis. 1975-2000*, ATCA, 20 (2001), 589-700.

<sup>9</sup> Una certa letteratura cercò di scandagliare anche i più minuti aspetti della vita di Priscilliano, come la formazione culturale o la ricostruzione delle relazioni personali e dei rapporti di parentela, non sottraendosi alle suggestioni che il legame con la corte imperiale e l'imperatore ispanico Teodosio potevano suscitare, come suggerisce J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford 1975, 160-171. Sottolinea le peculiarità geografiche e le identità culturali delle comunità dove si diffonde il movimento priscillianista L. Cracco Ruggini, *El éxito de los Priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d.C.*, in R. Teja - C. Pérez (eds.), *La Hispania de Teodosio*, Actas Congreso Internacional, Segovia-Coca octubre 1995, Valladolid 1997, 39-47.

<sup>10</sup> Teologia trinitaria, esegesi delle sacre scritture e predilezione per i testi apocrifi, ecclesiologia, soteriologia, ascetismo rigorista e illuminismo profetico dei santi rappresentano i molti campi su cui

filologi<sup>11</sup> hanno cercato di dare risposte definitive, spingendosi spesso ad elaborazioni interpretative antinomiche fra loro. Particolare importanza ha, nel panorama storiografico recente, l'opera di M. V. Escribano Paño<sup>12</sup> che ha analizzato in modo esaustivo le implicazioni processuali e giuridiche legate alle vicende dell'eresiarca. L'attenzione indagatoria sulla questione priscillianista ha avuto modo di esprimersi ancora negli ultimi decenni<sup>13</sup>. Parte dell'interesse storiografico si è rivolto alla dimensione politica e sociale<sup>14</sup> del priscillianesimo, il suo ruolo nella cristianizzazione della popolazione culturalmente arretrata, rurale o pagana del territorio nord-occidentale della Spagna<sup>15</sup>, pur

hanno insistito variamente: S. Fernández Ardanaz, *Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano*, A&Cr, 7 (1990), 207-235; L. Arias, *El priscilianismo en san Agustín*, Augustinus, 25 (1980), 71-82; M. Veronese, *Il digiuno di Giosuè: errore di citazione o corruzione priscillianista?*, in *Auctores nostri: studi e testi di letteratura cristiana antica* 1, Bari 2004, 201-214; L. Robles, *San Agustín y la cuestión priscillianista sobre el origen del alma. Correspondencia con autores españoles*, Augustinus, 25 (1980), 51-69; Fernández Conde, *Prisciliano*, 65-85.

<sup>11</sup> Attenzione particolare va riconosciuta ad analisi che hanno avuto il merito di ordinare con razionali criteri classificatori la documentazione letteraria su Prisciliano e priscillianesimo e i riflessi che tali opere hanno avuto sulla storiografia moderna tra cui A. Olivares Guillém, *El corpus documental sobre el priscilianismo y su proceso de incorporación a la investigación contemporánea*, HAnt, 25 (2001), 393-422; Id., *El corpus documental priscilianista: análisis y valoración*, HAnt, 26 (2002), 211-234; S. J. G. Sanchez, *L'historiographie du priscillianisme (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, RecAug, 34 (2005), 195-238. Da segnalare, comunque, il ruolo di notevole importanza ricoperto, nel panorama bibliografico, dal volume di H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the early Church*, Oxford 1976.

<sup>12</sup> M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et iudicium publicum*, Zaragoza 1988, ma all'eresia priscillianista in termine di incidenza politica e implicazioni religiose la studiosa ha continuato a dedicarsi, pertanto si segnalano indicativamente i seguenti articoli: Ead., *Alteridad religiosa y maniqueísmo*, SHHA, 8 (1990), 29-47; Ead., *Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política*, A&Cr, 7 (1990), 247-272; come anche un'utile rassegna bibliografica in Ead., *Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo*, in J. Santos - R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25-27 noviembre 1996), Vitoria-Gasteiz 2000, 263-287.

<sup>13</sup> Per esempio: V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley-Los Angeles-London 1995; M. Barahona Simões, *Prisciliano e as Tensões Religiosas do Século IV*, Lisboa 2002 (recens. di S. J. G. Sánchez in: Gerión, 21 (2003), 236-238); A. Olivares Guillém, *Prisciliano a través del tempo: historia de los estudios sobre el priscilianismo*, La Coruña 2004 (recens. di S. J. G. Sánchez in: REAug, 52 (2006), 228-230).

<sup>14</sup> Poco convincenti rimangono le ipotesi che vertono per una equiparazione tra il movimento priscillianista e la grande convulsione sociale che provocarono i Bagaudi nella plebe rurale della Gallia; cfr. C. Molé, *Uno storico del V secolo: Il vescovo Idazio*, Quad. Sic. Gym. 3, Catania 1978, che, nel capitolo *Il priscillianesimo: eresia e protesta sociale*, 103-129, andava sostenendo che il priscillianesimo in territorio galiziano contribuì al revival delle credenze pagane e pratiche magiche proprio della religiosità di quell'area geografica, e si diffuse tra gli *humiliores*, acquisendo la *facies* di un movimento di protesta, parallelo a quello bagauda.

<sup>15</sup> Per S. Fernández Ardanaz, *Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del nord dell'Hispania*, in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 1993, SEA 46, Roma 1994, 483-512, l'indagine archeologica (487 n. 11) permette di affermare che la dislocazione delle sedi episcopali nelle province iberiche sia strettamente legata al crocevia di strade di comunicazione romane, commerciali e militari, che intersecano la Penisola Iberica e superano le barriere montane, anche se in alcune aree, come quella delle Asturie, continuano a dominare strutture tribali e la cristianizzazione viene confinata alle città e ai territori limitrofi alle aree urbane. L'ingresso del cristianesimo nel mondo

avvenuto su basi dottrinarmente ‘errate’<sup>16</sup>. La persistenza del paganesimo in quell’area avrebbe favorito la circolazione delle idee priscillianiste nella zona. La resistenza e il pervicace attaccamento a credenze e culti idolatrici nel Nord-Ovest della *Hispania* sono, effettivamente, testimoniati ancora nel V secolo, da Martino vescovo di Braga nel suo *De correptione rusticorum*<sup>17</sup>.

### *Priscilliano tra Stato e Chiesa*

Concordi sono gli studiosi<sup>18</sup> nel riconoscere per la storia delle relazioni fra poteri civili e Chiesa l’importanza della condanna capitale di Priscilliano, formulata nel 385 d.C. (alla corte imperiale di Treviri), e più in generale della diffusione del priscillianesimo, nei decenni successivi. Come è noto nel corso del IV secolo d.C. si passò dal rispetto della libertà di scelta nelle opzioni religiose voluto da Costantino con il cosiddetto editto di Milano<sup>19</sup> (313 d.C.) all’imposizione del cristianesimo niceno come ‘religione di stato’, attraverso l’editto teodosiano di Tessalonica (380 d.C.)<sup>20</sup> ed il Concilio di Costantinopoli (381 d.C.). E tale trasformazione di status del cristianesimo portò a giustificare, sia a livello di autorità ecclesiastica, per quanto riguarda le questioni dottrinali, che secolare, in merito alle implicazioni politiche e sociali, una linea di condotta sfociante in un’intolleranza di fatto. Come sottolinea Beatrice<sup>21</sup>, questo clima di tensione è particolarmente evidente nel *certamen* priscillianista. Il processo di Treviri, infatti, imbarazza e non poco, perché mostra l’ingerenza del braccio secolare in materia dottrinale<sup>22</sup>, sancendo la morte del fondatore del movimento priscillianista con una sentenza capitale sulla base dell’accusa di *maleficium*<sup>23</sup>. Per la prima volta l’autorità civile condannava alla pena capitale una persona per la sola colpa di proporre dottrine considerate eretiche (anche se l’accusa definitiva fu di magia nera e quindi di un misfatto socialmente peri-

rurale è comunque attestato nella *Hispania* del Nord-Ovest attraverso le *villae* (490 ss.). Vd. le disposizioni conciliari di Elvira in merito a consuetudini poco ortodosse nelle ville in can. 21, 40, 41, 49.

<sup>16</sup> Hyd. *chron.* 32, condanna il priscillianesimo.

<sup>17</sup> Come sostiene P. Díaz Martínez, *El monacato y la cristianización del NO ispano. Un proceso de aculturación*, A&Cr, 7 (1990), 531-539. La cristianizzazione dell’area sarebbe stata poi favorita dal diffuso radicarsi di un monachesimo ascetico.

<sup>18</sup> Cito a titolo esemplificativo J. Gaudemet, *La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano*, in P. F. Beatrice (a cura di), *L’intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1993, 15-36.

<sup>19</sup> Lact. *mort. pers.* 48; Eus. *HE* 10, 5, 2-15.

<sup>20</sup> *CTh* 16, 1, 2.

<sup>21</sup> P. F. Beatrice, *L’intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico*, in Beatrice, *L’intolleranza cristiana*, 7-13.

