

La mujer y el desempeño de ministerios sacerdotales, en especial en la Antigüedad Tardía cristiana occidental

Emakumea eta apaiz-zerbitzuak ematea, bereziki mendebaldeko Antzinate Berantiar kristauan

Women and the performance of priestly ministries, especially in Western Christian Late Antiquity

Rosa Mentxaka Elexpe*

Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)

RESUMEN: Si bien el artículo expone la relación entre la mujer y el mundo religioso cristiano durante la Antigüedad Tardía, en particular tras su caída (año 476), en la parte Occidental del antiguo Imperio Romano, con carácter previo se presenta la situación de la mujer (ciudadana romana) en la sociedad alto-imperial y se analiza su protagonismo. Esta estructura permite apreciar el triunfo de la continuidad respecto del papel social de la mujer que, en mi opinión, se produjo desde la sociedad pagana romana del Principado a la sociedad cristiana del Bajo Imperio, incluso, en el ámbito religioso cristiano, teóricamente tan alejado de los valores religiosos paganos.

PALABRAS CLAVE: Ciudadana romana. Ministerios sacerdotales. Presbiteriado. Cánones conciliares. Iglesia hispana. Iglesia gala.

LABURPENA: Nahiz eta artikuluan antzinako Erromatar Inperioaren mendebaldean emakumeak eta erlijio-mundu kristauak Antzinate Berantiarrean zuten harremana azaltzen den, batez ere garai hori amaitu ondorengo harremana (476. urtea), aurretik emakumeak (herriar erromatarra) goi-inperioko gizartean zuen egoera agertzen da, eta haren protagonismoa aztertzen da. Egitura horri esker, ikus dezakegu Printzerriko erromatar gizarte paganotik Behe Inperioko kristau-gizartera emakumearen gizarte-rolak jarraipena izan zuela, nire ustez, baita erlijio-eremu kristauan ere, teoriarik balio erlijioso paganoetatik oso urrun zegoen arren.

GAKO-HITZAK: Emakumezko herritar erromatarra. Apaiz-zerbitzuak. Presbiteriotza. Kontzilio-kanonak. Eliza hispaniarra, eliza galiarra.

ABSTRACT: Although the article studies the relationship between women and the Christian religious world during Late Antiquity, particularly after its fall (year 476), in the Western part of the ancient Roman Empire, it is analyzed the situation of the woman (Roman citizen) in high-imperial society and her role. This structure allows us to appreciate the triumph of continuity regarding the social role of women that, in my opinion, occurred from the pagan Roman society of the Principality to the Christian society of the Lower Empire, even in the Christian religious sphere, theoretically so far removed from of pagan religious values.

KEYWORDS: Roman citizen. Priestly ministries. Presbytery. Conciliar canons. Hispanic Church. Gallic Church.

* **Harremanetan jartzeko/Corresponding author:** Rosa Mentxaka Elexpe, Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU). — rosa.mentxaka@ehu.eus.

Nola aipatu/How to cite: Mentxaka Elexpe, Rosa (2025). «La mujer y el desempeño de ministerios sacerdotales, en especial en la Antigüedad Tardía cristiana occidental». Iura Vasconiae. Revista de Derecho histórico y autonómico de Vasconia, 22, 9-68. (<https://doi.org/10.1387/iura.vasconiae.26992>).

Fecha de recepción/Jasotze-data: 31/01/2024.

Fecha de evaluación/Ebaluazio-data: 23/07/2024.

Fecha de aceptación/Onartze data: 11/09/2024

ISSN 1699-5376 - eISSN 2530-478X / © UPV/EHU Press



Esta obra está bajo una licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

SUMARIO: I. PRESENTACIÓN.—II. LA MUJER CIUDADANA ROMANA EN EL ÁMBITO PÚBLICO Y PRIVADO DURANTE EL PRINCIPADO: 2.1. Exclusión de la mujer romana de la actividad pública. 2.2. Participación en el ámbito privado con limitaciones. 2.3. Exclusión de la mujer en la iniciativa procesal criminal. 2.4. Protagonismo religioso femenino (el culto a Vesta).—III. LA MUJER EN LA ESTRUCTURA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA.—IV. LOS MINISTERIOS SACERDOTALES EN EL MUNDO RELIGIOSO DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA OCCIDENTAL CON ESPECIAL DETENIMIENTO EN EL DIACONADO FEMENINO: 4.1. Algunas referencias a los ministerios sacerdotales, sobre todo a las diaconisas en las fuentes de los siglos I-IV. 4.2. Sobre los ministerios sacerdotales, en especial el diaconado femenino en el mundo occidental: 4.2.1.1. Canon II del Concilio de *Nîmes* (394?-396?). 4.2.1.2. El canon IX del primer Concilio de Toledo.—V. EPÍLOGO.

I. PRESENTACIÓN

Para estudiar la relación entre la mujer y el mundo religioso cristiano durante la Antigüedad Tardía, en particular tras su caída (año 476), en la parte Occidental del antiguo Imperio Romano pienso que conviene, aunque sea muy brevemente, presentar con carácter general la situación de la mujer (ciudadana romana), en la sociedad alto-imperial y conocer si tuvo algún protagonismo o no en ella, para de esta manera apreciar la continuidad o discontinuidad de su situación durante los orígenes del cristianismo y ya, en la fase bajo imperial, como religión triunfante.

Una vez que sepamos de su capacidad de actuación tanto en el ámbito jurídico público como privado así como en el religioso, en un segundo apartado me detendré en la mujer en el mundo religioso cristiano, sobre todo, en un aspecto: el que hace referencia a la ostentación por parte de la mujer de ministerios sacerdotales, para en tercer lugar centrarme en el desempeño de dichos ministerios, en particular el diaconado femenino, haciendo referencia a cánones conciliares adoptados algunos de ellos todavía antes de la caída del Imperio así como después, en los inicios de la Alta Edad Media en la parte occidental, en los que veremos que se lanzó un mensaje claro: la iglesia occidental de la península ibérica y parte de la antigua Galia en absoluto admitía el desempeño por parte de la mujer de los ministerios sacerdotales o del diaconado femenino.

He adoptado esta estructura por considerar que permite apreciar mejor el triunfo de la continuidad respecto del papel social de la mujer que, en mi opinión, se produjo desde la sociedad pagana romana del Principado a la sociedad cristiana del Bajo Imperio, incluso, en el ámbito religioso cristiano, teóricamente tan alejado de los valores religiosos paganos.

Por ello, con base en este esquema voy a efectuar una exposición muy sintética; sin embargo, quien quiera acercarse a las cuestiones aquí expuestas encontrará la información complementaria que le permitirá profundizar en los temas tratados si resultan de su interés en el aparato crítico correspondiente.

II. LA MUJER CIUDADANA¹ ROMANA EN EL ÁMBITO PÚBLICO Y PRIVADO.

En este apartado hay que partir del siguiente presupuesto: en todas las sociedades antiguas² se desarrolló una división del trabajo fundamentada en las diferencias biológicas entre los sexos.

Esta división básica la encontramos también en las culturas mediterráneas³ en las que se estableció una separación «natural» de los sexos, correspondiendo al varón el protagonismo en la vida pública y, en consecuencia, la administración de la ciudad (*politeia*); por el contrario, a la mujer le correspondía el gobierno de la casa (*oikonomia*), quedando claro que su función era educar a los hijos, preparar la comida y la ropa, administrar y custodiar las co-

¹ El estudio de la temática femenina en el mundo antiguo, particularmente en el derecho romano, ha sido una problemática habitualmente alejada de los intereses tradicionales de la romanística. Las obras de E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, 1981; Eadem, *Tacita Muta: la donna nella città antica*, Roma 1985 y L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano, 1984 constituían en alguna medida excepciones a unos estudios que en el mundo anglosajón gozaban de mayor tradición; entre la múltiple bibliografía existente sobre la cuestión cabe destacar, entre otros, los siguientes títulos: J. F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Bloomington and Indianapolis, 1986; R. A. BAUMAN, *Women and Politics in Ancient Rome*, London, 1992; A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford, 1996; J. EVANS - GRUBBS, *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, Oxford, 2002; E. HÖBENREICH, *Les femmes dans le droit romain*. En D. CURTOTTI, C. NOVI, G. RIZZELLI (eds.), *Donne, civiltà e sistemi giuridici. Raccolta di testi dal master internazionale congiunto «Femmes, civilisation et systèmes juridiques»*, Milano, 2007, pp. 3-57; B. LEVICK, *Women and Law*. En S. L. JAMES, S. DILLON (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Malden, 2012, pp. 96-112.

² Sobre ella en general, por ejemplo: S. B. POMEROY, *Goddesses, whores, wives and slaves: women in classical antiquity*, New York, 1975. Sin embargo, estamos ante un tema que ha dado lugar a múltiple bibliografía: ya en el año 1990 se publicó por parte de A. M. VÉRIHAC, C. VIAL, L. DARMEZIN, una compilación titulada: *La femme dans le monde méditerranéen. II. la femme grecque et romaine. Bibliographie*, Lyon, 1990, que recogía 3330 referencias. En la actualidad, Y. PANIDIS, *Women in the ancient world: a selected bibliography*, disponible on line en: https://www.academia.edu/113082496/Women_in_the_Ancient_World_An_Extended_Bibliography_A_new_fourth_edition_2024 recoge 11.008 referencias, dejando claro que es sólo una selección.

³ Véase sobre ello, por ejemplo: R. SAUNDERS, *Die Frauen im Neuen Testament*, Darmstadt, 1999, pp. 9-25.

sechas⁴; dicho de otra manera: el espacio natural de las mujeres era la casa y el de los hombres la ciudad/el Estado⁵.

Y estas ideas estaban extendidas en todo el mediterráneo ya que las encontramos recogidas en fuentes de diferentes culturas o momentos históricos como, por ejemplo: Jenofonte⁶, Aristóteles⁷ o Columela⁸, por citar ya algún escritor romano; además, como tendremos ocasión de apreciar seguidamente, se practicaron sin mayor cuestionamiento en la sociedad imperial.

⁴ Sobre ello, por ejemplo: E. W. STEGEMANN, W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella, 2001, p. 493 y ss.

⁵ Analiza el tema con más detenimiento: E. M. MAIER, *At the Roots of Women's Exclusion from the Public Sphere? The Heritage of the Aristotelian «oikos»*. En K. E. BØRRESEN, S. CABIBBO, E. SPECHT (eds.), *Gender and Religion. Genre et Religion*, Roma, 2001, pp. 19-27.

⁶ Jenofonte, *Oik.*, 7,1-43, donde habla de la educación de la mujer antes y durante el matrimonio por parte del esposo, que no reproduzco por ser excesivamente largo, si bien recojo a título de ejemplo dos párrafos. El 29 dice así: «Y entonces, una vez que sabemos, mujer, qué deberes nos ha asignado a cada uno de nosotros la divinidad, debemos esforzarnos cada uno en cumplir nuestras obligaciones de la mejor manera posible» y el 39: «mucho me sorprendería que no te correspondieran a ti (marido) más que a mí las funciones de jefe, pues mi vigilancia y mi administración de los asuntos domésticos parecería ridículos, en mi opinión, si tú (esposo) no te cuidaras de aportar algo de fuera», según la edición bilingüe de J. ZARAGOZA, *Económico*, en la Biblioteca clásica de Gredos (182), Madrid, 1993.

⁷ Aristóteles, *Oik.*, 1343 b, 1344 a, pasajes en los que comenta la diversas facultades y capacidades que los dioses han otorgado al hombre y la mujer bajo el epígrafe: Relaciones entre el hombre y la mujer: funciones de uno y otro en la casa y de los que sólo se reproducen aquí algunas líneas: «Así la divinidad ha dispuesto de antemano la naturaleza de ambos, del hombre y de la mujer, con vistas a la vida en común. Se distinguen por poseer facultades no aplicables en todos los casos a los mismos fines, sino en algunos aspectos orientadas a funciones opuestas, aunque tienden a un mismo fin. A uno lo hizo más fuerte, al otro más débil, para que éste fuese más precavido por su tendencia al miedo, y aquél más apto para rechazar ataques por su valentía; uno para procurar lo de fuera de casa, y otro para guardar lo de dentro de ella. Y en cuanto al trabajo, uno está capacitado para una vida sedentaria y falto de fuerza para las tareas a la intemperie, el otro está menos dotado para la quietud, pero bien constituido para los trabajos activos. Y respecto a los hijos, su procreación es cosa de ambos, pero su asistencia es cosa privativa: a ellas corresponde criarlos y a ellos educarlos», conforme a la traducción de M. García Valdés, PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos*, Madrid, 1984, p. 254.

⁸ Columella, *De re rust.*, XII, *praef.*: 1-8 especialmente en el par. 4 texto según el cual: «... era preciso que uno de los dos sexos estuviera fuera y expuesto a las injurias del temporal para procurar lo necesario a dicho fin con su trabajo o industria y, otro, dentro para encerrarlo y guardarlo en la casa»; par. 8: «Por consiguiente, ha asignado al hombre calores y fríos, también caminatas y trabajos de la paz y de la guerra, esto es, de la agricultura y de la milicia; y a la mujer, por haberla hecho frágil para todo esto, le dio el cuidado de las cosas domésticas. Y como había dado a este sexo en parte la custodia y la diligencia, por tanto, lo ha hecho más tímido que al viril, pues la timidez contribuye muchísimo al cuidado para la custodia», citado conforme a la edición de COLUMELA, *Los doce libros de Agricultura*, traductor C. J. Castro, Vol. II, Barcelona 1959, pp. 153-154.

Pero antes de continuar deseo llevar a cabo una pequeña matización: aquí y ahora voy a referirme sólo a algunos aspectos de la regulación jurídica teórica referida a la mujer⁹ ciudadana romana (*civis romana*)¹⁰ en abstracto, efectuando un ejercicio de simplificación notable, ya que en la sociedad romana se aceptó el fenómeno de la esclavitud por un lado (y al no ser las mujeres esclavas sujetos de derecho no me voy a detener en ellas), y por otro, hubo distintas categorías jurídicas entre la abundante población que habitaban dentro de las fronteras del Imperio: las mujeres que ostentaban la ciudadanía romana, las que eran latinas y por último las extranjeras. Lógicamente, todas ellas merecieron un tratamiento jurídico autónomo que fue modificándose en función del periodo histórico al que nos refiramos (República, Principado, Antigüedad Tardía, etc.) que, por razones obvias de tiempo, aquí no se va a abordar.

2.1. Exclusión de la mujer romana de la actividad pública

Y respecto de la *civis romana* y sus «derechos», conviene iniciar por el ámbito público planteándonos una primera cuestión muy simple: ¿podía nuestra mujer ciudadana participar en la vida política romana en época imperial?

Después de lo dicho a modo de introducción, no les sorprenderá que la respuesta sea negativa, como muy gráficamente nos informa un jurista de inicios del siglo III p. C. Ulpiano¹¹ —transmitido en una obra que contiene escritos de juristas clásicos (Digesto) y que forma parte de la Compilación Justiniana efectuada en Constantinopla en los inicios del siglo VI p. C.¹²—; pues bien, el clásico tardío (Ulpiano) en su comentario *Ad Sabinum* (jurista este úl-

⁹ Sobre la mujer en Roma se puede consultar, por ejemplo: Y. THOMAS, La división de los sexos en el derecho romano. En G. DUBY, M. PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*, Madrid, 2000, pp. 136-205; G. RIZZELLI, *Le donne nell'esperienza giuridica di Roma antica*, Lecce, 2000; B. MACLACHLAN, *Women in Ancient Rome. A Sourcebook*, Bloomsbury, 2013, así como N. CRINITI, *Le donne a Roma: bibliografia ragionata recente*, en www.veleia.it.

¹⁰ Al respecto: L. PEPPE, *Civis Romana. Forme giuridiche e modelli sociali dell'appartenenza e dell'identità femminili in Roma antica*, Lecce, 2016.

¹¹ Natural de Tiro (Fenicia) fue discípulo de Papiniano y colaborador de Paulo; llegó a ser *praefectus praetorio* (222-228 p. C.) bajo Caracalla muriendo asesinado en el año 228 p. C. Sobre él, por ejemplo: G. CRIFÒ, Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista, *ANRW*, II/15 (1976), pp. 708-789; D. LIEBS, s. v. *Domitius Ulpianus*. En K. SALLMANN (ed.), *Handbuch der Lateinische Literatur IV*, München, 1997, pp. 176-177; T. HONORÉ, *Ulpian. Pioneer of Human Rights*, 2.^a ed., Oxford 2002, pp. 1-36 e Idem, s. v. *Domicio Ulpiano*. En R. DOMINGO (ed.), *Juristas Universales. 1. Juristas antiguos*, Madrid-Barcelona, 2004, pp. 208-211.

¹² Sobre ello, por ejemplo: J. DE CHURRUCA, R. MENTXAKA, *Introducción histórica al Derecho Romano*, 10.^a ed., Bilbao, 2015, p. 234 y ss. con la numerosa bibliografía allí mencionada.

timo que escribió al inicio del Principado los *Libri tres iuris civilis*), dice textualmente:

Dig 50,17,2pr. (Ulp., *Sab. 2.*): *Feminae ab omnibus officiis civilibus vel publicis remotae sunt et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum gerere nec postulare pro alio intervenire nec procuratores existere.* = Las mujeres están apartadas de todas las funciones civiles o públicas, y por ello no pueden ser jueces, ni ocupar una magistratura, ni actuar como abogadas, ni intervenir como procuradoras en representación de alguien»¹³.

Por lo tanto, está claro que en las fuentes romanas —jurídicas o extrajurídicas— no vamos a encontrar menciones a mujeres que desempeñaran cargos públicos; la razón es muy clara: a lo largo de toda la historia jurídica romana (República, Principado, Bajo Imperio), las mujeres ciudadanas carecieron tanto de sufragio activo como pasivo, ya que en el ámbito del derecho público-constitucional no eran sujetos de derecho. Directamente no podían participar en la vida política¹⁴, no podían tomar parte en las elecciones, no podían elegir ni ser elegidas.

Además, según el texto las mujeres quedaban excluidas del ejercicio de determinadas actividades por ser consideradas impropias de su sexo: como nos informaba Ulpiano: el actuar como *iudex*, el intervenir en representación de otra persona con carácter general y actuar como *procurator(a)* en particular¹⁵.

¹³ Según edición de *El Digesto de Justiniano*, tomo III. Libros 37-50. Versión Castellana por A. D'ORS, F. HERNÁNDEZ-TEJERO, P. FUENTESECA, M. GARCÍA-GARRIDO y J. BURILLO, con la ayuda del CSIC, Pamplona, 1975, p. 870. Sobre la exclusión de la mujer de los *officia* véase, por ejemplo: B. FELDNER, Zum Ausschluss der Frau vom römischen *officium*, *RIDA*, 47 (2000), pp. 381-396; C. CASCIONE, Matrone «*vocatae in ius*»: tra antico e tardoantico, *Index*, 40 (2012), pp. 238-243; F. LAMBERTI, «*Mulieres*» e vicende processuali fra repubblica e principato: ruoli attivi e 'presenze silenziose', *Index*, 40 (2012) pp. 244-256; Eadem, «Sub specie feminae virilem animum gerere»: sulla 'presenza' delle donne romane in ambito giudiziario. En E. HÖBENREICH, V. KÜHNE, F. LAMBERTI (eds.) *El Cisne II. Violencia, proceso y discurso sobre género*, Lecce, 2012, pp. 189-218; F. MUSUMECI, Condizione della donna romana e divieto di *intercedere pro aliis*, *LR*, 4 (2015), pp. 207-226.

¹⁴ Recoge un interesante catálogo de fuentes que muestran sus posibilidades, limitaciones y responsabilidades, la obra ya citada de EVANS-GRUBBS, *Women*, p. 71 y ss.

¹⁵ Esta idea de que había «actividades viriles» que no podían ser desempeñadas por las mujeres la encontramos repetida en otros pasajes del Digesto, como, por ejemplo: Dig 3,1,1,5 (Ulp., *Ed. 6*): *Secundo loco edictum proponitur in eos, qui pro aliis ne postulent: in quo edicto excepti praetor sexum et casum, item notavit personas in turpitudine notabiles. Sexum: dum feminas prohibet pro aliis postulare. Et ratio quidem prohibendi, ne contra pudicitiam sexui congruentem alienis causis se immisceant, ne virilibus officiis fungantur mulieres* = «En segundo término, se propone en el edicto (del pretor) a los que no pueden abogar por otros (ante él). En este edicto, el pretor estableció exclusiones por razón de sexo y de algunos defectos y designó también a las personas señaladas por la nota de infamia. En cuanto al sexo, prohíbe que las mujeres aboguen por otro, y la razón de la prohibición es evitar que las mujeres se mezclen en causas ajenas, en contra del pudor propio de su sexo, y desempeñen oficios viriles».

2.2. Participación en el ámbito privado con limitaciones

Con todo, va a ser en el ámbito del derecho privado en el que las mujeres ciudadanas romanas encontraron un mayor reconocimiento jurídico ya que fueron equiparadas en algunos aspectos con los varones: podían ser titulares de un patrimonio¹⁶ y tenían capacidad para disponer y administrar¹⁷ (aunque no siempre de forma autónoma y libremente) lo que eventualmente le llevaría a personarse en los tribunales en defensa de sus propios intereses¹⁸.

Sin embargo, en aquellos casos en los que la mujer se hubiera unido en matrimonio *cum manu*¹⁹ (que suponía su incorporación a la familia del marido, así como la aceptación de su poder marital o *manus*) la *uxor in manu* y los hijos sometidos a la patria potestad no podían tener patrimonio propio, ya que el patrimonio familiar correspondía al *pater familias*.

Sólo en los casos en los que fueran *sui iuris*, es decir, ciudadanas romanas no sometidas a la potestad paterna (por muerte paterna o emancipación otorgada a la mujer), así como en los casos en los que la unión matrimonial no hubiera supuesto la incorporación de la mujer a la familia del marido (matrimo-

¹⁶ El patrimonio lo podían haber adquirido por herencia ya que las hijas accedían a la sucesión paterna al igual que los varones por estar sometidas a la *patria potestas* paterna. Sobre esta problemática y la necesidad de que la sucesión pase por la *patria potestas* paterna, que no materna (la madre no tuvo la *patria potestas*) véase, por ejemplo: R. MENTXAKA, «Nota mínima sobre algunos modelos familiares en los tres primeros siglos del Imperio Romano», en *Iura Vasconiae* 10 (pp. 2013), pp. 519 ss. La exclusión de los hijos de la sucesión de la madre se va a corregir a lo largo del siglo II, con los senadoconsultos Tertuliano (iniciativa de Adriano) y Orfitiano (de época de Marco Aurelio). Al respecto, por ejemplo: M. MEINHART, *Die Senatusconsulta Tertullianum und Orfitianum in ihrer Bedeutung für das klassische römische Erbrecht*, Graz, 1967; J. CROOK, *Women in Roman Succession*. En RAWSON (ed.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, Ithaca, New York, 1986, pp. 58-82; Y. GONZÁLEZ ROLDÁN, *Il diritto ereditario in età adrianea*, Bari, 2014, pp. 197-220; Th. MCGINN, *Roman Children and the law*. En J. E. GRUBBS, T. PARKINS (eds.), *The Oxford handbook of childhood and education in the classical world*, Oxford, 2013, pp. 346-347 SC Tertuliano y pp. 347-348 S. C. Orfitiano, así como dentro de la literatura hispana el detenido estudio de A. LÓPEZ GÜETO, *Madres e hijos en el Derecho Romano de Sucesiones*, Madrid, 2017.

¹⁷ Véase al respecto, por ejemplo: V. T. HALBWACHS, «Ipsae sibi negotia tractant». Zur Frau als Geschäftspartnerin im Spiegel römisch-rechtlicher Quellen. En I. PIRO (ed.), *Règle et pratique du droit dans les réalités juridiques de l'Antiquité. Atti LI SIHDA*, Soveria Mannelli, 1999, pp. 349-363 así como: B. KUPISCH, *Die römische Frau im Geschäftsleben. Ein Anwendungsbeispiel: Ulpian/Julian/Marcellus D. 16,1,8,2*. En U. HÜBNER (ed.), *Festschrift B. Großfeld*, Heidelberg, 1999, pp. 656-670.

¹⁸ A título de ejemplo en Dig. 23,3,16 (Ulp., *Sab.* 34) se tratan de las relaciones procesales entre marido y mujer en el ámbito de la acción encaminada a solicitar la restitución de la dote (*actio rei uxoriae*), de la misma manera que en Dig 23,3,12,2 (Ulp., *Sab.* 34).

¹⁹ La consecuencia inmediata era que la esposa quedaba sometida al poder marital que se denominaba en su caso *manus mariti*. Al respecto por ejemplo MENTXAKA, *Nota mínima*, p. 525 y ss.

nio *sine manu*)²⁰, la mujer podía disponer y administrar libremente su propio patrimonio siempre que no estuviera sometida a tutela vitalicia²¹.

