

Estote tales...: presencia del Thasci Caecilii Cypriani de habitu virginum en el comentario de Prisciliano al Salmo primero (Priscilliani Tractatus primi psalmi)

Manuel José Crespo Losada

Facultad de Literatura cristiana y clásica San Justino

Resumen: La influencia que ejerce el *Cypriani De habitu virginum* como modelo literario de posteriores generaciones, y de modo particular en Hispania, es incuestionable. Sin embargo, los principales estudiosos que se han dedicado a desentrañar el contenido de los *Tratados* priscilianeos apenas se han dedicado a la pervivencia literaria de Cipriano en dichos textos. Este estudio muestra que el *De habitu virginum* formaba parte de la biblioteca de Prisciliano. De modo especial, en el Tratado séptimo, dedicado al Salmo primero, el hispano cita literalmente un texto de Cipriano, cuestión que ha pasado inadvertida hasta la fecha. Aparte de las citas literales de Cipriano en el texto de Prisciliano, se estudian los préstamos léxicos y las afinidades ideológicas del *Tractatus primi psalmi* con el *De habitu virginum*.

Palabras clave: *Cypriani De habitu virginum*, *Priscilliani Tractatus primi psalmi*, pervivencia de Cipriano de Cartago.

Summary: The influence that *Cypriani De habitu virginum* presents as a literary model of later writers, and specially in Hispaniar writers, is unquestionable. However the principal scholars that have dedicated their work to show the significate of Priscillianeian's Tractates have hardly been dedicated to the literary survival of Cyprian in these texts. The present study shows that *De habitu virginum* was part of the Priscillian's library. Particularly in the Seventh Tractate, dedicated to the First Salm, the Hispaniard quote literally a Cyprian's sentence. This matter has gone unnoticed until today. Apart from the Cyprian's literally quotes in Priscillian's text, the lexic borrowing and the ideological affinity of *Tractatus primi psalmi* with *De habitu virginum* are studied.

Keywords: *Cypriani De habitu virginum*, *Priscilliani Tractatus primi psalmi*, literary survival of Cyprian of Carthage.

Los escritos de Cipriano de Cartago gozan de una enorme fortuna en la literatura cristiana¹. En Hispania, concretamente, el conocimiento acerca de este autor es realmente notable. En las iglesias hispanas circulaban los escritos de Cipriano desde bien temprano. Este hecho no sólo es consecuencia de la autoridad moral que ejercía el obispo de Cartago², cuya prueba más relevante es la *Epístola* 67 dirigida en el año 254 al presbítero Félix y al diácono Elio, portavoces, respectivamente, de las iglesias de León-Astorga y de Mérida. Lo avalan también la familiaridad con el *usus scribendi* cipriano que reflejan los escritos de Gregorio de Elvira, y, por supuesto, las frecuentes alusiones a la autoridad doctrinal del africano que aparecen en los textos de Paciano de Barcelona, autor de la expresión *Cyprianus meus*³, con ocasión de la polémica con Simproniano, seguidor de Novaciano.

La pervivencia de Cipriano en Hispania se muestra así como un hecho incuestionable que puede servir como explicación del esfuerzo que realiza Georg Schepss por encontrar ecos de la literatura ciprianea en los textos del códice de Würzburg por él editados en 1889⁴. Desgraciadamente, su empeño obtiene resultados poco satisfactorios, y los *loci paralleli* ciprianeos consignados en su *index auctorum* apenas alcanzan la categoría de débiles o lejanas evocaciones. Así se deduce de un artículo en el que Hugo Koch⁵ desmonta la mayoría de las posibles influencias aventuradas por Schepss en el mencionado *index*. El estudio de Koch muestra que, de la larga decena de presuntas alusiones aventuradas por Schepss, no pocas resultan ser meras coincidencias léxicas, algunas de las cuales están ya presentes en autores anteriores

¹ Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II: *Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902, 358-368; M. Veronese, *Introduzione a Cipriano*, Brescia 2009, 81-102.

² Cf. M. Sotomayor, "La Iglesia en la España romana", en: García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, I: *La Iglesia en la España romana y visigoda siglos (I-VIII)*, Madrid 1979, 127s.

³ PAC ep 3.24.2 (L. Rubio [ed.], *San Paciano. Obras*, Barcelona 1958). En este artículo las referencias a textos latinos de autores eclesiásticos se consignarán siguiendo las abreviaturas establecidas en R. Gryson, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge*, I y II, Freiburg 2007.

⁴ Cf. G. Schepss (ed.), *Priscilliani Tractatus undecim in codice Wirceburgensi nuper reperti*, en: *Priscilliani quae supersunt* (CSEL XVIII), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889, 3-105.

⁵ H. Koch, "Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 47 (1928) 1-10.

a Cipriano, como Minucio Félix o Tertuliano. Otras “suenan” a Cipriano, aunque tan levemente que no es posible hablar de dependencia directa. En alguna otra parece que la dependencia es de Cipriano, pero a través de Ambrosiaster, cuya influencia en Prisciliano se muestra más evidente, como luego se verá, y otras, cuyo origen se remonta a los clásicos paganos, parecen pertenecer a la tradición escolar romana en la que se forman los autores cristianos de los primeros siglos. Concluye Koch aportando nuevos paralelos que, una vez más, se desvelan, en su mayoría, como débiles coincidencias léxicas en la línea de las ya presentadas por Schepss. Algunos de estos paralelos, sin embargo, los relativos a citas de la Escritura, manifiestan claramente que Prisciliano utiliza lecturas del texto sagrado presentes en la *Vetus Latina* que también manejan los *Testimonia ad Quirinum*.

El mencionado artículo de Koch dedica otra sección a estudiar la relación de dependencia de Prisciliano con Ambrosiaster. Se detiene especialmente en el Salmo primero, comentado por el enigmático autor en la *Quaestio 110*⁶, y al que Prisciliano, por su parte, dedica el tratado séptimo⁷. De modo particular, los exordios de ambos escritos presentan notables paralelos léxicos e iluminadoras analogías exegéticas. Por otro lado, resulta significativo que, allí donde Prisciliano se aparta del comentario de Ambrosiaster, Koch intenta mostrar que bebe en pasajes de Cipriano, concretamente de los tratados *A Demetriano* y *A Donato*. El trabajo de Koch es original y fructífero, dado que pone de manifiesto el paralelismo del *Tractatus primi psalmi* de Prisciliano con el comentario al Salmo primero de Ambrosiaster; por otra parte, su hipótesis de las interpolaciones de ideas y del uso de léxico cipriano por parte del hispano resulta sugerente. Con todo, un estudio detenido de ambos comentarios, cuestión ajena al presente trabajo, arrojaría conclusiones aún más contundentes que las ofrecidas por Koch, en orden a iluminar los pasajes oscuros y a perfilar los matices doctrinales ocultos en el siempre difícilmente inteligible *sermo* de Prisciliano.

Volviendo al asunto de la recepción de Cipriano, interesa de modo especial para el presente estudio considerar el tratado *De*

⁶ Cf. A. Souter (ed.), *Pseudo-Augustini Quaestiones Ueteris et Noui testamenti CXXVII* (CSEL L), Vindobonae-Lipsiae 1908, 268-277.

⁷ Cfr. G. Schepss (ed.), *Priscilliani Tractatus primi Psalmi*, en: *Priscilliani quae supersunt* (CSEL XVIII), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889, 82-85.

*habitu virginum*⁸, cuyos ecos en la literatura posterior son más numerosos que los de las obras destinadas a las vírgenes compuestas por su maestro Tertuliano. Ciertamente, la influencia que ejerce este opúsculo cipriano como modelo literario de posteriores generaciones es incuestionable. Prueba de ello es, por ejemplo, que Agustín lo utiliza como modelo en el libro cuarto de su *De doctrina christiana*, el primer tratadillo de retórica cuyos ejemplos están tomados de autores cristianos, un hecho innovador arraigado en la costumbre de rétores paganos como Quintiliano en sus *Institutiones rhetoricae*. La pervivencia del tratado del obispo de Cartago se extiende hasta la Edad Media, época en que se llega a copiar párrafos enteros del *De habitu virginum* por parte de eclesiásticos eruditos, entre los cuales destacan Sinfosio Amalarico⁹, presbítero de Mez, en el siglo IX, e Ivo Carnotense¹⁰, obispo de Chartres, en el siglo XII. Ambos parecen conocer de primera mano este opúsculo cipriano. Si retrocedemos en el tiempo, una de las influencias más relevantes en los autores cristianos de lengua latina en los primeros siglos se pone de manifiesto en los diversos escritos dedicados a las vírgenes que proceden de la pluma de Ambrosio, obispo de Milán, coevo del hispano Prisciliano¹¹.

En lo que atañe al estilo compositivo de Prisciliano, conviene subrayar un procedimiento que se enmarca dentro del tradicional recurso a la *imitatio* de modelos precedentes, propio de la literatura antigua: se trata de la que Veronese denomina “técnica típica del género centonario”, consistente en la transmisión de la propia doctrina a través de un texto construido a base de elementos tomados de escritos ajenos. Semejante procedimiento se ve con claridad en los centones de citas de la Escritura, o en la composición en centón, a modo de *collage*, de pasajes elaborados a base de cadenas de texto recopiladas de autores cristianos cuyo prestigio está fuera de toda duda, costumbres ambas generalizadas en la literatura cristiana de los primeros siglos¹² y que Prisciliano maneja

⁸ Cf. G. Hartel (ed.), *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia* (CSEL III, I), Vindobonae 1868, 187-205.