<sup>22</sup> Sulla interazione dei tribunali laici con quelli ecclesiastici in merito a questioni di ordine religioso che vanno a condizionare la *quies* pubblica e la *tranquillitas* politica vd. la brillante analisi di G. Puglisi, *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche (Priscilliano e Ursino, Ambrogio e Damaso)*, SicGymn, 43 (1990), 91-137.

<sup>23</sup> Furono i vescovi, in quanto depositari della *auctoritas* ecclesiastica, i più coinvolti nella censura e repressione delle arti magiche: il can. 6 del Concilio di Elvira negava la comunione al momento della morte a chi aveva fatto perire qualcuno per *maleficium*.

coloso)<sup>24</sup>. Il delitto di *maleficium* era relazionato con determinate forme di manicheismo<sup>25</sup>, ed era condannato ufficialmente dalle leggi, e del resto poteva legittimare l'intervento di un tribunale laico in questioni di ordine religioso.

Ripercorro sinteticamente i tratti salienti di questa intricata vicenda.

Passando dal vaglio critico di un'assemblea conciliare composta da prelati di comunità ispaniche e dell'Aquitania, riuniti nel 380 a *Caesaraugusta*, la coerenza dottrina delle idee di un agiato e facondo laico non regge il confronto ed il giudizio di un tribunale ecclesiastico, che non esita a stigmatizzarla puntigliosamente. Priscilliano, convinto dell'infondatezza di quella *sententia*, elaborata in un sinodo cui non partecipa, prevedendone già forse l'esito negativo<sup>26</sup>, risponde alla condanna formulata a suo carico in maniera inconsueta. Così i due vescovi, Instanzio e Salviano, tacciati entrambi di discussa ortodossia in quanto principali sostenitori del movimento, compiono un atto di insubordinazione alle standardizzate procedure ecclesiastiche: designano al vescovo di Avila il laico Priscilliano<sup>27</sup>. La consacrazione avviene senza il dovuto assenso dell'*episcopus* metropolitano, Idazio di Merida, sotto la cui giurisdizione risiedeva quella sede, e per opera di due soli officianti, in piena violazione del canone 20 del concilio di Arles (314), che, per dare all'atto validità canonica, prescriveva la partecipazione di almeno sette vescovi, e in difetto tre. L'episodio, dunque, chiaro atto di disubbidienza alla gerarchia clericale, scatena le ire di Idazio che di fronte alla possibilità di convocare un sinodo provinciale opta per una modalità meno perseguita dalla prassi canonica: denuncia all'imperatore Graziano con una lettera il nuovo pericolo per l'ortodossia. La

<sup>24</sup> Vd. per esempio la gimnopodia (*nudum orare*) attribuita ai Priscillianisti nel can. 4 del Concilio di Saragozza e analizzata in P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo*, in J. Gaudemet - P. Siniscalco - G. L. Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Sussidi Patristici 11, Roma 2000, 67-120, 113-114. Vd. anche G. Marasco, *La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo d.C.*, in *I concili della cristianità occidentale secoli III-V*, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 Maggio 2001, SEA 78, Roma 2002, 82-88.

<sup>25</sup> Alla circolazione e consultazione di una letteratura eresiologica elaborata fra gli ultimi decenni del IV e la prima metà del V sec. d.C. è dedicato il contributo di J. McClure, *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, JThS, 30 (1979), 186-197. Sulla politica imperiale teodosiana verso eresie considerate socialmente pericolose tra cui manicheismo vd. G. Barone Adesi, *Eresie 'sociali' ed inquisizione teodosiana*, in *Atti del VI Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, Città di Castello 1986, 119-166. P. Brown (*La diffusione del manicheismo nell'impero romano*, in Id., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1972, 85-107 = JRS, 59 (1969), 92-103) non ha dubbi nell'affermare che: «la repressione del manicheismo nell'impero cristiano fu la punta avanzata dell'intolleranza religiosa: gli unici eretici cristiani che vennero giustiziati nella Chiesa primitiva furono i manichei o coloro che, come Priscilliano, potevano essere accusati con qualche valido motivo di manicheismo» (85).

<sup>26</sup> Non si è conservata la lettera inviata da papa Damaso ai vescovi riuniti in assemblea conciliare nella città di *Caesaraugusta* nel 380 d.C. e che viene menzionata nel *Liber ad Damasum* (43: *tua potissimum epistola contra improbos praevalente*), a ricordare che, in *absentia* dell'imputato, non c'era possibilità oggettiva di castigo per ragioni di procedura giudiziale. Vd. Escribano Paño, *Iglesia y Estado*, 81-83.

<sup>27</sup> J. Vilella Masana, *Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano*, in *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 Maggio 1996, SEA 58, II, Roma 1997, 503-530.

sua istanza viene accolta ed ottiene un rescritto imperiale<sup>28</sup>, dove si ordina che i nuovi eretici venissero espulsi dalle chiese e dalle città dell'impero e di tutta la terra. Essi sono accusati di gnosticismo oltre che di manicheismo<sup>29</sup>. Negli atti conciliari del 380 influenze manichee sul priscillianesimo sono ravvisate già nella pratica del digiuno<sup>30</sup>, in realtà, specificatamente in merito all'astinenza dalle carni, l'idea di un'osmosi fra pratiche manichee e priscillianiste, si ritroverà ancora nel 538 nella missiva che papa Vigilio dirige a Profuturo vescovo di Braga<sup>31</sup>. Comunque questa volta, nel pieno rispetto della gerarchia ecclesiastica, conscio della riconosciuta primazia della sede apostolica di Roma<sup>32</sup>, Priscilliano chiede udienza prima a papa Damaso e in seconda istanza all'altra sede episcopale più influente in Occidente, quella cioè di Milano, nella persona del vescovo Ambrogio<sup>33</sup>. Il diniego di entrambi ad accogliere le sue ambasciate lo spingono a rivolgersi al potere civile. Attraverso la corruzione di un funzionario di corte ottiene da parte di Graziano una revoca della sentenza di condanna (382-383 d.C.)<sup>34</sup>. Ma dopo l'usurpazione del 383 anche Magno Massimo ha modo di intervenire direttamente nella controversia. La sentenza capitale, formulata da un tribunale laico su istigazione

<sup>28</sup> Si tratta della *constitutio* teodosiana 16, 5, 4, identificata appunto nel 1986 da Escribano Paño con il cosiddetto *rescriptum* di Graziano contro i falsi vescovi e manichei ispani: M. V. Escribano Paño, *En torno a una ley de Graciano contra la herejía* (CTh XVI, 5, 4), in *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza 1986, 833-849. Sembra che il rescritto abbia ottenuto risultati positivi seppure momentanei: Sulp. Sev. *chron.* 2, 47, 7:... *quo comperto Gnostici diffisi rebus suis, non ausi iudicio certare, sponte cessere, qui episcopi videbantur, ceteros metus dispersit.*

<sup>29</sup> Cfr. CTh 16, 5, 40 (407): *Praecipue tamen Manichaeos vel Frygas sive Priscillianistas meritisima severitate persequimur*; CTh 16, 5, 43 (408):... *Manichaeos sive Priscillianistas vel in gentiles a nobis generalium legum auctoritate decreta sunt, non solum manere decernimus, verum in executionem plenissimum effectumque deduci...*; CTh 16, 5, 59 (423): *Manichaei et Fryges, quos Pepyztas sive Priscillianistas appellant... ceterique haeretici.*

<sup>30</sup> Can. 2, 3.

<sup>31</sup> Come nel caso della astinenza dalle carni: Vig., *Ep. Ad Profuturum* (PL 69, 16-17). Su Leone e Vigilio vd. A. Ferreiro, *Petrine primacy, conciliar authority and Priscillian*, in *I concili della cristianità*, 631-645, spec. 638, 640-643. Nel Concilio II di Braga (572 d.C.) presieduto dal vescovo Martino di Dumio, il restauratore e riorganizzatore della chiesa sveva, si considera il movimento creato da Priscilliano già un evento del passato. I padri di quell'assemblea possono affermare con tranquillità che non esiste alcun problema in questa provincia riguardo l'unità della fede, per quanto vogliono sempre mostrarsi prudenti nei confronti di certe pratiche ascetiche, denunciate nel can. 57 (si condannava chi digiunava di domenica) e nel can. 58 (si condannava chi rinunciava a nutrirsi di certi tipi di carne), che ricordano il rigorismo dei Priscillianisti. Vd. J. Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona 1963, 78-100.

<sup>32</sup> Il primato petrino della successione e autorità vescovile era stato elaborato all'inizio del III secolo vd. S. Pricoco, *Il cristianesimo in Italia tra Damaso e Leone Magno*, Quad. Sic. Gym. 12, Catania 1983, 45.

<sup>33</sup> Nel viaggio verso l'Italia Priscilliano insieme a Instanzio e Salviano sosteranno per un certo lasso di tempo in Aquitania, ben accolti a *Elusa* (Eauze), ma allontanati da Bordeaux dal vescovo Delfino. Trovarono appoggio e sostegno dalla vedova del retore Delfinio, Eucrozia e da sua figlia Procula, che li accompagneranno nella ambasceria a Roma, creando non poco scandalo e perplessità fra i prelati. Un racconto è fornito da Sulpicio Severo (*chron.* 2, 48, 1-3).