Y en este punto es necesario tener claro que el principio general era el sometimiento a la tutela salvo que, según la legislación matrimonial de Augusto²², la mujer ciudadana romana libre hubiera tenido tres hijos en un matrimonio legítimo (o cuatro en el supuesto de ser liberta), hecho que le liberaba de la presencia de un tutor varón en su vida.

Pero ¿por qué razón se sometía a una mujer a la tutela de un varón?²³ La respuesta la encontramos en un texto de un jurista de mediados del siglo II p. C., probablemente procedente de la zona oriental del Imperio, Gayo²⁴ quien, si bien nos da a entender que la institución en dicho momento histórico ya no tenía demasiada vigencia, nos ilustra sobre lo que tradicionalmente se había

²⁰ Sobre la incidencia del tipo de matrimonio en la situación patrimonial de la mujer véase, por ejemplo: MENTXAKA, *Nota mínima*, p. 526 y ss.

²¹ Sobre este tipo de tutela, por ejemplo: C. MEDICI, *Ricerche sulla tutela mulierum*, Milano, 2012, in http://boa.unimib.it/bitstream/10281/42573/5/phd_unimib_055257.pdf, así como O. TELLEGEN, *Tutela mulierum*. En M. J. BRAVO BOSCH, R. RODRÍGUEZ LÓPEZ (eds.), *Mulier. Algunas historias e Instituciones de Derecho Romano*, Madrid, 2013, pp. 407-417.

²² El emperador Augusto, con su idea de mantener una población romana libre por un lado de sangre esclava y por otro de influencias extranjeras, promulgó una legislación (*Lex Iulia de maritandis ordinibus* (sobre el matrimonio de los ciudadanos romanos del 18 a. C. y la *lex Papia Poppaea* del 9 p. C) que prohibió el matrimonio entre miembros de la clase senatorial y libertos y entre ingenuos y personas que ejercían profesiones infamantes. Además, estaban obligados a contraer matrimonio los hombres entre los 25 a 60 años y las mujeres entre los 20 y los 50, quedando exentos sólo, en virtud del *ius trium liberorum* los hombres ingenuos que hubieran engendrado tres hijos legítimos y las mujeres que hubieran dado a luz al menos tres hijos; a los libertos y libertas se les exigía haber tenido cuatro hijos en lugar de tres. Al respecto, por ejemplo: Sobre la legislación matrimonial de Augusto véase entre la múltiple bibliografía: G. LONGO, s. v. *Lex Iulia de maritandis ordinibus* e *Lex Papia Poppaea*. En *NNDI*, Vol. IX, Torino, 1965, p. 811; R. ASTOLFI, *La Lex Iulia et Papia*, 3.^a ed., Padova, 1995; P. CSILLAG, *The Augustan laws on family relations*, Budapest, 1976; L. RADITSA, *Augustus legislation concerning marriage, procreation, love affairs and adultery*, *ANRW*, 2.13 (1980), pp. 278-339; D. NÖRR, *The matrimonial legislation of Augustus: an early instance of social engineering*, *Irish Jurist*, 16 (1981), p. y 350 ss., y, por lo que se refiere al *ius liberorum*: M. ZABLOCKA, «*Ius trium liberorum*» nel Diritto Romano, *BIDR*, 91 (1988), pp. 361-390.

²³ Véase: por ejemplo: CJ 5,35,1 (Alex., 224) y Dig 26,1,18 (Nerat., Reg. 3) que tratan de la imposibilidad por parte de la madre de ser tutora como principio general (aunque con excepciones) y refuerzan la idea de la tutela como una carga viril. Al respecto: L. GAGLIARDI, *La madre tutrice e la madre ἐπακολουθήτρια: osservazioni sul rapporto tra diritto romano e diritti delle province orientali*, *Index*, 40 (2012), pp. 423-446 analiza la situación en el Egipto romano con base en los papiros y la posible influencia que dicha regulación pudo tener en el derecho romano de época imperial.

²⁴ Sobre este jurista, así como de su exposición sumaria de derecho privado (instituciones), véase, por ejemplo: CHURRUCA, MENTXAKA, *Introducción histórica*, pp. 159-160.

considerado su razón de ser: la *levitas animi*²⁵ o ligereza de espíritu; dicho en castellano puro y duro: por considerarse que la mujer era un ser sin carácter, sin firmeza, un ser inestable, inconsistente, voluble²⁶; en síntesis, un ser al que debido a sus carencias naturales se le podía engañar fácilmente, y para evitarlo era necesario ayudarle, reforzarle mediante un tutor varón, aunque repito que juristas como el oriental Gayo en sus Instituciones, concretamente en 1,190, no se mostrara plenamente conforme con el planteamiento:

Feminas vero perfectae aetatis in tutela esse fera nulla pretiosa ratio suasisse videtur: nam quae vulgo creditur, quia levitate animi plerumque decipiuntur et aequum erat eas tutorum auctoritate regi, magis speciosa videtur quam vera; mulieres enim, quae perfectae aetatis sunt, ipsae sibi negotia tractant, et in quibusdam causis dicis gratia tutor interponit auctoritatem suam; saepe etiam invitus auctor fieri a praetore cogitur.= Pero, para que las mujeres de plena edad estén en tutela, ninguna razón puede convencer suficientemente; pues lo que vulgarmente se cree, de que es justo que sean gobernadas por la autoridad de los tutores, debido a que están frecuentemente expuestas a engaño por su ligereza, resulta una razón de más apariencia que verdad; pues las mujeres de plena edad realizan los negocios por sí mismas, y en algunos casos el tutor interpone su autoridad por pura fórmula; y frecuentemente incluso contra su voluntad, obligado por el pretor²⁷.

Sin embargo, su equiparación con el ciudadano varón concluye en la unión matrimonial o su extinción²⁸, así como en la titularidad de un patrimonio con la posibilidad de administrarlo autónomamente en algunas ocasiones.

²⁵ Como se sabe, los textos jurídicos hablaban también de la *ignorantia*, la *imbecillitas*, la *infirmas* (Gai. 1, 144; *Tituli Ulpiani*, 11,1; Dig. 16,1,2 y Dig 49, 14, 18pr.).

²⁶ Sobre la «debilidad femenina», véase, por ejemplo: S. DIXON, «Infirmas sexus». Womanly Weakness in Roman Law, *RHD*, 52 (1984), pp. 343-371; R. QUADRATO, «Infirmas sexus» e «levitas animi»: il sesso «debole» nel linguaggio dei giuristi romani. En «*Scientia iuris*» e linguaggio nel sistema giuridico romano. *Atti del Convegno di Studi Sassari 22-23 novembre 1996*, Milano, 2001, pp. 154-194, así como: R. P. RODRÍGUEZ MONTERO, Hilvanando atributos femeninos en la antigua Roma. En P. RESINA SOLA (ed.), *Fundamenta Iuris. Terminología, Principios e Interpretatio*, Almería, 2012, p. 213 y ss.; R. VAN DEN BERGH, Roman Women: Sometimes Equal and Sometimes not, *Fundamina*, 12 (2006), p. 119 y ss.

²⁷ Conforme a la edición reproducida en AUTORES VARIOS, *Textos de Derecho Romano*, Pamplona, 1998, pp. 78-79.

²⁸ Sobre el matrimonio y el divorcio en la sociedad romana y su comparación con el concepto existente sobre ello en el mundo cristiano véase, por ejemplo: MENTXAKA, *Nota mínima*, p. 526 y ss.; Eadem, Aproximación a la situación de la mujer en el cristianismo primitivo. En M. J. BRAVO BOSCH, R. RODRÍGUEZ LÓPEZ (eds.), *Mulier. Algunas historias e Instituciones de Derecho Romano*, Madrid, 2013, pp. 67-74; A. VALMAÑA-OCHAITA, La mujer romana en las relaciones de pareja. En M. J. BRAVO BOSCH, R. RODRÍGUEZ LÓPEZ (eds.), *Mulier. Algunas historias e Instituciones de Derecho Romano*, Madrid, 2013, pp. 135-154.

Sabemos que, con base en un senadoconsulto que se suele datar²⁹ el 46 p. C., y que recibió el nombre de uno de sus cónsules proponentes (*Senatus Consultum Velleianum*)³⁰, la mujer tuvo prohibido *intercedere* en beneficio de otros, es decir salir garante de otras personas tanto mediante garantías reales (por ejemplo: constituir un gravamen sobre sus bienes inmuebles) como garantías personales (por ejemplo, actuar como fiadora o avalista).

La razón que se dio en las fuentes por parte de los juristas fue su «*imbecillitas*», término que, aunque pueda traducirse con diversas acepciones (desde debilidad física, hasta apocamiento o cobardía), no deja lugar a dudas que atribuye a la mujer una escasa capacidad intelectual³¹.

2.3. Exclusión de la mujer en la iniciativa procesal criminal

Cuando se trataba de defender los intereses de la colectividad por haberse cometido un *crimen*³² (y no los estrictamente privados y usualmente patrimoniales, por haberse cometido un *delictum*³³), es decir, cuando se pretendía poner en marcha la persecución penal criminal, en Roma, la mujer quedaba ex-

²⁹ Sobre la problemática, por ejemplo: P. BUONGIORNO, F. RUGGIO, Per una datazione del «*senatus consultum Velleianum*», *RDR*, 5 (2005), pp. 1-9, dispone *on line* en: <http://www.le-donline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano05buongiorno.pdf>.

³⁰ Al respecto, por ejemplo: M. TALAMANCA, La storia del senatoconsulto Velleiano, *La-beo*, 4 (1958), pp. 99-111; N. BENKE, Why Should the Law Protect Roman Women? Some Remarks on the *Senatus Consultum Velleianum* (ca. 50 A.D.). En K.E. BØRRESEN, S. CABIBBO, E. SPECHT (eds.), *Gender and Religion in Europe: European Studies*, Rome 2001, pp. 41-56; VAN DEN BERG, *Roman Women*, p. 113 y ss.; Th. FINKENAUER, Der Verzicht auf die „exceptio SCti. Velleiani“ im klassischen Recht, *RHD*, 81 (2013), pp. 17-49.

³¹ El texto de Ulpiano transmitido en Dig 16,1,2,2 (Ulp., *Ed.* 29) dice como sigue: *Verba itaque senatus consulti excutiamus prius providentia amplissimi ordinis laudata, quia opem tulit mulieribus propter sexus inbecillitatem multis huiusmodi casibus suppositis atque obiectis*. = Examinemos pues, las palabras del senadoconsulto, una vez alabada la providencia del excelentísimo Senado por haber protegido a las mujeres, seducidas y engañadas, en muchos casos de este tipo a causa de la imbecilidad de su sexo.

³² La voz *crimen*, como es conocido en el derecho romano tuvo una acepción muy precisa y se utilizó para denominar los tipos penales perseguibles por el Estado por medio de los órganos investidos de jurisdicción criminal y sancionados con penas públicas corporales o pecuniarias. Sobre ello véase, por ejemplo: C. FERRINI, *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*, 1902 = Roma, 1976, pp. 18-19; T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, pp. 9-11, así como G. SCHIEMANN, s. v. *crimen*. En *NP*, Vol. 3, Stuttgart y otros, 1997, pp. 221-223 y, sobre todo, G. LONGO, *Delictum e crimen*, Milano, 1976, con la bibliografía citada en cada caso.

³³ Sobre sus significados en las fuentes en general: P. G. W. GLARE (ed.), *Oxford latin dictionary*, Oxford, 1968, p. 509, [en adelante: OLD] y en las fuentes jurídicas véase: H. HEU-MANN, E. SECKEL, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, 11.^a ed., Graz, 1971, p. 132.

cluida de la acusación³⁴. El principio general era claro: la mujer no podía acusar y solicitar la persecución de un *crimen*, por ejemplo, no podía denunciar un supuesto de corrupción electoral (*crimen de ambitu*), una malversación de fondos públicos o un homicidio, asesinato, etc., según se nos informa de este principio general en un pasaje del Digesto³⁵.

Sin embargo, este principio tenía algunas excepciones, como se refleja en un pasaje de Pomponio³⁶, según el cual la mujer podía acusar y por lo tanto iniciar un proceso criminal, siempre que pretendiera castigar la muerte de sus ascendientes o descendientes, patronos, etc. tal como se deduce de:

Dig 48,2,1 (Pomp., *Sab.* 1): *Non est permissum mulieri publico iudicio quemquam reum facere, nisi scilicet parentum liberorumque et patroni et patronae et eorum filii filiae nepotis neptis mortem exequatur.* = No está permitido que una mujer acuse a nadie por juicio público, a no ser por castigar la muerte de sus ascendientes o descendientes, de su patrono, su patrona o del hijo o hija, nieto o nieta de éstos.

2.4. Protagonismo religioso: el culto a Vesta

Voy a concluir esta síntesis con una referencia a un ámbito en la sociedad romana en el que la mujer ciudadana, en contra de lo que pudiera pensarse por ser el culto religioso habitualmente un asunto de hombres³⁷, si tuvo un reconocimiento y protagonismo grande; me refiero al culto a Vesta, en el que las vir-

³⁴ Sobre esta temática en profundidad, por ejemplo: P. RESINA, *La legitimación activa de la mujer en el proceso criminal romano*, Madrid, 1996. Idem, *La mujer ante el Derecho Penal Romano*. En M. J. BRAVO BOSCH, R. RODRÍGUEZ LÓPEZ (eds.), *Mulier. Algunas historias e Instituciones de Derecho Romano*, Madrid, 2013, pp. 263-296.

³⁵ Dig 48,2,8 (Marc., *Iud. Publ.* 2): *Qui accusare possunt, intellegemus, si scierimus, qui non possunt. Itaque prohibentur accusare alii propter sexum vel aetatem, ut mulier, ut pupillus...* = Si sabemos quiénes pueden acusar, entenderemos quiénes no pueden hacerlo. En efecto, se impide que lo hagan, unos por razón de su sexo o edad, como la mujer y el pupilo...

³⁶ De *Sextus Pomponius* no tenemos datos biográficos precisos; parece que se dedicó a la enseñanza del derecho y que en época de Antonino Pío desarrolló una fecunda actividad literaria. Véase: CHURRUCA, MENTXAKA, *Introducción histórica*, p. 159; D. LIEBS, s. v. *Sex. Pomponius*. En K. SALLMANN (ed.), *Handbuch der Lateinische Literatur IV*, München, 1997, p. 145 y J. L. LINARES, s. v. *Sexto Pomponio*. En *Juristas universales*, 1. *Juristas antiguos*, Madrid-Barcelona, 2004, pp. 175-176.

³⁷ J. SCHEID, *Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma*. En G. DUBY, M. PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*, Madrid, 2000, pp. 446-449.

genes vestales³⁸ asumían durante treinta años una castidad absoluta, virginidad con la que se relacionaba el bienestar del que gozaba la sociedad romana; ningún sacrificio público se podía celebrar sin su colaboración.

Además, las vestales eran titulares de ciertos privilegios³⁹, al igual que los magistrados, como el ir precedidas por los lictores, ocupar lugares especiales en los espectáculos públicos, no estar sometidas a la tutela y patria potestas paterna, etc., lo que significaba el reconocimiento público de una posición y estatus semejante al de los magistrados varones.

También ocuparon cargos religiosos las sacerdotisas vinculadas al culto imperial⁴⁰ que igualmente sacrificaban; eran mujeres elegidas a nivel local, conventual o provincial y que asumían durante un año el culto⁴¹, y que al concluir su actividad sacerdotal recibían habitualmente el reconocimiento de sus ciudades honrándoles con estatuas en el foro o en los principales lugares, honores fúnebres o sacerdocios perpetuos, lo que también les otorgaba publicidad y reconocimiento público.

³⁸ Estas mujeres vírgenes nacían de un matrimonio entre ciudadanos unidos por *confarreatio* y vivían en el *atrium* del templo de Vesta. Las candidatas tenían una edad que podía oscilar entre los 6 y los 10 años y cuando se producía una vacante el *Pontifex Maximus* procedía a la elección de una entre las 25 preseleccionadas. Al proceder habitualmente de la aristocracia o el orden ecuestre no desentonaban al tener contacto con el *Pontifex Maximus* (el emperador en época romana). Sobre ellas véase, por ejemplo: SCHEID, *Extranjeras indispensables*, pp. 451-454 así como R. MENTXAKA, *Cipriano de Cartago y las vírgenes consagradas. Observaciones histórico-jurídicas a la carta cuarta de sus Epistulae*, Lecce, 2010, pp. 32-35, con la numerosísima bibliografía allí citada.

³⁹ Sobre ello, por ejemplo: D. MATTIANGELI, *I privilegi giuridici delle Vestali e l'utilizzo sociale e politico di una funzione «religiosa»*. En F. STURM *et alii* (eds.), *Liber Amicorum Guido Tsuno*, Frankfurt am Main, 2013, pp. 225-249.

⁴⁰ Por ejemplo, sobre el tema: SCHEID, *Extranjeras indispensables*, p. 454 y ss. así como M. G. GRANINO CECERE, *Il flaminato femminile imperiale nell'età romana*, Roma, 2014.

⁴¹ J. del HOYO, El sacerdocio femenino, medio de integración de la mujer en las estructuras municipales de Gobierno. En S. ARMANI, B. HURLET, MARTINEAU, A. Y. STYLOW (eds.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: Estructuras y relaciones sociales*, Alcalá de Henares, 2003, p. 129 considera que el ejercicio del sacerdocio permitió a las mujeres desarrollar un importante influjo social y moral que se hacía extensivo a otros familiares, especialmente a los descendientes. Según el autor, la mujer encontró en los sacerdocios el portillo de entrada a un camino desde el que podía ejercer notable influencia en la vida municipal y que le permitía agregarse a una oligarquía local activa. EVANS-GRUBBS, *Women*, p. 71 y ss., destaca la importancia del estatus manifestado por ejemplo en el título de *clarissimae feminae* otorgado a partir del siglo II a las mujeres o hijas de los senadores.

III. LA MUJER EN LA ESTRUCTURA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

En este apartado, de todos los posibles temas a desarrollar⁴², me voy a detener sucintamente sólo en un aspecto: el reconocimiento o no y el grado de participación que tuvo la mujer cristiana en abstracto (sin distinguir entre libres-esclavas, ciudadanas, latinas o extranjeras) en la estructura de la nueva religión que se fue gestando a lo largo del Principado y fue ya plenamente reconocida como religión de Estado en el Bajo Imperio (380)⁴³ introduciendo a la sociedad de su época en una nueva dimensión.

Y me detengo en ello debido a la gran incidencia que su contenido pudo tener respecto de las pautas de comportamiento que se consideraron connaturales a la mujer cristiana en general y que, en algunos aspectos e interpretaciones, han permanecido vigentes hasta nuestros días en la sociedad católica occidental en la que estamos insertos.

La primera vez que en clave histórica alguien se acerca al tema del protagonismo femenino en el desempeño de ministerios sacerdotales queda impresionado por la abundancia de todo tipo de fuentes (patrísticas, literarias, epigráficas, jurídicas, papirológicas, etc.) que nos informan al respecto⁴⁴.

Partiendo de ello se entiende la afirmación de Harnack⁴⁵ de que cualquiera que leyera con atención el Nuevo Testamento apreciaría que las mujeres⁴⁶ ju-

⁴² Respecto de la pluralidad de visiones que existieron en el cristianismo primitivo en general y no sólo sobre las cuestiones que aquí se van a tratar, aunque hayan prevalecido y se nos hayan transmitido las ortodoxas, véase por ejemplo el análisis de W. H. C. FRENCH, *Saints and sinners in the early Church. Differing and conflicting traditions in the first six centuries*, Wilmington, 1985.

⁴³ CTh. 16,1,2. Al respecto, por ejemplo: W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Th. des Grossen* (SBaw, 1953, 2), München, 1953, pp. 5-27 y J. M. BLÁZQUEZ, El cristianismo religión oficial del Imperio, *Historia 16*, XXI (1997), pp. 56-65.

⁴⁴ Vid. por ejemplo las obras de Kevin MADIGAN, Carolyn OSIEK, *Ordained Women in the early Church. A documentary history*, Baltimore-London, 2005 y que tiene por objeto presentar las referencias literarias, canónicas y epigráficas existentes en el mundo greco-romano incluyendo a las iglesias orientales con el límite temporal del año 600 de nuestra era. [Esta obra va a ser citada también en la versión castellana: K. MADIGAN, C. OSIEK (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Estella, 2006]. Ute E. EISEN, *Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies*, Collegeville, Minnesota, 2000, además de reproducir las fuentes, las traduce al inglés, las presenta y aporta bibliografía específica sobre ellas.

⁴⁵ A. HARNACK, *The expansion of the Christianity in the first three centuries*, Vol. II, London-New York, 1905, p. 217 donde se hace repaso de las menciones existentes en el Nuevo Testamento, de las que aquí sólo se reproducirán algunas.

⁴⁶ R. GRYSOY, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, 1972, pp. 19-33 repasa las fuentes del tema distinguiendo en categorías (las mujeres en torno a Jesús, las mu-

garon un importante papel en la propagación de la nueva religión; en época de los apóstoles el cristianismo salió de Palestina gracias a su labor misionera y al trabajo llevado a cabo con el apoyo de mujeres judías pudientes⁴⁷.

En esa primera fase de expansión, si hacemos caso de la información proporcionada⁴⁸, Pablo y los apóstoles se ayudaron de mujeres cultas⁴⁹, a veces viudas⁵⁰, que en la mayor parte de los casos vivían solas⁵¹; algunas de ellas de origen judío se convirtieron al cristianismo y pusieron a disposición de los mi-

jes de las primeras comunidades cristianas, las profetisas del Nuevo Testamento, que las mujeres se callen en las asambleas, las mujeres de 1 Tm. 3,11 y las viudas).

⁴⁷ Por ejemplo: Hch. 16,14-15, pasaje en el que se menciona a la purpuraria Lidia que se bautizó con toda su casa («Una de ellas, llamada Lidia, vendedora de púrpura, natural de la ciudad de Titatira, y que adoraba a Dios, nos escuchaba. El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo. 15. Cuando ella y los de su casa recibieron el bautismo suplicó: Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y hospedaos en mi casa». Y nos obligó a ir», según versión de *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao, 1998, p. 1620) o 17,4, pasaje en el que se menciona a mujeres principales («Algunos de ellos se convencieron y se unieron a Pablo y Silas, así como una gran multitud de los que adoraban a Dios y de griegos y no pocas de las mujeres principales», según *Biblia de Jerusalén*, p. 1621.) Sobre ello, por ejemplo: THRAEDE, Frau, *RAC*, 8 (1972), pp. 229-230 y Fernando RIVAS REBAQUE, *Protagonismo y marginación de la mujer en el Cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)*. En Xavier QUINZÁ LLÉO, Gabino URIBARRI BILBAO (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz, S. J. (1937-2001)*, (Homenajes 5), Comillas, 2002, p. 386 que recoge las diversas menciones de los Hechos de los Apóstoles en los que se habla de mujeres ricas que ponían su casa, su dinero y su influencia a disposición de los misioneros itinerantes y de las comunidades fundadas. SAUNDERS, *Die Frauen*, pp. 113-147 trata de las mujeres en las cartas de San Pablo, así como las menciones que hace el apóstol sobre las mujeres.

⁴⁸ E. ESTÉVEZ LÓPEZ, *Las mujeres en los orígenes cristianos*. En R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella, 2011, pp. 481-548 analiza la presencia de las mujeres en los inicios distinguiendo tres momentos históricos distintos: 1.- Mujeres de primera generación (pp. 30-70 p. c.) centrándose tanto en las comunidades de Jerusalén, Judea y Galilea (pp. 482-500) como en las mujeres de la región siro-palestina (pp. 501-503) sin dejar de lado a las mujeres de las comunidades de Pablo (pp. 503-531). Como segunda generación cristiana considera la que va de los años 70 al 110 p. C. (pp. 532-534) y concluye su exposición con las mujeres de la tercera generación (110-150 p. C.) (pp. 534-548). Trata también del tema, M. MARCOS SÁNCHEZ, *El lugar de las mujeres en el Cristianismo. Uso y abuso de la historia antigua en su debate contemporáneo*, *Studia historica de Historia Antigua*, 24 (2006), pp. 25 y ss.

⁴⁹ Subraya el dato: HARNACK, *Expansion*, p. 222.

⁵⁰ De manera explícita se cita a las viudas en 1 Cor. 7,8: «No obstante digo a los solteros y a las viudas: Bien les está quedarse como yo. Pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse», según *la Biblia de Jerusalén*, p. 1683) y 1 Tim. 5,3 («Honra a las viudas, a las que son verdaderamente viudas» según *la Biblia de Jerusalén*, p. 1749 y ss.).