⁹ Symphosius Amalaricus, *Forma institutionis canonicorum et sanctimonialium* II, IV (PL 105, 947 ss.).

¹⁰ Ivo Carnotensis, *Sermonum elenchus* XXIV (PL 162, 607ss.).

¹¹ Cf. F. Gori, *Sant’Ambrogio. Opere morali* II/I: *Verginità e vedovanza*, Milano-Roma 1989, 23s.

¹² M Veronese, “Le citazioni del De Trinitate di Ilario nella raccolta attribuita a Prisciliano”, *Vetera Christianorum* 40 (2003) 154. Respecto de la aplicación de dicha estrategia utilizando materiales bíblicos, Babut habla de centones

de modo extraordinario. Aparte de los textos sagrados, uno de los autores predilectos de Prisciliano, cuyos materiales reutiliza profusamente, es Hilario de Poitiers, en especial su tratado *Sobre la Trinidad*, como ha puesto de manifiesto Schepss y ha matizado, más tarde, la propia María Veronese. Como se verá, algunos pasajes del Tratado séptimo de Prisciliano son un ejemplo representativo de este recurso.

Llama la atención que, tras su publicación en 1889, los principales estudiosos que se han dedicado a desentrañar el contenido de los *Tratados* priscilianeos apenas dedican espacio a desarrollar la intuición de Schepss acerca de la pervivencia literaria de Cipriano en dichos textos. En el presente estudio, se muestra que el *De habitu virginum* formaba parte de la biblioteca de Prisciliano¹³. De modo especial, en el Tratado séptimo, dedicado al Salmo primero, el hispano cita literalmente un texto de Cipriano, cuestión que ha pasado inadvertida hasta la fecha y cuya constatación permite identificar como ciprianeos otros elementos del séptimo tratado y de algunos otros que conforman la compilación virceburguense. Aparte, pues, de las citas literales, en el presente trabajo presentaremos préstamos léxicos y eventuales afinidades ideológicas del tratado séptimo con el *De habitu virginum*¹⁴.

El presente estudio está planteado con un *iter* distinto al de Koch, cuyos pasajes fundamentales para el interés de este artículo hemos reseñado más arriba. El objetivo principal será, en primer lugar, mostrar los *loci paralleli* ciprianeos presentes en el *Tractatus primi psalmi* de Prisciliano y aclarar, así mismo, algunas oscuridades de dicho tratado, allí donde sea preciso, con los materiales léxicos, exegéticos y argumentales del ya mencionado comentario de Ambrosiaster.

escriturísticos similares a los que construye Paulino de Nola (cf. Ch. Babut, "Paulin de Nole et Priscillien", *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 15 [1910] 129s.).

¹³ Cf. C.A. Hanson, "Were There Libraries in Roman Spain?", *Libraries and Culture* 24 (1989) 209.

¹⁴ Esta notabilísima dependencia permitiría interpretar algunos lugares de difícil comprensión a la luz de su modelo, aunque más que de modelo podría hablarse de cantera léxica y argumental. Por otra parte, la presencia de materiales literarios del tratado ciprianeo en los otros *Tractatus* de Prisciliano haría posible contextualizar mejor el pensamiento del heresiarca hispano en el ambiente literario y doctrinal de su tiempo para perfilar de modo más preciso la *forma mentis* de dicho autor.

MATERIALES LÉXICOS CIPRIANEOS EN EL EXORDIO DEL PRIS TR 7

El tratado sobre el Salmo primero da comienzo con una *laudatio* al profeta David. Éste es identificado, además, como autor de los salmos. En el tratado aparecen otros dos personajes bíblicos, Pablo y Rebeca, que prestan el testimonio de su experiencia en favor de los argumentos del autor. Por su parte, David, no sólo presta testimonio, sino que es presentado como autoridad inspirada por Dios en la redacción del primer salmo. El primer pasaje pivota sobre elementos binarios puestos en relación con lo divino y con lo humano, cuales son la enseñanza y el aprendizaje, la gloria y el modo de vivir:

PRIS tr 7.82.3-7

David sanctus magisterium diuinae instituens eruditionis et <in>dissolubilis uerbi in hominibus constituens fundamentum, dum omne in se in quod electus fuerat exultat, primi psalmi opus dirigens et diuinae naturae ostendit gloriam et uiuendi omnibus posuit disciplinam dicens: 'beatus uir qui non abiit in consilio impiorum et in uia peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit' ("El santo David, al instituir la enseñanza de la instrucción divina y al constituir en los hombres los cimientos de la palabra imperecedera, mientras todo aquello para lo que había sido elegido exultaba en su interior, cuando encaminaba la intención del primer salmo no sólo mostró la gloria de la divina naturaleza sino que también instauró para todos la enseñanza de la vida diciendo: 'feliz el hombre que no se aleja caminando en el consejo de los impíos y no permanece en el camino de los pecadores y no se sienta en cátedra de pestilencia' [Sal 1.1]").

Mediante este exordio, el autor desvela el tipo de exégesis que confiere el tono a todo el Tratado: en primer lugar, justificando la oportunidad de la interpretación espiritual de la Escritura como algo establecido voluntariamente por Dios a través del santo profeta, que obra por inspiración divina; en segundo lugar, Prisciliano ofrece una explicación de carácter general que es presentada como tema del primer salmo. Contiene, pues, una alusión a la interpretación espiritual de los textos de la Escritura¹⁵ que da pie a la exégesis del primer salmo¹⁶, cuya finalidad (*opus dirigens*) queda resumida, según el comentarista, en el hemistiquio con que inicia el primer versículo. Ambas cuestiones aparecen separadas por una mención a la inspiración del profeta, exultante de gozo por la misión a la que

¹⁵ *Magisterium... fundamentum.*

¹⁶ *Et diuinae... disciplinam.*

es elegido¹⁷. El juego de contrastes y asociaciones, tan del gusto del estilo de Prisciliano, pone en relación *magisterium* y *disciplinam* como signos léxicos de los elementos de partida y de llegada que integran la acción pedagógica de Dios mediante la Escritura. El proceso de intelección espiritual de la misma es marcado por el binomio *magisterium / fundamentum*, dispuestos en forma quiásica como indicio del camino de la palabra de Dios hasta penetrar en el interior del hombre. *Opus primi psalmi* se refiere al contenido espiritual de la letra de la Escritura, contenido que es, a su vez, el principal mensaje de la misma. *Gloriam* y *disciplinam* aluden ambas, ya en el plano de la exégesis, a la *beatitudo* de Dios de la que participa el *beatus uir* por antonomasia, el que es modelo para todos los imperfectos *beati*: Cristo Dios¹⁸.

En un segundo nivel de análisis, cabe reseñar que, a partir de los datos que ofrece la definición del *beatus uir* por negación de lo contrario¹⁹, el autor presenta la solidez de la palabra imperecedera (*indissolubilis*²⁰) de Dios en oposición a la palabra humana de los impíos y a la efímera cátedra de pestilencia, por una parte y, por otra, da a entender que el antídoto contra el camino de los pecadores resulta ser la enseñanza que establece Dios para el hombre (*uiuendi disciplina*). Además, las acciones *stetit*, *sedit* son enfrentadas a la firmeza de la vida en Dios que se aprende a través de la

¹⁷ *Dum... exultat.*

¹⁸ Cf. PRIS tr 7.82.15s. *deo soli qui solus hoc potuit adsignet... deo Christo seruire.*

¹⁹ Cf. CAr Ps 1.69-73 (CCSL 97) *In prioribus quippe uersibus duobus qui dicunt: non abiit, non stetit, non sedit, octaua species definitionis est, quae graece dicitur κατ' ἀφαιρέσιν τοῦ ἐναντίου, latine per priuantiam contrarii.*

²⁰ Los lugares de los Tratados donde se emplea la familia léxica a la que el término pertenece permiten esta interpretación del vocablo *indissolubilis*: 1.23.18s. *quorum* (cfr. *supra omnes hereses*) *dogmata omnia diuinorum testimoniorum apud nos luce dissoluimus*, 4.61.13 *adinplens in se pascharum decreta, non soluens*, 5.67.15 *ignorantiae uespero dissoluto*; aunque podría tener también el sentido de "inseparable", referido a la unidad de ambos testamentos, o de "indestructible" (1.31.2s. *omnis spiritus qui soluit Iesum, de deo non est*, 1.31.29s. *indissolubilem fidem uno fonte tripertito rigatam*, 4.59.9 *soluite omnem conligationem iniustitiae*, 10.98.19 *seruitutis iugum soluens*). Sin embargo, la permanencia de la palabra de Dios que aparece en la *explanatio* posterior confirma el sentido que estamos asignando (cfr. Is 40.8 en PRIS tr 7.84.16s. *uerbum autem domini manet in aeternum*). Por otro lado, la idea de lo efímero asociada con el pensamiento de los impíos aparece en otros comentaristas al salmo; cfr. por ejemplo HIL Ps 1.7 *uolunt ex naturae necessitate se nasci et ex eadem rursum necessitate dissolui*. Así mismo, la *uita perennis* es mencionada dos veces en el séptimo tratado (PRIS tr 7.83.2, 7.83.16).