<sup>34</sup> Sulp. Sev. *chron.* 2, 48, 4-6. E sempre ricorrendo ad elargizioni riesce a vendicarsi del suo accusatore Itacio (384 d.C.).

di alcuni vescovi accusatori<sup>35</sup>, cui Magno Massimo diede l'ordine di esecuzione, venne profondamente contestata da eminenti esponenti del clero. Se da una parte la cristianità volle prendere le distanze da un processo ingiusto, dall'altra sentì l'urgenza di ribadire l'inammissibilità delle dottrine priscillianiste. Ambrogio ed il nuovo papa Siricio (384-399)<sup>36</sup> estranieranno dalla comunità ecclesiastica i vescovi che con le loro accuse avevano dato fondatezza ai capi di imputazione, negando loro la comunione. Martino di Tours, che già si era opposto al processo di Treviri, dichiarandosi contro l'intromissione del potere civile in una causa ecclesiastica, ricordava sulla base della legislazione canonica che era sufficiente per chi fosse stato giudicato eretico da una *sententia episcopalis* l'espulsione dalla propria chiesa<sup>37</sup>, e non si perdonerà mai quella cruenta conclusione<sup>38</sup>. Ma anche Magno Massimo sentì tutto l'imbarazzo di un gesto la cui esemplarità stava generando delle impreviste quanto negative conseguenze politiche nei rapporti tra poteri civili e Chiesa. Scrisse così una lettera di scuse a papa Siricio, conservata nella *Collectio Avellana*<sup>39</sup>. Dietro al fervente attivismo di Magno Massimo per il rispetto dell'ortodossia manifestato al processo di Treviri si celavano valide motivazioni politiche: allontanare da sé l'accusa di usurpazione; rinforzare la propria posizione di fronte alle province occidentali dell'Impero e specialmente a Milano, dove viveva il giovane Valentiniano II<sup>40</sup>; farsi valere di fronte a Teodosio, difensore a oltranza della ortodossia, liquidando un movimento religioso importante, legato al temuto manicheismo, ed infine acquisire nuovo lustro agli occhi della Chiesa come debellatore di un'eresia i cui principali sostenitori furono oggetto poco prima di indulgenza da parte

<sup>35</sup> In realtà si trattò di un duplice processo, *geminum iudicium* come dice Sulpicio Severo (*chron.* 2, 50, 8).

<sup>36</sup> Vd. decretale del papa Siricio al vescovo Imerio in PL 13, 1132-1147, commentata da M. V. Escrivano Paño, *Magia, maniqueismo y cristianismo: el concilio I de Caesaraugusta (Ca. 379)*, in *I concili della cristianità*, 89-116, 111.

<sup>37</sup> Ricorrente è nel IV secolo d.C. la modalità dell'esilio perseguita verso cristiani considerati eretici, messa in luce da M. V. Escrivano Paño, *Disidencia doctrinal y marginación geográfica en el s. IV d.C. Los exilios de Eunomio de Cízico*, Athenaeum, 94 (2006), 231-260. Vd. C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford 2007, 236, 243-4, 255. Utili osservazioni in R. Maceratini, *Ricerche sullo statuto giuridico dell'eretico nel diritto romano cristiano e nel diritto canonico classico*, Padova 1994.

<sup>38</sup> Sulp. Sev. *chron.* 2, 50, 4-6. Sulla ricostruzione processuale che M. V. Escrivano Paño compie in *Haeretici iure damnati: El proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)*, in *Cristianesimo e specificità*, 393-416, spec. 410-412, la studiosa ritorna anche successivamente in *La disputa priscillianista*, in R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari 2002, 205-230, 224-225, dove riconsidera in chiave giuridica differentemente le conclusioni di K. Girardet, *Trier 385. Der Prozeß gegen die Priscillianer*, Chiron, 4 (1974), 577-608. Per Escrivano, in definitiva, si celebrarono due processi, entrambi pubblici, ovvero patrocinati dallo Stato, uno ecclesiastico, davanti ad un tribunale episcopale a Bordeaux (383/384) ed uno, successivo, civile, come testimoniano eloquentemente Ambrogio (*ep.* 24, 3 (82 Maur.): *in publicis iudiciis*) e Pacato (*Pan. Lat.* 12, 29, 3: *cum iudiciis capitalibus adstitissent*).

<sup>39</sup> Maximus Augustus, *Epistula ad Siricium Papam 3 = Coll. Avell.* 40, CSEL 35, 90-91.

<sup>40</sup> Cfr. D. Vera, *I rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384*, Athenaeum, 53 (1975), 267-301. Su Magno Massimo si rimanda all'articolo di J.-R. Palanque, *L'Empereur Maxime*, in *Les Empereurs romains d'Espagne*, Actes du Colloque International du Centre National de la Recherche scientifique, (Madrid-Italica 31 marzo - 6 aprile 1964), Paris 1965, 255-267.

dell'imperatore Graziano. Ed alla morte dell'usurpatore il panegirista Pacato, quale portavoce della politica imperiale teodosiana, ribadirà l'estraneità di Teodosio al processo e l'esclusiva responsabilità di Magno Massimo nella morte del vescovo<sup>41</sup>. Dal punto di vista dottrinario un notevole sforzo speculativo va riconosciuto al galiziano Orosio, presbitero della diocesi di Braga (*Bracara Augusta*), che intorno al 414 d.C., si dirige in Africa per presentare ad Agostino un memorandum sopra il movimento ascetico<sup>42</sup> e rigorista ed il suo contenuto dottrinario, il *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*<sup>43</sup>, cui seguirà la pronta risposta del vescovo di Ippona, *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, volta a definire l'erronea natura dei fondamenti del pensiero priscillianista<sup>44</sup>. In tale contesto di dispute teologiche tese a difendere l'ortodossia contro le sollecitazioni di movimenti eretici, cui ebbe parte in maniera incisiva anche Gerolamo<sup>45</sup>, si inserisce la lettera del presbitero Consenzio ad Agostino che denuncia con preoccupazione la diffusione del priscillianesimo anche nella *Tarraconensis*<sup>46</sup>. Così la versione ufficiale dei fatti, pur ribadendo la natura eterodossa dei dettami priscillianisti, rimane salda nel condannare l'uccisione del suo ideatore<sup>47</sup>. Basti ricordare

<sup>41</sup> Pacat. *Pan. Lat.* 12, 29.

<sup>42</sup> Le idee di Priscilliano permeano la storia dell'area galiziana così profondamente da essere considerate l'origine e l'alveo organizzativo di quel monacato ascetico che in *Hispania* ebbe tanta fortuna. Nella Penisola Iberica i concilii i Saragozza e di Braga (I-II) intervengono in merito all'ortodossia monastica ed alle pratiche ascetiche in relazione alla preoccupazione che il priscillianesimo con la sua promozione di un rigido stile di vita, aveva fatto scaturire nella chiesa costretta così a controllare le motivazioni dell'ascesi, le condizioni di vita comune e le stesse pratiche monastiche. Cfr. B. Degórski, *Peculiarità nel monachesimo del Mediterraneo latino secondo i concili dei secoli IV-VI*, in *Cristianesimo e specificità*, 95, 102-104, 112-113, 125.

<sup>43</sup> CSEL 18, 149-157. Cfr. E. Spät, *The 'Commonitorium' of Orosius on the teachings of the Priscillianists*, *AAntHung*, 38 (1998), 357-379; per una rilettura del testo alla luce del pensiero platonico vd. R. Schipper, *Le drame de l'âme: un exposé de Priscillien reconsidéré*, *RSLR*, 39 (2003), 3-22. Che nella *Gallaecia* del V secolo d.C. la presenza priscillianista fosse ben radicata è evidente anche dalla testimonianza del monaco Bachiaro (*De fide* 2-3, PL 20, 1019-1036). Infatti monacato e asceti, agli inizi del V secolo d.C., per influenza negativa del fenomeno priscillianista, vennero visti con sospetto come del resto qualsiasi pratica cristiana non connessa strettamente a forme di ortodossia riconducibili a strutture gerarchiche episcopali vd. P. Díaz Martínez, *Monacato y ascesis en Hispania en los siglos V-VI*, in *Cristianesimo e specificità*, 377-384.

<sup>44</sup> PL 42, 665-678. Sull'attività di Orosio vd. Aug. *retract.* 2, 44 (70); *ep.* 166, 1, 2; 169, 4, 13. In realtà nel 415 d.C. Agostino scrive anche la *epistola* 237 e successivamente il *Contra mendacium* su cui vd. n. 78.

<sup>45</sup> Da una condiscendenza iniziale Gerolamo passò ad essere uno dei maggiori critici di Priscilliano e delle sue dottrine vd. A. Olivares Guillém, *San Jerónimo ante el priscilianismo*, in S. Crespo Ortiz De Zárate - A. Alonso Ávila (eds.), *Scripta antiqua: in honorem Á. Montenegro Duque y J. M. Blázquez Martínez*, Valladolid 2002, 755-759, spec. 759.