⁵¹ De los supuestos mencionados sólo Prisca está casada con Áquila. Según STEGEMANN, STEGEMANN, *Historia social*, p. 533, en una cultura que define a las personas libres por su pertenencia a un hombre, ciertamente no carecía de importancia el hecho de que la mayor parte de las mujeres citadas en el momento de la expansión no están vinculadas ni puestas en relación con hombres (padres, esposos, hermanos, hijos).

nistros de la nueva religión sus casas⁵² (para efectuar bautizos o reuniones)⁵³ u otros elementos de su patrimonio⁵⁴ (para, por ejemplo, costear viajes)⁵⁵.

Con todo, a Pablo de Tarso, le asombraba la participación de representantes del sexo femenino en la vida de la comunidad⁵⁶; él no estaba acostumbrado a dicho protagonismo, por lo que los textos paulinos⁵⁷, pese a reconocer el pa-

⁵² Según RIVAS REBAQUE, *Protagonismo*, p. 390, entre las distintas formas de socialización de la Antigüedad fue la casa el ámbito prioritario elegido por el cristianismo como plataforma misionera, lugar de reunión, forma de culto, estructura básica de organización y horizonte vital de relaciones. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1992, pp. 205-252 analiza la reunión y difusión del evangelio que se hace en las iglesias domésticas, iglesias en las que se comparte en clave de igualdad el banquete o la comida comunitaria y en la que todos sin excepción son hermanos y hermanas (Ga. 3,28: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús», según versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1712)). Eadem, *Mujer y ministerio en el cristianismo primitivo*, *Revista selecciones de Teología*, 132 (1994), pp. 327-337 estudia el papel de las iglesias domésticas en las que las mujeres eran importantes para su mantenimiento financiero en las primitivas comunidades locales cristianas; también analiza en profundidad el tema: E. M. SYNEK, *Oikos-Ecclesiology and church order in Eastern Christianity*. En A. B. MULDER-BAKKER, J. WOGAN-BROWNE (eds.), *Household, Women and Christianities in late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, 2005, p. 37 y ss.

⁵³ Por ejemplo: Col. 4, 15 donde se dice: «Saludad a los hermanos de Laodicea, a Nínfa, y a la iglesia de su casa» (según *Biblia de Jerusalén*, 1735), o 2 Tim. 4,19, donde se pide el saludo «para Prisca y Aquila y la familia de Onesíforo» (según *Biblia de Jerusalén*, p. 1756). HARNACK, *Expansion*, 218 llama la atención sobre el hecho de que en la carta se mencione a la mujer, no sólo al marido, que hubiera sido lo normal; él interpreta la mención como un reconocimiento de la importancia de la mujer para la comunidad. Sin embargo, se cambia el orden y se cita en primer lugar a Prisca en Hech. 18,18 («Pablo se quedó allí todavía bastantes días; después se despidió de los hermanos y se embarcó rumbo a Siria; y con el Priscila y Áquila...», según la versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1624). E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Misioneras, apóstoles*, colaboradoras: Romanos 16 y la primitiva historia cristiana de las mujeres. En *Teología Femenista*, Bilbao, 1997, pp. 88-106, analiza no sólo el caso de este matrimonio de colaboradores de Pablo sino el de la diaconisa Febe y el de la pareja de Andrónico y Junia.

⁵⁴ Según H. RINGELING, s. v. *Frau*, IV. En *TRE*, Vol. 11, Berlin - New York, 1988, p. 432, la Lidia mencionada en Hech. 16,14 es una mujer adinerada dedicada a la importación de textiles de lujo de Asia. Igualmente, a juicio del autor la famosa Febe diaconisa se había convertido en una patrona para Paulo y otros cristianos.

⁵⁵ Es el caso de Prisca y su marido judío de Ponto, aunque residentes en Roma, que en un viaje de Corinto a Éfeso no dudan en llevar a Pablo.

⁵⁶ THRAEDE, *Frau*, pp. 232-236.

⁵⁷ 1.ª Tim., 2,12 escribía: «no se consiente que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio»; 1.ª Tim., 9-11: «Sea puesta en la lista (del orden de las viudas) sólo la viuda no menor de sesenta años, que haya sido esposa de un solo marido, 10 que tenga testimonio de buenas obras; si ha criado hijos; si ha practicado la hospitalidad; si ha lavado los pies de los santos; si ha socorrido a los afligidos; si ha practicado toda buena obra. 11 Pero, viudas más jóvenes no admitas; porque cuando, impulsadas por sus deseos, se rebelan contra Cristo, quieren casarse» según *Biblia de Jerusalén*, 1748. 1.ª Petr. 3,1-4: «Igualmente, vosotras, mujeres, estad sumisas a vuestros maridos para que, si incluso algunos no creen en la palabra, sean ga-

pel fundamental que desempeñaban las mujeres⁵⁸, cuestionaban su equiparación al hombre y defendían que la mujer llevara la cabeza cubierta⁵⁹, que no enseñara⁶⁰ por considerar que era inferior al varón⁶¹ y que se tenía que centrar en el cumplimiento óptimo de sus tareas como madre y ama de casa ejemplar⁶². En consecuencia, parece bastante lógico que en el Nuevo Testamento se aceptara sin problema alguno la supeditación de la mujer al hombre y que la función de la esposa fuera ante todo y sobre todo la educación de los hijos en el hogar⁶³.

nados no por las palabras sino por la conducta de sus mujeres. 2 al considerar vuestra conducta casta y respetuosa. 3 Que vuestro adorno no esté en el exterior, en peinados, joyas y modas, 4 sino en lo oculto del corazón y en la incorruptibilidad de un espíritu dulce y sereno: esto es precioso ante Dios» Según *Biblia de Jerusalén*, p. 1795.

⁵⁸ Por ejemplo, en la primera epístola a los Romanos, al inicio Pablo cita a varias mujeres a las que pide se salude (16,2: Priscila; 16,6: María; 16,12: Trifena y Trifosa, Pérsida; 16,13: a la madre de Rufo; 16,15: Julia, a la hermana de Nereo).

⁵⁹ 1.ª Cor., 11,5-10: «Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afronta su cabeza; es como si estuviera rapada. 6 Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se cubra. 7 El varón no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón. 8 En efecto, no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, 9 Ni fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón. 10 He ahí por qué debe llevar la mujer sobre la cabeza una señal de sujeción por razón de los ángeles». Según la versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1688.

⁶⁰ 1.ª Tim., 2,11-12: «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. 12 No permito que la mujer enseñe, ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio».(según la versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1748). 1.ª Cor., 14,34-35: «las mujeres cállense en las asambleas; porque no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas, como también la Ley lo dice. 35 Y, si quieren aprender algo, preguntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea» (según la versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1692).

⁶¹ 1.ª Tim., 2, 13-15: «Porque Adán fue formado primero, y Eva en segundo lugar 14 y el engañado no fue Adán, sino la mujer, que seducida, incurrió en la transgresión. 15. Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad», según la versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1748. Véase sobre ello, por ejemplo: THRAEDE, *Frau*, pp. 239 ss.

⁶² 1.ª Tim., 2,9-10: «Así mismo que las mujeres, vestidas decorosamente, se adornen con pudor y modestia, no con trenzas ni con oro o perlas o vestidos costosos. 10 sino con buenas obras, como conviene a mujeres que hacen profesión de piedad» según la versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1748.

⁶³ A título de ejemplo: 1 Petro. 3, 3-7: «Que vuestro adorno no esté en el exterior, en peinados, joyas y modas, 4 sino en lo oculto del corazón, en la incorruptibilidad de un espíritu dulce y sereno: esto es precioso ante Dios. 5 Así se adornaban en otro tiempo las santas mujeres que esperaban en Dios, siendo sumisas a sus maridos; 6. Así obedeció Sara a Abrahán, llamándole Señor. De ella os hacéis hijas cuando obráis bien, sin tener ningún temor. 7 De igual manera vosotros, maridos en la vida común sed comprensivos con la mujer que es un ser más frágil, tributándoles honor como coherederas que son también de la gracia de Vida para que vuestras oraciones no encuentren obstáculo». Según versión de la *Biblia de Jerusalén*, p. 1795; Sobre esta

Dichas afirmaciones no deben sorprender ya que las ideas paulinas eran las comunes en la sociedad de su época⁶⁴ y constituyeron uno de los elementos fundamentales en el que los padres posteriores asentaron sus postulados ortodoxos que, tras lo expuesto, no extrañará que se sinteticen en:

- a) la mujer no podía enseñar en el seno de la iglesia y
- b) estaba supeditada al hombre por ser inferior a él.

Sin embargo, en el cristianismo primitivo también hubo otras visiones sobre la relación de la mujer con el sexo opuesto y su presencia en la sociedad. La primera fuente cristiana que la sitúa en un lugar privilegiado, son los llamados Evangelios Apócrifos⁶⁵ que tratan de ella en muchos pasajes⁶⁶. En dichos textos descubrimos a mujeres que sostienen a la comunidad tanto con palabras como con hechos⁶⁷, o mujeres que se convierten en referentes de autoridad en la enseñanza⁶⁸.

También a lo largo de los siglos II y III encontramos bastante presencia de mujeres en las comunidades cristianas efectuando actividades muy diversas: desde apoyar con donativos a la comunidad hasta incorporarse a la estructura y desarrollar actividades de culto. Por ello, Rivas Rebaque⁶⁹ subraya

supeditación por ejemplo: R. RADFORD RUETHER, *Misogynism and Virginal feminism in the Fathers of the Church*. En *Religion and Sexism: Images of women in the jewish and Christian traditions*, New York, 1974, 157 ss. y J. A. MCNAMARA, *Wives and widows in early Christian thought*, *International Journal of Women's Studies*, 2 (1979), p. 575 y ss.

⁶⁴ Téngase en cuenta que ya en la sociedad judía, con base en Gen. 3.6, estaba asentada la idea de que había sido la mujer, no el hombre, quien había sucumbido a la tentación y cometido el pecado. Vid.: THRAEDE, *Frau*, pp. 242-243.

⁶⁵ Textualmente los Apócrifos significa los ocultos y con ello se hace referencia a libros bíblicos recibidos en la iglesia primitiva como parte de la versión griega del Antiguo Testamento, pero no incluidos en la Biblia hebrea. El cristianismo los recibió del judaísmo helenista, especialmente del de Alejandría. Su redacción varía mucho y abarca aproximadamente desde el 300 a. C. al 100 p. C., antes de la separación definitiva entre mundo judío y mundo cristiano. Sobre ello, p. ej.: *The Oxford dictionary of the christian church [en adelante ODCCh]*, s. v. *the apocrypha*, 3.^a ed. revisada, Oxford, 2005, p. 83 y ss., así como J. QUAESTEN, *Patrologia I, Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, 2001, p. 114 y ss. y A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, 2006, pp. 1-16.

⁶⁶ Sobre ello: A. DI BERARDINO, *Women and spread of christianity in the first centuries*, *Augustinianum*, 55/2 (2015), p. 323 y ss.

⁶⁷ La Tecla de las Actas de Pablo ocupa un puesto importante debido a su labor como misionera. Comentando este supuesto, HARNACK, *Expansion*, p. 227, considera inquestionable el papel de la mujer de alta condición social en la labor de propagación de la religión incluso avanzado el siglo II p. C.

⁶⁸ THRAEDE, *Frau*, p. 236, menciona por ejemplo a Salomé.

⁶⁹ *Protagonismo*, p. 389.

que fueron bastante numerosas las mujeres que se comprometieron con el cristianismo desde sus orígenes, tomando parte activa en el movimiento y destacando especialmente Asia Menor como uno de los lugares donde se dio un mayor protagonismo; algunas de estas mujeres gozaron de capacidad económica lo que facilitó que desde el principio colaboraran con la expansión de la nueva religión⁷⁰ y en algunas ocasiones llegaron a presidir las comunidades domésticas⁷¹.

En este contexto de clara coparticipación cabe preguntarse hasta qué punto también las mujeres se incorporaron en clave de igualdad con los varones en la responsabilidad eclesial, o dicho de otra manera hasta qué punto, en las fuentes de este momento histórico encontramos referencias al desempeño por parte de las mujeres de funciones sacerdotales⁷².

Desde mi punto de vista, y adelante ya la interpretación común entre los especialistas, es posible defender que en los primeros siglos fue factible una coparticipación debido a la inexistencia de una ortodoxia establecida y a la pluralidad y diversidad de corrientes filosófico-teológicas, que favorecieron el que las mujeres desarrollaran actividades importantes en sus comunidades.

⁷⁰ Por ejemplo: Hech. 9, 36 pasaje en el que se habla de una discípula llamada Tabita, que quiere decir, Gacela y que era rica «en buenas obras y en limosnas». Sobre ello, por ejemplo: THRAEDE, *Frau*, pp. 230-231 y RINGELING, *Frau*, p. 432.

⁷¹ Probablemente es el caso de Lidia en Filipos (Hech. 16, 14 ss.) o de Ninfa en Laodicea (Col. 4,15). Rivas Rebaque, *Protagonismo*, 387 ss. añade el caso de Febe, presentada por Pablo como hermana, diaconisa de la Iglesia de Cencreas y patrona (*prostasis*). El hecho de que algunas mujeres fueran consideradas patronas les hacía a su vez desempeñar un cierto liderazgo comunitario ya que la persona que asentaba la comunidad en su casa se erigía en la responsable de la comunidad. Debe tenerse en cuenta que, en las claves jurídicas y sociales de la época los clientes debían mostrar una actitud de deferencia, complacencia u obediencia respecto de los superiores. Analiza el papel jugado por la mujer en general en calidad de patrona: K. MANTAS, *Independent women in the roman east: widows, benefactresses, patronesses, office-holders*, *Eirene*, XXXIII (1997), p. 88 y ss. Sobre el *obsequium* o deber moral de respeto y obediencia en clave jurídica véase, por ejemplo: A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman law*, Philadelphia, 1953 = 1982, p. 605; F. MARINO, *Obsequium verso i genitori e repressione extra ordinem*. En *Estudios de Historia del Derecho Europeo. Homenaje al Profesor G. Martínez Díez*, Vol. I, Madrid, 1994, pp. 129-143; C. MASI DORIA, *Civitas operae obsequium: tre studi sulla condizione giuridica dei liberti*, Napoli, 1993 y R. MENTXAKA, s. v. *obsequium*. En J. M. ROLDÁN (dir.), *Diccionario Akal de antigüedad hispana*, Madrid, 2006, p. 680, con la bibliografía y las fuentes mencionadas en cada caso.

⁷² Vid. sobre ello mi artículo: R. MENTXAKA, *Mínimas consideraciones historias sobre las funciones ministeriales desarrolladas por las mujeres en el cristianismo primitivo*. En A. MURILLO VILLAR, A. CALZADA GONZÁLEZ y S. CASTÁN PÉREZ-GÓMEZ (coords.), *Homenaje al Prof. Armando Torrent*, Madrid, 2016, pp. 553-569, donde en especial en las pp. 561-567 se mencionan tres fuentes referidas al desempeño por parte de las mujeres de los ministerios sacerdotales.

Así, en los movimientos gnósticos⁷³, en el montanismo⁷⁴ y en las comunidades marcionitas⁷⁵ descubrimos mujeres que enseñaban, exorcizaban, profetizaban, bautizaban, o, incluso, mujeres discípulas⁷⁶.

Ahora bien, estas referencias no nos deben llevar a suponer que existió con carácter general una participación de la mujer en la estructura de la iglesia⁷⁷; dicha intervención en plano de igualdad sólo se encuentra en las corrientes teológicas anteriormente citadas y en algunas comunidades orientales se

⁷³ El gnosticismo tomó su nombre del griego *gnosis* (=conocimiento), y se aplicó a un movimiento religioso bastante complejo que tuvo una fuerte implantación en el cristianismo a lo largo del siglo II. Ver al respecto, por ejemplo: ODCCH, s. v. *Gnosticism*, pp. 683-685. Sobre las mujeres en este movimiento: HARNACK, *Expansion*, p. 229.

⁷⁴ Movimiento apocalíptico de la parte final del siglo II referenciado a un tal Montano en Phrygia. Sobre ello, por ejemplo: ODCCH, s. v. *Montanism*, pp. 1107-1108. Sobre las mujeres en este movimiento: HARNACK, *Expansion*, pp. 228-229.

⁷⁵ Toman su nombre, del fundador Marción (muerto c. 160 p. C.), armador rico de Sinope, en el Ponto, que ca. el 140 se incorporó a la iglesia de Roma y que, como consecuencia de la organización de sus seguidores en comunidades organizadas, al margen de las establecidas, fue excomulgado. Creó comunidades en diversas partes del Imperio que perduraron ya que sólo a finales del siglo III se puede hablar de su casi desaparición cuando la mayor parte de sus comunidades fueron absorbidas por los maniqueístas. Sobre ello ODCCH, s. v. *Marcion*, pp. 1033-1034. Sobre las mujeres en su movimiento: HARNACK, *Expansion*, p. 229.

⁷⁶ Sobre todas estas funciones hay múltiples referencias: a.- literarias (Carta de Plinio a Trajano, 10,96 donde habla de mujeres *ministrae*); b.- epigráficas —que recogen habitualmente en lápidas funerarias, el hecho de que la titular había sido diaconisa —y c.- patrísticas —padres del siglo II en adelante que con sus críticas a las funciones que desarrollan, que ellos consideraran como comportamiento herético— ponen de manifiesto que la realidad existió. Ilustra magníficamente sobre todas estas fuentes R. S. KRAEMER (ed.), *Women's Religions in the greco-romans World: a sourcebook*, Oxford, 2004, textos números 91 a 101, pp. 257 y ss., quien, al margen de reproducirlas traducidas al inglés, las presenta y aporta bibliografía específica sobre ellas. Para ilustrar sobre las mujeres profetas, cito, a título de ejemplo, el caso que conocemos por Eus., *HE* 5,17 que menciona a la profeta Amia en Asia de la que también nos habla críticamente Cipriano en su correspondencia, «se atrevió repetidas veces a fingir que, con su invocación eficaz, consagraba el pan y realizaba la eucaristía, y ofrecía al Señor el sacrificio con el rito de las palabras acostumbradas, y bautizaba a muchos con la fórmula usual y auténtica de la interrogación, de modo que, al parecer, no discrepaba de la norma de la iglesia», pero que en opinión de Cipriano (Epist., 75,10), pertenecía a una herejía [sobre ello véase: R. MENTXAKA, El protagonismo sacerdotal femenino en la primera mitad del siglo III a la luz de Cypr., Epist. 75,10,5. En P. PAVÓN (ed.), *Conditio feminae. Imágenes de la realidad femenina en el mundo romano*, Roma, 2021, pp. 701-720]. Véase también: I. LUDOLPHY, s. v. *Frau V. Alte Kirche und Mittelalter*. En *TRE*, 11, Berlin-New York, 1983, p. 436; KRAEMER, *Women's*, texto n. 96, p. 265 y ss., que recoge un epitafio de una mujer profeta (texto n. 97) y MARCOS, *El lugar*, p. 29 y ss. También KRAEMER, *Women's*, textos ns. 99 y 100, p. 268 y ss., menciona varios fragmentos de las constituciones apostólicas que exponen los argumentos en contra de que las mujeres bautizaran y enseñaran.

⁷⁷ Sobre la cuestión en general, vid. por ejemplo mi artículo: Mínimas consideraciones históricas sobre las funciones ministeriales desarrolladas por las mujeres en el cristianismo primitivo, ya citado en la nota 72.

nos habla de mujeres que, incluso, pudieron llegar a ser presbíteras u obis-pas⁷⁸, circunstancia que, por otra parte, producía bastante intranquilidad a las corrientes teológicas que acabaron imponiendo su ortodoxia⁷⁹.

Como hemos visto, el punto de partida para combatir dicha presencia y participación lo constituían los textos paulinos; con este apoyo, en la parte occidental ya a finales del siglo II e inicios del siglo III encontramos a Tertuliano⁸⁰ (ca. 160 - c. 225 p. C.) escribiendo contra las mujeres que enseñaran en la iglesia al afirmar que desde su punto de vista estaban muy próximas a la herejía y que tenían que ser excluidas de los *sacerdotalia officia*⁸¹.

Probablemente por ello, ya a mediados del siglo III descubrimos mujeres excomulgadas por cuestionar los principios teológicos⁸² del también cartaginés Cipriano⁸³. En alguno de sus escritos Cipriano se dirigió en particular a mujeres acomodadas de la comunidad cartaginesa que pertenecían a los grupos so-

⁷⁸ MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 286-287, recoge bajo el epígrafe de *episkopa Q* una inscripción proveniente del cementerio de la basílica de San Pablo en Roma que dice así: «Aquí yace la mujer venerable, obispo Q (*venerabilis femina Episkopa Q*), enterrada en paz hace cinco años.....+ Olíbrio». De las páginas 287 a 294 recoge otras inscripciones que mencionan a mujeres *presbyterae*. En opinión de LUDOLPHY, *Frau*, p. 436, preocupó mucho el hecho de que los montanistas llegaran tan lejos al permitirles, incluso, ser obispos.

⁷⁹ Vid. MARCOS, *El lugar*, p. 36 y ss.; G. D. DUNN, *Widows and other women in the pastoral Ministry of Cyprian of Carthage*, *Augustinianum*, 45/2 (2005), pp. 300-302.

⁸⁰ Sabemos que hacia el 160 p. C. nació en Cartago, Quinto Septimio Florencio Tertuliano. Tras recibir una buena educación en retórica y literatura pudo haber actuado en los tribunales, aunque la identificación que a veces se establece con el jurista de nombre Tertuliano es bastante improbable. Antes del año 197 ya se había convertido al cristianismo. En la fase final de su vida se unió al Montanismo. Murió hacia el 225. Sobre este autor consultar, por ejemplo: G. BARDY, s. v. *Tertullien*. En *DThC*, 15/1, París, 1946, pp. 130-171; QUASTEN, *Patrologia*, p. 546 y ss.

⁸¹ KRAEMER, *Women's*, textos ns. 92 y ss., p. 259 y ss. reproduce los diversos pasajes de la obra de Tertuliano en las que el obispo de Cartago batalló contra las mujeres oponiéndose en particular a que enseñaran y bautizaran. Por ejemplo, en *De praescr.* 41 llega a manifestar la pro-cacidad de estas mujeres heréticas que se aventuran a enseñar, debatir, exorcizar, prometer curas e incluso a bautizar y en *De virg. veland.* 9, insiste en la idea de que no se debe permitir a la mujer reivindicar para ella los *officia sacerdotalia*. Sobre estos pasajes tertulianos: HARNACK, *Expansion*, p. 230 y ss. KRAEMER, *Women's* también menciona otros textos de Hipólito y de Epifanio, que aluden a la existencia de mujeres profetas, presbíteras y obispo/as, todos ellos presentados y acompañados de la consiguiente bibliografía de apoyo.

⁸² En este sentido: HARNACK, *Expansion*, p. 231, que hace referencia al caso con base en Cypr. *Epist.* 42.

⁸³ Cipriano nació, probablemente, en Cartago hacia el año 205 en el seno de una familia bastante acomodada que le proporcionó la educación propia de su época: estudios en literatura y retórica. Antes de convertirse al cristianismo lo encontramos en su ciudad natal como reputado *rhetor* y, de la mano del presbítero Ceciliano —al parecer en el año 246— se incorporó a la comunidad cristiana de Cartago. Con alguna oposición fue elegido sucesor del obispo Donato entre el 248 y el 249. Murió como consecuencia de la persecución de Valeriano el 14 de septiembre del 258. Una importante bibliografía sobre su persona, su obra y la transmisión, así como su

ciales superiores⁸⁴ y que podían permitirse el lujo de tener y usar objetos caros y refinados, joyas, ropas elegantes, perlas, etc.; por ello, el obispo decidió dirigirse expresamente a ellas exponiéndoles la necesidad de abandonar ese tipo de vida y aceptar una disciplina eclesiástica⁸⁵ para regular la vida religiosa, disciplina en la que la humildad, la obediencia y la abstinencia sexual constituyeron los elementos esenciales.

En consecuencia, estos dos padres occidentales perfilaron una mujer cristiana en la que a las ideas romanas que hemos visto expuestas en el primer apartado de la *imbecillitas* o de la *simplicitas* sumaron dos nuevos elementos típicamente cristianos: la *humilitas* y la *castitas*, valores sobre los que se articuló el discurso respecto de la mujer y su participación en la vida social⁸⁶.

Y este planteamiento reduccionista respecto de las funciones que la mujer cristiana debía desempeñar en la comunidad defendido en los escritos de los dos padres norteafricanos nos permite comprender lo que dice Eusebio de Cesarea⁸⁷ (ca. 260-340) de la comunidad existente en la capital romana hacia el 250 p. C., ya que, según el historiador, en dicho momento en la capital imperial ya no había mujeres que efectuaran tareas eclesiásticas⁸⁸.

En síntesis, cabe afirmar que la participación de la mujer y su papel en el seno del cristianismo, que se había venido desarrollando desde los orígenes y a

significado y recepción se encuentra en mi monografía: *Cipriano de Cartago*, pp. 15-22, con la múltiple literatura especializada allí citada.