Escritura, manifestada por las palabras *instituens*, *constituens* y *fundamentum*. Un contraste similar se percibe también en la oposición de la senda del consejo de los impíos (*abiiit*) con el camino de Dios que inspira al autor en orden al beneficio de la composición sagrada (*dirigens*²¹).

Un análisis léxico de este pasaje permite poner de relieve dos presencias que bien podrían ser calificadas de insólitas. Por una parte, la palabra *fundamentum* es utilizada sólo en esta ocasión en los once tratados del corpus virceburguense. El tratado quinto, en exégesis al hexameron visible –esto es, la semana de la creación descrita en el *Libro del Génesis*– aplicada al hombre invisible²², presenta un sinónimo, *firmamentum*, dentro de una expresión similar a *indissolubilis uerbi fundamentum*²³, y un verbo, *fundauit*, de la misma familia léxica que el término que nos ocupa. El uso de ambos está condicionado por referencias a la Escritura, bien directamente en el verbo, que pertenece a una cita directa de Proverbios (9.1), bien en el sustantivo, que alude indirectamente a Gn 1.6. Por otra parte, *magisterium* es empleado sólo en este pasaje y, en el resto de los Tratados, la única palabra de la misma familia léxica que aparece es *magister*, en la expresión *Christi Iesu magistri nostrae conuersationis et uitae*²⁴. Ambos vocablos, *fundamentum* y *magisterium*, que resultan destacados en el texto prisciliano por estar colocados en ambos extremos de la fórmula en la que se insertan, denotan una reutilización de materiales léxicos tomados del segundo capítulo del *De habitu virginum*:

CY hab 2 (188.6-8, 188.17-18)

*Quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina
praecipitur et fundamentum omne religionis ac fidei de obserua-*

²¹ Ese camino supone la disposición de los hechos históricos a fin de que éstos proporcionen un beneficio espiritual al erudito (PRIS tr 8.88.7-10 *sensum legentis admonuit et sollicitam mentem ueri inquisitione tardauit, cum in principiis posuit, quae regni sui fine peressus est, profetiam credo uitae hominis aptando et saecularis mali circumscribendo naturam*) y, así mismo, la concepción del salterio como un “digesto”, seleccionado y distribuido en virtud de un orden inspirado por Dios, que desvela al estudioso una enseñanza divina (PRIS tr 8.87.17s. *non <in>merito per profetam ordo psalmodum digestus uidetur nec incondite quae spiritus dei dictauit exposita*).

²² Cf. A. Orbe, “Heterodoxia del [Priscilliani] *Tractatus Genesis*”, *Hispania Sacra* 33 (1981) 296.

²³ PRIS tr 5.67.21 *omnium mandatorum firmamentum*.

²⁴ PRIS tr 3.44.10s.

*tione ac timore proficiscitur*²⁵... *Paulus in epistulis suis dicit, quibus nos ad curricula uiuendi per diuina magisteria formauit*... (“Y si en las Santas Escrituras, de modo insistente en todas ellas, se prescribe la disciplina, y el cimiento todo de la religión y de la fe procede de la observancia y del temor... Pablo afirma en sus Epístolas, con las que nos instruyó para el camino de la vida por medio de la enseñanza divina...”).

Diuina magisteria es una expresión claramente ciprianea. En singular, aparece una sola vez en los textos de Cipriano. Prisciliano recoge la expresión *per diuina magisteria formauit* para convertirla en su *magisterium diuinae eruditionis*²⁶.

Que estas frases de Cipriano constituyen un modelo formal de inspiración del pasaje introductorio en el *Tractatus primi psalmi* lo demuestran también el sustantivo *disciplina* y la expresión *ad curricula uiuendi*, que parecen estar amalgamadas bajo la fórmula prisciliana *uiuendi disciplina*²⁷. Este último término es muy caro a Cipriano y conforma el núcleo central de la introducción al *De habitu uirginum*²⁸. Prisciliano emplea en otro lugar una fórmula diferente, *agenda uitae disciplinam*²⁹, en la que aparece la misma idea expresada con el estilo más recargado del hispano.

LA ORIGINAL EXÉGESIS DE SAL 1.1 EN PRIS TR 7

Respecto de la intención del Salmo, Prisciliano difiere de su paralelo literario, el mencionado comentario de la *Quaestio 110*³⁰.

²⁵ CY te 3.20 *Fundamentum et firmamentum spei et fidei esse timorem* (TE cul 2.2 *Timor fundamentum salutis est*).

²⁶ La acepción de *formare* como sinónimo de *erudire* (cfr. PRIS *eruditionis*) aparece ya en pasajes clásicos como HOR epist 2.1.128 *Mox etiam pectus praeceptis format amicis* (cf. A.E. Keenan, *Thasci Caecilii Cypriani De habitu uirginum*, Washington D.C. 1932, 86).

²⁷ La idea de que los salmos o, concretamente, el Salmo primero, establecen una enseñanza para la vida aparece en otros autores. Sirvan como ilustración los siguientes ejemplos: AM Ps 48.7.2 *hoc est dulce psalterium, ubi canora est disciplina uiuendi*, THr Ps 106.127 (CCSL 88A) *Ille beatus qui, exemplis rerum edoctus, ad hanc se uiuendi instituerit disciplinam, ut malorum expers et compos semper dirigat bonorum*.

²⁸ Cf. A.E. Keenan, *Thasci Caecilii Cypriani*... 70s.

²⁹ PRIS tr 2.35.21.

³⁰ H. Koch muestra la coincidencia de ambos comentarios en no pocos elementos (“Der Ambrosiaster...”, 3ss.).

En efecto, Ambrosiaster concibe el contenido del Salmo como una explicación espiritual simple (*generalem*), aplicable a todos los *beati*. En éstos se manifiesta como algo característico asociarse al grupo de los buenos tras separarse de los malos. Tal explicación se fundamenta en el hecho de que, siempre según Ambrosiaster, el Salmo carece de interpretación tipológica (*nullo uelamine textit*) dado que no está asignado a ningún personaje (*neque alicui adsignauit*). Prisciliano no comparte esta interpretación ya que, según su interpretación, el primer salmo debe atribuirse, como sucede con el resto del salterio, a Cristo, el único al que con justicia se puede llamar beato y justo. Sin embargo, la enseñanza moral que entraña depende para Prisciliano, no de la literalidad del salmo, como postula Ambrosiaster, sino de la *imitatio Christi*, pues Cristo es modelo de aquéllos a quienes está dirigido el salmo: los cristianos, para quienes es imposible no pecar (*iusto lex posita non est*³¹).

A partir de aquí, apartándose de Ambrosiaster, Prisciliano orienta la exégesis del salmo hacia el hombre como templo de Cristo. En este proceder, nuestro autor se revela como absolutamente original. Habitualmente, en los comentarios a este salmo, la exégesis a *cathedra pestilentiae* aparece vinculada con Mt 23.2 (*super cathedram Moysi sederunt scribae et Farisaei*). En esta cita se apoyan algunos comentaristas³² para criticar los poderes temporales o las corrupciones morales. Sin embargo, el sentido fuerte de la expresión es el que ofrece a Prisciliano una inmejorable ocasión para desarrollar su teología del templo, que, en el pasaje que nos ocupa, consta de dos momentos. En el primero, de carácter paréntico, aparecen algunas citas paulinas adecuadas a su interés. Como se verá, no agota el amplio catálogo que le ofrece Pablo al respecto. En la segunda parte, el autor dedica un considerable número de líneas al desarrollo de *cathedra pestilentiae* –expresión que asigna al cuerpo– como lugar de corrupción y canal de la tentación diabólica.

En el *Tractatus primi psalmi*, el pasaje dedicado al cristiano como templo inicia con un proceso en el que se distingue una relación causa-efecto originada tras un suceso, a saber: después del bautismo, si se sabe que Cristo es el principio, es preciso reconocer al hombre como habitáculo de Cristo y preparar una casa digna de tal morador:

³¹ 1Tm 1.9 en PRIS tr 7.82.14.

³² Cf. HIL Ps 1.10, AMst q 110.5, CAr Ps 1.155.

PRIS tr 82.16-19

peccatorum nube detersa et Christi in nos natiuitate reparata, si Christum omnium scimus esse principium et hominem Christi agnoscamus habitaculum, dignum tali habitatori domicilium praeparemus (“disipada la nube de los pecados’ [cfr. Is 44.22], y restaurado en nosotros el nacimiento de Cristo, si sabemos que Cristo es el principio de todas las cosas, reconozcamos también que el hombre es habitáculo de Cristo y preparemos una casa digna de semejante morador”).

En *De habitu virginum* 2, aparecen las mismas ideas, aunque dispuestas en modo y orden diferentes. Así,

- a) el contexto postbautismal (CY hab 2 [188.13s.]): *membra nostra ab omni faece contagionis antiquae lauacri uitalis sanctificatione purgata* (“limpios [nuestros miembros] de todo rastro de mancha primigenia por la santificación del lavacro de la vida”);
- b) la causa, introducida mediante una condicional real (CY hab 2 [188.6-8]): *quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina praecipitur et fundamentum omne religionis ac fidei de obseruatione ac timore proficiscitur* (“y si en las Santas Escrituras, de modo insistente en todas ellas, se prescribe la disciplina y el cimiento todo de la religión y de la fe procede de la observancia y del temor”);
- c) como tercer elemento, el efecto o la consecuencia de carácter ascético, aparece en Cipriano formando parte de la causa (CY hab 2 [188.12s.]): *considerantes pariter ac scientes quod templa Dei sint membra nostra* (“considerando igualmente y sabiendo que nuestros miembros son templos de Dios”).