<sup>46</sup> Consenzio (*ep.* 11, 24, 3) spera che la notizia della diffusione del priscillianesimo nella provincia Tarraconense giunga anche alle orecchie dell'imperatore, ma è impossibile dire se tale informazione circolasse alla corte imperiale. Inoltre sulla base del tenore della corrispondenza tra Imerio, vescovo di Tarragona, e papa Siricio nel 385 d.C. (Siricius, *Ep. ad Himerium episcopum Tarraconensem*, PL 13, 1131-1147), è ipotesi plausibile retrodatare a quel periodo l'estensione della dissidenza nell'area.

<sup>47</sup> A. Olivares Guillém, *Actitud del Estado romano ante el priscilianismo*, *ETF(hist)*, 14 (2001), 115-127; J. Rist, *Violencia Estatal al servicio de la Iglesia. La ejecución de Prisciliano en 385 y la política religiosa imperial*, *Augustinus*, 52 (2007), 197-203; A. Rousselle, *Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste*, *REA*, 83 (1981), 85-96.



che la prima accusa ufficiale di eresia formulata verso il priscillianesimo (Concilio di Saragozza - 380 d.C.)<sup>48</sup> si inserisce in un ordito giuridico-religioso epocale: tra il 379 ed il 382 gli imperatori Graziano e Teodosio emanarono una serie di costituzioni antipagane e antieretiche<sup>49</sup>.

Il priscillianesimo da realtà di dissidenza locale e provinciale zizzania fra sedi vescovili quali *Augusta Emerita, Corduba, Ossonuba, Abila*, così come pare delinearsi all'inizio del suo manifestarsi, acquista un ruolo internazionale nei dibattiti religiosi<sup>50</sup>. Percepito come esempio di conflitti dottrinari questa eresia fu combattuta a più riprese, grazie alla sanzione canonica dei Concilii<sup>51</sup> di Saragozza (380 d.C.), Toledo (400 d.C.) e Braga (561 d.C.)<sup>52</sup> ed anche dalle leggi dello Stato romano (*CTh* 16, 5, 40-43-48-59-65)<sup>53</sup>.

Una constatazione centrale è la seguente: dal secondo venticinquennio del V secolo d.C., dopo una legislazione volta a colpire ogni forma di eresia, tra cui è contemplata anche la *Priscilliani secta*, l'impero interrompe, per motivi su cui torneremo, la sua funzione di ausilio politico-giuridico per le gerarchie ecclesiastiche nel controllo della dissidenza religiosa, e segnatamente del movimento priscillianista, lasciando il pontefice quale unico interlocutore delle diocesi del clero iberico. In realtà nella storia del priscillianesimo, fin dalla sua iniziale diffusione è ravvisabile una costante attività diplomatica e pastorale del vescovo di Roma, attraverso indirizzi normativi e decretali (Damaso<sup>54</sup>, Siricio, Innocenzo I<sup>55</sup> sono solo alcuni fra i pontefici coinvolti).

<sup>48</sup> AAVV, *Primo Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza 1981.

<sup>49</sup> La sezione de *haereticis* del XVI libro è, con i suoi 66 editti, di gran lunga la più numerosa tra quelle dedicate dal Codice Teodosiano alle questioni religiose. Tali misure inaugurerebbero, secondo Pricoco (*Il cristianesimo*, 9, 41 ss., 53), la lunga storia della coercizione cristiana. Cfr. per riferimenti bibliografici J. Gaudemet, *La politique religieuse impériale au IV<sup>e</sup> siècle (envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes)*, in Gaudemet, Siniscalco, Falchi, *Legislazione imperiale*, 7-66, 52 e G. L. Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V*, in Gaudemet - Siniscalco - Falchi, *Legislazione imperiale*, 121-173, 159, 163, 165.

<sup>50</sup> Sulle turbolenze che il priscillianesimo causò nel clima religioso della chiesa iberica del IV secolo d.C. vd. M. S. Gros I Pujol, *Hérésies et schismes*, in D. Bertrand, J. Busquets, M. Mayer Olivé (éds.), *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV<sup>e</sup> siècle*, Actes des colloques de Barcelone et de Lyon, mars et octobre 1996, Paris-Barcelone 2004, 63-71, spec. 66-71.

<sup>51</sup> Per un commento ai canoni conciliari vd. J. Orlandis - D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, 23-24, 68-100, 137-150. Specificatamente sulla stesura degli atti conciliari di Toledo vd. l'analisi condotta da A. Weckwerth, *Aufbau und Struktur der Constitutio der ersten Konzils von Toledo (400)*, in *I concili della cristianità*, 619-630.

<sup>52</sup> Alcuni posticipano la data del I Concilio di Braga al 563 d.C., tra cui Cracco Ruggini, *El éxito*, 41.

<sup>53</sup> Sul libro sedicesimo è fondamentale L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano, saggio sul Libro XVI*, Napoli 1980.

<sup>54</sup> Con Damaso ebbe inizio una vera e propria politica pontificia, nel definire e mantenere i rapporti con le chiese regionali. Basti pensare alla lettera, oggi perduta, che Damaso inviò ai vescovi riuniti nel Concilio di Saragozza (380 d.C.), in cui, illuminandoli sulle basi del *Corpus iuris canonici*, li ammoniva dal procedere alla condanna di un imputato (Priscilliano) assente in giudizio (*Liber ad Damasum* 43).

<sup>55</sup> Innocenzo, tra il 402-403, esortava i suoi fratelli di *Hispania* a ristabilire la comunione e ad agire con severità contro quelli che abusavano delle ordinazioni illegittime. Poco dopo agli inizi del 405 Innocenzo I torna a formulare certe cautele contro l'uso degli apocrifi, un tema tipico dei Priscillianisti, in una lettera diretta a Exsuperio, vescovo di Tolosa (Innocen. ep. 3 (*De dissensione corruptaque di-*

### *La svolta di Leone Magno*

Un vivo interesse da parte della sede pontificia verso la cristianizzazione di un'area geografica marginale, la *Gallaecia*, profondamente segnata dal priscillianesimo, è documentato dall'epistola 15 di Leone Magno. Questa missiva altro non è se non la risposta del papa, nel 447 d.C., ad una lettera, purtroppo andata perduta, che Toribio, vescovo di Astorga (*Asturica Augusta*)<sup>56</sup> gli avrebbe inviato, sintetizzando in sedici punti il sistema teologico di quella eresia, che con preoccupazione vedeva ancora ben insediata nella sua terra<sup>57</sup>. Dalla lettera emerge una compiuta dottrina sulla primazia papale: ogni vescovo deve aver cura del suo gregge, ma al vescovo di Roma spetta una speciale cura (*sollicitudo et auctoritas*) verso tutta la Chiesa nelle sue varie diocesi, cui imporre la giurisdizione del seggio romano e l'autorità pontificia in materia di fede. In questa direzione l'azione di Leone ebbe esiti decisivi in Occidente contro manicheismo e priscillianesimo<sup>58</sup>. Il vescovo di Roma, infatti, informa Toribio sui risultati delle indagini (*inquisitiones*) volte a smascherare fra i fedeli l'appartenenza alla setta dei Manichei. Nel contrasto con questa eresia Leone poteva annunciare ai vescovi della penisola italica che i Manichei erano stati condannati anche da *publici iudices*, ossia da alti amministratori imperiali<sup>59</sup>. Del resto, nel 425 d.C., una costituzione di Valentiniano III, che assimilava l'eresia manichea al sacrilegio e faceva riferimento a papa Leone, forniva la prova di un'intesa concertata tra i due poteri<sup>60</sup>. Però lo stesso impegno imperiale

*sciplina Ecclesiarum Hispaniae*): PL 20, 485-493; *ep.* 6, PL 20, 495-502). Sulla corrispondenza fra papato e sedi vescovili iberiche: J. Vilella Masana, *La correspondencia entre los obispos hispanos y el papato durante el siglo V*, in *Cristianesimo e specificità*, 457-481; Id., *La política religiosa del imperio romano y la cristiandad hispánica durante el siglo V*, A&Cr, 7 (1990), 385-390; Id., *Los concilios eclesiásticos de la 'Tarraconensis' durante el siglo V*, Florilib, 13 (2002), 327-344.

<sup>56</sup> La *Gallaecia*, area indubbiamente meno romanizzata rispetto alle altre province iberiche, presenta una certa irregolarità nelle sequenze episcopali, forse ha avuto come sede episcopale metropolitana la città di Astorga ma in maniera non continuativa, e tra gli episcopati quello di Braga, capitale della provincia tardo-romana, ebbe un ruolo preminente, vd. P. C. Díaz Martínez, C. Martínez Maza, F. J. Sanz Huesma, *Historia de España V. Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007, 174-175.

<sup>57</sup> Leo. *ep.* 15 (PL 54, 678): *qualis in regionibus vestris de antiquae pestilentiae reliquiis errorum morbus exarserit. Nam et epistolae sermo, et commonitorii series, et libelli tui textus eloquitur Priscillianistarum fetidissimam apud vos recaluisse sentinam*. La ricostruzione delle dottrine priscillianiste fatta da Toribio è molto probabile che per la sua complessità strutturale vada però ben oltre l'originario impianto speculativo professato dall'eresiarca su cui vd. O. Núñez García, *Un ejemplo de individualización en el proceso cristianizador galaico: las aportaciones de Toribio de Astorga*, HAnt, 26 (2002), 253-268.