⁸⁴ Por ejemplo: G. SHÖLLGEN, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster, 1984, p. 175 donde acepta como bastante probable el que formaran parte de la comunidad cristiana mujeres procedentes del orden senatorial; en la página 205 también expone que pudiera haber mujeres en la comunidad cartaginesa que pertenecían a familias decurionales y cree que sin lugar a dudas, al margen de estos grupos, en Cartago estaba acreditada la existencia de mujeres procedentes de los grupos sociales superiores en sentido amplio.

⁸⁵ Véase al respecto, por ejemplo: R. MENTXAKA, Notes about the wives of Christ (*sponsae Christi*) and the married women in *De habitu virginum* of Cyprian of Carthage, *Raudem, Revista de Estudios de las Mujeres*, 1 (2013), pp. 8-30.

⁸⁶ Tertuliano había escrito su obra (*De cultu feminarum*) para las mujeres de alta condición social. Al respecto: SHÖLLGEN, *Ecclesia sordida?*, pp. 203-207.

⁸⁷ Obispo de Cesarea y padre de la historia de la Iglesia, fue discípulo de Pánfilo y escribió muchas obras, de las que destaca en particular la Historia Eclesiástica, la principal fuente de la historia del Cristianismo, desde los padres apostólicos hasta su época. Vid. por ejemplo: M. J. EDWARDS, s. v. *Eusebius of Caesarea*. En D. PATE (ed.), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Cambridge y otras, 2010, pp. 390-391, así como J. QUAESTEN, *Patrologia II, La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid, 2004, pp. 344-385.

⁸⁸ HE 6,43,11: «Así, pues, este vindicador del Evangelio no sabía que tiene que haber un solo obispo en una iglesia católica en que no ignora —¿y cómo podría?— que hay 46 presbíteros». según EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica II*, texto bilingüe de A. Velasco-Delgado, Madrid, 1997, p. 425.

lo largo de los siglos II e inicios del III gracias a la inexistencia de una ortodoxia y a pluralidad de corrientes filosófico-teológicas estaba llamado a desaparecer progresivamente en el mundo romano occidental⁸⁹.

IV. LOS MINISTERIOS SACERDOTALES, PERO EN ESPECIAL EL DIACONADO FEMENINO, EN EL MUNDO RELIGIOSO DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA OCCIDENTAL

No debe sorprender que el diaconado femenino en particular haya sido abordado con profusión y exista múltiple literatura científica⁹⁰. A título de

⁸⁹ En cambio, en la parte oriental del imperio, a excepción de Egipto, encontramos referencias a la figura de la diaconisa frecuentemente: KRAEMER, *Women's*, p. 257 y ss. reproduce varias inscripciones funerarias de la zona oriental del imperio con breves comentarios y bibliografía en las que se hace referencia a mujeres diaconisas en los siglos IV a VI. Además, en una constitución promulgada por Teodosio I en el 390 (CTh. 16,2,27) se estableció que las mujeres con menos de 60 años no podían ser diaconisas, además de limitar a la diaconisa respecto de su patrimonio en el sentido de que no podía disponer libremente de él, así como, en el ámbito sucesorio no podía disponer en su testamento mediante donaciones o legados a favor de las iglesias, los pobres y los clérigos, estableciendo la nulidad de dicha disposición en el supuesto de hacerlo. [Sobre esta constitución vid. mi artículo: Breviter sobre diaconado femenino y legislación imperial tardía. En *Cui Bono?. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Pikulskiej Radomskiej*, Lodz, 2020, pp. 339-347]. Igualmente, en el año 451 el Concilio de Calcedonia, en su canon 15 prohibió la ordenación de diaconisas menores de 40 años. Todo ello permite afirmar la vigencia de la figura en oriente. J. MEYENDORFF, *Imperial unity and Christian Divisions. The Church 450-680 a. d.*, New York, 1989, p. 50, respecto de las diaconisas afirma que desaparecieron en la parte occidental en el siglo sexto pero que en la oriental sobrevivieron hasta «the late Middle Ages», si bien desempeñando responsabilidades ministeriales muy limitadas entre las que no se encontraba ni la celebración de la eucaristía ni la asunción de responsabilidades pastorales.

⁹⁰ Al margen de la que se va a citar a lo largo de estas páginas respecto del diaconado femenino cabe mencionar entre la numerosísima literatura existente, por ejemplo, los trabajos de: M. J. AUBERT, *Des Femmes Diares: Un nouveau chemin pour l'Église*, Paris, 1927, obra antigua donde la autora defendía la validez del diaconado femenino de la iglesia oriental como modelo a la hora de restaurar en la actualidad la institución. J. M. BARNETT, *The Diaconate: A full and Equal Order, Revised Edition*, Harrisburg, Pennsylvania, 1995, monografía en la que Barnett propugna la restauración del diaconado como orden igual y total para ambos sexos. W. BRANDT, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, (NTF. Reihe 2, Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums 5), Gütersloh, 1931, texto en el que su autor revisa los estudios en lengua alemana sobre el tema y defiende que en la iglesia antigua la ordenación de las diaconisas tenía el mismo carácter que la de los diaconos. *The Canonical Implications of Ordaining Women to the permanent Diaconate: Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America*, Washington DC, 1995, informe analítico que concluye como posible la ordenación de la mujer dentro de la autoridad de la Iglesia y la considera deseable para los Estados Unidos. G. FERRARI, Le diaconesse nella tradizione orientale, *Oriente Cristiano*, 14/1 (1974), pp. 28-50 donde se demuestra que hubo diaconisas en las comunidades italo-griega-albanese de Sicilia del siglo XVI. A. C. LOCHMANN, *Studien zum Diakonat der Frau*, Siegen: Univ. Gesamthochsch. Diss., 1996, obra en la que el autor sostiene que la imposición de manos era el acto en el que se sustanciaba el sacramento y se transmitía la gracia del espíritu santo en las mujeres ordenadas

ejemplo, de las últimas décadas del siglo pasado considero necesario resaltar las aportaciones efectuadas por los jesuitas Daniélou⁹¹ (defendió que las mujeres habían sido ordenadas) y Van der Meer⁹² (con otros argumentos, apoyó igualmente la ordenación de la mujer) quienes, con sus trabajos avivaron el debate teológico debido a las voces críticas que surgieron frente a ellos⁹³.

Por mi parte, voy a efectuar una exposición centrándome sobre todo en esta institución partiendo de una breve presentación sobre la misma durante el Principado para seguidamente en el Bajo Imperio detenerme sólo en alguna de la información que se nos ha transmitido de lo que fue la parte occidental del Imperio⁹⁴, en particular, en algunos cánones occidentales alguno de los cuales fue aprobado en territorio hispano.

como diáconos, aunque no se empleara dicho término para denominarlas. M. L. MCKENNA, *Women of the Church: Role and Renewal*, New York, 1967 considera que las mujeres formaban parte de las antiguas órdenes de la Iglesia antigua y que cumplían unas funciones en la estructura oficial de la Iglesia.

⁹¹ J. DANIÉLOU, Le ministère des femmes dans l'église ancienne, *La Maison-Dieu: Revue d'études liturgiques et sacramentelles*, 61 (1960), pp. 70-96, donde sostiene que, según las fuentes, en la antigüedad las diaconisas recibían la *cheirothesia* del obispo y por lo tanto podían haber constituido una orden menor.

⁹² Haye VAN DER MEER, *Priestertum der Frau?. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Quaestiones disputatae 42)*, Freiburg-Basel-Wien, 1969 = *Women Priests in the Catholic Church: A theological-historical Investigation*, Philadelphia, 1973.

⁹³ A título de ejemplo quiero citar el artículo de S. GINER SEMPERE, La mujer y la postestad de orden: Incapacidad de la mujer. Argumentación histórica», *Revista española de derecho canónico*, 9 (1954), pp. 841-869, quien escribió textualmente lo que reproduzco: «nunca la mujer recibió el carácter sacerdotal porque su sexo la incapacita para ello» o, por ejemplo, recientemente: D. SPARATU, *Sacerdoti e Diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*, Bologna, 2007, p. 378 y ss., donde trata lo que considera el magisterio de la Iglesia al respecto y reproduce lo afirmado por el papa Juan Pablo II en la *Ordinatio sacerdotalis* de 1994: *dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa*.

⁹⁴ También conocemos la famosa carta que en el año 494 el papa Gelasio I (492-496) envió a los obispos de *Lucania* (Basilicata), *Bruttium* (Calabria) y Sicilia en el sur de Italia, carta que, entre los 27 decretos que contiene, se refiere en cuatro de ellos a las mujeres y en uno condena las ordenaciones efectuadas por los obispos. Reproduzco el texto tal como lo cita en versión castellana, MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, p. 275: «Hemos oído, para nuestra consternación, que el desprecio de las cosas divinas ha llegado hasta tal punto que las mujeres son animadas (*firmentur*) a servir en los sagrados altares (*ministrare sacris altaribus*) y desarrollar todas las demás labores (*cunctaque*) que son asignadas sólo al servicio de los hombres (*non nisi virorum famulatu sexum*), y para las que ellas [las mujeres] no son apropiadas (*cui non competunt*). Del 511 data una carta escrita por tres obispos de Tours, Rennes y Angers a dos sacerdotes bretones, que reproduce igualmente MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 279-280, que por su extensión sólo reproduzco en algunos puntos: «Los obispos Licinio, Melanio y Eustoquio a los sacerdotes Locavato y Catihernio.....Hemos sabido que no habéis desistido de llevar ciertos altares (*tabulas*) por los domicilios de algunos ciudadanos y presumir de decir misas allí con

4.1. Algunas referencias a las diaconisas en las fuentes de los siglos I-IV⁹⁵

Si nos remontamos al cristianismo de los orígenes⁹⁶, las fuentes demuestran la participación de la mujer en su seno desempeñando tanto los ministerios sacerdotales como el diaconado⁹⁷.

mujeres...mientras vosotros estáis distribuyendo la Eucaristía, ellas sujetan los cálices y se atreven a administrar la sangre de Cristo a la gente de Dios....Esta novedad y supersticiónparece estar emergiendo en nuestros tiempos. Los padres de Oriente llaman a esta secta la pepodiana porque Pepodio fue el fundador de este grupo cismático». El tercer documento recogido por MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 281-282 es un canon recopilado por Fulgencio de Cartago a mediados del siglo VI en una obra que trata de resumir la enseñanza de los concilios griegos y africanos anteriores, y que, en lo que se refiere a nuestro tema, dice lo que sigue: «Que no es adecuado que las mujeres que entre los griegos se llaman presbíteras (*presbyterae*), y que entre nosotros se llaman viudas, o ancianas (*seniores*), casadas una sola vez (*uniuira*), y las inscritas (*matriculae*), sean designadas como ordenadas (*tanquam ordinatas*) en la Iglesia». Sirvan estos ejemplos, a los que se podrían añadir otros de fecha posteriores—cánones del siglo V-VI, o cartas del undécimo recogidos—(en el que el obispo de Vercelli explica a un sacerdote el significado de los términos *presbytera* y *diacona* en los cánones antiguos también recogido por MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 282-285). Igualmente, reitero que se nos han transmitido una serie de inscripciones referidas a *presbyterae*, que aquí no se van a comentar y que están mencionadas en MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 285-295.

⁹⁵ Una visión de conjunto de esta cuestión se puede encontrar en: F. RIVAS-REBAQUE, Diaconado de las mujeres en el cristianismo primitivo. En S. MARTÍNEZ-CANO, C. SOTO VARELA (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Estella, 2019, pp. 109-131.

⁹⁶ Una exposición muy somera sobre el diaconado en estos momentos se encuentra en el artículo de G. MARTINO, Il diaconato femminile nella chiesa primitiva: note di esegesi patristica. En *Studia Ephemeridis Augustinianum* 117. *Diakonia, Diaconiae, Diaconato semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 2009, *Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma, 2010, pp. 615-624.

⁹⁷ Sobre los ministerios sacerdotales en general en esta primera fase del cristianismo véase por ejemplo: W. BEINERT, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, *Theologische Quartalschrift*, 173 (1993), p. 186 y ss; Charles Edward CERLING Jr., Women Ministers in the new Testament Church?, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 19 (1976), pp. 209-215; Philippe DELHAYE, Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église, *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), pp. 55-75; Francesco Maria DE ROBERTIS, Sull'accesso delle donne agli ordini sacri nella chiesa primitiva. En *Atti dell'Accademia romana-ristica costantiniana. VIII Convegno Internazionale*, Napoli, 1990, pp. 489-507; MARCOS, *El lugar*, pp. 7-40; R. RADFORD RUETHER, Le donne e il sacerdozio in una prospettiva storica e sociale, *Concilium*, 12/1 (1976), pp. 54-67; E. SCHÜSSLER FIORENZA, Il ruolo delle donne nel movimento cristiano primitivo, *Concilium*, 12/1 (1976), pp. 21-36; Eadem, Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion, *Theologische Quartalschrift*, 173 (1993), p. 173 y ss; J. G. SIGOUNTOS, M. SHANK, Public roles for women in the Pauline Church: A reappraisal of the Evidence, *JETS*, 26/3 (1983), pp. 283-295; S. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Bilbao, 1999.

En el Nuevo Testamento⁹⁸ nos informa de ello, por ejemplo, el conocido pasaje Rom., 16,1-2⁹⁹, fuente en la que Pablo trata a Febe como *diákonos* de la Iglesia de Cencreas (puerto próximo a Corinto)¹⁰⁰. Además, los grandes especialistas en el tema del diaconado (Gryson y Martimort)¹⁰¹ suman a ella, las referencias a las mujeres en: a.- la 1Tim., 3,11¹⁰² —donde al tratar de los requisitos que deben cumplir los diáconos masculinos se habla también de las

⁹⁸ Sobre ello en general vid: M. PERRONI, Diaconía en el Nuevo Testamento. Los primeros signos de un proceso de exclusión. En S. MARTÍNEZ-CANO, C. SOTO VARELA (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Estella, 2019, pp. 41-54.

⁹⁹ Rom., 16,1: «Os recomiendo a Febe, nuestra hermana, diaconisa de la iglesia de Cencreas; 2 Recibidla en el Señor de una manera digna de los santos, y asistidla en cualquier cosa que necesite de vosotros, pues ella ha sido protectora de muchos, incluso de mí mismo» (según *Biblia de Jerusalén*, p. 1674). El caso de Febe y su función ha sido muy tratado y debatido entre los especialistas, al respecto, por ejemplo: HARNACK, *Expansion*, pp. 219-220; M. MUÑIZ AGUILAR, *Femenino Plural. Las mujeres en la exégesis bíblica*, 3.ª ed., Terrasa, 2000, p. 41 y ss., así como V. K. MCCARTY, Phoebe as an example of Female Authority Exercised in the Early Church. En *The Sophia Institute. Third annual conference. Power and Authority in eastern Christian experience*, on 3 December 2010, Union Theological Seminary, New York, pp. 194-208; MENTXAKA, *Aproximación*, p. 60 n. 33, en la que se recoge bastante bibliografía sobre el caso de Febe, así como: Eadem, *Minimas*, p. 560 ns. 40, 41, 45, p. 564 n. 61; SCIMMI, *Le antiche*, pp. 143-171 y Corrado MARUCCI, Il diaconato di Febe (Rom. 16,1-2) secondo l'esegesi moderna. En *Diakonia, Diaconiae, Diaconato semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 2009, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma, 2010, pp. 685-695.

¹⁰⁰ Este pasaje recibió numerosos comentarios por padres posteriores (Orígenes, *Comentario sobre Romanos 10,17*, sobre Romanos 16, 1-2; Juan Crisóstomo, *Homilía 30*, sobre Romanos 16, 1-2; Teodoro de Ciro, *Comentario sobre Romanos 16,1-3*; Ambrosiaster, *Comentario sobre Romanos 16,1*; Pelagio, *Comentario sobre Romanos 16,1*) lo que habla de su importancia e interés. Sobre ello vid. la versión hispana de MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 35-46, y el detenido comentario de A. DE MINGO KAMIUCHI, El diaconado femenino en el Nuevo Testamento. En S. MARTÍNEZ-CANO, C. SOTO VARELA (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Estella, 2019, pp. 31-30.

¹⁰¹ Desarrolla el diaconado femenino en los dos primeros siglos: GRYSO, *Le ministère*, pp. 19-33. Se opone a la interpretación de Gryson, de que las diaconisas eran ordenadas, A. G. MARTIMORT, À propos des ministères féminins dans l'Église, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 74 (1973), pp. 103-108, quien, por consiguiente, no acepta el carácter sacramental de su ordenación con base en las dudas que, en opinión de Martimort, produce el hecho de que las Constituciones Apostólicas sean una compilación privada nacida en un medio muy poco ortodoxo. Sin embargo, el propio R. GRYSO, L'ordination des diaconesses d'après les Constitutions apostoliques», en *Mélanges de sciences religieuses*, 31(1974), pp. 41-45, respondió a dichas críticas poniendo de manifiesto que la heterodoxia de la fuente concernía a la doctrina trinitaria y a la cristología, pero, para nada a la estructura de la institución eclesiástica o a la teología sacramental. Con posterioridad a este debate publicó A. G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma, 1982, p. 13 y ss.

¹⁰² «Las mujeres igualmente deben ser dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo», según la versión de *Biblia de Jerusalén*, p. 1748. Vid. el comentario de MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 42-46.

mujeres (diáconas¿?)— así como b.- la 1Tim., 5,9-10¹⁰³, si bien esta última fuente habla de las viudas¹⁰⁴. Con base en estas menciones se suele destacar que, con motivo de la expansión inicial del cristianismo y de las iglesias domésticas, el diaconado femenino ya jugó un papel importante en los orígenes.

Pero la institución también estuvo presente en la fase de expansión de la nueva religión durante el siglo II; a título de ejemplo, menciono un pasaje precedente de una fuente «literaria» romana, a saber: la carta dirigida por el gobernador de *Bithynia-Pontus* (provincia romana situada al norte de Asia Menor, a orillas del Mar Negro) Plinio el Joven¹⁰⁵ al emperador Trajano. Como se sabe, estamos ante una epístola muy larga que ha sido objeto de numerosos estudios en el marco de las disposiciones adoptadas por la autoridad política romana en relación con la persecución de los cristianos¹⁰⁶. Al describir

¹⁰³ «Que la viuda que sea inscrita en el catálogo de las viudas no tenga menos de sesenta años, haya estado casada una sola vez y tenga testimonio de sus bellas obras: haber educado bien a los hijos, practicado la hospitalidad, lavado los pies de los santos, socorrido a los atribulados, y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras», según la versión de *Biblia de Jerusalén*, p. 1750. Vid. el comentario de MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 46-48.

¹⁰⁴ Tratan también de diaconisas en los primeros tiempos: FORGET, s. v. *Diaconesses*, col. 686; A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg, 1926, suplemento en *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, p. 9 y ss; LECLERCQ, s. v. *Diaconesse*. En *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. IV/1, Paris, 1920, col. 725; MARUCCI, *Storia*, pp. 771-773; J. N. COLLINS, *Deacons and the Church. Making connections between old and new*, Harrisburg, 2002, p. 73 y ss; P. HÜRNEMANN, Conclusions Regarding the female diaconate, *Theological studies*, 36 (1975), pp. 325-333; P. SORCI, The diaconate and other liturgical ministries of Women. En P. ZAGANO (ed.), *Women deacons?. Essays with Answers*, Collegeville, 2016, pp. 57-95. Sobre las mujeres en las comunidades de Pablo, véase, por ejemplo: RIVAS REBAQUE, *Protagonismo*, pp. 385-413, páginas en las que, aunque no trata en exclusiva del diaconado femenino, sí concluye que los datos históricos confirman su existencia dentro de la Iglesia desde sus inicios hasta, al menos, el siglo VI e Idem, *Diaconado*, pp. 127-129, trata de la desaparición de la institución reconociendo que a partir del siglo VIII la diaconisa no tendrá acceso ni al altar ni a ejercer ningún ministerio litúrgico, sobreviviendo de manera marginal en algunas iglesias orientales como la maronita o la iglesia apostólica armenia, mientras que al referirse a la parte occidental de la iglesia señala que a finales del siglo VIII en el sacramentario *Hadrianum* se encuentra una *oratio ad diaconam faciendam*: una bendición acompañada de la entrega por parte del obispo del velo y la estola, ritual en el que la diaconisa promete la castidad, considerando que desapareció —salvo en las iglesias marginales—, en el siglo XII.

¹⁰⁵ Como se sabe, Plinio el Joven (62-112 p. C.), nacido en la actual Como, tuvo una dilatada carrera política y literaria en la que destacan las *Epistulae* y el *Panegyricus*. Aquí nos interesa el libro X de sus Epístolas, que contiene la correspondencia que mantuvo con el emperador Trajano: 124 cartas estructuradas en dos grupos: a.- las que pertenecen a los primeros años del gobierno de Trajano y b.- el conjunto de 61 cartas de Plinio y 49 de Trajano procedentes de los años 110 a 112 en los que Plinio ejerció de gobernador. Sobre el autor véase, por ejemplo: A. N. SHERWIN WHITE, *The Letters of Pliny. A historical and social commentary*, Oxford, 1966, pp. 1-84, con la múltiple bibliografía mencionada.

¹⁰⁶ Por ejemplo: el comentario de: SHERWIN WHITE, *The Letters of Pliny*, pp. 691-710, al que se podía añadir entre la literatura hispana: C. GONZÁLEZ ROMÁN, Problemas sociales

Plinio su comportamiento y actividades al emperador¹⁰⁷, le informó de que entre los cristianos había dos esclavas que desempeñaban funciones directivas; según él, estas mujeres eran llamadas ministras (*ex duabus ancillis, quae ministrae dicebatur*), término este, *ministrae*, que se ha interpretado usualmente con el sentido de diaconisas¹⁰⁸.

Y reitero la idea de que esta realidad no fue secundaria o menor en especial en la parte oriental del Imperio (donde se puede apreciar que las mujeres también tuvieron un gran protagonismo en los monasterios¹⁰⁹) no sólo el

y política religiosa. A propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos, *Memorias de Historia Antigua*, 5 (1981), pp. 227-242; N. V. SANTOS YANGUAS, M. GARCÍA MARTÍNEZ, Mártires cristianos del siglo II, *Memorias de Historia Antigua*, 13 (1992), pp. 111-128, o A. SUÁREZ CAMPOS, Trajano y la tercera persecución, *Anuario jurídico y económico escorialense*, 38 (2005), pp. 609-640, y entre la germánica: U. SCHILLINGER-HÄFELE, Plinius, Ep. 10,96, und 97: Eine Frange und ihre Beantwortung, *Chiron*, 9 (1979), pp. 383-392.

¹⁰⁷ *Epist.*, 10,96,8: «*Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta, quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam*» = Así pues, he creído aún más necesario obtener la verdad mediante la tortura de dos esclavas que eran llamadas «ministras». No he encontrado nada más que una superstición depravada y desmesurada» (traducción mía).

¹⁰⁸ Comentario de *Epist.*, 10,96,8 por ejemplo en: FORGET, s. v. *Diaconesses*, cols. 687-688; KALSBACH, *Die Altkirchliche*, p. 16; GRYSON, *Le ministère*, pp. 39-40; LECLERCQ, s. v. *Diaconesse*, col. 725; MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 21-22; MARUCCI, *Storia*, p. 773; MENTXAKA, *Minimas*, pp. 562-564; RIVAS, *Protagonismo*, p. 405, y SCIMMI, *Le antiche*, pp. 173-175, por lo que se refiere al sentido del término *ministrae*; sin embargo, MADIGAN, OSIEK, *Mujeres Ordenadas*, p. 55, y MADIGAN, OSIEK, *A documentary*, p. 27, matizan y consideran arriesgado que puedan ser interpretadas como diaconas; abogan por defender que mediante el término se hace referencia a un papel bien definido y reconocido en la comunidad sin que pueda decirse nada concreto al respecto.