Desde el punto de vista léxico, interesa anticipar un aspecto que hace más verosímil la vinculación ideológica entre ambos textos. En los Tratados priscilianeos, la palabra *domicilium* es utilizada sólo en esta ocasión. Parece un claro préstamo del texto de Cipriano: *domiciliis nostris super petram robusta mole solidatis* (CY hab 2 [188.10]). Volveremos luego sobre este asunto para comentar el sentido que comporta.

Es preciso subrayar que la dependencia de su modelo no siempre implica una equiparación en las ideas. Así, Cipriano habla del templo y del habitáculo referidos al cuerpo material, como lo demuestra su empleo en plural y el contexto al que va orientado el argumento, a saber, el cuidado del porte externo de las mujeres y

de las vírgenes³³. Añádase a ello la declaración de que el cristiano es cuidador y supervisor de su cuerpo: *Templa dei sint membra nostra... eorum nos templorum cultores et antistites sumus*³⁴. Por su parte, Prisciliano declara como templo, no el cuerpo, sino al hombre interior: *templum dei sumus et deus habitat in nobis*³⁵. Obsérvese que utiliza también el plural *membra*, pero no cita 1Co 6.15 como Cipriano³⁶, sino 1Co 12.27: *Omnes enim corpus Christi sumus et membra ex parte*³⁷. El término en plural lo destina a los hombres como miembros del cuerpo de Cristo. Emplea, por tanto, *corpus* y *membra* en sentido figurado, evitando el sentido literal que les otorga el cartaginés. El templo de Dios, según se deduce de la argumentación de Prisciliano, es el hombre interior³⁸, no los miembros corporales del cuerpo material.

³³ Cfr. CY hab 19 (201.5s.) *sordidat lauatío ista, non abluít, nec emundat membra sed maculat*.

³⁴ Cipriano enmienda a su modelo, Tertuliano, a cuyo discurso se parece más el de Prisciliano, ya que el rétor africano asimila la imagen de templo al hombre en general, no a sus miembros corporales. En Tertuliano, además, la tarea de supervisión no la realiza el hombre sobre sus miembros corporales, sino la castidad, sobre ese templo que es el hombre: TE cul 2.1 *Nam cum omnes templum dei sumus, inlato in nos et consecrato spiritu sancto, eius templi aeditua et antistita pudicitia est, quae nihil inmundum nec profanum inferri sinat, ne deus ille qui inhabitat inquinatam sedem offensus derelinquat* ("En efecto, ya que todos somos templo de Dios, infundido en nosotros y consagrado el Espíritu Santo, la guardiana y sacerdotisa de su templo es la castidad que no permite llevar puesto nada inmundo ni profano, para que Dios, el que habita en él, no abandone ofendido su sede mancillada", trad. V. Alfaro y V.E. Rodríguez, Málaga 2001). Pese a ello, Tertuliano, como se ve por ejemplo en TE ux 2.3 (*minus templum dei uiolat? minus membra christi cum membris adulterae commiscet?*), no manifiesta la desafección por los miembros corporales que se pone de manifiesto tanto en el séptimo como en los otros tratados de Prisciliano.

³⁵ PRIS tr 7.83.12s.

³⁶ En la misma línea que el obispo de Cartago, el *Sermo de centesima* (65.6) utiliza la cita paulina, si bien de forma íntegra, para destacar la incompatibilidad entre la concepción del cuerpo como templo de Dios y las relaciones sexuales: *quod tibi fieri non uis, alii ne feceris, noli membra Christi fornicariis subiungere, sicut scriptum est: tollentes membra Christi, facientes membra meretricis*.

³⁷ PRI tr 7.83.11s.

³⁸ El concepto de *homo* al que se alude en no pocas ocasiones en los Tratados priscilianeos parece asimilarse, en gran parte, con el de la tradición alejandrina, deudora de Platón y Filón de Alejandría, cuyo principal representante cristiano es Orígenes. Según éste, el hombre esencial, *factus* a imagen y semejanza de Dios (según Gn 1.26s.), a diferencia del *plasmatus* (según Gn 2.7), se identifica con el intelecto o νοῦς, resultado de la primera creación, la noética, en la que el cosmos inteligible está integrado por *mentes*. Éstas pertenecen a un estadio en el cual no existía diferencia entre hombres y ángeles. Ya en la etapa

Mediante la asignación, pues, de nuevos valores a vocablos tomados de su modelo, Prisciliano elabora una revisión de la teología paulina del templo, que se pone de manifiesto en el *De habitu virginum*, aplicando al hombre interior lo que en Cipriano aparece enfocado a los miembros corporales. Es preciso añadir una nueva prueba a este fenómeno: ambos autores añaden, a la idea del templo, el concepto de la inhabitación, que viene formulado con las palabras *habitor* y *habitaculum*. La metáfora del cuerpo como habitáculo del alma no sólo es patrimonio de los autores cristianos³⁹, sino que pertenece también al imaginario pagano⁴⁰. En este contexto, Cipriano utiliza un verbo de marcado sentido físico para la expresión *portare Deum*, tomado de 1Co 6.20⁴¹ que no aparece en Prisciliano. Otra muestra es que uno de los términos que Prisciliano reutiliza es *domicilium*, vocablo al que ya se ha aludido líneas atrás. En Cipriano, la expresión *domiciliis solidatis* se refiere, una vez más, al cuerpo, simbolizado en la imagen que evoca la casa edificada sobre roca de Mateo 7.24s. Por su parte, Prisciliano identifica *domicilium* con *templum* que, en la exégesis ya estudiada a 1Co 3.16-17, resulta ser el alma. Es éste un ejemplo claro del método de reelaboración de textos en este controvertido personaje para el que la *imitatio auctorum* no es un mero plagio, sino, en ocasiones, una sutil pero sustancial revisión de su modelo. A la vista de las diferencias presentadas con su modelo, es posible concluir que Prisciliano modifica el sentido concreto de algunas palabras, omite otras que parecen fundamentales en el pensamiento de Cipriano y maneja hábilmente los textos de Pablo relativos a la teología del templo y de la inhabitación con el fin de trasladar al ámbito del alma lo que en su modelo, Cipriano, aparece claramente atribuido al cuerpo.

En ambos autores, además, la conciencia de ser templo de Dios tras el bautismo conlleva en el cristiano una mayor responsabilidad. En Cipriano aparece vinculada con el temor a perder semejante gracia. El miedo al delito, pues, aumenta, es mayor que el que exis-

postlapsaria, el alma puede ser denominada como dicho ἀνθρώπος noético (cf. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 8-13).

³⁹ LAC in 7.5 additamentum 12 (CSEL 19, 603) *sed id fieri non potest, quamdiu anima domicilio carnis induta est*, HIL Ps 127.10 *domum autem non ambigitur hoc animae nostrae esse domicilium, quod sibi unusquisque per timorem dei et vias eius ineundo ad habitationem sapientiae emundat*.

⁴⁰ SEN epist 65.20 (Hense, 1938) *In hoc obnoxio domicilio animus liber habitat*.

⁴¹ Cipriano cita íntegramente el versículo paulino: *clarificate et portate Deum in corpore vestro*. La referencia a este versículo que aparece en los *Tractatus* de Prisciliano omite, así mismo, *portare*: PRIS tr 5.66.1 *clarificatus in corpore*.

tía antes de ser sanados por el bautismo. Los ingredientes morfo-sintácticos comparativos e intensivos vertebran la construcción del párrafo cipriano:

CY hab 2 (189.1-6)

dat uiuendi timorem, dat innocentiae legem, postquam contulit sanitatem, nec habens liberis et solutis uagari postmodum patitur, sed ipsis potius quibus sanatus fuerat mancipato grauius comminatur, quod sit scilicet minor culpa deliquisse ante, cum necdum nosse disciplinam Dei, nulla sit uenia ultra delinquere, postquam Deum nosse coepisti (“después de otorgar la salud, [Dios] da el temor para vivir, da la ley de la integridad, y no consiente el andar luego con las riendas libres y sueltas, sino que amenaza de modo más severo al que ha sido liberado, especialmente con aquello de lo que había sido curado pues, seguramente, el delito era una culpa menor antes, cuando aún no conocías la disciplina de Dios, pero no hay perdón alguno en el delito posterior, tras haber empezado a conocer a Dios”).

El tono amenazador que el cartaginés atribuye a Dios viene amparado en Jn 5.14 (*ecce sanus factus es: iam noli peccare ne quid tibi deterius fiat*). Pero antes también se ha referido de modo indirecto a la prohibición paulina de violar el cuerpo contenida en 1Co 3.17 (apud PRIS tr 7.83.6s. *si quis uiolauerit templum dei quod estis uos, disperdet illum deus*). En Prisciliano, a partir de la cita directa de este versículo paulino que amenaza con la perdición a quien viole el templo de Dios, se establece, al igual que en el *De habitu*, una comparación: el miedo y la pena⁴² aumentan con la conciencia de la inhabitación. Dios es presentado como un testigo cotidiano⁴³ que, a la vez, es juez y autor de la vida y causante de la muerte del alma:

PRIS tr 83.8-11

maior metus criminis est et euidentior poena peccati eundem cotidianum testem habere quem iudicem illique debere mortem quem uitae intellegimus auctorem (“mayor es el temor a la acusación y más evidente el castigo por el pecado cuando se tiene por cotidiano testigo a aquél que comprendemos que es juez, y cuando se debe la muerte a aquél que comprendemos que es autor de la vida”).