<sup>58</sup> J. Vilella Masana, *Mala temporis nostri: la actuación de León Magno y Toribio de Astorga en contra del maniqueísmo-priscilianismo hispano*, *Helmántica*, 58 (2007), 7-65. Vd. O. Maier, *Religious Dissent, Heresy and Households in late Antiquity*, VChr 49, (1995), 49-63, 58-59.

<sup>59</sup> Leo. *ep.* 7 (PL 54, 621): *per publicos iudices perpetuo sunt exsilio relegati*.

<sup>60</sup> Si tratta della Novella 18 il cui testo è conservato in un'epistola di Leone: Leo. *ep.* 8 (PL 54, 622-624). Cfr. considerazioni e relative indicazioni bibliografiche al testo in S. Pietrini, *Religio e Ius Romanum nell'epistolario di Leone Magno, Materiali per una palingenesi delle costituzioni tardo-imperiali 1*, 6, Milano 2002, 94 ss. Per una analisi più approfondita su alcuni aspetti giuridici e politici dell'epistola 15 rimando al mio contributo: Ch. Gabrielli, *La sovranità del diritto e il caso di Priscilliano (Leo ep. 15)*, in corso di stampa in M. V. Escribano Paño - R. Lizzi (eds.), *Entre política,*

a tradurre in forma di disposizioni legislative i dettami del clero su questioni religiose non si può dire si sia manifestato in occasione del riaccesso dibattito sulla permanenza del priscillianesimo in *Hispania*. Nelle prescrizioni finali della missiva Leone auspica l'indizione di un concilio per lo stesso anno almeno regionale e pertinente solo alla provincia di *Gallaecia* che avesse come punto centrale di discussione il cristianesimo galiziano<sup>61</sup>. L'ipotesi più accreditata tra gli studiosi è che il concilio non si tenne<sup>62</sup>: sulla base della mancata menzione del sinodo nella *Cronaca* di Idazio; mentre esiste un riferimento tardo nel I Concilio di Braga (561 d.C.) che potrebbe fare affermare il contrario. La seconda parte degli atti di questa assise<sup>63</sup>, infatti, incorpora diciassette capitoli contro l'eresia di Priscilliano, in forma di anatemi, relazionati dichiaratamente con la lettera di Toribio, conosciuta, come detto, dalla risposta di Leone. Forse motivi politici legati alla monarchia sveva, insediata recentemente nella zona, resero impossibile a Toribio ed ai suoi due amici vescovi, Idazio e Ceponio, la convocazione del sinodo. E nella lettera<sup>64</sup> non è difficile leggere una chiara allusione a problematiche di varia natura inerenti spostamenti di popoli del mondo germanico, che, a partire dal 409 d.C., iniziarono a varcare i Pirenei. Tensioni militari, scarsa sicurezza nella circolazione, mancanza di stabilità politica sul territorio, guerre e conflitti militari saranno state cause oggettive di ostacolo alle assise conciliari. Indubbiamente il periodo convulso delle penetrazioni barbariche frenò l'attuazione delle disposizioni sinodali prese a Toledo nel 400, atte ad arginare il priscillianesimo. Le invasioni lasciarono, comunque, una impronta forte nella Chiesa ispanica. Per più di un secolo, infatti, da quando nel 411 d.C. i visigoti si stabilirono nella Penisola Iberica non si poterono riunire concilii nei territori sottomessi al loro dominio. Il primo sinodo provinciale ebbe luogo a Tarragona nel 516 d.C. e ne seguirono altri (Gerona 517, Toledo II 527, Barcellona 540, Lérida 546, Valenzia 546), tutti destinati preferibilmente a regolare la disciplina del clero. Questi

*religión y legislación (ss. IV y V d.C.): Convergencias, antagonismos y rectificaciones*, Coloquio Internacional Hispano-Italiano (Zaragoza, 29-30 octubre 2009), Bari.

<sup>61</sup> Leo. ep. 15 (PL 54, 692): *Dedimus itaque litteras ad fratres et coepiscopos nostros Tarraconenses, Carthaginienses, Lusitanos, atque Gallicos, eis que concilium synodi generalis indiximus. Ad tuae dilectionis sollicitudinem pertinebit, ut nostrae ordinationis auctoritas ad praedictarum provinciarum episcopos deferatur. Si autem aliquid, quod absit, obstiterit, quo minus possit celebrari generale concilium, Galliciae saltem in unum conveniant sacerdotes, quibus congregandis fratres nostri Idatius et Ceponius imminerebunt, coniuncta cum eis instantia tua, quo citius vel provinciali conventu remedium tantis vulneribus afferatur.*

<sup>62</sup> Per una rassegna delle antinomiche posizioni sulla questione vd. Vilella Masana, *La correspondencia*, 460-461 n. 11, 470-471. Lo stesso J. Vilella Masana, *Priscilianismo galaico y política anti-priscilianista durante el siglo V*, *AntTard*, 5 (1997), 177-185, 182-185, pur rilevando il ruolo chiave di Toribio nella lotta al priscillianesimo in territorio galiziano, si mostra dubbioso sulla riuscita del vescovo di Astorga nel convocare un concilio se non generale (con la partecipazione di tutte le province ispaniche) almeno provinciale (solo galiziano), mentre è più sicura nel negare quella indizione assembleare C. Cardelle de Hartmann, *El supuesto concilio de Toledo del año 447*, *Euphrosyne*, 22 (1994), 207-214.

<sup>63</sup> Vives, *Concilios*, 66.

<sup>64</sup> Leo. ep. 15 (PL 54, 680): *Ex quo autem multas provincias hostilis occupavit irruptio, et executionem legum tempestates interclusere bellorum. Ex quo inter sacerdotes Dei difficiles comaeus et rari coeperunt esse conventus...*

ultimi concilii presupponevano una certa tolleranza da parte dei re visigoti, che all'epoca erano ariani<sup>65</sup>. Nel periferico regno svevo in *Gallaecia* l'eresia priscillianista sopravvisse. Qui bisognerà aspettare la metà del VI secolo d.C., dopo la conversione al cattolicesimo del territorio, perchè si tenga il I Concilio di Braga (561 d.C.). Il sinodo, celebrato per ordine del re svevo Ariamiro e presieduto dal metropolita Lucrezio con la partecipazione di altri 7 vescovi, fu convocato sostanzialmente per condannare la *Priscillianiana secta*, ribadendone quindi la peculiarità ascetica e la vitalità riscontrabile in quell'area geografica. Una forzatura interpretativa, a mio avviso, è da intendersi per certi aspetti l'eccessivo rilievo che Isla Frez<sup>66</sup> attribuisce al (presunto) lassismo imputabile al dominio svevo verso il priscillanesimo. La mancata applicazione delle disposizioni ecclesiastiche atte a contenere lo sviluppo di quella dissidenza religiosa sarebbe stata la causa scatenante della permanenza e seguente proliferazione dell'eresia nell'area nord-occidentale della Spagna. Questa ricostruzione che lo studioso spagnolo realizza, rilevandone egli stesso una debolezza di fondo per mancanza di un appoggio documentario sia letterario che archeologico, punta a dimostrare la persistente attitudine di insubordinazione dei prelati iberici attraverso il mantenimento di modalità poco ortodosse nelle procedure di nomina ai seggi vescovili. Atteggiamento a sua volta rivelatore della permanenza di una spaccatura nelle comunità locali, a suo tempo già rilevata da Escribano Paño, fra una Chiesa ascetica<sup>67</sup> e carismatica, ovvero vicino a posizioni priscillianiste, ed una legalista e gerarchica, antipriscillianista. Che esistesse un bipolarismo nel clero iberico fra un gruppo ortodosso schierato contro le posizioni dell'eresiarca ed uno tollerante verso quelle idee è verosimile, anche se tale divisione non deve essere rigidamente assolutizzata. È plausibile che il radicalismo del vescovo di

<sup>65</sup> Orlandis, Ramos, Lissón, *Historia de los Concilios*, 23-24. Sarà il 587 d.C. con la conversione di Recaredo a segnare una svolta religiosa nel regno dei Visigoti. Più dettagliatamente Díaz Martínez. Martínez Maza, Sanz Huesma, *Historia de España*, 273 ss.

<sup>66</sup> A. Isla Frez, *L'episcopato della Spagna nord-occidentale all'epoca delle invasioni*, in P. Delogu (ed.), *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero: Visigoti, Vandali, Ostrogoti*, Cosenza 2001, 79-97. Un posizione più equilibrata nel soppesare l'influenza sveva, del resto ipotesi abbastanza verosimile, su un aumento nella proliferazione dell'eresia nell'area nord-occidentale della Spagna è quella offerta da A. Olivares Guillém (*Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia: Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d.C.)*), Ilu, 7 (2002), 97-120) in una valutazione complessiva dei fattori storici e politici. Nella documentazione letteraria non c'è alcuna evidenza che ci sia stata una collaborazione tra Priscillianisti e potere svevo per Vilella Masana, *Priscilianismo galaico*, 182. Vd. anche O. Núñez García, *Invasiones y cristianismo. Repercusiones de la presencia sueva en la iglesia gallica del siglo V*, *Gallaecia*, 20 (2001), 317-332.