¹⁰⁹ MARTIMORT, *Diaconesses*, pp. 137-142, y P. SORCI, Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna. En Umberto MATTIOLI (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 1992, pp. 337-338, tratan del caso particular de las diaconisas de los monasterios de la región de Edesa. J. M. TORRES PRIETO, *Mulieres diaconissae*. Ejemplos paradigmáticos en la iglesia oriental de los siglos IV-V. En *Studia Ephemeridis Augustinianum 117. Diakonia, Diaconiae, Diaconato semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 2009, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma, 2010, p. 633 y ss., subraya también que muchas superiores de los monasterios femeninos habían sido diaconisas, o bien antes de dirigir sus comunidades, o bien después y que habitualmente eran mujeres ricas, cultas y en consecuencia las más idóneas para desempeñar las tareas propias de las diaconisas: instruir y educar a las mujeres en la fe, evitando el contacto directo entre personas de distinto sexo; además, ejercían algún tipo de liderazgo enseñando o instruyendo a los hombres. Sobre las funciones véase también: LECLERCQ, s. v. *Diaconesse*, cols. 728-729; Valerie A. KARRAS, The liturgical functions of consecrated women in the byzantine church, *Theological Studies*, 66 (2005), pp. 96-116 y R. M. PARRINELLO, Diaconesse a Bisanzio: una messa a punto della questione. En *Studia Ephemeridis Augustinianum 117. Diakonia, Diaconiae, Diaconato semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 2009, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma, 2010, p. 654 y ss.

número alto de inscripciones¹¹⁰ sino también las abundantes menciones —no siempre favorables— en escritores del siglo IV como los padres capadocios¹¹¹, o en obras teológicas escritas en griego durante los siglos IV a VI¹¹², debidas

¹¹⁰ Sobre ellas: GRYSON, *Le ministère*, pp. 149-150; MADIGAN, OSIEK, *A documentary*, p. 25 y ss; SCIMMI, *Le antiche*, pp. 196-203, quienes entre las diaconisas famosas de la parte oriental menciona, con un etc. final en la relación con total precisión en las fuentes en las que se hace referencia por ejemplo a: Celerina, Asia, Casiana y otras en contacto con Teodoreto de Ciro; las hijas de *Terentius*, en contacto con San Basilio; la hermana de Gregorio de Nisa (Macrina) y su amiga Lampadia; Teosebia, la esposa (?) de San Gregorio; Eufemia la esposa de Sergio, el arzobispo de Ravena (753); Olimpia, Elisantia, Martiria y Paladia, ordenadas diaconisas de Constantinopla por el arzobispo Nectario y que mantuvieron correspondencia por Juan Crisóstomo; Pentadia, Procla y Sabiniana, tía de Juan Crisóstomo; Martana; Anastasia, Valeriana y Jania que mantuvieron correspondencia con Severo de Antioquía; Nectaria, Dionisia, madre de San *Euthymius* el Grande (377-473), cuya vida fue escrita por Cirilo de Escitópolis; Eusebia, Manaride en Gaza y Sinclética. S. ELM, Vergini, Vedove, Diaconesse —Alcuni Osservazioni sullo sviluppo dei cosiddetti «ordine femminili» nel quarto secolo in Oriente, *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), pp. 88-89, comenta también el alto origen social de muchas de estas viudas-diaconisas, titulares de fuertes patrimonios y señala que en el siglo V ya la condición de ser a la vez diaconisa y madre superiora se ha convertido en un hecho común. Y respecto de la ya citada Olimpia vid: M. SCIMMI, El diaconado femenino y Olimpia, diaconisa de Constantinopla. En S. MARTÍNEZ-CANO, C. SOTO VARELA (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Estella, 2019, pp. 87-108.

¹¹¹ Al respecto, por ejemplo: GRYSON, *Le ministère*, pp. 127-149; SCIMMI, *Le antiche*, pp. 184-190, así como el artículo de I. TRABACE, La figura della diaconessa negli scritti dei padri cappadoci. En *Studia Ephemeridis Augustinianum* 117. *Diakonia, Diaconiae, Diaconato semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 2009*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010, pp. 639-651.

¹¹² Sobre ellos GRYSON, *Le ministère*, pp. 128-145, así como MARUCCI, *Storia*, p. 779, y SCIMMI, *Le antiche*, p. 242 y ss., en particular pp. 305-310.

por ejemplo a Epifanio de Salamina¹¹³, Sozomeno¹¹⁴, Juan Crisóstomo¹¹⁵ o Teodoreto de Ciro¹¹⁶.

Por todo ello, se entenderá que hubiera un intento de regulación del tema por parte del cristianismo desde época relativamente temprana. Así, si nos adentramos ya en el siglo III, entre otras fuentes¹¹⁷, nos habla de mujeres diaconisas una obra de ca. 230, concretamente la *Didaskalia* de los Apóstoles (*Didaskalia tón Apostolón* = *Didascalia Apostolorum* = *DA*)¹¹⁸ que no cono-

¹¹³ Este obispo de Salamina entre el 365 y el 403, habiendo nacido en el 315 en Palestina, recibiendo su formación en Egipto. Sobre él C. RIGGI, s. v. *Epifanio de Salamina*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 1, Salamanca, 1991, pp. 719-721.

¹¹⁴ De este autor de nombre Salomón Hermias Sozomeno y autor de la Historia Eclesiástica se desconoce el año de nacimiento y de muerte, pero se le ubica en Constantinopla en los inicios del siglo V. Nació probablemente en Palestina y tras asistir a la escuela de monjes mantuvo siempre buen contacto con los ambientes monacales. Sobre él: A. LABATE, s. v. *Sozomeno*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 2, Salamanca, 1992, pp. 2040-2041.

¹¹⁵ Nació en la provincia de Siria en fecha imprecisa que se suele situar entre el 345, el 349 o el 354 pero, en todo caso, antes del 381; de familia acomodada tuvo una educación esmerada, que le convirtió en un gran orador al que se le atribuyó el nombre de Crisóstomo (=boca de oro) y, en febrero del 398, llegó a obispo de Constantinopla, desde donde promovió una observancia fiel de los preceptos evangélicos. Murió el 14 de septiembre del 407. Sobre él, por ejemplo: A. M. MALINGREY, s. v. *Juan Crisóstomo*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 2, Salamanca, 1992, pp. 1177-1181.

¹¹⁶ Teodoreto nació en Antioquía de Siria hacia el 393 y fue educado en los ambientes monásticos de Siria en cultura cristiana y clásica. Elegido obispo de Ciro en el 423 se dedicó a combatir algunas herejías. Falleció en el 466. Sobre él, por ejemplo: E. CAVALCANTI, s. v. *Teodoreto de Ciro*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 2, Salamanca, 1992, pp. 2070-2072.

¹¹⁷ Además respecto del diaconado femenino, téngase en cuenta las referencias recogidas por MADIGAN, OSIEK, *A documentary*, p. 25 y ss., y GRYSON, *Le ministère*, pp. 41-79, donde expone por un lado el tratamiento que el tema recibió en padres occidentales como Tertuliano e Hipólito de Roma (41-51), para seguidamente detenerse en los padres alejandrinos del siglo III (52-64) y finalmente tratar de la Didascalia de los apóstoles, distinguiendo entre viudas y diaconisas (65-79); también son de interés las páginas de MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 22-28.

¹¹⁸ Estamos ante una obra transmitida en sirio, árabe, etíope y parcialmente en latín, si bien su lengua original fue el griego. Parece que en la zona de Antioquía adquirió su forma actual y concierne en especial a los deberes del obispo y, en consecuencia, trata de las ordenaciones de los diáconos, del ministerio de las diaconisas. Además, la Didascalia ha servido de fuente a los seis primeros libros de las Constituciones Apostólicas que se mencionarán más adelante. Sobre ella: P. NAUTIN, s. v. *Didascalia de los Apóstoles*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 1, Salamanca, 1991, p. 595, con la literatura específica allí mencionada.

ceмос por su original griego sino gracias a la versión siria de inicios del siglo IV y a los fragmentos de la versión latina¹¹⁹.

De su contenido¹²⁰, se debe resaltar, sobre todo, el capítulo décimo sexto, que trata de los diáconos y de las diaconisas en una posición paralela¹²¹, aunque las funciones de las mujeres diaconisas sean más reducidas que las de los varones diáconos, al limitarse su misión pastoral a la visita a las mujeres cristianas cuya enfermedad les retiene en sus domicilios y a una labor litúrgica durante el bautismo de otras mujeres¹²².

Ya en el siglo IV encontramos referencias a nuestra institución, por ejemplo, en dos fuentes «canónicas» importantes; así, se nos informa de las funciones de las diaconisas viudas en los Cánones Eclesiásticos de los Apóstoles¹²³

¹¹⁹ Al respecto: SCIMMI, *Le antiche*, pp. 209-211. Comentan las dos menciones (caps. IX y el XVI) existentes en la obra sobre el diaconado, por ejemplo: FORGET, s. v. *Diaconesses*, col. 687; KALSBACH, *Die Altkirchliche*, p. 21 y ss.; Idem, s. v. *Diakonisse*, cols. 919-920; MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 31-41; MARUCCI, *Storia*, p. 774; RAMELLI, s. v. *diakonia-diaconate*, p. 703; SCIMMI, *Le antiche*, pp. 211-218; SORCI, *The Diaconate*, pp. 63-65; TUNC, *También las mujeres*, pp. 118-119. Además, tratan del tema: J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'église*, Bruges-Paris, 1960, pp. 126-135; U. FALESIEDI, *Le Diaconie. I servizi assistenziali nella chiesa antica*, (Sussidi Patristici 7) *Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma, 1995, p. 53; SORCI, *Diaconato*, pp. 334-335 y TORRES PRIETO, *Mulieres diaconissae*, p. 626.

¹²⁰ Al respecto: MADIGAN, OSIEK, *A documentary*, p. 106 y ss.; MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, p. 162 y ss., quienes reproducen diversos párrafos tal como se han transmitido en las Constituciones Apostólicas y que aquí se copian: «6. Que las mujeres diáconos sean también honradas por vosotros de igual modo que al Espíritu Santo, no haciendo ni diciendo nada independientemente del diácono...»; 10.7 «que los porteros se sitúen en las entradas de los hombres para vigilarlos y que las mujeres diáconos se sitúen en las de las mujeres...12. Y que las vírgenes y las viudas y las ancianas sean las primeras de todos en permanecer de pie o sentarse». 15. «Por tanto, las viudas han de ser serias y han de obedecer a los obispos y a los presbíteros y a los diáconos e incluso más a las mujeres diáconos con piedad, reverencia y temor, sin usurpar su autoridad ni desear hacer nada concerniente a la instrucción». 3, 11,3: «Pero nosotros no permitimos a los presbíteros ordenar diáconos, diaconisas, lectores, asistentes, cantores o porteros, sino sólo a los obispos. Este es el orden y la armonía de la iglesia».

¹²¹ Según MARUCCI, *Storia*, p. 774, aquí las diaconisas aparecen como el brazo femenino de la *diaconia*.

¹²² RIVAS-REBAQUE, *Diaconado*, pp. 113-116, destaca que la novedad de este escrito litúrgico —en el que se habla de las funciones de las mujeres diáconos— es que van adquiriendo importancia las funciones litúrgicas, sobre todo las relacionadas con el bautismo de las mujeres y su catequesis, aunque no puedan ni bautizar (algo que sí podían hacer los diáconos varones), ni instruir teológicamente con profundidad a otras mujeres.

¹²³ Esta obra también es conocida como «Constitución eclesiástica de los Apóstoles». Conservada en griego y en versiones latina o siria, está estructurada en dos partes muy diversas. La segunda trata de las ordenaciones y por consiguiente se menciona al obispo, los presbíteros, el lector, los diáconos, las viudas y los laicos. El texto actual es obra de un compilador del siglo IV o V. Sobre ella véase P. NAUTIN, s. v. *Cánones eclesiásticos de los Apóstoles*. En A. DI BE-

que regularon el tema en Egipto; dentro de las ocupaciones que les competían, en su canon 21,2 aludían al cuidado de las mujeres enfermas¹²⁴.

Pero, en este momento histórico la obra que en particular merece ser destacada por su contenido es la conocida con el nombre de Constituciones Apostólicas¹²⁵ (ca. 381-395¿?). Estamos ante un ordenamiento eclesiástico que nos da a conocer la conducta y la organización de los cristianos y sus comunidades y ya emplea el término diaconisas tratando también de su ordenación¹²⁶. En esta compilación canónico-litúrgica, de manera semejante a lo que ocurría con

RARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 1, Salamanca, 1991, p. 354.

¹²⁴ Al respecto: FORGET, s. v. *Diaconesses*, col. 688; GRYSON, *Le ministère*, pp. 64-79; A. KALSBACK, s. v. *Diakonisse*. En *RAC*, III, Stuttgart, 1957, pp. 920-922 y LECLERCQ, s. v. *Diaconesse*, col. 728.

¹²⁵ Estamos ante la gran obra canónico-litúrgica de finales del siglo IV (ca. 381-394¿?) y comprende ocho libros. Su autor partió de varios trabajos anteriores y los copió conservando frases o partes del texto antiguo, pero introduciendo añadidos. Compuesta en Siria o, tal vez en Constantinopla, es una reelaboración de textos litúrgicos y canónicos en lengua griega de procedencia diversa: Didascalia de los Apóstoles, Dichachè, *Traditio Apostólica* y quizás Cánones eclesiásticos de los Apóstoles. Sobre ella, P. NAUTIN, s. v. *Constituciones Apostólicas*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 1, Salamanca, 1991, pp. 488-489, así como MARTIMORT, *Les diaconesses*, 57; MARUCCI, *Storia*, p. 76; SCIMMI, *Le antiche*, pp. 222-223, y la presentación que en la traducción española de la obra efectúa: J. J. AYÁN CALVO, *Constituciones Apostólicas*, Madrid, 2010, pp. 6-23, en las que señala que nos encontramos ante un Ordenamiento Eclesiástico elaborado con la intención de recoger una especie de Código que fuera un punto de referencia y por ello contenía una reelaboración de ordenamientos y materiales previos, cuya autoría permanece oscura y cuya heterodoxia, no demostrada, se ha discutido.

¹²⁶ Según J. HOURCADE, *Les diaconesses dans l'églises d'hier et de demain?*, Saint Maurice, 2001, pp. 49-57, estamos ante un documento esencial por lo que se refiere al diaconado en el que aparece el neologismo *diakónissa*, en lugar de *hé diakonos*, que se había empleado en Nicea. Reproduzco CA VIII,19-20 tal como lo vierte al castellano: MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 172-173: 19.1 «Y ahora, con respecto a una diaconisa, yo Bartolomé enseño lo siguiente: 19.2. «Oh obispo, impondrás las manos sobre ella en presencia de los presbíteros y de los diáconos y las diaconisas y dirás: 20,1 «Oh Dios Eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Creador de hombres y mujeres, que llenaste con el Espíritu a Miriam y Debora y Ana y Huida, que no desdénó que tu Unigénito naciera de una mujer, que también en el tabernáculo del testimonio y en el Templo nombraste a los guardianes de las puertas sagradas (Ex 38,8; 1 Sm 2,22). 20,2 ahora, mira hacia tu sierva que va a ser elegida al diaconado y dale el Espíritu Santo y límpiala de toda incontinencia de la carne y espíritu para que pueda llevar a cabo dignamente la labor que se le confía a tu gloria y la alabanza en tu Cristo, con cuya gloria y culto será para ti y para el Espíritu Santo por siempre. Amén». También es posible controlar el texto de CA VIII,19,1-2 y 20,2, en las versiones de F. X. VON FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae, 1905, p. 525, y en la traducción española de AYÁN CALVO, *Constituciones Apostólicas*, 323-324. Breve comentario en: RIVAS-REBAQUE, *Diaconado*, pp. 116-118.

los diáconos, la ordenación se materializaba mediante la imposición de manos¹²⁷ en presencia de los presbíteros, de los diáconos y de las diaconisas¹²⁸.

Además, en este manual orientativo tanto para el clero como para los laicos de finales del siglo IV ya se hablaba de los requisitos que debían de cumplir las mujeres candidatas al diaconado: ser vírgenes, o, viudas casadas una sola vez (*univirae*)¹²⁹. Igualmente, se habla de su relevancia en el seno de la comunidad cristiana al establecer el orden jerárquico en el que estaban a la

¹²⁷ A. NOCENT, s. v. *ordenación*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 2, Salamanca, 1992, p. 1597, establece que «como ritos de ordenación, desde Hipólito de Roma, pasando por los sacramentarios romanos y hasta el Pontifical romano-germánico del siglo X, no se encuentran otros que la imposición de las manos y una oración consagratória».

¹²⁸ Al respecto por ejemplo: COLSON, *La fonction*, p. 135 y ss; FORGET, s. v. *Diaconesses*, cols. 688 y ss; GRYSON, *Le ministère*, pp. 95-109; KALSBACH, s. v. *Diakonisse*, cols. 919-920; LECLERCQ, s. v. *Diaconesse*, cols. 725-726; MADIGAN, OSIEK, *A documentary*, pp. 113-114; MARUCCI, *Storia*, p. 776; MARTIMORT, *Les diaconesses*, p. 57 y ss.; RAMELLI, s. v. *diakonia-diaconate*, p. 703; SCIMMI, *Le antiche*, pp. 224-242; SORCI, *Diaconato*, p. 340; Cipriano VAGAGGINI, L'ordenazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Orientalia christiana periodica*, 40 (1974), p. 163 y ss., y ELM, *Vergini*, p. 86.

¹²⁹ CA VI, 17,4, que reproduzco por MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, p. 170: «¡Y que la diaconisa sea una virgen pura; y si no, por lo menos una viuda casada sólo en una ocasión, fiel y honorable», además controlable en: VON FUNK, *Didascalia et Constitutiones*, 341 y la traducción española de AYÁN CALVO, *Constituciones*, p. 218, quien en la nota 149 relaciona el pasaje con la 1Tm 5,9 y Constituciones Apostólicas III,1,1-3,1. Sobre el texto, ELM, *Vergini*, p. 87; MADIGAN, OSIEK, *A documentary*, pp. 112-113 y F. RIVAS-REBAQUE, *Diaconado*, p. 118. Sobre el concepto de *univira* muy presente también en la moral sexual de la antigua Roma, véase, por ejemplo: E. CANTARELLA, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991, p. 256, donde destaca que, dentro de la categoría de las mujeres casadas, se reservaba a la subcategoría de las *univirae* el culto exclusivo de *Fortuna muliebris*. M. HUMBERT, *Le remariage à Rome, Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano, 1972, pp. 31-58, en las que se analizan el papel de la mujer *univira* en la religión romana y en las pp. 59-75 trata de la *pudicitia* así como del elogio de la fidelidad conyugal y el matrimonio único en las fuentes romanas. Sobre la continuidad del requisito en el cristianismo véase, por ejemplo: M. A. TILLEY, North Africa. En M. M. MITCHELL, F. M. YOUNG (eds.), *The Cambridge history of Christianity. 1: Origins to Constantine*, Cambridge y otras, 2006, p. 396, donde trata de la acogida que Tertuliano y Cipriano hicieron de la idea de *univira* en la sociedad romana; M. T. GARCÍA DE ITURRIOSPE, Mujeres religiosas en la Hispania cristiana y visigoda: de la *virgo* a la *univira*. En *Estudios de latín medieval hispánico*, (Milennio Medievale, 92), Firenze, 2011, pp. 95-108, pero en particular las pp. 104 y ss. donde analiza la presencia de la viuda que además es *univira* en la epigrafía cristiana hispana manifestado que sólo se da en un epígrafe de Lérida del siglo V y M. LIGHTMAN, W. ZEISEL, *Univira: An Example of Continuity and Change in Roman Society*, *Church History*, 46 (1977), pp. 19-32, páginas en las que se analiza la continuidad lingüística del término *univira* en las varias épocas de la historia de Roma pagana y cristiana, tratando de su uso tanto en la epigrafía cristiana como por los padres de la iglesia en las páginas 26 ss. y mostrando los cambios en el significado en función del momento histórico.

hora de recibir la comunión¹³⁰, se mencionaban las tareas que tenían que cumplir al servicio de los necesitados¹³¹: la asistencia y cuidados a domicilio de las mujeres enfermas o incapacitadas, y, en el ámbito litúrgico, el recibimiento de las mujeres en las asambleas, así como de la asistencia a su bautismo¹³².

En síntesis, lo expuesto permite asegurar que ya desde los orígenes de la institución el diaconado femenino existió y se articuló en el seno de las comunidades cristianas de la parte oriental del Imperio; ahora bien, parece que respecto de las funciones a desarrollar no se produjo una equiparación absoluta con los diáconos masculinos, siendo las funciones de las mujeres bastante más limitadas. En las Constituciones se insistía en que eran los diáconos masculinos los que asistían al obispo en el altar y en la distribución de la comunión mientras que a las mujeres no se les permitía ni ayudar a distribuir la comunión, ni bautizar, ni enseñar.

¹³⁰ CA VIII,13,14: «Y después de esto, que los obispos reciban su parte, luego los presbíteros y los diáconos y los subdiáconos y los lectores y los cantores y los ascetas, y entre las mujeres, las mujeres diáconos y las vírgenes y las viudas, luego los niños, y luego toda la gente según un orden establecido con reverencia y discreción sin temor», según MADIGAN, OSIEK, *Mujeres presbíteras*, p. 172.

¹³¹ CA III,9,1 que reproduzco por MADIGAN, OSIEK, *Mujeres presbíteras*, p. 167: «Ahora, en cuanto a las mujeres que llevan a cabo el bautismo, os aseguramos que no supone poco riesgo para aquellos que lo asumen. Por eso, no lo aconsejamos ya que es peligroso, muy poco habitual e irreverente». Además, es controlable en: VON FUNK, *Didascalia et Constitutiones*, p. 212, y por lo que se refiere a la traducción española en AYÁN CALVO, *Constituciones*, p. 144. Breve comentario en MADIGAN, OSIEK, *A documentary*, p. 110.

¹³² Al respecto: ELM, *Vergini*, p. 87; EADEM, *Virgins of God: The making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1996, p. 170 y ss. que las enumera como sigue: ayudar al obispo durante el bautismo de las mujeres; vigilar la entrada de las mujeres en la iglesia; dirigir el examen de exámenes, efectuar obras de caridad bajo la supervisión del obispo y de los diáconos y servir como vínculo entre las mujeres y los miembros masculinos del clero. K. J. Von HEFELE, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux (nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographique)*, vol. 2.1, Paris, 1907, pp. 447-448, con base en esta fuente al hablar de sus funciones destaca un hecho que explicaría la importancia de las diaconisas en el bautismo por inmersión: éste se efectuaba estando completamente desnudas las personas que lo iban a recibir, lo que exigía, en el caso de las mujeres, la ayuda de otras mujeres. También subraya el gran desarrollo de la institución entre los nestorianos y los griegos y el papel tan grande que jugaron las diaconisas cuando eran abadesas, papel que en ocasiones sorprende: podían entrar en el santuario, hacer la oración pública, distribuir la eucaristía a las monjas y la tendencia fue la de sustituir a los sacerdotes y diáconos en su ausencia, de tal forma que mezclan el vino y el agua en el cáliz y administrando la extremaunción; cuando estaban vinculadas a una iglesia no podían ejercer sus cometidos en otra. Afirma HEFELE (p. 448) que sus funciones eran tan importantes que elegían por los obispos o por la parte femenina de la asamblea cristiana entre las mujeres de una cierta edad, vírgenes preferentemente, pero también viudas que se hubieran casado una sola vez.

Con todo, en opinión de Marucci¹³³ pese a esta diferencia de actividades, no hay duda alguna de que las diaconisas formaban parte del clero: eran ordenadas como los otros clérigos por el obispo (*cheirotónia*) en presencia de los presbíteros, los diáconos y las otras diaconisas mediante la imposición de manos (*epíthesis tón cheirón*)¹³⁴.

4.2. Sobre los ministerios sacerdotales, en especial el diaconado femenino en el mundo occidental¹³⁵

Como ya ha sido adelantado entre los estudiosos de los ministerios sacerdotales femeninos hay especialistas como Thraede¹³⁶ para los que la coparti-

¹³³ Storia, p. 777.

¹³⁴ Sobre los ritos de ordenación de las diaconisas ver por ejemplo: MARTIMORT, *Les diaconesses*, p. 145 y ss.; OPPENHEIM, s. v. *diaconessa*, p. 1521, negando que la bendición confiriera una potestad espiritual; en la misma línea LECLERCQ, s. v. *diaconesse*, col. 727, donde afirma que su ordenación «*n'avait rien de sacramentel*» o FORGET, s. v. *diaconesses*, cols. 693 y ss., que prácticamente repite la misma idea: «*De même que le ministère des diaconesses n'avait rien de sacerdotal, de même leur ordination n'avait rien de sacramentel*». Entre la literatura reciente debe mencionarse, al margen de SORCI, *Diaconato*, pp. 339-340, e Idem, *Diaconate*, pp. 69-71, a GRYSO, *Le ministère*, p. 108, quien afirma que nada hace indicar que existiera diferencia alguna en el espíritu del autor (de las Constituciones) entre la ordenación de los clérigos masculinos y femeninos, afirmación que comparte MARUCCI, *Storia*, p. 777. Además, sobre todo: MACY, *The Hidden*, pp. 23-48 destaca qué significa la ordenación y tras analizar en las pp. 70-73 los ritos concretos de ordenación de las diaconisas, en las pp. 133-156 recoge dos apéndices con las plegarias y ritos de ordenación tanto de las diaconisas como de las abadesas. A todo ello habría que añadir los artículos de: A. A. THIERMEYER, *Der Diakonat der Frau*. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, *Theologische Quartalschrift*, 173 (1993), p. 226 y ss., y de E. THEODOROU, *Die Weihe (Cheirotonia) oder Segnung (Cheirothesia) der Diakonissen*. En A. JENSEN, Grigorios LARENTZAKIS (eds.), *Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition*, Graz, 2008, pp. 36-134, así como SORCI, *Diaconato*, pp. 343-344, y VAGAGGINI, *L'ordinazione*, pp. 145-189, autores que estudian el rito de la ordenación pero limitado a la iglesia bizantina, dedicando a ello el último autor en especial las pp. 177 y ss.; P. ZAGANO, *Remembering Tradition: Women's monastic rituals and the diaconate*, *Theological Studies*, 72 (2011), pp. 787-811, y publicada recientemente en español: J. J. FRESNILLO AHIJÓN, *Ad diaconam faciendam seu consecrandam. El diaconado femenino en el occidente medieval. Fuentes litúrgicas (Disertationes theologicae 21)*, Madrid, 2016, tesis doctoral en la que se analiza, por orden cronológico, las distintas variantes que del rito de consagración se encuentran en los diferentes testimonios litúrgicos.