⁴² Cfr. PRIS tr 5.66.14s. *qualiter unius rei nomen alteris in incrementum fidei esset, alteris in offensionem poena peccati*.

⁴³ Cf. PRIS tr 6.80.13-15 *uicinum proximum idest cohabitantem uobiscum intellegentes spiritu in auxilium perficiendi operis aduocate*.

Sin embargo, el incremento de responsabilidad lleva a los dos autores por distintos derroteros. En Cipriano se destaca más la conciencia del conocimiento de Dios tras la nueva vida concedida por el bautismo, cuestión que, en Prisciliano, aparece sustituida por la experiencia espiritual de la inhabitación. Desaparece totalmente la referencia a la menor gravedad del delito cometido antes del bautismo, que fundamenta el de Cartago con Jn 5.14.

Prisciliano concluye su apartado con una frase desiderativa cuyo objeto es el seguimiento de Cristo (PRIS tr 7.83.16 *perennis uitae sequamur heredem*). Ésta encuentra su paralelo argumental en el servicio al que se sienten animados Cipriano y sus vírgenes (CY hab 2 [188.16s.] *seruiamus illi, cuius esse iam coepimus*) por medio de una idea, la pertenencia, que aparece formulada en el hispano desde la perspectiva de la posesión. Así, Cristo aparece caracterizado como poseedor, en Cipriano, de las vidas de los cristianos; por su parte, Prisciliano invita al seguimiento de quien es heredero de la vida que no acaba.

El siguiente bloque inicia con una exhortación con la que el tratadista hispano recoge el sentir de las palabras del salmo⁴⁴. La aplicación del discurso no parece orientada ya hacia los cristianos en general⁴⁵, sino hacia los oyentes en particular, tal como se percibe en el cambio de persona en los verbos principales (aparece la segunda de plural donde antes era primera) y la presencia reiterada del pronombre *uos*, que añade expresividad a la parénesis:

PRIS tr 83.18-20

estote tales, quales uos pater deus fecit, estote tales, quales uos manus patris instituit, quoniam imago et similitudo dei, quod estis uos, corruptelae inlecebras et blandimenta non quaerit (“sed tales cuales os creó el padre Dios, sed tales cuales os dispuso la mano del Padre, porque la imagen y semejanza de Dios, que sois vosotros, no busca las seducciones de la corruptela y las lisonjas”).

La frase es un calco casi exacto de la exhortación con la que Cipriano alienta y amonesta a sus vírgenes:

CY hab 21 (201.25-202.1)

estote tales quales uos Deus artifex fecit, estote tales quales uos manus patris instituit: maneant in uobis facies incorrupta, ceruix pura, forma sincera (“sed tales cuales os creó Dios artesano, sed

⁴⁴ PRIS tr 7.83.18 *profetici sermonis intellegentes eloquium*.

⁴⁵ Cf. *in hominibus* (PRIS tr 7.82.4), *omnibus* (PRIS tr 7.82.7) y la particularización en los cristianos que revela el pronombre *nos* (PRIS tr 7.82.15).

tales cuales os dispuso la mano del Padre: permanezca en vosotros inalterado el rostro, limpia la nuca, sencillo el aspecto del cuerpo”).

Cipriano está aludiendo a la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios. Prueba de ello son las referencias, en otros lugares del texto, que aclaran este extremo. En ellas aparece la imagen del *deus artifex* y su acción creadora expresada con el verbo *fecit*; así mismo, se observa que la plasmación del cuerpo encierra la imagen de Dios: *opus hoc meum non est nec imago haec nostra est*⁴⁶. El obispo de Cartago marca el acento en que la dignidad de la corporalidad física, dado que es obra de la mano de Dios, debe acompañar a la condición del consagrado a Dios por el bautismo y, en especial, a la que se ha entregado en virginidad. La mano de Dios es un antropomorfismo que, mediante la idea de plasmación y del modelado físico, resulta perfectamente adecuado para justificar que cualquier modificación de la imagen corporal mediante afeites o adornos es obra del diablo porque transgrede el querer inicial de Dios sobre la mujer. La insistencia en la semejanza corporal con Dios llega al punto de que Cipriano acude en otro lugar del tratado a las representaciones de Dios como un anciano para prohibir el teñido de los cabellos⁴⁷.

Prisciliano, de nuevo, rectifica a su modelo. Sustituye *Deus artifex* por *pater Deus*, de suerte que la fórmula se corresponde por quiasmo con *manus patris*. Suprime, pues, *artifex*, quizá por resultar demasiado evidente la referencia a la *πλάσις* corpórea, pero se siente cómodo con el antropomorfismo de la mano que, en singular, evita de paso una eventual alusión trinitaria, como la conocida

⁴⁶ CY hab 17 (199.15-22) *Non metuis, oro, quae talis es, ne cum resurrectionis dies uenerit, artifex tuus te non recognoscat... et increpans uigore censoris et iudicis dicat: 'opus hoc meum non est nec imago haec nostra est'. cutem falso medicamine polluisti... uultus alienus est. Deum uidere non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit sed quos diabolus infecit* (“No temes, ¡por favor!, que, cuando llegue el día de la resurrección, tu artífice no te reconozca cual eres... y que, corrigiéndote con la energía de un censor y de un juez diga: ‘esto no es obra mía ni ésta es nuestra imagen’. Has manchado tu cutis con la falsedad de los afeites... tu rostro es ajeno. No podrás ver a Dios cuando tus ojos no sean los que Dios hizo sino los que perpetró el diablo”).

⁴⁷ CY hab 16 (199.11-14) *et cum scriptum sit de Domino: 'caput autem eius et capilli erant albi uelut lana aut nix' (Ap 1.14), tu execraris canitiem, detestaris alborem, qui sit ad Domini caput similis!* (“Aunque sobre el Señor está escrito: ‘su cabeza y sus cabellos eran blancos como lana o nieve’, tú desprecias las canas, detestas la blancura, ¡aunque sea semejante a la cabeza del Señor!”).

de Ireneo, según el cual las manos del Padre en la creación, son el Verbo y el Espíritu⁴⁸.

En Cipriano parecen emerger las ideas de que el estatuto inicial del ser humano era la virginidad, y de que la generación carnal, fruto probablemente del pecado del paraíso, hace contraer al cuerpo la sordidez (los deseos de la carne y del cuerpo) cuando nace del útero materno⁴⁹. Este nocivo contagio es purgado con el nuevo nacimiento en el Espíritu Santo mediante el bautismo, tras el cual, los cristianos y, en especial, las vírgenes, dejan traslucir la imagen del hombre nuevo que es Cristo:

CY hab 23 (204.4-18)

omnes quidem qui ad diuinum munus et patrium baptismi sanctificatione perueniunt hominem illic ueterem gratia lauacri salutaris exponunt et innouati Spiritu sancto a sordibus contagionis antiquae iterata natiuitate purgantur. sed natiuitatis iteratae uobis maior sanctitas et ueritas conpetit, quibus desideria iam carnis et corporis nulla sunt. sola in uobis quae sunt uirtutis et spiritus ad gloriam remanserunt. apostoli uox est quem Dominus uas electionis suae dixit, quem ad promenda mandata caelestia Deus misit. 'primus homo, inquit, e terrae limo, secundus e caelo: qualis ille e limo, tales et qui de limo, et qualis caelestis, tales et caelestes. quomodo portauimus imaginem eius qui de limo est, portemus et imaginem eius qui de caelo est'. hanc imaginem uirginitas portat, portat integritas, sanctitas portat et ueritas... ("ciertamente, todos los que acceden al divino don, y paternal, con la santificación del bautismo abandonan al hombre viejo por gracia del lavacro que da la salud e, innovados por el Espíritu Santo, se ven limpios, mediante el nuevo nacimiento, de las impurezas de la mancha primigenia. Ahora bien, la mayor santidad y verdad del nuevo nacimiento os afecta a vosotras, para quienes ya no existen los deseos de la carne y del cuerpo. Sólo en vosotras ha quedado, para la gloria, lo que pertenece a la virtud y al espíritu. Es la palabra del apóstol, a quien el Señor llamó vaso de su elección, a quien Dios envió para publicar los mandatos celestiales. 'El primer hombre, dice, del limo de la tierra, el segundo, del cielo: cual el que es de limo, así también los que son de limo, y cual el que es celeste, así también los celestes. Igual que llevamos la imagen de aquél que es de limo, llevemos también la imagen del que es de cielo' [1Co 15.47s.]. Esta imagen la lleva la virginidad, la lleva la integridad, la lleva la santidad y la verdad...").

⁴⁸ IR haer 5.6.1; cf. J.J. Ayán, "Ireneo de Lyon", en: A. di Berardino, G. Fedalto, M. Simonetti (eds.), *Diccionario de Literatura Patristica*, Madrid 2010, 931.

⁴⁹ Para una idea similar en Orígenes, cf. G. Sfameni Gasparro, "Continentia", en: A. Monaci. (ed.) *Diccionario de Orígenes*, Burgos 2003, 176.