<sup>67</sup> È altresì vero che la pratica dell'ascetismo trova in *Hispania* parallelamente alla diffusione delle dottrine priscillianiste, nei decenni a cavallo tra IV e V secolo d.C., terreno fertile proprio fra la ricca élite provinciale: ne offrono lampante esempio le vite di Melania Senior, Therasia, per non parlare di Egeria, originaria, sembrerebbe, proprio della Galizia (Val. Berg., *Ep. beat. Aeth.*, 1, 8-14; 3, 8-10 [PL 87, 417-425]), come ho avuto modo di mettere in luce in *L'aristocrazia femminile spagnola del IV secolo d.C.: fra rivoluzione e conservazione*, *HAnt*, 21 (1997), 431-444. Sulla specificità religiosa della cristianità iberica ed il suo riscontro nell'evidenza archeologica vd. K. Bowes, 'Une coterie espagnole pieuse': *Christian Archaeology and Christian Communities in Fourth- and Fifth-Century Hispania*, in K. Bowes - M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2005, 189-258, spec. 233-4, 239 ss.

Avila e dei suoi sostenitori si sia scontrato con una potente Chiesa ufficiale, ramificata nella gerarchia ecclesiastica urbana, la quale non vedeva di buon occhio la pratica priscillianista di una vita frugale all'insegna della povertà secondo i dettami del cristianesimo primitivo. Quando, a partire dal 409 d.C., gli Svevi occuparono la Galizia, che poi diventerà la roccaforte del loro regno, si trovarono a fronteggiare realtà urbane già profondamente segnate dal *certamen* priscillianista.

In una dimensione sempre più centrale, con opache interferenze dei poteri civili, in un'area geografica in cui l'ingerenza imperiale andava sfilacciandosi sotto le pressioni barbariche, il papa, interpellato da vescovi delle province iberiche seriamente preoccupati per la vitalità che quella locale dissidenza religiosa continuava a manifestare, impone la sua *auctoritas* nella lotta all'eresia priscillianista. Il primato pontificio ha il merito di superare i dissidi conciliari e appianare le controversie episcopali, ricoprendo un ruolo risolutivo e pacificatore, atto a determinare le coordinate all'interno delle quali il *modus vivendi* dei vescovi fosse ineccepibile.

### *Ortodossia comportamentale e forme di controllo culturale*

A prescindere dal lessico denigratorio che Leone sceglie per appellare la setta con qualificazioni infamanti<sup>68</sup>, in linea con un linguaggio mistificatore verso quell'eresia che trova in Gerolamo uno dei suoi primi artefici<sup>69</sup>, è importante osservare le modalità con cui la Chiesa cattolica combatteva l'esistenza di un mosaico di private conventicole eterodosse<sup>70</sup>, affermando una disciplina a vari livelli<sup>71</sup> che definisse propriamente la vita del clero.

Il richiamo, su cui Leone poneva l'accento e che nasce da una reale preoccupazione per le spinte autonomistiche della Chiesa iberica, puntava a controllare la qualità delle tendenze culturali dei vescovi delle comunità locali, a cui era attribuita una grande responsabilità nella diffusione delle dottrine dell'eresiarca. Il pontefice non esita a rimproverare una ambigua e per questo alla lunga pericolosa tolleranza verso una incontrollata circolazione dei testi priscillianisti, i cui contenuti, da un punto di vista dottrinario, erano stati già condannati dagli atti conciliari di Saragozza e Toledo<sup>72</sup>. In effetti la corretta condotta di un vescovo avrebbe contemplato il dovere sia di interrompere la frequentazione di vescovi o prelati che meditassero e discutessero su letture poco

<sup>68</sup> *Priscillianistarum fetidissimam... sentinam* ovvero feccia lorda e lurida immersa nelle tenebre del paganesimo (PL 54, 678), *nefanda haeresis* (679), *impietas* (scelleratezza) (679), *impius furor* (679), *hanc sacrilegam amentiam* (demenza, follia) (679), *blasphemia* (680), *antiqua pestilentia* (678), *nefandissima secta* (691).

<sup>69</sup> Ritenuta una sommatoria di depravazioni comportamentali e precedenti errate deviazioni dottrinali, così la definisce nella *praefatio* all'epistola a Ctesifonte Gerolamo, su cui per un commento vd. A. Ferreiro, *Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon* (133,4), REAug, 39 (1993), 309-332.

<sup>70</sup> Cfr. *CTh* 16, 5, 43 (408).

<sup>71</sup> Fernández Ardanaz, *Cristianizzazione*, 492 ss.

<sup>72</sup> I mezzi disciplinari indicati nei canoni conciliari si articolavano su questioni centrali come la lotta all'assenteismo nelle celebrazioni ecclesiastiche da parte di chierici, laici e donne, interpretato

ortodosse che di perseguire l'allontanamento dalle idee errate là contenute, nella difesa dei dogmi cristiani e della superiorità del Vangelo<sup>73</sup>. La preoccupazione di Leone Magno sulla circolazione di libelli non canonici è ribadita più volte nel corso dell'epistola. Manichei e Priscillianisti sono spesso assimilati nell'interpretazione erronea delle sacre scritture e dei dogmi, che effettuano sulla base di un uso fuorviante di testi apocrifi, ben noto anche a Toribio<sup>74</sup>. Leone condanna chi possiede testi apocrifi in casa e ne vieta la lettura pubblica nelle chiese, in modo particolare discrimina gli scritti del priscillianista della prima ora Dictinio. Con l'epistola 39 Atanasio aveva formalizzato l'esigenza di tracciare un canone ristretto di libri ecclesiastici, stilando un elenco di 27 testi canonici. Tale elenco, segnando una profonda e netta linea di demarcazione tra testi eretici ed ortodossi, non sembrò incontrare all'unanimità il favore ecclesiastico, come il *Tractatus 3 (Liber de fide et de apocryphis)* di Priscilliano alla fine del IV secolo pare testimoniare<sup>75</sup>. L'eresiarca, infatti, difendeva l'utilità della lettura degli apocrifi proprio per la loro natura complementare rispetto ai testi sacri canonici, pratica perseguibile, secondo lui, da ogni buon cristiano che volesse avere piena coscienza e comprensione teologica del messaggio evangelico<sup>76</sup>. In realtà sull'uso distorto e mendace del messaggio biblico a sostegno delle proprie convinzioni operato dai Priscillianisti mostra un netto giudizio Agostino: «non ripudiano alcun testo delle Sacre Scritture Canoniche, leggendole tutte unitamente agli apocrifi e prendendole come testi probativi, ma, mediante l'interpretazione allegorica, piegano nel senso che loro aggrada, ogni affermazione dei Libri Sacri atta a demolire il loro errore» (*de haer.* 70, 2).

Fervidi dibattiti culturali, intensa attività di lettura, discussione ed elaborazione meditativa dovevano scandire la vita del clero e delle élites laiche, soprattutto in quelle comunità (presumibilmente delle province iberiche e di *Aquitania*), dove le idee e gli scritti di Priscilliano circolavano più liberamente<sup>77</sup>. L'epistola 11 di Consenzio ad Agostino offre una chiara prova della distribuzione di libri e manoscritti priscillianisti nella penisola iberica, che certamente implica che esistessero lettori e fruitori di quella lette-

come un disprezzo verso il calendario cerimoniale, elemento invece di coesione nella società ecclesiastica (canoni 1, 2, 4, 6), e lo sviluppo di una liturgia parallela (can. 3), che comprendeva l'insegnamento delle Scritture tramite persone che usurpavano il titolo di *doctor* riservato ai vescovi (can. 7), la cui *auctoritas* veniva ad essere incrinata. Su questo punto vd. Escribano Paño, *Magia*, 101, 114-115.

<sup>73</sup> Leo. ep. 15 (PL 54, 688): *Unde si quis episcoporum, vel apocrypha haberi per domos non prohibuerit, vel sub canonicorum nomine eos codices in Ecclesia permiserit legi, qui Priscilliani adulterina sunt emendatione vitati, haeticum se noverit iudicandum: quondam qui alios ab errore non revocat, seipsum errare demonstrat.*

<sup>74</sup> PL 54, 694.

<sup>75</sup> A. S. Jacobs, *The Disorder of Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha*, HThR, 93 (2000), 135-159, spec. 144, 147, 153.

<sup>76</sup> *Tract.* 3, S. 56 (PL suppl. 2.4 1452).