¹³⁵ Sobre las fuentes que conocemos sobre el diaconado femenino de esta parte del imperio vid. el capítulo sexto de MADIGAN, OSIEK, *Mujeres ordenadas*, pp. 207-220, donde destaca que no hay ningún testimonio de mujeres diáconos en occidente hasta el siglo v. Recoge por una parte textos literarios que hablan de mujeres vinculadas a la vida monástica (mujeres abadesas aristocráticas y acomodadas), de las escasas inscripciones existentes debido a los esfuerzos de los concilios de los siglos v y vi por eliminarlas para seguidamente pasar a comentar los cánones que también serán objeto de exposición en las presentes páginas.

¹³⁶ THRAEDE, *Frau*, pp. 238-239.

cipación de varones y hembras en el desempeño de dichas tareas durante los primeros siglos del cristianismo, sobre todo en la parte oriental del Imperio, se planteó más como una excepción factible en las comunidades marcionitas, gnósticas y montanistas¹³⁷ que como una regla general. A su juicio, el planteamiento ortodoxo tuvo lugar especialmente en la parte occidental donde los padres latinos, como ya se ha visto sobre todo Tertuliano, Cipriano y más tarde Agustín¹³⁸, intentaron contener la equiparación de los géneros y la coparticipación de las mujeres en las tareas sacerdotales.

Sin embargo, el reducir la existencia de mujeres presbíteras y diaconisas a los grupos heréticos y considerarlas como propias de la parte oriental del imperio ha sido cuestionado por Madigan y Osiek¹³⁹, quienes no comparten esta visión reduccionista a la luz de la información proporcionada por las fuentes que recogen en su obra, referencias de todo tipo procedentes de ambas partes del Imperio, también de la parte occidental.

En este contexto de debate e interpretaciones antagónicas respecto del papel de la mujer en el desempeño de funciones y ministerios sacerdotales es en el que quiero hacer referencia a dos cánones conciliares latinos aprobados a finales del siglo IV-inicios del V, que por lo que sé, recogen la primera condena eclesiástica del desempeño de los ministerios sacerdotales femeninos en la parte occidental del Imperio, particularmente del diaconado, en el supuesto de que mi hipótesis interpretativa sea admitida.

4.2.1. *Dos cánones conciliares de época priscilianista*

Dejo de lado en este escrito el canon primero del primer concilio de Zaragoza ya comentado por mí con antelación¹⁴⁰, en el que, si bien no se menciona

¹³⁷ Según THRAEDE, *Frau*, pp. 238-239, en las comunidades marcionitas las mujeres podían enseñar, exorcizar y bautizar; en las gnósticas había mujeres profetisas, diaconisas, mujeres que bautizaban y según el autor, con base en las fuentes que cita, entre los montanistas podían llegar incluso a ser obispas y presbíteras. También es de esta opinión: J. LAPORTE, *The role of women in early Christianity*, New York, 1982, p. 131.

¹³⁸ MADIGAN, OSIEK, *Ordained women*, pp. 174-183 reproducen diversos fragmentos de estos tres padres africanos críticos con las mujeres presbíteras.

¹³⁹ K. MADIGAN (especializado en cristianismo medieval y profesor de Historia Eclesiástica en la *Harvard Divinity School*) y C. OSIEK (en la actualidad profesora emérita de la *Brite Divinity School* en la Universidad cristiana de Texas) son coautores de la obra múltiples veces citada que tiene por objeto dar a conocer todas las fuentes existentes en el mundo greco-romano que mencionan a mujeres que desempeñaron ministerios sacerdotales, incluyendo a las iglesias orientales, con el límite temporal del año 600 de nuestra era.

¹⁴⁰ Véase: R. MENTXAKA, «Sobre la instrucción religiosa de las mujeres cristianas hispanas a la luz de un canon conciliar de finales del siglo IV p. C. En F. CENERINI, I. G. MASTRO-ROSA (eds.), *Donne, Istituzioni e società fra Antico e alto Medioevo*, Lecce-Brescia, 2016, pp. 201-234.

directamente la actividad diaconal de las mujeres priscilianistas, se les condena con la excomunión por llevar a cabo tareas de enseñanza y formación en los evangelios canónicos y apócrifos tanto con varones ajenos al catolicismo —según mi interpretación los priscilianistas— como entre ellas mismas.

Aquí y ahora me voy a detener en dos cánones surgidos en plena confrontación entre la iglesia católica ortodoxa y los seguidores de Prisciliano¹⁴¹: el canon segundo del Concilio de *Nîmes*, así como el noveno del primer concilio de Toledo.

¹⁴¹ Prisciliano nació hacia el 350 en el seno de una familia aristocrática de la península ibérica. A partir de su conversión al cristianismo configuró su doctrina con base en la instrucción o formación que, según Sulpicio Severo, recibió de una mujer noble de nombre Agape y del retórico Helpidio, discípulo del gnóstico Marco; fue seguido por algunos obispos como Instancio y Salviano y su planteamiento teológico tuvo mucho éxito en Galicia y *Lusitania*, de tal forma que, diversos prelados hispanos dirigidos por Hidacio de Mérida acusaron a Prisciliano de lecturas de apócrifos, magia y maniqueísmo, acusaciones de las que, probablemente, se defendió Prisciliano mediante el *liber de fide et de apocryphis*, con el fin de demostrar la ortodoxia de la lectura de los libros extra-canónicos. Los cánones del primer concilio zaragozano dieron lugar a numerosos enfrentamientos entre el grupo de Prisciliano y el de Hidacio y, entre tanto, Prisciliano, fue consagrado obispo de Ávila (ca. el 381). A ello, respondió Hidacio redactando un informe en el que acusó a Prisciliano y sus seguidores y, por consiguiente, elevó una petición al emperador Graciano de que promulgara un rescripto contra los obispos priscilianistas. En cumplimiento del contenido del rescripto imperial, que condenó a los obispos al abandono de sus sedes, Prisciliano y los suyos salieron de *Hispania* en dirección a Burdeos. En Aquitania el noble hispano incorporó entre sus seguidores a Eucrocía y a su hija, que acogieron en su villa a los priscilianistas oponiéndose así al obispo Delfin que se negó a recibirles en Burdeos; después, todo el séquito se dirigió a Italia donde pretendían ser escuchados, tanto por el obispo de Roma: el Papa Dámaso [366-384] para que se pronunciara sobre su ortodoxia mediante un concilio o un juicio público, como por el emperador Graciano, intentando demostrarle que su rescripto era consecuencia de las mentiras de Hidacio; ellos querían informarle de que no se apartaban de la ortodoxia romana y no habían sido condenados o depuestos en concilio alguno. Tras llegar ante el emperador y dejar formulada su petición en la cancellería, pusieron rumbo a la ciudad eterna, encontrándose con la negativa de Dámaso de oírles; por ello, Prisciliano y sus acompañantes decidieron regresar a Milán, donde el noble obtuvo de la administración imperial —con la ayuda del *magister officiorum* Macedonio— un rescripto que derogaba el primero que les había obligado al abandono de sus sedes. Por consiguiente, pusieron rumbo a *Hispania* incorporándose Prisciliano a su iglesia de Ávila. Pero la confrontación entre los dos sectores del obispado hispano no concluyó aquí y ante el nuevo emperador (desde el 383 lo era el usurpador Máximo), que se estableció en Tréveris, una vez más se formularon graves acusaciones contra los priscilianistas; ello condujo a Máximo a ordenar el traslado de los acusados a Burdeos, donde se convocó un concilio *ad hoc*, sínodo al que Prisciliano no se presentó. Con todo, tomó la decisión de dirigirse al nuevo emperador quien respondió sometiéndole en *Treveris* (actual *Trier* en la República Federal Alemana) a una causa «laica»; como consecuencia de ella, fue encarcelado, condenado a muerte él y sus seguidores y ejecutado(s) en una fecha debatida. Con posterioridad su cuerpo fue trasladado a *Hispania* y probablemente su enterramiento tuvo lugar en algún lugar de *Gallaecia*, que no se puede determinar con precisión. Sobre ello vid. mi artículo: A vueltas con la datación del primer concilio de Zaragoza, *Seminarios Complutenses de Derecho Romano*, XXX (2017), pp. 245-289, que desarrolla todos estos aspectos con detenimiento y profundidad.

Me interesa comentar la disposición del *Concilium Nemausense* porque en ella, por primera vez en la parte occidental del Imperio ya de una manera explícita, se prohíbe a las mujeres el *ministerium leviticum*, con lo que ello pueda significar; a su vez, el precepto toledano permite deducir que en la península ibérica se había hecho caso omiso de la prohibición establecida en el canon primero del primer concilio zaragozano y había mujeres que habiéndose formado teológicamente probablemente aspiraban a tener un protagonismo superior al permitido por el catolicismo más ortodoxo.

4.2.1.1. Canon II del Concilio de Nîmes (394?-396?)

La presencia en el primer concilio zaragozano de dos obispos aquitanos [Fitadio era el obispo de Agen (*Aginnum*), Delfin lo era de Burdeos (*Burdigala*)¹⁴²] se debió a la existencia de priscilianistas en sus sedes; por ello, tras la muerte de Prisciliano¹⁴³, no resulta extraño que tuviera lugar otra reunión episcopal en territorio galo¹⁴⁴, si bien en esta ocasión en otra zona distinta a Aquitania, concretamente en la ciudad de *Nemausum* (*Nîmes*), en la que los obispos asistentes trataron, entre otros temas, si las mujeres podían o no llevar a cabo tareas de culto.

El concilio se reunió el primero de octubre del año 394 o 396¹⁴⁵. La controversia respecto de la fecha exacta se fundamenta en que el año de celebración del concilio se establece mediante la referencia existente a «*Arcadio et Honorio Augg. Conss.*», lo que acaeció en los años 394, 396 y 402. Según

¹⁴² Sobre Fitadio y Delfin ver: L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Tome II, L'Aquitaine et les Lyonnaises*, Paris, 1910, 2.^a ed., pp. 60, 63, y A. MOSTALAC CARRILLO, M. V. ESCRIBANO, con la colaboración de G. FATÁS, *El Cristianismo primitivo en Aragón*, Zaragoza, 2009, p. 60.

¹⁴³ Al respecto: D. PIAY AUGUSTO, *Le lieu d'enterrement de Priscillien, Dialogues d'histoire ancienne*, 42 (2016), pp. 191-210.

¹⁴⁴ Sobre la problemática priscilianista en la Galia Romana, véase, por ejemplo: A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J. R. PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, vol. 1, *Des origines a la chrétienté médiévale*, Paris, 1957, pp. 52-55.

¹⁴⁵ M. E. MOORE, *The spirit of the gallican councils, a. d. 314-506, Annuaire Historiae Conciliorum*, 39 (2007), p. 21, recoge las dos 394/396; Ch. J. HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux, Tome II, première partie (II/I)*, Paris, 1908, p. 91, al igual que GRYSO, *Le ministère*, p. 163; KALSBACH, s. v. *Diakonisse*, col. 924, y J. R. PALANQUE, *Le diocèse d'Aix-en-Provence*, Paris, 1975, p. 13, dan como posible también la fecha del 394, si bien la edición de Gaudemet —que emplearé aquí— lo data en el 396, al igual que E. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. I. Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, vol. 1, Paris-Toulouse, 1947, p. 259; J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'église en Occident. Du II^e au VII^e siècle. Initiations au christianisme ancien*, Paris, 1985, p. 49, y G. M. OLIVIERO NIGLIO, *De diaconissis*. Disposizioni Canoniche e Leggi Imperiali, *SDHI*, 83 (2017), p. 426 n. 48, habla también del primero de octubre del 396.

Gaudemet¹⁴⁶ se sabe por otras fuentes que en el momento en que se celebró el concilio vivía Martin de Tours —que murió en el 397— por lo que la referencia del 402 debe ser eliminada, quedando sólo las dos primeras 394 y 396.

Los defensores del año 396 consideran poco probable que pudiera haber tenido lugar la reunión episcopal en el 394; hay que tener en cuenta que estando la Galia en poder del usurpador Eugenio hasta el seis de septiembre del 394 tuvo que ser francamente difícil efectuar una convocatoria y reunir a los obispos el uno de octubre del mismo año, razonamiento que parece bastante lógico y me conduce también a inclinarme por la hipótesis del 396 como año de celebración del sínodo. En todo caso, nos encontramos ante un concilio estrictamente galo¹⁴⁷.

En la presentación efectuada por Gaudemet¹⁴⁸ se nos informa de que el episcopado estaba dividido¹⁴⁹ entre los «felicianos» —o seguidores de Félix el obispo de Trèves¹⁵⁰— y los «anti-felicianos» que eran minoría, pero contaban entre ellos con Martin de Tours¹⁵¹ y con *Proculus* de Marsella, además de actuar de acuerdo con Roma y Milán. Parece que los 21 prelados¹⁵² que acudieron a la convocatoria de Nîmes eran obispos «felicianos» o, dicho de otra manera, «anti-priscilianistas»¹⁵³. Ello hizo que no fuera posible llegar a acuerdos, tanto sobre los conflictos doctrinales como sobre los personales, existentes entre ambos grupos.

¹⁴⁶ *Conciles gaoulois du IVe. siècle*, Paris, 1977, p. 126 n. 1.

¹⁴⁷ GRIFFE, *La Gaule Chrétienne*, vol. 1, p. 259.

¹⁴⁸ *Conciles*, p. 124.

¹⁴⁹ Informa también sobre dicha disensión: GRIFFE, *La Gaule Chrétienne*, vol. 1, pp. 234-235, 244, 259-260.

¹⁵⁰ Dando lugar al grupo de los «felicianos» que había apoyado al núcleo duro del catolicismo hispano representado por Itacio, obispo que bien sabemos jugó un papel determinante en la condena de Prisciliano. Sobre ello mi artículo, *A vueltas*, p. 286 n. 18.

¹⁵¹ Como es conocido se opuso a la condena a muerte de Prisciliano por parte del emperador. Véase al respecto mi artículo, *A vueltas*, p. 311 n. 106, pp. 318-319 n. 134, p. 319 n. 137.

¹⁵² GAUDEMET, *Conciles*, pp. 130-131, con las correspondientes notas en las que está muy presente DUCHESNE, *Fastes*, donde se proporciona más información sobre los 21 asistentes que eran: *Aprunculus* (Auch ?); *Ursus*; *Geniales* (obispo de Cavaillon); *Alitius*, *Felix*, *Solinus*, *Eusebius*, *Aratus*, *Adelfus* (Metz?), *Adelfus* (repetido), *Octavius*, *Urbanus* (Langres?); *Remigius* (Antibes?/Gap?/Aix?); *Nicesius*; *Melanius* (Troyes?); *Epetemius* (Angers?); *Evantius*, *Treferius* (Aix?); *Modestus*; *Ingenius* (Arles). También comenta las sedes: GRIFFE, *La Gaule*, vol. 1, p. 346 n. 26, y MOORE, *The spirit*, p. 21, quien, en cambio, propone Dax (*Aquae Civitatis*) para Remigio y da por válidas las sedes de Arles para *Ingenius* y de Cavaillon para *Geniales*.

¹⁵³ MOORE, *The spirit*, p. 21, subraya, siguiendo a Chadwick, que el concilio no trató directamente en ningún canon suyo de la controversia priscilianista, aunque sí cree que dicha problemática subyacía en la reunión de Nîmes.

Los obispos que tomaron parte en el sínodo procedían de la división administrativa de las siete provincias¹⁵⁴ y habían sido convocados al objeto de adoptar medidas sancionadoras conforme a las reglas¹⁵⁵, lo que dio lugar a la aprobación de siete cánones disciplinarios¹⁵⁶.

En este momento nos interesa en particular el canon segundo, ya que en él se anulaba la ordenación de las mujeres que habían sido admitidas al ministerio levítico. La disposición episcopal tal como se nos ha transmitido¹⁵⁷ dice lo que sigue¹⁵⁸:

Illud aetiam a quibusdam suggestum est ut, contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus, in ministerium faeminae, nescio quo loco, leuiticum uideantur adsumptae; quod quidem, quia indicens est, non admittit ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio destruat: prouidendum ne quis sibi hoc ultra praesumat. = También, algunos han informado de que, las mujeres, no se sabe en qué lugar, en contra de la

¹⁵⁴ GAUDEMET, *Conciles*, p. 102 n. 2, subraya que es la primera vez que aparece la expresión «siete Provincias» en un sínodo y que la fórmula se emplea para designar las diócesis de las Galias (Aquitania I y II, *Novempopulania*, Narbonense I y II, Viennoise y Alpes Marítimos). Véase también al respecto: HEFELE, *Histoire*, Vol. II/I, p. 92 que aclara igualmente cuáles son las siete provincias. R. W. MATHISEN, The council of Turin (398/399) and the reorganization of Gaul ca. 395/406, *Journal of late Antiquity*, 6 (2013), pp. 290-291, trata de la reorganización administrativa de la Galia y subraya como las *quinque provinciae* se convirtieron en las *septem provinciae*, de tal forma que también ca. 402/405 tuvo lugar en Arles otro *concilium septem provinciarum* bajo el auspicio del prefecto del pretor de la Galia.

¹⁵⁵ GAUDEMET, *Conciles*, p. 126: «*multa utilitati congrua secundum regulam disciplinae placuit provideri*». HEFELE, *Histoire*, Vol. II/I, p. 92, a su vez habla del objetivo del concilio: *ad tollenda ecclesiarum scandala discessionemque sanandam*; en su opinión, se trataba de luchar contra la herejía de los priscilianistas y de poner fin a la división que existía entre las dos partes de los obispos de Galia. Sin embargo, como ya se ha señalado, Martín de Tours y Ambrosio de Milán rehusaron acudir. MOORE, *The spirit*, p. 21, habla de una «*primarily southern Gallian assembly connected to the larger scene of imperial-ecclesiastical politics*».

¹⁵⁶ Estos cánones trataban de lo que sigue: el primero prohíbe, con base en el interés general de la iglesia, el *ministerium altarii* a las personas que procedentes de Oriente se hacen pasar por presbíteros y diáconos; el segundo —que se analizará aquí— prohíbe el *ministerium leviticum* para las mujeres; el tercero prohíbe a los obispos recibir en comunión a un clérigo o laico condenado por su obispo; el cuarto establece la invalidez de la causa llevada a cabo por un obispo contra un clérigo de otro obispo sin el consentimiento de éste; el quinto prohíbe las donaciones obligatorias permitiendo las voluntarias; el sexto permite que sean sólo los obispos quienes den cartas de recomendación al clero viajero y el séptimo hace referencia a los esclavos manumitidos, sea mediante un acto *inter-vivos* sea por uno *mortis-causa*, convirtiéndose en consecuencia en libertos. Sobre ellos: GRIFFE, *La Gaule Chrétienne*, vol. 1, p. 258.

¹⁵⁷ GAUDEMET, *Conciles*, pp. 124-125, ilustra sobre el manuscrito de Colonia y su fuerte corrupción, así como sobre las diversas ediciones de estos cánones.

¹⁵⁸ Texto reproducido conforme a: GAUDEMET, *Conciles*, pp. 126-128, y que también se puede consultar en http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0394-0396__Concilium_Nemausense__Documenta__LT.doc.html.

disciplina apostólica y siendo desconocido hasta este momento, parecen haber sido admitidas al ministerio levítico. La disciplina eclesiástica no lo permite, porque ello es inconveniente. Y una ordenación de este tipo, hecha en contra de la razón, debe ser anulada y es preciso vigilar que, en el futuro, nadie presuma de ello.

Como vemos el canon comienza diciendo literalmente que ha sido «sugerido» por personas indeterminadas (*a quibusdam*)...; el empleo de *suggerere*, nos podría hacer pensar que se trataba de un mero consejo que personas indefinidas se permitían hacer una recomendación que no tenía mayores consecuencias en el supuesto de no seguirse, pero, en absoluto, debe entenderse como una orden vinculante. Sin embargo, en el contexto de la frase, pienso que el *suggestum est* significa más bien que algunas personas —cuyo nombre o título para pronunciarse sobre ello no se recoge y por lo tanto nos resultan desconocidas— habían denunciado¹⁵⁹ la existencia de mujeres que al parecer habían sido admitidas al ministerio levítico (*in ministerium...leviticum videantur adsumptae*).

Y ello, nos dice el canon, se hacía en contra de lo establecido por la disciplina apostólica; además, el texto pone de manifiesto que estamos ante un fenómeno desconocido en la práctica eclesiástica de la zona en la que se reunían los obispos en el concilio, si bien afirman los asistentes no se sabe qué lugar del orbe cristiano (*nescio quo loco*)¹⁶⁰ si eran admitidas al ministerio en cuestión. Pero la locución utilizada «*ministerium leviticum*»¹⁶¹ para referirse a la

¹⁵⁹ Sobre este significado de *suggerere* ver por ejemplo: K. E. GEORGES, H. GEORGES, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, vol. 2, Hannover, 1916-1919 = Darmstadt, 1995, pp. 2913-2914; A. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, J. FURLANETTO, V. DEVIT (eds.), vol. 4, R-S, Prato, 1864-1926, 4.^a ed., = Padua, 1965, p. 582, quien hace referencia a «*suggestum*» con el significado de denunciado, insinuado, mientras que en: HEUMANN, SECKEL, *Handlexikon*, p. 568, se menciona el significado de informar o proponer ante una autoridad superior; al respecto véase también las acepciones que se dan en: *OLD*, p. 1863, tanto bajo *suggero* como *suggestus*. GRAYSON, *Le ministère*, p. 163, también trae a colación este significado de «informar».

¹⁶⁰ Curiosamente, MARTIMORT, *Les diaconesses*, pp. 195-196, considera que podíamos estar frente a mujeres ordenadas en las comunidades montanistas, que habrían tenido como consecuencia la protesta de los padres asistentes al sínodo.

¹⁶¹ El primer comentario es obvio: estamos ante una terminología religiosa que evoca a los judíos de la tribu de Levi. Si acudimos a diccionarios latinos, nos encontramos que según: GEORGES, GEORGES, s. v. *levites*, p. 628, el término *levites* o *levita*, en sentido figurado, tiene en algunas fuentes (Sidn., *Epist.* 9,2,1) el significado de diácono; esta misma acepción se encuentra en A. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, J. FURLANETTO, V. DEVIT (eds.), vol. 3, L-Q, Prato, 1864-1926, 4.^a ed. = Padua, 1965, p. 67, s. v. *levites*, donde también se subraya su lectura como *levita* y, entre los judíos, el significado de perteneciente a, o descendiente de la tribu sagrada de Levi, así como a los funcionarios religiosos de segundo rango (*clerus minor*). Al respecto: B. J. SCHWARZ, s. v. *levites*. En R. J. ZWI WERBLOWSKI, G. WIGODER (eds.), *The Oxford Dictionary of the jewish religion*, New York-Oxford, 1997, pp. 417-418, así como: J.

actividad de las mujeres, nos plantea el saber qué significaba con precisión y sí con ella se estaba hablando de mujeres presbíteras o de mujeres diaconisas.

Y planteo esta disyuntiva porque los especialistas¹⁶² que se han acercado a la fuente han defendido ambos significados. Por una parte, con base en la sinonimia que se da a finales del siglo IV en la parte occidental entre los términos levítico y sacerdotal, Lee¹⁶³, Macy¹⁶⁴ y Madigan-Osiek¹⁶⁵ consideran que hay razones filológicas para pensar que las mujeres priscilianistas estaban actuando como presbíteras; sin embargo: Eisen¹⁶⁶, Gaudemet¹⁶⁷, Griffe¹⁶⁸, Gryson¹⁶⁹ o Martimort¹⁷⁰, defienden, por el contrario, que la referencia al ministerio levítico debe interpretarse como referida al diaconado.

Ante esta dualidad interpretativa, yo opto por la segunda posibilidad; desde mi punto de vista hay dos argumentos que inclinan la balanza a favor de interpretar que en esta fuente ministerio levítico equivale a diaconado:

- a) En primer lugar, no debe olvidarse que en la parte oriental del Imperio —el lugar desconocido para los asistentes al concilio— el acceso al diaconado por parte de las mujeres no sólo era factible, sino que estaba e iba a seguir estando regulado por la autoridad tanto religiosa como

SCHAPER, s. v. *levites*. En J. J. COLLINS, D. C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Michigan-Cambridge, 2010, pp. 885-887.