El nuevo nacimiento comporta un mayor esfuerzo de verdad y santidad para quienes aspiran a ocupar las mejores de las numerosas habitaciones que junto a Dios están reservadas a las que anticipan con su virginidad el estatuto del ser humano en la resurrección, esto es, la *isangelia*. En Cipriano, la imagen de Cristo restaurada por el bautismo libera de las corruptelas de la generación carnal y, a los elegidos, como Pablo, los pone en disposición de vivir ya en esta vida un anticipo de la vida en virginidad, al modo de los ángeles, adelantando el estado en que habrán de vivir los hombres con la resurrección de la carne⁵⁰. En ese definitivo estadio, no habrá matrimonios ni engendramientos, libres de la concupiscencia corporal que es consecuencia, en Cipriano, del pecado primigenio.

La fórmula *estote tales...*⁵¹ encuentra un interesante paralelo formal y, probablemente, presenta elementos ideológicos comunes con un pasaje en que Ambrosio consiente con la idea de que tanto el matrimonio como la procreación se produjeron fuera del paraíso y son consecuencia de la primera desobediencia:

AM exh 6.36

Tales ergo estote, filii, quales Adam et Eua in paradiso fuerunt, de quibus scriptum est, quod posteaquam de paradiso est eiectus Adam, cognouit Euam uxorem suam, et illa concepit et peperit filium, quem uocauit Cain, et iterum concepit et peperit filium, cui nomen Abel ("Por tanto, hijos, sed tales cuales fueron Adán y Eva en el paraíso; de éstos está escrito que, después que Adán fue expulsado del paraíso, conoció a Eva, su esposa, y ella concibió y

⁵⁰ CY hab 22 (202.25s.) *seruate, uirgines, seruate quod esse coepistis, seruate quod eritis*.

⁵¹ Es muy probable que el imperativo *estote* permita remitir la fórmula ciprianea, que está en el origen de los comentarios tanto de Ambrosio como de Prisciliano, a la frase evangélica *estote perfecti sicut et pater vester perfectus est* (Mt 5.48). La asociación no tendría nada de extraño en el ámbito de la exégesis primitiva si consideramos textos como el siguiente de Jerónimo, quien mediante dicho verbo asocia diferentes citas paulinas: "*estote ergo imitatores dei, sicut filii charissimi*", *qui intelligit quomodo dictum sit: estote perfecti, sicut et pater uester coelestis perfectus est, iste sciet quomodo et nunc dicatur: estote imitatores dei; et corinthiis quidem scribens ait: imitatores mei estote, sicut et ego christi* (HI Eph 3.551.6 IPL 26, 518). Orígenes (cfr. RUF pri 4.4.10) vincula Mt 5.48 con la restauración (*renouatur*, cfr. PRI tr 1.20.21-21.20, 8.87.2-10) de la imagen con arreglo a la que fue creado el hombre interior, racional (cfr. 2Co 4.16) según refiere el relato de Gn 1.27. Tanto Cipriano como Ambrosio y Prisciliano parecen interpretar, en la línea de Orígenes, el *praeceptum perfectionis* de Cristo en Mateo. Sin embargo, la orientación hacia el hombre interior que evocaría más claramente la doctrina de Orígenes aparece más evidente en Prisciliano que en los demás.

parió un hijo, al que llamó Caín, y de nuevo concibió y parió un hijo cuyo nombre era Abel”).

Ambrosio exhorta a la virginidad, en este pasaje, argumentando que ésta tiene como modelo el estatuto inicial del hombre en el paraíso⁵², en el que la virginidad y la continencia eran presupuestos fundamentales de los protoplastos.

Prisciliano no hace explícito en su comentario nada de lo anterior. Sin embargo, coincide con Ambrosio y con su modelo, Cipriano, en exhortar a restaurar la situación prelapsaria mediante un exigente modo de vida. De ahí la alusión a la imagen y semejanza que, en el hispano –como en Filón, Orígenes y la mayoría de los teólogos enmarcables en la tradición alejandrina, o herederos de ella en alguna medida–, coincide con la primera creación, la de Gn 1.26-27, la del alma, según algunos, o la de las νόεσις⁵³, las inteligencias racionales. Tal estatuto, que parece permanecer inviolable en el hombre histórico⁵⁴, es incompatible, para Prisciliano, con la corruptela (probablemente las *sordes*) a la que vienen asociados *inlecebrae* y *blandimenta*. Mediante un caprichoso ordenamiento y reparto de la terna que compone el primer hemistiquio del salmo y amparándose en Sb 9.15, el autor entreteje un pasaje antológico a base de series de expresiones encadenadas, de difícil comprensión por separado, encaminadas todas ellas a cantar las desgracias de la realidad corpórea del ser humano, en dramático contraste con la imagen y semejanza de su prístina esencia:

PRIS tr 83.20-84.3

quoniam imago et similitudo dei, quod estis uos, corruptelae inlecebras et blandimenta non quaerit, omneque 'impiorum consilium' et 'peccatorum uiae', 'cathedrae pestilentiae', corruptae carnis astutia et polluti corporis officina, sicut scribuntur: 'corpus quod corrumpitur adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem'. Haec est enim modulatio cupiditatis, irae ictus, pollicitatio insanabilis, arma serpentis, calliditas inimici, adulatio extrarii, subiugatio nostri, corruptela sui (“pues la imagen y semejanza de Dios, que sois vosotros, no busca las seducciones de

⁵² Cfr. AM exh 6.34 *estote nubes sed leves* (cf. Is 19.1) y la correspondiente exégesis de Ambrosio, para quien la nube representa el cuerpo, mientras que lo ligero hace alusión al estado virginal (F. Gori, *Sant-Ambrogio, Opere morali II/II. Verginità e vedovanza*, Milán-Roma 1989, 223, n. 62).

⁵³ Cf. G. Sfameni Gasparro, “Creazione (doppia)”, en: A. di Berardino (ed.) *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2006, 1258s.

⁵⁴ Cf. *diuinum genus* en PRIS tr 6.70.12, 6.73.7, 10.93.16, 10.98.16, a la luz de 6.76.3 *quid, quia diuinum habitat in nobis, impassibile seruari*.

la corruptela y las lisonjas, y todo consejo de impíos y caminos de pecadores son cátedras de pestilencia, astucia de la carne corrupta y fábrica de un cuerpo manchado, según está escrito: 'el cuerpo, que se corrompe, lastra el alma y la morada terrena degrada la mente que da vueltas a muchas cosas' [Sb 9.15]. En efecto, ésta⁵⁵ es melodía del deseo y cadencia de la ira, promesa que no se cumple, artimañas de serpiente, astucia de enemigo, adulación del extraño, nuestro propio sometimiento, su corrupción").

Mientras llega una iluminación cabal sobre los enigmas todos de este tratado, sirva, por ahora, el destacar la presencia de palabras o expresiones en este pasaje como *corpus, terrena inhabitatio, caro*, por un lado, y de *anima* y *sensus*, por otro, que se oponen todas ellas a *imago et similitudo* y que aparecen en la órbita hermenéutica de *cathedrae pestilentiae*. Esta última fórmula reasume, por otra parte, los otros dos elementos de la tríada que aparece en el primer versículo del salmo, a saber, *consilium impiorum* y *peccatorum uiae*, de suerte que *cathedrae pestilentiae* resulta ser, en la exégesis prisciliana, como un anillo que une los dos receptáculos en un reloj de arena. Es preciso poner de relieve, así mismo, que el conjunto de ocho sintagmas que cierra el párrafo se refiere a *terrena inhabitatio*, recogida en *haec*.

Para Prisciliano, lo corporal es, en sí mismo, una traba decisiva para que se manifieste la imagen y semejanza de Dios en el hombre histórico. Pero también, de modo particular, la *terrena inhabitatio* supone una peligrosa vía por la que el diablo actúa e impide que el cristiano alcance el reino al que no están llamados la carne y la sangre⁵⁶. Así aparece en el siguiente texto:

PRIS tr 7.84.3-6

Per hanc expugnator inimicus artes suas inserit et insidiis suis per occulta fallentibus zabolus obrepat, dum percutit ut terreat uel dum blanditur ut fallat ("A través de ésta⁵⁷, el enemigo que nos expugna introduce sus artimañas y el diablo viene arrastrándose a escondidas con sus falaces asechanzas, mientras golpea para atemorizar o bien lisonjea para engañar").

La frase está formada en su mayor parte con elementos que aparecen en dos lugares del *De habitu*:

⁵⁵ Esto es, "la morada terrena".

⁵⁶ Cf. PRIS tr 7.84.22-24 *Quorum si naturam intellegimus et uitiorum consortium non habemus, necessario regnum quod caro et sanguis non percipiet, consequimur*.

⁵⁷ *Per hanc = haec = terrena inhabitatio*.

CY hab 20 (201.18-20)

sic se expugnator inimicus per artes suas inserit: sic insidiis per occulta fallentibus diabolus obrepit (“de este modo, el enemigo que nos expugna se entromete por medio de sus artimañas; de este modo el diablo viene arrastrándose a escondidas con sus falaces asechanzas”).

CY hab 21 (202.13s.)

illic diabolus blanditur ut fallat, adridet ut noceat, illicit ut occidat (“allí⁵⁸ el diablo lisonjea para engañar, sonríe para hacer daño, seduce para matar”).