<sup>77</sup> Cracco Ruggini, *El éxito*, 39-42. Sui rapporti fra le ricche élites di *Aquitania* e *Hispania* vd. J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens a la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental*, in J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (éds.), *Epektasis: Mélanges patriistiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne 1972, 571-595, 574 n. 11, 579 n. 35, 582 n. 46; ma soprattutto la monografia di R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles 1985, dove al movimento priscillianista è dedicato un intero capitolo (V), *The Heresy of Priscillianism*, 88-114.

ratura in attiva corrispondenza e contatto fra di loro<sup>78</sup>. Infatti veniamo così a sapere che il nuovo *rector* della setta priscillianista, un certo Severo, mentre si recava nel *castellum* dove risiedeva, aveva subito l'assalto di un gruppo di barbari. Questi gli avevano rubato i *volumina* dai contenuti sacrileghi (*omnia sacrilegiorum genera*). I testi, dopo varie vicissitudini, vennero poi consegnati ad un vescovo, perché li analizzasse. Tutto questo accadeva nel 419<sup>79</sup>.

La predicazione di Priscilliano andò, quindi, generando un'interessante e numericamente consistente letteratura polemica e teologica<sup>80</sup>. Nel clero ispanico vi fu chi sentì il bisogno di approfondire la propria conoscenza dei fondamenti teologici del cristianesimo, per dotarsi di mezzi adeguati contro la penetrazione del priscillianesimo, trasferendosi fuori dalle frontiere ispaniche. Così fa Orosio che va da Agostino in Nord Africa, così fa Toribio che si allontana, non sappiamo per quanto, dalla terra natia per ritornarvi più combattivo nella lotta alle eresie<sup>81</sup>. L'*Ecclesia catholica* condanna certi insegnamenti (*traditiones*) e persevera nel suo sforzo correttivo. E così Toribio equipara la proliferazione delle eresie a degli aborti, ovvero a qualcosa che dirazza, che va contro natura e pertanto dalla natura stessa espulso come un corpo che non appartiene all'ordine precostituito delle cose. Nella ricerca dei mezzi per sradicare il priscillianesimo il vescovo di Astorga per prima cosa scrive una lettera a due vescovi amici, Idazio di *Aquae Flaviae* (att. Chaves in Galizia) e Ceponio (ca. 446 d.C.), dove enfatizza la predilezione per l'uso degli apocrifi da parte degli eretici, menzionando alcuni testi a riguardo (Atti di S. Tommaso, S. Andrea, S. Giovanni), e citando la nota *Memoria*

<sup>78</sup> Consent. ep. 11\*, 2: *tres codices immanes qui omnia sacrilegiorum genera continebant... ex ipsis libris qui magicorum carminum flagitiosam ac sacrilegam scientiam continebant...* Segui poi un esemplare episodio, come rileva Humfress, *Orthodoxy*, 256, di uso dell'accusa di eresia da parte di soggetti privati. L'accusa di eresia che Frontone mosse, presso il tribunale ecclesiastico di Tarragona, nei confronti di Severo e di altri Priscillianisti, imparentati con il *comes Hispaniarum* Asterio (M. Kulikowski, *The Career of the 'Comes Hispaniarum' Asterius*, Phoenix, 54 (2000), 123-141), gli si ritorse contro, ed egli stesso venne accusato di aver pubblicamente ingiuriato la famiglia di un alto funzionario imperiale. In risposta alla lettera 11 di Consenzio e ad altri suoi scritti, a distanza di un anno, Agostino redige nel 420 il *Contra mendacium*, non condividendo il camuffamento e l'assunzione di una falsa identità da parte del cattolico Frontone anche se con il nobile scopo di smascherare degli eretici. Un interessante commento alla vicenda è in R. Van Dam, *Sheep in Wolves' Clothing': the Letters of Consentius to Augustine*, JEH, 37 (1986), 515-535.

<sup>79</sup> Consent. ep. 11\*, 24, 3: Consenzio spera che la notizia della diffusione del priscillianesimo nella provincia Tarraconense giunga anche alle orecchie dell'imperatore ma è impossibile dire se tale informazione circolasse alla corte imperiale. Per una ricostruzione cronologica dell'epistolario di Agostino in relazione alla corrispondenza con Consenzio vd. la proposta di datazione formulata da J. Amengual Batle, *Una trilogia agustiniana antipriscilianista y unas sugerencias para una nueva cronología*, REAug, 44 (1998), 205-221; sui contenuti delle missive vd. Amengual Batle, *Consentius*, 612-624; W. H. C. Frend, *A New Eyewitness of the Barbarian Impact on Spain, 409-419*, A&Cr, 7 (1990), 333-341.

<sup>80</sup> J. E. Lopez Pereira, *Cultura y literatura latina en el NO Peninsular en la latinidad tardía*, Minerva, 1 (1987), 129-143, 135-138, 142-143.

<sup>81</sup> Turibius *Ep. ad Idacium et Ceponium* (PL 54, 693): *Quapropter mihi post longas annorum metas ad patriam reverso, satis durum videtur, quod ex illis traditionibus, quas olim catholica damnavit Ecclesia, quasque iam dudum abolitas esse credebam, nihil penitus imminutum esse reperio.*

*Apostolorum*<sup>82</sup>. La lettera offre, in realtà, anche una significativa testimonianza della cultura dei vescovi attraverso il ricorso ad una metafora mitologica inusuale. L'Idra di Lerna viene impiegata, per descrivere l'incontenibile propagarsi dell'eresia, la cui capillare diffusione sul territorio era rappresentata dalle molteplici teste del mostro mitologico: *Immo etiam pro uniuscuiusque studio et voluntate prava dogmata, velut quibusdam hydrinis capitibus pullulare cognosco*<sup>83</sup>. L'aggettivo *hydrinus* nel *Thesaurus Linguae Latinae*<sup>84</sup> è attestato solo in due contesti letterari<sup>85</sup>, ovvero il *Peristephanon* dell'ispanico Prudenzio<sup>86</sup> e l'epistola di Toribio. Data anche la presenza del verbo *pullulare* in entrambi i testi è possibile che Toribio abbia fatto una allusione erudita di matrice prudenziana, anche se penso che non si sia limitato solo ad una citazione dotta, ma volesse fare una ben più forte dichiarazione con questo paragone. L'aria malsana, mefitica della palude di Lerna sembra quindi contagiare le terre ispaniche dilagandosi come un male inarrestabile, causa di una terribile pandemia. Si deve infatti pensare che il taglio della testa, che in maniera sprovveduta Ercole compie accanendosi contro l'Idra, sperando di procurarne invano la morte e generandone invece una duplicazione della cervice, sia in fondo assimilabile alla decapitazione di Priscilliano, il cui esito finale non fu certo quello di stroncare l'eresia, ma piuttosto di riversare nuova linfa sui proseliti. Inoltre il sangue del mostro mitologico era venefico, Ercole infatti ne avrebbe intriso le sue frecce causando ferite mortali o incurabili, come quindi non pensare al *venenum* che spargeva una dottrina eretica all'interno della Chiesa<sup>87</sup>? Aggiungo che l'utilizzo della metafora mitologica dell'Idra in associazione alla proliferazione delle sette ereticali riaffiora anche nei secoli successivi tanto da ritrovarsi nel componimento del poeta bizantino Giorgio di Pisidia, *Contro l'empio Severo di Antiochia* (ca. 630 d.C.)<sup>88</sup>. Qui, nell'esaltare l'opera salvifica dell'imperatore Eraclio paragonato, con un facile gioco di parole, ad Ercole, il Pisida sottolineava la risolutezza dell'azione imperiale nell'arginare il permanere nelle province orientali della eresia monofisita, che vedeva nel patriarca Severo (465-538

<sup>82</sup> PL 54, 694-695. Ritenuto da B. Vollmann, s.v. *Priscillianus*, RE PW suppl. 14 (1974), 485-559, 531, una sorta di prototipo del vangelo gnostico, il cui contenuto ci è noto solo attraverso Orosio che lo espone nel secondo paragrafo del suo *Commonitorium*.

<sup>83</sup> Turibius *Ep. ad Idacium et Ceponium* (PL 54, 693).

<sup>84</sup> *ThLL* VI.2, 3134.

<sup>85</sup> In realtà il Forcellini (*Lexicon Totius Latinitatis*, 724) riporta come *IV Exp. Praefatio. Incipit adlocutio dei carmina profana* del presbitero ispano Draconzio sia *Verba Herculis cum videret Hydrae serpentis capita pullulare post caedes*, la cui similarità terminologica con il testo epistolare di Toribio è molto forte.

<sup>86</sup> Prud. *perist.* 10, 881-885: *libet experiri, Lerna sicut traditur, / utrum renatis pullulascat artubus, / ac se inminuti corporis damnis novum / instauret: ipse praesto erit tunc Hercules / hydrina suetus ustuire vulnere*.

<sup>87</sup> Termine fra l'altro in ricorrente associazione nel Codice Teodosiano alla figura dell'eretico, come ha evidenziato M. V. Escribano Paño, *La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI*, in J.-N. Guinot - F. Richard (éds.), *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris 2008, 389-412, spec. 406-407.