¹⁶² Curiosamente, HEFELE, *Histoire*, II/1, p. 93 n. 9 traduce como «*Des femmes au ministère des lévites*», sin especificar más; sin embargo, no tiene la menor duda de que «*les priscillianistes conféraient aux femmes une véritable ordination*».

¹⁶³ A. D. LEE, *Pagans and Christians in Late Antiquity: A sourcebook*, London-New York, 2000, p. 263, traduce el canon de la siguiente manera: «*It has also been suggested by certain people that, contrary to apostolic teaching and unknown until this time, women seem to have been accepted into the priestly ministry (ministerium leviticum) somewhere. Church teaching does not allow this because it is unseemly and such ordination, carried out contrary to reason, should be done away with. Care is to be taken that no one presumes to do this in future*».

¹⁶⁴ MACY, *The hidden*, p. 61, incorpora la fuente en un apartado al que tituló «*the ministry of presbyterae*», si bien admite que muchos especialistas han defendido la interpretación de que el concilio se refería a las diaconisas más que a las presbíteras.

¹⁶⁵ *Ordained*, p. 185.

¹⁶⁶ *Women*, p. 184, señala que: «*the office thus described was very probably that of women deacons*».

¹⁶⁷ *Conciles*, p. 129, traduce como: «*des femmes élevées au ministère des diacres*».

¹⁶⁸ *La Gaule*, vol. 1, p. 346, habla expresamente de la prohibición contenida en el canon segundo de conferir a las mujeres «*l'ordination du diaconat*».

¹⁶⁹ *Le ministère*, p. 163.

¹⁷⁰ *Diaconesses*, p. 193, traduce por «*des femmes élevées au ministère des diacres*» y en la página 195 señala que por «*ministerium leviticum adsumptae*» se referían a «*des femmes diacres au plein sens du terme et non pas de diaconesses*».

imperial¹⁷¹; sin embargo, esta regulación no se producía respecto del presbiteriado que no estaba articulado para las mujeres. Por ello, cabe pensar que si se informa de alguna institución practicada en otro lugar parece lógico suponer que sería más bien el diaconado que el presbiteriado. Sin embargo, curiosamente los redactores del canon no emplearon los términos de *presbytera*, *diacono*, *diacona* o *diaconissa*¹⁷² para referirse a las mujeres que desempeñan una actividad ministerial sino la enigmática expresión de «ministerio levítico».

- b) Además, aunque no sea en absoluto determinante como argumento, me gustaría señalar que en un momento algo posterior y en otras fuentes conciliares hispanas, concretamente tanto en el canon décimo-octavo¹⁷³ del I concilio de Toledo (400) como en el canon quinto del tercer concilio de Toledo (589)¹⁷⁴, el término *levita*¹⁷⁵ se contraponen al de *sacerdos*, desprendiéndose del citado contexto, al menos en mi opinión, que para los obispos hispanos de este momento histórico los sacerdotes eran los presbíteros y los levitas los diáconos¹⁷⁶. Si los obispos hispanos del 400 consideraron que *levita* equivalía a diácono, no parece ilógico suponer que los galos del 397 otorgaban al término el mismo significado.

Seguidamente el canon de *Nîmes* explica las razones por las que las mujeres no debían ser admitidas en el ministerio levítico: la disciplina eclesiástica no lo permitía porque era *indecentis*, calificativo que en este caso no parece

¹⁷¹ Véase al respecto mi artículo: Las diaconisas a la luz de algunas constituciones imperiales de la Antigüedad tardía. En S. MARTÍNEZ-CANO, C. SOTO VARELA (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Estella, 2019, pp. 55-88.

¹⁷² VAGAGGINI, *L'ordinazione*, p. 176; PARRINELLO, *Diaconesse a Bisanzio*, pp. 653-655, o TORRES PRIETO, *Mulieres diaconissae*, p. 626, subrayan que el término *diaconissa* fue utilizado por primera vez en el canon 19 del Concilio de Nicea.

¹⁷³ *Si sacerdotis vidua vel levitae* en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edición preparada por J. VIVES con la colaboración de T. MARÍN MARTÍNEZ, G. MARTÍNEZ DÍEZ, vol. 1, Madrid, 1963, p. 24.

¹⁷⁴ *Ut sacerdotes et levitae caste cum uxoribus suis viviant...* en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, p. 126.

¹⁷⁵ Como he señalado ya (n. 161), GEORGES, GEORGES, s. v. *levites*, p. 628, nos remite a Sidon., *Epist.*, 9, 2, 1 para informar que el término habitualmente tenía el significado de *diaconus*.

¹⁷⁶ Y que en las fuentes medievales esta fue la acepción usual se recoge en: J. F. NIERMEYER, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden-New York-Köln, 1993, p. 601, s. v. *levita*, que en su segunda acepción significa diácono y en la tercera tiene el sentido de «eclesiástico de órdenes menores», mientras que *leviticus* significa «diaconado». También, E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, vol. 3, *La cité chrétienne*, Paris, 1965, p. 89 subraya que en las fuentes los diáconos aparecen en ocasiones con los nombres de *ministri* o de *levitae*, en calidad de servidores de los sacerdotes.

deba significar indecoroso o deshonesto, como a primera vista podríamos pensar sino, sencillamente, inconveniente¹⁷⁷.

Concluye el canon instruyendo sobre las medidas a tomar respecto de la ordenación de mujeres: debía ser anulada (*distruatur*)¹⁷⁸ por ir en contra de la razón (*contra rationem*)¹⁷⁹ y, en consecuencia, había que impedir que en el futuro existieran mujeres que pudieran presumir de haber sido ordenadas¹⁸⁰.

Por ello, al menos desde mi punto de vista, debemos suponer que el canon intentó hacer frente a una realidad que disgustaba profundamente a los asistentes al sínodo de *Nîmes*: la existencia de mujeres probablemente cultas, familiarizadas con el estudio y la enseñanza de los evangelios canónicos y apócrifos, que, tal vez, en algunos casos vivían en régimen monacal¹⁸¹, en otros, en régimen familiar pero que podían llegar a desempeñar actividades religiosas en colectividad.

Como se ha dicho y ahora reitero, los padres asistentes se oponían a ello con una argumentación muy simple:

- a) el ir dicha ordenación en contra de la razón (dando a entender que la razón natural¹⁸² impedía a las mujeres acceder a los ministerios sacerdotales por no tener capacidad para ello).

¹⁷⁷ Sobre dichas acepciones de *indecens* (indecoroso, deshonesto, inconveniente, o poco atractivo) vid. GEORGES, GEORGES, s. v. *indecens*, p. 187, y OLD, s. v. *indecens*, p. 880. GRYSO, *Le ministère*, p. 164, llama la atención sobre el hecho de que el término recuerde al empleado por Pablo en la primera epístola a los Corintios (11,6 y 14,35) para estigmatizar a las mujeres que no tenían la cabeza cubierta o que se permitían hablar en las asambleas.

¹⁷⁸ Sobre los significados tanto propios (destruir, demoler un edificio, etc.) como figurados (refutar un argumento, una evidencia) ver, por ejemplo: GEORGES, GEORGES, s. v. *destruo*, vol. 1, col. 2096; OLD, s. v. *destruo*, p. 528.

¹⁷⁹ GRYSO, *Le ministère*, p. 164, de nuevo nos reconduce a Pablo (1.^a Cor. 11,14-15) y el argumento de la *physis* a propósito del velo de las mujeres. M. E. MOORE, *The Ancient Fathers: Christian Antiquity, Patristics and Frankish Canon Law, Millenium. Jahrbuch zu Kultur and Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 7 (2010), pp. 294, 310, destaca que las fuentes patrísticas fueron muy rara vez citadas en los concilios galos y merovingios.

¹⁸⁰ Por contra, está perfectamente acreditada la liturgia empleada en la ordenación de las diaconisas, al respecto, por ejemplo: MARTIMORT, *Les diaconesses*, pp. 145-163; A. A. THIEMEYER, *Der Diakoniat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, Theologische Quartalschrift*, 173 (1993), p. 226 y ss.; THEODOROU, *Die Weihe (Cheirotonia)*, pp. 36-134, y VAGAGGINI, *L'ordinazione*, pp. 145-189.

¹⁸¹ Véase al respecto mi comentario a este canon en el artículo mencionado: *Sobre la instrucción*, pp. 201-234.

¹⁸² Como bien sabemos, en la tradición pagana romana el uso de términos como: *infirmas*, *imbecillitas*, *fragilitas mulierum* era una constante; al respecto, por ejemplo: MENTXAKA, *Aproximación*, p. 66, con la bibliografía recogida en la n. 57. Además, A. BISCARDI, *Spouse, Madri, Nubili, Vedove, Echi Patristici nella legislazione tardo-imperiale*. En *Atti dell'Accademia*

- b) el ir dicha ordenación en contra de la disciplina apostólica (que como sabemos por el comentario al canon primero del I concilio de Zaragoza se materializa en la autoridad de dos pasajes paulinos¹⁸³ y, por lo tanto, a los orígenes del cristianismo) y
- c) en consecuencia, el ser dicha ordenación inconveniente, por ir en contra de las prácticas usuales que los asistentes conocían y que consideraban las razonables.

Por consiguiente, para los obispos presentes en el sínodo galo si la ordenación se producía, no se podía admitir como válida, sino que tenía que ser anulada. Parece claro que, al no aceptar esta realidad oriental y su regulación tanto canónica como civil, los obispos asistentes a este concilio circunscribieron a la mujer al ámbito privado o familiar y apostaron por una actividad religiosa sin proyección pública¹⁸⁴.

Sin embargo, si argumentamos *a contrario sensu*, puede deducirse de este canon que la ordenación de mujeres como diaconisas¹⁸⁵ (o cómo presbíteras para quienes interpretan que *ministerium leviticum* tiene dicho significado),

romanística constantiniana. VIII Convegno Internazionale, Napoli, 1990, pp. 332-333, subraya que, independientemente de su estatus, la mujer estaba concebida como una criatura de Dios que, debido a su fragilidad, necesitaba de la benevolencia de quien legislaba.

¹⁸³ En Pablo, 1 Cor., 14, 34-35, el apóstol defendía el que «las mujeres se callaran en las asambleas, porque no les tocaba a ellas hablar sino vivir sujetas, como dice la ley», mientras que en 1 Tim., 2,12 escribía que «no se consiente que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio». Al respecto mi artículo, *Sobre la instrucción*, p. 232, con las correspondientes notas.

¹⁸⁴ Analiza el aspecto de la evolución del papel de la mujer en la iglesia pre-constantiniana por ejemplo: K. J. TORJENSEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Córdoba, 1996, en especial las pp. 113 y ss., en las que se exponen las virtudes femeninas y las tensiones creadas por el acceso de las mujeres a las funciones públicas, surgiendo en los padres de la iglesia, por ejemplo Tertuliano, una oposición clara a las mujeres dirigentes; al respecto: J. FORGET, s. v. *Diaconesses*. En *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. 4/1, Paris, 1924, p. 687; GRYSO, *Le ministère*, pp. 41-49, y LECLERCQ, s. v. *Diaconesses*, col. 728. Se centra también en la visión de los padres de la iglesia: E. A. CLARK, *Devil's Gateway and bride of Christ: Women in the early Christian world*. En *Ascetic piety and Women's faith. Essays on late ancient Christianity*, Lewiston, Lampeter, Queenston, 1986, pp. 23-60.

¹⁸⁵ GRYSO, *Le ministère*, p. 164, duda de si se trataba de un verdadero diaconado femenino en el que, al igual que en Oriente, las diaconisas ejercitaban un ministerio litúrgico con funciones en parte análogas a los diáconos masculinos, o, se trataba de un título honorífico vinculado a una bendición más que a una verdadera consagración.

había tenido lugar y que dicha ordenación acaecía en la Galia¹⁸⁶ de los años previos al concilio del 396?, tal vez, en los sectores del clero que seguían a Prisciliano y los suyos, quienes a semejanza de lo que ocurría en la parte oriental del Imperio, estaban dispuestos a incorporar a la mujer en las tareas eclesiásticas dotándolas de un cierto protagonismo público desconocido en las prácticas católicas occidentales.

Pero que el problema que intentó atajar el concilio galo (el priscilianismo y sus variantes teológicas heterodoxas) continuó muy presente también en la península ibérica, particularmente en *Gallaecia*¹⁸⁷, queda claro si tenemos en cuenta que, pocos años después, se reunió en Toledo un nuevo sínodo en el que no sólo se adoptaron cánones conciliares, sino que algunos obispos presentes tuvieron que abjurar expresamente de su concepción para no ser tachados de herejes.

¹⁸⁶ Que probablemente se siguió ordenando diaconisas en las Galias se deduce del canon 25 del concilio de Orange (441) en el que se dice expresamente: *diaconae omnimodis non ordinandae: si quae iam sunt.....*; en el 21 del Concilio de Épaone (517) (*Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus*), el canon 17 del II concilio de Orléans del 533 (*Foeminae, quae benedictionem diaconatus hactenus contra interdicta canonum acceperunt*) o el 18 del sínodo de Orléans. Todo ello demuestra que en Galia las mujeres eran muy activas como diaconisas y que eran ordenadas como tal sin que, cabe pensar, las prohibiciones reiteradas de los concilios tuvieran demasiado éxito. Además, es bien conocido, aunque algo posterior en el tiempo el caso de Radegunda sobre el que destaca el estudio de: A. BURGS-MÜLLER, *Diakonin Radegundis (520-587): demütige Dienerin und mutige Predigerin*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 117. *Diakonia, Diaconiae, Diaconato semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 2009, Roma, 2010, p. 667, quien escribe lo que sigue. „Die Tatsache dass die Diakoninnen so oft zum Thema auf Konzilien wurden, lässt darauf schliessen, dass es in Wirklichkeit wesentlich mehr Diakoninnen gab”. Sobre estos cánones véase mi artículo: *El diaconado femenino en la Galia de los siglos V y VI, con base en algunos cánones conciliares*, *Seminarios Complutenses de Derecho Romano*, XXXI-XXXII (2018-2019), pp. 297-346.

¹⁸⁷ *Vid.* en particular: C. CARDELLE DE HARTMANN, *El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?*, *Habis*, 29 (1998), pp. 269-290, y J. FERNÁNDEZ CONDE, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón, 2007, p. 488 y ss.

4.2.1.2. El canon IX del primer Concilio de Toledo¹⁸⁸

El primer concilio toledano se convocó hacia el año 400¹⁸⁹ contra los practicantes del priscilianismo¹⁹⁰, ca. de unos quince años después de la condena a

¹⁸⁸ Voy a emplear el texto recogido en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edición preparada por J. VIVES con la colaboración de T. MARÍN MARTÍNEZ, G. MARTÍNEZ DIEZ, vol. 1, Madrid, 1963, pp. 19-33. Sobre este concilio véase en particular: H. CHADWICK, *Prisciliano de Ávila, Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978, p. 227 y ss.; J. ORLANDIS, D. RAMOS LISSÓN, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*. En W. BRANDMÜLLER (ed.), *Konzilien Geschichte*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1981, pp. 39-51; J. ORLANDIS, D. RAMOS LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, p. 80 y ss., y en especial la monografía de: A. WECKWERTH, *Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer und historischer Kommentar zur Constitutio Concilii*, Münster, 2004. Además, debe tenerse en cuenta el artículo no citado en la monografía anterior de F. RUIZ DE PABLOS, *Priscilianistas: Actas del I Concilio de Toledo recopiladas por Bartolomé Carranza*. En *Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico. Hispania Sacra*, 53 (2001), pp. 31-40, y V. BURRUS, *The Making of a heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley-Los Angeles-London, 1995, pp. 104-114.

¹⁸⁹ *I concili Latini. I concili spagnoli*, vol. I. A cura di F. GORI, Introduzione di J. VILELLA, [SEA] 137, Roma, 2013, p. 85, lo fecha entre el 397 y el 400 manifestando que la fecha es incierta. CHADWICK, *Prisciliano*, p. 227 y ss., y ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Die Synoden*, p. 40, así como ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Historia*, pp. 80-81, nos informan sobre las diversas fechas con base en el manuscrito utilizado. Desde el siete de septiembre del 400 (por la que se inclina A. WECKWERTH, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher Antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*, Münster, 2010, p. 48) o el 405 en uno, el 438 de la era hispana (400 p. C.) en el manuscrito de San Millán, el 435 de la era hispana (397) en el *Vigilanus*. Con base en estas variantes se entiende que VIVES, *Conciles*, p. 19, lo fecha entre el 397 y el 400. En cambio, para ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Die Synoden*, p. 40, la fecha del 400 y de inicios de septiembre tiene visos de ser cierta. Estos mismos autores, *Historia*, p. 81, siguiendo a De Aldama, señalan que el concilio discurrió como sigue: el primero de septiembre probablemente se aprobó la regla de fe con los anatemas que se habían preparado antes de comenzar el sínodo y los días siguientes (dos a cinco de septiembre) se juzgó a los obispos acusados de priscilianismo. El seis tuvo que ver con la abjuración de los obispos seguidores de Prisciliano mientras que el siete se acordaron los veinte cánones disciplinarios que se nos han transmitido al inicio de las Actas. El concilio concluyó el once de septiembre con la lectura de la *sententia definitiva* sobre el priscilianismo. En la misma línea: WECKWERTH, *Das erste*, p. 90, e IDEM, *Ablauf*, p. 48; en cambio, HEFELE, *Histoire*, II/I, p. 122, habla de mediados de septiembre.

¹⁹⁰ *Anatema XVIII: Si quis in erroribus Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, ut aliud in salutari baptismo contra sedem sancti Petri faciat, anathema sit* = Si alguno sigue o profesa en estos errores la secta de Prisciliano, de modo que al administrar el bautismo de salvación procede de otra manera distinta y en contra de la sede de San Pedro, sea anatema (según versión de VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 28). En este concilio se menciona ya expresamente a los priscilianistas al afirmarse que los asistentes a Toledo habían deliberado largo tiempo acerca de la verdad, después del concilio de Zaragoza en que se había dictado sentencia en contra de ciertos miembros suyos (se sobreentiende priscilianistas) (*Etsi diu deliberantibus verum, post Caesaraugustanum concilium, in quo sententia in certos quosque....*= aunque hemos deliberado largo tiempo entre nosotros acerca de la verdad, después del concilio de Zaragoza, en que se había dictado sentencia en contra de ciertos miembros suyos...), en *Concilios visigóticos*, 30. Sin embargo, P. UBRIC RABANEDA, *Los límites del poder: Iglesia y disidencia religiosa en el siglo V hispano*, *Studia historica. Historia antigua*, 24 (2006), pp. 230-231, afirma que el concilio te-

muerte en *Treveris* del obispo de Ávila¹⁹¹.

Estamos ante un concilio inter-provincial¹⁹² presidido por Patruino¹⁹³, que encabeza una lista de 19 obispos¹⁹⁴ cuyas sedes, al igual que en el concilio de Zaragoza tampoco se indican; en la reunión sinodal se tomaron múltiples de-

nía como principal objetivo conseguir la reconciliación de priscilianistas y católicos y se celebró después de varias tentativas fallidas de diálogo. Con todo, aunque algunos priscilianistas suscribieron las decisiones del concilio y renunciaron a sus creencias, otros se afianzaron aún más en su fe. Además, según la autora, los obispos béticos y cartaginenses se opusieron a las decisiones adoptadas por el concilio, al considerar que sus colegas habían sido demasiado benévols y se negaron a admitir a los priscilianistas arrepentidos.

¹⁹¹ Sobre la posible condena en el año 385 y la demora de su ejecución véase mi artículo: *A vueltas*, pp. 319-320 notas 137-141.

¹⁹² En este sentido: WECKWERTH, *Ablauf*, p. 35.

¹⁹³ Sobre él y las fuentes en las que aparece como obispo de Mérida véase: D. RAMOS LIS-SÓN, El tratamiento de la mujer en los cánones del Concilio 1 de Toledo (a. 400). En *I Concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 3-5 maggio 2001*, Roma, 2002, p. 608 n. 4; J. VILELLA, Las Iglesias y las Cristiandades hispanas: Panorama prosopográfico. E TEJA, R. (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari, 2002, p. 155, e Idem, Las primacías eclesiásticas en *Hispania* durante el siglo IV, *Polis*, 10 (1998), p. 279 y ss., donde llama la atención sobre el hecho de que, consagrado después del 384-385, no era el obispo más antiguo; sin embargo, presidió el concilio toledano, por lo que su preeminencia se debe relacionar con la existencia en *Hispania* en este momento de una primacía eclesiástica provincial vinculada a una metrópolis civil, que era la de Mérida. Entre el 378/380 y el 400 el obispo de Mérida pasa de ser mencionado en último lugar a encabezar la lista de los asistentes, a causa, sin duda de la dignidad de su sede. También al respecto: J. ESCALONA, Conflicto religioso y territorialidad en un mundo en fragmentación: un ensayo comparativo del Noroeste hispánico y Britania en los siglos IV-VI. En S. CASTELLANOS, I. MARTÍN VISO (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, León, 2008, p. 174; WECKWERTH, *Das erste*, p. 93; Idem, *Ablauf*, p. 54.

¹⁹⁴ Los asistentes fueron 19; sólo de uno de ellos, Exuperancio, se dice qué cátedra ocupa (*Aquae Caelenae, Celenis* = Caldas de Reis) en el *conventus* de Lugo en la provincia de Galicia; según Chadwick, *Prisciliano*, p. 229 esta excepción se explica por el hecho de que una de las decisiones del concilio fue reponer en *Celenis* al obispo Origio/Orticio?¿ que había sido depuesto y expulsado por los obispos priscilianistas de Galicia. El concilio lo presidió Patruino (*Patruinus/Petruinus*) que sabemos fue obispo de Mérida y metropolitano de Lusitania. Asturio o Asterio (*Asturius/Asterius*) probablemente fue el obispo de Toledo; Orticio se suele vincular también a la cátedra de *Celenis*; Lampio lo era de Barcelona; no se conoce la sede del resto: Marcelo, Afrodísio, Luciano (*Licinianus*), Jocundo, Severo, Leonas, Hilario, Olimpio, Orticio, Floro, Sereno, Leporio, Eustoquio o Estacio (*Eustotius/Stadius*), Aureliano y Lampadio. Sobre ello, por ejemplo: HEFELE, *Histoire*, II/1, p. 122, que habla de 18 obispos; ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Die Synoden*, pp. 40-41; ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Historia*, p. 82, y D. PIAY AUGUSTO, Acercamiento prosopográfico al priscilianismo. En *Homenaje al profesor Antonio González Blanco. Ingravitatis Academica Aetate. Ant. crist.* (Murcia), 23 (2006), p. 638 y ss., donde analiza con un cierto detenimiento los asistentes al concilio de Toledo que fueran priscilianistas y que se vieron en la obligación de retractarse. También asistieron al concilio, como era usual, presbíteros, diáconos y otras personas, probablemente laicos, (*et ceteris qui intererant concilio*), que en representación del pueblo tomaban parte en el sínodo de la misma manera que había ocurrido en *Iliberis*.

cisiones a la luz de la información transmitida por diversos manuscritos que se puede sintetizar en los siguientes apartados¹⁹⁵:

- a) la *constitutio concilii*¹⁹⁶ que contiene, al margen de un pequeño prefacio, 20¹⁹⁷ cánones que trataban de cuestiones generales¹⁹⁸;

¹⁹⁵ Sobre estas diversas partes: ORLANDIS y RAMOS LISSÓN, *Die Synoden*, p. 41.

¹⁹⁶ Véase al respecto: WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 58, y en especial IDEM, *Aufbau und Struktur der Constitutio der ersten Konzils von Toledo (490)*. En *I Concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 3-5 maggio 2001, Roma, 2002, pp. 617-630.