En Cipriano, la primera mención al diablo (cap. 20) aparece en un momento crucial de su tratado, en un contexto de tema sexual, cuando el obispo intenta corregir la costumbre adquirida por algunas vírgenes de frecuentar baños públicos. Con la segunda mención (cap. 21), manifiesta que el diablo despliega su panoplia de engaños, perjuicios y muerte por la ancha y espaciosa senda que conduce a la perdición (cfr. Mt 7.13) con la que es identificado, probablemente, el mundo de las relaciones sociales (cfr. supra *adridet*) al que pertenecían no pocas vírgenes de la alta sociedad cartaginesa. Un camino, ciertamente, plagado de *letales inlecebrae et mortiferae uoluptates*, expresión, ésta, que encuentra correspondencia en *inlecebras et blandimenta*⁵⁹ del tratado prisciliano. Por su parte, Prisciliano, como un experto en juegos de azar, elige a su conveniencia, se descarta de lo que le parece y roba del mazo de su propio magín lo que le interesa. Encaja el texto vinculándolo a la *terrena inhabitatio* de Sb 9.15 (cfr. *per hanc*) para advertir a sus oyentes de que el diablo interviene en el cristiano por medio de su cuerpo material. De ahí también que la idea de la promesa del Reino, que en Cipriano aparece como un estímulo para realizar el esfuerzo de subir al cielo mediante la entrega en virginidad (CY hab 21 [202.21s.] *si prae-*

⁵⁸ *Sc. lata et spatiosa itinera.*

⁵⁹ PRIS tr 7.83.21 *corruptelae inlecebras et blandimenta non quaerit*. En Tertuliano y en Cipriano encontramos ejemplos en que *illecebra* aparece adscrito a *saeculum* (TE pae 7.29, pud 9.64; CY mort 4.59, ep 11.6.2). Sin embargo, en un autor coevo a Prisciliano como Ambrosio, si bien aparece dicha vinculación (AM ex 3.5.23, AM Ca 1.2.7, AM Abr 2.7.41, etc.), también *illecebra* aparece vinculado con *caro* (AM Ca 2.1.6, AM Noe 5.12, etc.), asociación con la que parece más conforme la fórmula prisciliana en la que se adscribe a *corruptela*. De hecho, la fórmula de Ambrosio *ex carnis huius inlecebra et uoluptatibus* (AM Ps 36.13.2), en la que la expresión de Cipriano que estamos comentando aparece aplicada al ámbito de *caro*, permite pensar que la *corruptelae inlecebra* de la que habla Prisciliano se refiere, ya no al *saeculum*, sino a la *caro hominis*.

*mium pollicitationis adtendas, minus est quod laboras*⁶⁰), aparezca transformada en Prisciliano hasta adquirir el sentido, radicalmente opuesto, de la promesa incurable con la que el diablo engaña por medio del cuerpo:

PRIS tr 7.84.1-3

*Haec est enim modulatio cupiditatis, irae ictus, pollicitatio insanabilis, arma serpentis, calliditas inimici, adulatio extrarii, subiugatio nostri, corruptela sui*⁶¹.

De la segunda frase de Cipriano, se queda con la idea del engaño, descartando las de lo nocivo y lo mortífero, y la adjunta a la primera para dotar al texto definitivo de un formato redundante mediante poliptoton (*fallentibus - fallat*) en el que añade, de propia cosecha, *percutitur ut terreat*.

Es preciso añadir que, en la segunda frase, Cipriano presenta la acción del diablo como una secuencia de *gradatio* intensiva, en la que la seducción del diablo comienza por el engaño y acaba en la muerte del alma (*fallat - noceat - occidat*). Frente a su modelo, Prisciliano sustituye esta secuencia, como hemos apuntado ya, manteniendo el primero de los tres elementos y haciéndolo formar parte de un binomio en el que se suceden las ideas del amedrentamiento y de la seducción. El resultado (*percutitur ut terreat - blanditur ut fallat*) es una imagen que evoca la estrategia de persuasión que empleaba el juez en su esfuerzo por convencer al mártir para que sacrificara a los dioses paganos. En algunos relatos de las pasiones de mártires, se lee que es el diablo quien provoca las persecuciones y los sufrimientos de los cristianos⁶². Al servicio del angélico instigador sofisticado, el juez de turno trata primero de convencer al cristiano haciendo promesas y recurriendo a los halagos y a las buenas palabras (*blandimenta*); cuando la estrategia fracasa, entonces acude a las amenazas y a las torturas (*minae [percussiones], terrores*)⁶³.

⁶⁰ “Si lo comparas con el premio prometido, tu esfuerzo se queda pequeño”.

⁶¹ “En efecto, éste es melodía del deseo y cadencia de la ira, promesa que no se cumple, artimañas de serpiente, astucia de enemigo, adulación del extraño, nuestro propio sometimiento, su corrupción”.

⁶² A. Maya, “De Leovigildo perseguidor y Masona mártir”, *Emerita* 62 (1994) 170.

⁶³ A. Maya, “De Leovigildo...”, 171. Los ejemplos son abundantísimos. Sirva como muestra el de San Ireneo, obispo de Sirmio, quien tras escuchar la sentencia de Probo, el juez que lo condena, declara: “estaba esperando múltiples amenazas de tu parte (*multifarias minas tuas*) y numerosos tormentos e incluso,

Prisciliano emplea los recursos propios de la literatura martirial para describir las asechanzas del mismo diablo que, otrora, perseguía con tormentos físicos a los cristianos y ahora, en la época de Prisciliano, los persigue con tormentos espirituales. Presenta una dinámica parecida a la empleada por Cipriano en sus cartas de exhortación y ánimo a los mártires de su diócesis:

CY ep 10.1.2

Ex quibus quosdam iam conperi coronatos, quosdam uero ad coronam uictoriae proximos, uniuersos autem quos agmine glorioso carcer inclusit pari et simili calore uirtutis ad gerendum certamen animatos... ut incorruptam fidei firmitatem non blanditiae decipiant, non minae terreant, non cruciatus ac tormenta deuincant (“Sé que algunos de entre vosotros han recibido ya la corona, otros están próximos a recibir la de los vencedores, todos, en fin, los que han sido encerrados en la cárcel, como un batallón glorioso, están animados de idéntico valor y fervor para librar el combate... de modo que no puedan seducir a su firmeza inquebrantable en la fe los halagos, ni atemorizar las amenazas, ni vencer los suplicios y tormentos”, trad. CAMPOS, J., Madrid: Editorial católica, 1964).

La actividad diabólica es, pues, descrita por Prisciliano empleando un *topos* propio de la literatura martirial, recurso que aparece presente en otros autores pertenecientes a una época en que los cristianos han dejado de dar testimonio cruento de su fe⁶⁴. Obsérvese, por último, que el orden de la actividad diabólica, aparece invertido en el hispano, para conceder más importancia, en la nueva situación histórica, a la seducción que al amedrentamiento. En la estrategia del diablo contra el alma, resulta ser más importante la blandura que el miedo, pues en la primera es más difícil reconocer detrás la acción del enemigo⁶⁵.

Cabe reseñar aún alguna idea más presente en ambos textos. Es el caso de la cita de Is 40.6-8, a la que Prisciliano le concede una importancia singular, pues la utiliza también en el tratado noveno. La cita aparece en Cipriano para ilustrar la exhortación a que las vírgenes se abstengan de gloriarse en la belleza de su cuerpo; añade

después, que me atravesaras con la espada” (*Passio S. Irenaei episcopi Sirmiensis* 4 [O von Gebhardt, *Acta Martyrum selecta*, Berlin 1902, 164s.]).

⁶⁴ Cf., por ejemplo, AU Ps 123.6 *si perseueraueris, uincitur lingua dolosa et blandiens, incipit esse aperte saeuens; et quae blandiebatur ut seduceret, minatur ut terreat*, HI Hab 2.3 *ubi autem reuelatur, non infertur, non percutit, sed reuelatur ut terreat, et territis non inferatur*.

⁶⁵ Cf. PRIS tr 10.95.1s. *tribulatione formidinum, adolatione felicitum*.

el instructor de mártires que la virgen sólo debe gloriarse en su carne cuando sufre los tormentos del martirio.

CY hab 6 (191.20-192.10)

uirgo in ecclesia de specie carnis ac de corporis pulchritudine gloriatur... 'clama, inquit Esaiae Deus, omnis caro faenum et omnis claritas eius ut flos faeni. aruit faenum et flos decidit. sermo autem Domini manet in aeternum'... si carne sit gloriandum, tunc plane quando in nominis confessione cruciatur, quando fortior femina uiris torquentibus inuenitur, quando ignes aut cruces aut ferrum aut bestias patitur ut coronetur (¡Una virgen en la Iglesia gloriándose de la belleza de su carne y de la hermosura de su cuerpo!... 'dice Dios a Isaías, grita: toda carne es como el heno y toda gloria es como la flor del heno. Se seca el heno y se marchita su flor. La palabra de Dios, empero, permanece eternamente'... Si hay que gloriarse de la carne, que sea, sin duda, cuando recibe tormento en la confesión de su nombre, cuando la mujer, en los tormentos, resulta muy valerosa para los hombres, cuando sufre hogueras o cruces o hierro o fieras para recibir la corona").