<sup>88</sup> 62-78. Questa è la datazione più probabile proposta da L. Tartaglia (a cura di), *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino 1998, 25. In realtà Giorgio di Pisidia utilizza il mito dell'Idra anche con un'altra accezione nei suoi poemi: *Exp. Pers.* 3, 349-354 (la falsità, dalle molteplici teste, che copre la verità).



d.C.) il suo principale rappresentante<sup>89</sup>, in opposizione al dogma ortodosso sancito dal Concilio di Calcedonia (451 d.C.).

### *Sovranità del diritto*

Vorrei fare alcune osservazioni su un passo specifico dell'epistola 15<sup>90</sup>, importante per i rapporti e le iniziative coordinate di Stato e Chiesa. La contrapposizione testuale tra *patres nostri*, a mio avviso da intendersi con vescovi implicati nella fase iniziale del priscillianesimo, quali Ambrogio, Agostino, Gerolamo e *mundi principes*, ovvero i detentori del potere civile, è indicativa di una duplice consapevolezza del pontefice nei confronti della setta ispanica. Da una parte è chiara la familiarità con la Chiesa a cui Leone sentiva di appartenere come un figlio, dall'altra invece è evidente la consapevolezza della capacità ordinatrice e di coercizione del braccio secolare e del suo diritto su abitudini e pratiche religiose. In virtù e con la forza di leggi pubbliche si ha la meglio su ogni sovvertimento politico: *leges publicae* contro chi sovverte lo *ius divinum* e *humanum*. E Priscilliano in più occasioni aveva cambiato l'ordine naturale delle cose: a partire dalla sua ordinazione episcopale illegittima giuridicamente, alla predilezione per testi apocrifi condannati dalla Chiesa ufficiale, alle accuse di immoralità<sup>91</sup>, ribadite anche nel I Concilio di Braga<sup>92</sup>, o di nicolaismo per aver traviato donne con le sue errate dottrine e averle coinvolte in festini orgiastici<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Fu fondatore della corrente monofisita dei severiani che propugnava il monoergetismo, sostenendo che in Cristo, durante l'incarnazione, si fossero combinate le due nature, umana e divina, per ottenere un'unica ipostasi.

<sup>90</sup> Leo. ep. 15 (PL 54, 679-680): *Merito patres nostri, sub quorum temporibus haeresis haec nefanda prorupit, per totum mundum instanter egere ut impius furor ab universa Ecclesia pelleretur: quando etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam detestati sunt, ut auctorem eius cum plerisque discipulis legum publicarum ense prosternerent. Videbant enim omnem curam honestatis auferri, omnem coniugiorum copulam solvi, simulque divinum ius humanumque subverti, si huiusmodi hominibus usquam vivere cum tali professione licuisset.*

<sup>91</sup> PL 54, 683-684, 689, 691 e sul cambiamento di atteggiamento che Gerolamo attua verso Priscilliano vd. le considerazioni di Ferreiro, *Jerome's polemic*, n. 24 315-316; Id., *Sexual Depravity, Doctrinal Error, and Character Assassination in the Fourth Century: Jerome against the Priscillianists*, *Studia Patristica*, 28 (1993), 29-38. Una suggestiva precisazione in merito al parallelismo, già presente in Gerolamo, tra l'eresia di Simon Mago e quella di Priscilliano, entrambi sostenuti nella predicazione delle loro errate dottrine da figure femminili, ritorna anche nel *Commonitorium* di Vincenzo di Lerins su cui vd. Id., *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins*, *VChr*, 49 (1995), 180-188.

<sup>92</sup> Canonii 11 e 15 in Vives, *Concilios*, 68-69.

<sup>93</sup> Per l'accusa di nicolaismo vd. A. Ferreiro, *Priscilian and Nicolaitism*, *VChr*, 52 (1998), 382-392. Cfr. Sulp. Sev. *chron.* 2, 48, 2-3 (relazione con Procula, figlia di Euchrotia, sua gravidanza e successivo aborto su istigazione dell'eresiarca). Sul ruolo della donna e l'incisivo peso di questa presenza nella elaborazione della condanna al movimento vd. M. Marcos, *Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del quarto secolo: il caso delle donne*, in *Cristianesimo e specificità*, 417-435. E ultimamente Ead., *La femme et la morale sexuelle*, in Bertrand - Busquets - Mayer Olivé, *Pacien de Barcelone*, 99-109, spec. 104-109. Vd. anche D. Ramos-Lissón, *El tratamiento de la mujer en los cánones del concilio I de Toledo (a. 400)*, in *I concili della cristianità*, 607-618 e T. Breyfogle, *Magic*,

Il passo, inoltre, emblemizza l'evoluzione legislativa imperiale in merito al priscillianesimo. La sovranità del diritto si impone sulla *nefandissima secta*, ma si macchia di sangue, l'assimilazione al manicheismo già perseguito dalle leggi imperiali non sarà sufficiente a debellare l'eresia. Il rescritto di Graziano ebbe solo un effetto temporaneo e sarà necessario per comminare una pena capitale, contemplata dalla legislazione imperiale, ricorrere all'accusa di magia e stregoneria (*maleficium*). Lo stesso uso nel testo dell'epistola di termini propri del lessico militare palesa l'intento di perpetrare un delitto: l'uso del verbo *prosternere* è proprio dello sbaragliare, dell'atterrare fisicamente ed *ensis*<sup>94</sup> è la spada, sinonimo del termine *gladium*, quindi per metonimia l'autorità, il potere supremo dello *ius* vincente come un'arma di offesa. *Priscillianus... gladio addictus est* sono le parole del cronista Prospero di Tiro<sup>95</sup>. La violenza militare entra in uno spazio religioso: l'uso delle armi impone una *vis*. L'eresia viene debellata a colpi di spada con la decapitazione del suo fondatore e di alcuni suoi sostenitori<sup>96</sup>. In Ambrogio<sup>97</sup> abbiamo un riferimento al delitto sanguinoso che si perpetrò. Martino di Tours prega l'usurpatore Magno Massimo affinché non sia versato il sangue di un infelice e non accada nulla di cruento<sup>98</sup>. *Cruentio innocentium poena*<sup>99</sup> sono le parole di Pacato, mentre in Ambrogio<sup>100</sup> in merito alla *custodia legum* viene citata una frase di San Paolo (*Romani* 13, 4) molto indicativa sulla corretta condotta che devono tenere gli *iudices* cristiani: *Quia non sine causa gladium portat, qui iudicat*.

### Conclusioni

La presente ricerca ha mirato a evidenziare alcune implicazioni della lotta mossa dal cristianesimo ortodosso al priscillianesimo e a movimenti religiosi che al priscillianesimo erano associati, come il manicheismo, e in particolare le caratteristiche delle politiche religiose attuate dai poteri secolari dietro le pressioni del clero. Dopo un inquadramento generale del priscillianesimo e del dibattito storiografico in corso e della genesi del movimento si è focalizzata l'attenzione, come caso di studio rappresentativo, sull'epistola 15 di papa Leone Magno. Da questa missiva è dato cogliere l'influenza pa-

*women and heresy in the Late Empire: the case of the Priscillianists*, in M. Meyer - P. Mirecki (eds.), *Ancient magic and ritual power*, RGRW 129, Leiden-New York 1995, 435-454.

<sup>94</sup> Vd. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, II, 273.

<sup>95</sup> Prosp. *chron.* I p. 462, 1187.

<sup>96</sup> In realtà il termine *gladium* è ricorrente anche nel *Liber Apologeticus* di Prisciliano: *Tract.* I, S. 22, 19 (PL suppl. 2,4 1426): *cuius peculiariter turpitudines persequentes gladio*; *Tract.* I, S. 24, 6 (PL suppl. 2,4 1427): *etiam gladio persequendus est*. Cfr. Ambr. *ep.* 26, 3 (54 Maur.): *alii et urgere usque ad gladium supremamque mortem*.

<sup>97</sup> Ambr. *ep.* 24, 12 (82 Maur.): *ad necem petebant*.

<sup>98</sup> Cfr. Sulp. Sev. *chron.* 2, 50, 5 - 51, 2. Gerolamo (*ep.* 133, 3), nella lettera a Ctesifonte con la categorica sentenza: *Quid loquar de Prisciliano, qui et speculi gladio, et totius orbis auctoritate damnatus est*, chiude la polemica sopra il vescovo di Avila.

<sup>99</sup> Pacat. *Pan. Lat.* 12, 29, 4.

<sup>100</sup> Ambr. *ep.* 25, 1 (53 Maur.).

pale nella formazione culturale di un clero provinciale, fra i cui compiti era essenziale il controllo disciplinare e dottrinario. È dato cogliere, nella fattispecie, come la sede romana, attraverso i vescovi ispanici, si rapportasse con i problemi posti dal priscillianesimo, per il suo radicamento in *Gallaecia* e non solo, per la sua capacità di favorire tendenze di opposizione ai dettami delle autorità ecclesiastiche ortodosse, in termini di comportamenti sociali, modelli etici, questioni di natura liturgica e dottrinale. Il ruolo di papa Leone e della Chiesa di Roma, nella lotta all'eresia priscillianista, nel corso del V secolo d.C., assunse un peso crescente in un contesto provinciale, in concomitanza, non casuale, con il progressivo sfilacciamento del potere imperiale a seguito delle invasioni barbariche.