En Prisciliano, la cita de Is 40.6-8 forma parte de un centón escriturístico integrado por Rm 7.23, 7.18.25, Is 40.9.6-8, 1P 1.24, Ha 2.1, Is 3.12 que concluye con la controvertida frase de 1Co 15.50. Todo ello sirve como colofón que ilustra y justifica el menosprecio de la carne de líneas precedentes, resultado de la exégesis a *cathedra pestilentiae*. La comparación entre ambos autores permitiría concluir que, para Prisciliano, la carne no merece gloria alguna. Ni siquiera con ocasión de los sufrimientos experimentados por el martirio, cuestión, bien es cierto, que resultaría anacrónica para el contexto en que escribe el hispano.

El tratado séptimo finaliza con una exhortación basada en Sal 1.2⁶⁶ y Sal 1.3 en la que el autor anima a su auditorio a fructificar. Las características de esos frutos, formadas por dos grupos sintácticos, a saber, un doble epíteto, por una parte y, por otra, dos subordinadas adjetivas especificativas en contraposición, guardan vinculación con los que son puestos en valor por Cipriano cuando exhorta a las vírgenes adineradas a repartir sus bienes con los pobres:

CY hab 11 (195.8-13)

ut uirginitatis perferre gloriam liceat, ut ad Domini praemia uenire contingat... possessiones tibi sed caelestes magis compara, ubi fructus tuos iuges ac perennes et ab omni contactu iniuriae

⁶⁶ G. Schepss, sin embargo, entiende que *ambulate in lege domini* hace referencia a Sal 118.1.

saecularis immunes... (“para que se te conceda alcanzar la gloria de la virginidad, para que puedas acceder a las recompensas del Señor... cómprate propiedades pero, ante todo, en el cielo, donde tus frutos, constantes y no caducos, y libres de todo contacto con la injusticia del mundo...”).

Los frutos *iuges ac perennes* de Cipriano se tornan en Prisciliano en *maturos et permanentes honestae vitae fructus*. El segundo grupo de calificación, en Cipriano, *ab omni contactu iniuriae saecularis immunes*, se puede poner en paralelo con el prisciliano *quos non corruptibilis habitaculi uoluptarium tempus eduxit, sed quos diuini sermonis eruditio fecundarit*. La *inmunitas saeculi* de Cipriano es sustituida por la *inanitas (sterilitas) corruptibili habitaculi*, en comparación con la fecundidad de la palabra de Dios. En ambos casos aparece expresado el rechazo a lo temporal (cfr. *saeculi* [Cipriano] opuesto a *tempus* [Prisciliano]). Pero lo que en Cipriano aparece como protección contra el mundo, en Prisciliano es presentado como alejado de la fecundidad propia del cuerpo sometido a la corrupción temporal y orientado a la fecundidad que Dios produce en el alma mediante su palabra.

CONCLUSIONES

La autoridad de Cipriano en sus escritos y su pervivencia en los tratados priscilianeos, intuida por Schepss y Koch, aparece claramente mostrada en el comentario al Salmo primero que conforma el tratado séptimo de la colección virceburguense. Mediante la *imitatio* de modelos formales del *De habitu virginum*, Prisciliano pretende vincular su particular pensamiento con la tradición representada por insignes eclesiásticos como el obispo de Cartago. La presencia en su exordio de palabras y expresiones inspiradas en el conocidísimo tratado a las vírgenes cipriano, cuales son *magisterium, fundamentum* y *uiuendi disciplina*, permiten a Prisciliano justificar su exégesis del primer hemistiquio de Sal 1.1 orientando la idea de la *beatitudo*, aplicable *sensu stricto* a Cristo, y aplicándola como una enseñanza moral acerca del modo de conducirse del cristiano en su vida mortal. Prisciliano, así mismo, enfoca su exégesis hacia la teología del cuerpo para lo cual se ampara en su modelo, pero enmienda la aplicación de los materiales escriturísticos paulinos que aparecen en el *De habitu* hacia el hombre interior, el alma, frente a la intención de Cipriano, que se centra en mostrar a sus vírgenes que su cuerpo es templo de Dios.

Otro préstamo léxico, *domicilium*, es testigo de este proceso, pues lo que para Cipriano es una imagen aplicada al cuerpo, para Prisciliano significa el alma.

En ambos escritos es común la presencia del temor de Dios y del rechazo del pecado como resultado de la mayor responsabilidad que implica para el cristiano su nueva vida tras el bautismo. Ambos también exhortan a su auditorio al seguimiento de Cristo sin paliativos. Dicho seguimiento comporta el retorno ético a la situación prelapsaria original, tal como el hombre fue creado por Dios, anterior al pecado protagonizado por Adán y Eva. Lo que en Cipriano se traduce como una exhortación a conservar el cuerpo en la sencillez primitiva como fue creado, en Prisciliano parece apuntar a la condición virginal de los primeros padres antes de la caída, cuando aún no habían hecho uso del matrimonio. Esta reinterpretación de la frase *estote tales* ciprianea parece similar a la que practican autores como Ambrosio, cuyo texto está más lejos formalmente de su posible modelo, si bien aclara la probable intención del tratadista hispano cuando copia casi literalmente a Cipriano.

Además, la presencia de frases ciprianeas en el tratado séptimo de Prisciliano dedicadas al diablo parecen querer decir a su auditorio que, si bien en la época de persecuciones en que vive el insigne obispo mártir de Cartago el diablo actuaba por boca del juez a través de lisonjas y de amenazas, en los nuevos tiempos es el mismo diablo quien, mediante el miedo o la blandura, a través del cuerpo material, que es la *cathedra pestilentiae*, ataca al cristiano para que se aparte del camino de la *beatitudo*. El uso radical de Is 40.6-8 en Prisciliano rechaza la eventual gloria de la carne a la hora del martirio que aparece en el *De habitu*, para corroborar la adscripción al despreciable cuerpo material de la expresión *cathedra pestilentiae*. En la conclusión del tratado, Prisciliano emula a su modelo al exhortar a su auditorio a la práctica de las buenas obras, que son designadas con la imagen de los frutos espirituales imperecederos, si bien añadiendo la nota original de interpretar conscientemente la fecundidad como símbolo de la acción de la palabra de Dios en el alma, en la línea argumental de todo el tratado, y despreciando expresamente el sentido literal de la fecundidad.

La presencia de un escrito dedicado a las vírgenes como telón de fondo de la exégesis al Salmo primero es un dato más que se acumula a los que permiten integrar este tratado de Prisciliano entre los dirigidos a miembros selectos de la comunidad prisciliana. El concepto acerca de la virginidad, y su contexto antropológico, que presentan los escritos pertenecientes a la colección

virceburguense debería ser estudiado teniendo en cuenta que, sin duda, Prisciliano ha leído a Cipriano de Cartago.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, V. y RODRÍGUEZ, V.E., *De cultu feminarum. El adorno de las mujeres*, Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, 2001.
- AYÁN, J.J., "Ireneo de Lyon", en DI BERARDINO, A., FEDALTO, G., SIMONETTI, M. (eds.), *Diccionario de Literatura Patristica*, Madrid: San Pablo, 2010, 928-936.
- BABUT, CH., "Paulin de Nole et Priscillien", *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 15 (1910) 97-130, 252-275.
- GORI, F., *Sant'Ambrogio. Opere morali II/I: Verginità e vedovanza*, Milano-Roma: Città nuova, 1989.
- GRYSON, R., *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge*, I y II, Freiburg: Verlag Herder, 2007.
- HANSON, C.A., "Were There Libraries in Roman Spain?", *Libraries and Culture* 24 (1989) 198-216.
- HARTEL, G., *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia* (CSEL III, I), Vindobonae, 1868.
- KEENAN, A.E., *Thasci Caecili Cypriani De habitu virginum*, Washington D.C.: The catholic University of America, 1932.
- KOCH, H., "Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 47 (1928) 1-10.
- MAYA, A., "De Leovigildo perseguidor y Masona mártir", *Emerita* 62 (1994) 167-186.
- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, II: Saint Cyprien et son temps*, Paris: Ernest Léroux, 1902.
- ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid: Editorial católica, 1969.
- ORBE, A., "Heterodoxia del [Priscilliani] Tractatus Genesis", *Hispania Sacra* 33 (1981) 285-311.
- RUBIO, L., *San Paciano. Obras*, Barcelona: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Barcelona, 1958.
- SFAMENI GASPARRO, G., "Continencia", en MONACI, A. (ed.) *Diccionario de Orígenes*, Burgos: Monte Carmelo, 2003, 174-178.
- SFAMENI GASPARRO, G., "Creazione (doppia)", en DI BERARDINO, A. (ed.) *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano: Marietti, 2006, 1258-1260.

- SHEPSS, G., *Priscilliani Tractatus undecim in codice Wirceburgensi nuper reperti*, en *Prisciliani quae supersunt* (CSEL XVIII), Praga-Vindobonae-Lipsiae, 1889.
- SOTOMAYOR M., “La Iglesia en la España romana”, en García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España, I: La Iglesia en la España romana y visigoda siglos (I-VIII)*, Madrid: Editorial Católica, 1979.
- SOUTER, A., *Pseudo-Augustini Quaestiones Ueteris et Noui testamenti CXXVII* (CSEL L), Vindobonae-Lipsiae, 1908.
- VERONESE, M., *Introduzione a Cipriano*, Brescia: Morcelliana, 2009.
- VERONESE, M., “Le citazioni del De Trinitate di Ilario nella raccolta attribuita a Prisciliano”, *Vetera Christianorum* 40 (2003) 133-157.
- VON GEBHARDT, O., *Acta Martyrum selecta*, Berlin, 1902.