¹⁹⁷ El primer canon trata de: «*Los presbíteros y diáconos, si después de su ordenación engendraren hijos*»; el II trata de: «*Que el penitente, si obliga la necesidad, pueda ser nombrado lector u hostiario*»; el III: «*De aquellos que se casaron con viudas, que no sean nombrados diáconos*»; el enunciado del IV era: «*Que el subdiácono, si muerta su esposa se casare con otra, sea reducido a hostiario*»; el canon V rezaba: «*Si el clérigo de cualquier orden fuere perezoso en acudir a la iglesia, sea depuesto*»; el VI tenía por título: «*Que la joven religiosa no tenga familiaridad con los varones*»; el VII iniciaba: «*Que el clérigo cuya mujer pecare, tenga potestad de castigarla sin causarle la muerte y que no se siente con ella a la mesa*»; el canon VIII trataba: «*de aquel que después del bautismo se inscribiere en la milicia, no sea ascendido al diaconado*»; el IX llevaba por título: «*Que ninguna profesa o viuda, en ausencia del sacerdote cante en su casa el oficio sacerdotal o el lucernario*»; el X decía: «*Que nadie admita entre el clero al que está obligado a otro sin consentimiento del señor o patrono*»; el XI: «*Que si algún poderoso despojare a cualquiera, y amonestado por el obispo no restituyere, sea excomulgado*»; el XII decía en su enunciado: «*Que ningún clérigo se aleje de su obispo y se dirija a otro*»; el XIII: «*De aquellos que entran en la iglesia y no comulgan, queden excomulgados*»; el XIV: «*Que se expulse como sacrilego al que recibiere la Eucaristía y no la consumiere*»; el XV: «*De aquellos que son excomulgados por los obispos, que ninguno se acerque a ellos*»; el XVI: «*Que si cometiére adulterio la mujer consagrada a Dios, haga penitencia durante diez años. Y si tomare marido no se la admitirá a penitencia hasta que se haya separado del marido*»; el XVII: «*Que sea privado de la comunión aquel que teniendo ya esposa tuviere también una concubina*»; el XVIII lleva por enunciado: «*Si la viuda del sacerdote o del levita se volviere a casar, sólo recibirá la comunión al fin de su vida*»; el XIX se enunciaba: «*Si la hija religiosa del sacerdote o del diácono pecare, sólo recibirá la comunión al fin de su vida*» y el XX decía: «*Que fuera del obispo nadie bendiga el crisma*». Respecto de algunos de estos cánones, en particular los que tratan de la mujer virgen, casada o viuda, véase: RAMOS LISSÓN, *El tratamiento*, pp. 607-618; WECKWERTH, *Aufbau*, pp. 624-625, los comenta en clave de estructura formal en *I concili spagnoli*, p. 85, señalando que los 20 cánones establecieron normas disciplinarias sobre aspectos varios de la vida y de la organización eclesial. Así por ejemplo confirman las condiciones del concilio de Nicea para la ordenación de los clérigos, impidiendo el acceso al diaconado al que hubiera hecho el servicio militar tras el bautismo o la posibilidad de que los diáconos casados se promocionaran al sacerdocio siempre y cuando mantuvieran la continencia.

¹⁹⁸ Sobre ellos por ej.: CHADWICK, *Prisciliano*, pp. 231-234; WECKWERTH, *Das erste Konzil*, pp. 81-83; ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Die Synoden*, pp. 41-46; FERNÁNDEZ CONDE, *Prisciliano*, p. 6, destaca que los cánones tienen que ver con la vida y la honestidad de los clérigos, religiosos y laicos y que sólo cuatro (XII-XV) podrían referirse a prácticas relacionadas con el priscilianismo.

- b) una *regula fidei* o profesión de fe¹⁹⁹, que debía ser ratificada por los obispos que renunciaban al priscilianismo y contiene 18 anatemas de fe católica contra todas las herejías, en particular contra los priscilianistas;
- c) profesiones de fe²⁰⁰ llevadas a cabo por obispos y presbíteros varios, pertenecientes en particular a la iglesia de *Gallaecia*²⁰¹, que abjuraron de los errores priscilianistas y
- d) por último, la sentencia definitiva²⁰² de la asamblea pronunciada contra algunos prelados que no abjuraron²⁰³.

Desde mi punto de vista, esta documentación plural demuestra que el concilio trató de afrontar los problemas surgidos con las variantes teológicas y en consecuencia las prácticas de los seguidores de Prisciliano, a las que se hace referencia en las diversas partes que constituyen el material transmitido del primer concilio de Toledo.

¹⁹⁹ La profesión de fe —se ha transmitido en dos versiones una larga y otra breve; la versión breve habría sido presentada en el Concilio mientras que la larga se habría promulgado en otro concilio posterior— ha sido editada y publicada por J. ALDAMA, *El símbolo toledano I*, Roma 1934 (*Analecta Gregoriana* 7). Al respecto: HEFELE, *Histoire*, II/I, p. 123, que cree que es posterior al concilio; CHADWICK, *Prisciliano*, p. 234 y ss.; ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Die Synoden*, p. 39, y los mismos autores en *Historia*, pp. 89-93, quienes nos informan sobre la problemática de autenticidad planteada por la *regula fidei* contenida en las Actas del Concilio; J. VILELLA, Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1997, p. 514, atribuye la redacción de la profesión de fe al obispo Pastor, y WECK WERTH, *Das erste Konzil*, p. 58 y ss., estudia con detenimiento las ediciones y problemas de transmisión planteados tanto por la *constitutio concilii* como por la *regula fidei*.

²⁰⁰ Sobre los resúmenes de las profesiones de fe, redactadas con posterioridad, véase: ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Historia*, pp. 93-94.

²⁰¹ Al respecto, por ejemplo: WECKWERTH, *Ablauf*, p. 40; CHADWICK, *Prisciliano*, p. 240 y ss.; CARDELLE DE HARTMANN, *El priscilianismo*, p. 272, subraya que el concilio de Toledo se convocó para intentar controlar las actividades de los obispos galaicos que se negaron a acudir. Finalmente abjuraron de la herejía: Sinfosio y Dictino así como paterno de Bracara e Isorio y Vegetino.

²⁰² En ella se depone a Herenas junto con sus clérigos, así como a los obispos Donato, Emilio y Acurio que no aceptaron la profesión de fe propuesta. Paterno, Sinfonio, Dictino, Anterio y los demás de la provincia de *Gallaecia* podían continuar en sus sedes si aceptaban y firmaban la fórmula del concilio. Vegetino era admitido a la comunión y el obispo Orticio debía ser restituido en la sede que tuvo. Sobre ello: ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Historia*, pp. 96-97.

²⁰³ Sobre ella: ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Historia*, pp. 94-97; WECKWERTH, *Ablauf*, p. 40; CHADWICK, *Prisciliano*, p. 244 y ss.; ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Die Synoden*, pp. 50-51. CARDELLE DE HARTMANN, *El priscilianismo*, p. 272, subraya que se negaron a abjurar Herenas, Donato, Acurio y Emilio sosteniendo que prisciliano fue ortodoxo y mártir. La autora cree que todos ellos eran de sedes galaicas y que en Toledo sólo fueron depuestos los que se negaron a abjurar.

Y así, por ejemplo, se nos informa de una costumbre asentada que encontramos mencionada en diversas ocasiones en el concilio toledano, tanto en la *regula fidei* duodécima²⁰⁴ como en la sentencia definitiva; en estos documentos se habla del comportamiento condenable de diversos obispos o presbíteros que efectuaban la lectura de los libros apócrifos o de los libros del propio Prisciliano²⁰⁵. Igualmente se insiste en la sentencia sobre algunas prácticas que se debían impedir diligentemente por parte de los obispos católicos: «que los que han sido apartados de la comunión anden reuniendo grupos en los domicilios de las mujeres y lean en ellos los apócrifos»²⁰⁶.

Con estas menciones —que no son las únicas sobre las prácticas de los priscilianistas— quedan ilustradas las actividades a las que ya se aludía en el primer concilio zaragozano y que allí se habían condenado, cabe afirmar que sin éxito; su reiteración en la información transmitida del concilio toledano

²⁰⁴ Anatema XII: *Si quis dixerit vel crediderit alias scripturas, praeter quas ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas, anathema sit.* = Si alguno dijere o creyere que deben tener autoridad o ser veneradas otras escrituras fuera de las que recibe la Iglesia católica, sea anatema», en versión de: Vives, *Concilios visigóticos*, p. 27. Sobre lo inusual del término *anathema-anathematus* para referirse a la excomunión véase: R. W. MATHISEN, *Les pratiques de l'excommunication d'après la législation conciliaire en Gaule (Ve.-VIe- siècle)*. En N. BÉROU, B. CASSEAU, D. RIGAUX (eds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, 2 vols., vol. I, *L'institution*; vol. II, *Les réceptions. Acts du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997-2004), Institut d'Études Augustiniennes (Diffusion Brepols)*, Paris, 2009, vol. I, p. 541.

²⁰⁵ Así por ejemplo en las distintas profesiones de fe contra la secta de Prisciliano recogidas en las actas de dicho concilio se dice textualmente: «*Symphosius episcopus dixit:...*» *Omnes libros haereticos, et maxime Priscilliani doctrinam....*» = El obispo Sinfosio dijo: ...Condeno todos los libros heréticos y en especial la doctrina de Prisciliano», tal como se cita en Vives, *Concilios visigóticos*, p. 29 en la profesión de fe llevada a cabo por el presbítero Comasio se nos dice que leyó que se condenaba a Prisciliano, su doctrina y los libros: «*Atque ideo Priscillianum huius dicti auctorem cum ipsius dicti perversitate et quos male condidit libros cum ipso auctore condemnno*» = Y por lo tanto condeno a Prisciliano, autor de este dicho junto con la perversidad de la misma doctrina, y con los libros que escribió en unión del mismo autor», en versión de Vives, *Concilios visigóticos*, p. 30. En la misma línea están las profesiones de fe del obispo Sinfosio y del Obispo Dictino que condenaron junto con su autor todas las cosas que Prisciliano enseñó perversamente o escribió malamente (...*et iccirco omnia quae Priscillianus aut male docuit at male scripsit cum ipso auctore condemnno* = Y por lo tanto condeno junto con su autor todas las cosas que Prisciliano enseñó perversamente o escribió malamente), en versión de VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 30. Igualmente, la sentencia definitiva sacada de las actas transmitidas nos dice que Sinfosio, aunque a veces había actuado de manera contraria a los cánones del Concilio de Zaragoza, no se hallaba cómplice de estos libros apócrifos o en las nuevas doctrinas que Prisciliano había compuesto (...*nullis libris apocryphis aut novis scientiis, quas Priscillianus composuerat involutum* = «pero que no se hallaba complicado en los libros apócrifos o en las nuevas doctrinas que Prisciliano había compuesto»), siguiendo a VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 31.

²⁰⁶ «*ne quis communione depulsus collectiones faciat per mulierum domos et apocrypha, quae damnata sunt, legant,*» = para que ninguno de los que han sido apartados de la comunión, ande reuniendo grupos en los domicilios de las mujeres y lean en ellos los apócrifos». Conforme a la edición que encontramos en VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 33.

pone de manifiesto que, obviamente, años más tarde la actividad condenada todavía continuaba y en los domicilios de las mujeres tenían lugar reuniones para, en grupo, efectuar su formación teológica mediante la lectura de los evangelios apócrifos; el que hubiera existido una sanción canónica inicial no parecía impedir la continuidad de la práctica, razón por la cual los obispos ortodoxos en Toledo la condenaban de nuevo.

Sin embargo, desde mi punto de vista el concilio toledano va más allá y en el canon noveno se cuestiona la capacidad religiosa de las mujeres al impedir que las profesas o viudas «sustituyan» al sacerdote en los oficios en ausencia de éste, sustitución que se efectuaba en algunos supuestos en la parte oriental del Imperio²⁰⁷ y, tal vez, podría tener cabida en el priscilianismo²⁰⁸ y no tanto en la doctrina católica oficial. El canon en cuestión dice lo que sigue²⁰⁹:

VIII: Ut nulla professa vel vidua absente sacerdote in domo sua sacerdotale officium vel lucernale impleat. Nulla professa vel vidua absente episcopo vel presbytero in domo sua antiphonas cum confessore vel servo suo faciat. Lucernarium vero nisi in ecclesia non legatur; aut si legatur in villa, praesente episcopo vel presbytero vel diacono legatur. = IX. Que ninguna profesa o viuda, en ausencia del sacerdote, cante en su casa el oficio sacerdotal o lucernario. Ninguna profesa o viuda, en ausencia del obispo o del presbítero, cantará en su casa las antífonas con algún confesor o siervo suyo. Y el lucernario no se lea si no es en la iglesia; y si se lee en alguna hacienda, léase en presencia del obispo, del presbítero o del diácono²¹⁰.

El texto alude tanto a la virgen consagrada (en términos actuales la monja) si interpretamos cómo tal el término *professa*²¹¹ como a la viuda²¹² y, no men-

²⁰⁷ HEFELE, *Histoire des Conciles*, II/1, Paris, 1907, pp. 447-448, al hablar de las funciones de las diaconisas destaca un hecho que explicaría la importancia de la institución en el bautismo por inmersión, tal como se ha señalado en la nota 132.

²⁰⁸ WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 197, cuestiona que el canon se dirigiera contra los priscilianistas, si bien tampoco lo considera indefendible; cree que las prácticas perseguidas en el mismo tienen perfecta lógica al margen del priscilianismo, ya que se trataría de subrayar el que las vísperas son parte del rito litúrgico oficial que se debe materializar en presencia de clérigos.

²⁰⁹ WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 198, destaca que este canon presenta una singularidad ya que no se nos ha transmitido una decisión equiparable en otros concilios de la época.

²¹⁰ Reproducido según la versión de VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 22.

²¹¹ Esta es la interpretación que da por ejemplo HEFELE, *Histoire*, II/1, p. 123; GRYSON, *Le ministère*, p. 165, y RAMOS LISSÓN, *El tratamiento*, p. 611 n. 22, considera como tal a aquella virgen que ha realizado sus votos.

²¹² Sobre la importante valoración de las viudas de un sólo matrimonio en la iglesia de la época véase, por ejemplo: A. PARDO FERNÁNDEZ, La condición de viuda en el mundo visigodo a través de sus actas conciliares. En *Los visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, 1986, pp. 209-219, pero en especial la p. 211 donde menciona nuestro canon.

ciona expresamente, ni a mujeres presbíteras, ni a mujeres diaconisas; en consecuencia, tendrá que ser del contenido del canon y de la actividad que se prohibía efectuaran las mujeres de lo que deduzcamos qué tipo de ministerio estaba vetado en este caso, si bien hay un argumento indirecto para suponer que aquí se está hablando de diaconisas: entre otras por las fuentes jurídicas que hablan de la institución en la parte oriental del Imperio, sabemos que existieron dos tipos de diaconisas: por un lado, las viudas de un solo matrimonio (*univirae*) que cumplieran los requisitos de edad exigidos en cada momento y llevaran una vida ejemplar, y por otro, algunas monjas, concretamente las abadesas, o viudas de un solo matrimonio que tenían capacidad económica para mantenerse por sí y que quedaban adscritas a una iglesia en la que llevaran a cabo su labor pastoral que además eran consagradas como diaconisas y actuaban como tal en su comunidad²¹³.

Según el enunciado, en ausencia de sacerdote, estas mujeres no podían *implere* en su casa el oficio sacerdotal o el lucernario. Pero, ¿qué significa en este caso: *Ut nulla professa vel viuda.....impleat?*. El traductor del concilio toledano considera que a la virgen consagrada o a la viuda, dicho de otra manera, a la diaconisa, se le prohíbe cantar, hemos de interpretar que ejecutando o realizando lo que era propio de la actividad sacerdotal, ya que el significado de *implere*²¹⁴ probablemente se refiera a cumplir o desempeñar el oficio sacerdotal.

Y afirmo ello, porque en el contenido del canon se desarrolla la idea y se aclara el significado del término *sacerdos*²¹⁵ especificando que podía ser tal, tanto el obispo como el presbítero, al señalar que ninguna virgen o viuda, en ausencia de ellos, podía cantar en su casa las antífonas²¹⁶ con ningún siervo

²¹³ Véase al respecto por ejemplo: CJ 1,3,53pr.-3; CJ 3,53,4; Nov., 6,6pr., o Nov., 123,43. Comentario de las mismas en mi artículo: *Las diaconisas a la luz*, p. 44 y ss., pero en especial lo comentado en la p. 73 de la constitución del 533 transmitida en CJ 1,3,53pr., ya mencionada.

²¹⁴ Sobre los significados de *impleo-ere* (no sólo llenar o saciar, sino también ejecutar, cumplir, ocupar, completar, realizar, etc.), véase por ejemplo OLD, p. 847, quien expresamente menciona el significado de «*To fulfil the function of*»; FORCELLINI, *Lexicon*, Vol 2, L-Q, 4.^a ed., pp. 744-745 s. v. *impleo* y GEORGES, GEORGES, s. v. *impleo*, pp. 105-106.

²¹⁵ Analiza el uso en las fuentes, así como el significado del término *sacerdos* como referido a obispo y a sacerdote: P. M. GY, *The sacrament of Holy orders*, London, 1962, p. 105 y ss.

²¹⁶ WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 195, explica el significado de la locución *antiphonas facere*, que en su opinión significa que un coro cantaba un verso corto, denominado antífona y tras ello repetía uno o dos versos. El autor deduce del contexto que probablemente la virgen y el *confessor* o esclavo cantaban los versos alternativamente. También J. PINELL, *El oficio hispano-visigótico*, *Hispania Sacra*, 10 (1957), p. 386, interpreta que *antiphonas facere* es «cantar el oficio».

suyo o confesor. Por lo que se refiere a este último vocablo, *confessor*²¹⁷, se ha interpretado que el texto está mencionando a un asceta²¹⁸ (lo que en mi opinión hace pensar en un miembro de la corriente priscilianista)²¹⁹ o a un laico célibe que asistiría a los oficios diariamente tomando parte en el canto de los salmos²²⁰.

Por consiguiente, del tenor literal del texto se deduce que había mujeres con capacidad económica suficiente para ser titulares de una *villa* o *domus* en la que recibían al obispo o al presbítero, que además tenían esclavos y que, en caso de ausencia del sacerdote —quien quiera que éste fuera y cualquiera que fuera su rango—, asumían su papel y le sustituían en su actividad debido a su ausencia en el oficio vespertino²²¹.

Y el canon continúa con la mención a las vísperas, a la lectura del lucernario que debía producirse en la iglesia y no en las *villae*²²². A juicio de Wec-

²¹⁷ Según HEFELE, *Histoire*, II/1, p. 123 n. 2 *confessor*, en la sagrada escritura, es sinónimo de cantor. En cambio, RAMOS LISSÓN, *El tratamiento*, p. 611 n. 19, así como ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Historia*, p. 88, señalan que tiene el significado genérico de «varón religioso». WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 190, reproduce la interpretación de Du Cange (n. 66) para quien en nuestro canon el término debe interpretarse como sinónimo de cantor o psalmista y defiende que estamos hablando de personas que se encuentran en los niveles más bajos del clero.

²¹⁸ WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 191, considera que aquí probablemente con bastante probabilidad significa «einen männlichen Asketen» y en la misma línea en la p. 195 interpreta que *confessor* significa asceta al hablar de: «...mit einem Asketen (confessor) oder ihrem Sklaven...».

²¹⁹ Sobre la práctica usual del ascetismo por el priscilianismo véase, por ejemplo: M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco christiana. Cristianización y Organización eclesiástica de una capital provincial romana (siglos III al VII)*, tesis doctoral consultable en <http://www.tesisenred.net/>, pp. 108, 111-114, 122, 144, 179.

²²⁰ En este sentido CHADWICK, *Prisciliano*, p. 232, siguiendo a D. B. BOTTE, *Confessor, Archivium latinitatis Medii Aevi*, 16 (1941), pp. 137-148, artículo en el que repasa las fuentes en las que aparece, sus diversos significados y su evolución semántica.

²²¹ A. PARDO FERNÁNDEZ, La mujer en los primeros concilios hispánicos, *Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica de España*, 44 (1992), p. 742, afirma, lógicamente, que la definición de «professa o viuda», puede que encubra a las diaconisas.

²²² En A. MOSTALAC CARRILLO, M. V. ESCRIBANO PAÑO, con la colaboración de G. FATÁS, *El Cristianismo primitivo en Aragón*, Zaragoza, 2009, pp. 69-70, se subraya, con base en los restos arqueológicos de villas de la época en Aragón, como las *villae* actuaban como pequeñas ciudades en el medio rural: centros de poder, de producción y distribución que albergaban actividades varias: artesanado, almacenamiento de mercancías, reservas alimentarias y hospitalidad. Y en esta reproducción de funciones urbanas en las *villae*, la práctica religiosa no era una excepción como lo demuestran los mosaicos transmitidos de algunas de las aragonesas. Sobre las *villae* hispanas en general véase: A. CHAVARRÍA ARNAU, *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII d. C.)*, Turhout, 2007, en especial las pp. 144 y ss., donde se trata de la conexión entre iglesias y *villae* así como de la existencia de edificios de culto construidos dentro de la villa, reproduciendo la planta de las principales iglesias construidas en relación a *villae* hispanas.

kwerth²²³ la expresión *lucernarium* (...) *legatur* se emplea para referirse al oficio divino vespertino en la liturgia de las horas canónicas²²⁴ y toma su nombre de la *oblatio luminis* que era un rito inicial en el que el diácono encendía la lámpara y la elevaba en el altar diciendo: *in nomine Domini nostri Iesu Christi lumen cum pace*. La asamblea respondía: *Deo gratias*, iniciando de esta forma las vísperas²²⁵. En el oficio hispano²²⁶, al encendido de la lámpara le seguía el *vespertinum* o antifona compuesta sobre una frase de un salmo, al que se acompaña rezándose en forma responsorial²²⁷. Para Weckwerth el uso del tér-

²²³ Das erste Konzil, p. 195.

²²⁴ P. SIFFRIN, s. v. *Lucernare*. En *Enciclopedia Cattolica*, vol. VII, Firenze, 1951, col. 1617 define el *lucernarium* (que también se denominaba *hora lucernalis*, *eucharistia lucernalis* o *gratia vespertina*) como el momento de rezo que se producía en la tarde noche cuando se encendía la luz. Teóricamente no hay que confundirlo con las vísperas si bien, admite el autor que, los momentos de ambos rezos estaban tan próximos que en ocasiones el nombre y el significado se confundían. J. G. HERBST, Die Synode zu Toledo um das Jahr 400, *ThQ* (1826), p. 619, subraya que en la liturgia latina el servicio de la tarde-noche se conocía como *hora lucernalis* o *lucernarium* y en el mismo se cantaba un salmo (el salmo *lucernalis*), al que seguía la oración-petición de los asistentes al igual que la mañana, la dación de gracias diaria y la despedida. En algunas iglesias había también cantos y breves charlas y, finalmente, en las iglesias occidentales existía la costumbre de poner fin al servicio nocturno con la petición al señor. También, M. MARCOS, El ascetismo y los orígenes de la vida monástica. En R. TEJA (ed.), *La Hispania del siglo iv. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari, 2002, p. 244 n. 37, afirma que el oficio de lucernario — con base en Egeria, *Itin.*, 24,4-7 según la edición de Arce, *Itinerario*, 259— es el equivalente latino del griego *licinicon* y comienza a la hora en que se encienden las luces (unas dos horas antes de la noche), existiendo una celebración comunitaria del lucernario, dirigida por el clero. Señala que Egeria compara esta oración en Jerusalén con la de su lugar de origen destacando que una vez que el obispo y los presbíteros ocupan sus lugares se recitan himnos y antifonas. En opinión de J. BERNAL, Primeros vestigios del *Lucernarium* en España, *Liturgia*, 3 (1966), pp. 30-34, Egeria no llamó la atención sobre el lucernario pascual de Jerusalén ya que ella sólo se hacía eco de los usos litúrgicos exóticos no conocidos, por lo que deduce el autor que en el siglo v en Hispania la vigilia pascual iba precedida de una celebración de la luz.

²²⁵ R. TAFT, *The liturgy of the hours in east and West. The origins of the divine office and its meaning for today*, Collegeville, 1985, p. 117, al hablar de las horas monásticas en *Hispania*, señala que, en algún caso, *lucernarium* fue el nombre que se dio a la totalidad del servicio de vísperas, mientras que en otros el *lucernarium* lo que hace es marcar el inicio de las vísperas y precede a las lecturas, himnos, salmos, laudes, etc. El mismo autor, pp. 189-190, nos describe las vísperas efectuadas en las catedrales con motivo de las vigili-
as.

²²⁶ J. PINELL, s. v. *Hispanica (liturgia)*. En A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana*, vol. 1, Salamanca, 1991, pp. 1047-1053, expone sintéticamente la problemática referida a la liturgia hispana llamada también mozárabe y visigoda (origen, evolución, denominación, escuelas litúrgicas, libros litúrgicos, etc.). A su vez, analizan las preces *mozarabicae* en la liturgia hispana deteniéndose en el antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León: E. CASTRO CARIDAD, J. M. ANGUITA JAÉN, Les prières rythmiques hispaniques. Un témoignage récupéré: L'Antiphonaire de León (ACL) 8, *Cahiers de civilisation médiévale*, 58 (2015), pp. 239-258.

²²⁷ Según J. PINELL, *Liturgia hispana*, Barcelona, 1998, p. 229, la *oblatio luminis*, consistía en un rito inicial del oficio vespertino. En opinión del autor, sin duda, existía un paralelismo en-

mino *legere* permite deducir que el cantor leía la estrofa que cantaba de un *Psalterium* o de un libro litúrgico.

La instrucción de que si se cantaban las vísperas en alguna hacienda se debía de hacer en presencia del obispo, del presbítero y del diácono, claramente iba encaminada a impedir la privatización del culto²²⁸, puesto que no todas las vírgenes consagradas necesariamente realizarían vida en común; cabe pensar que en la práctica muchas continuarían viviendo *in domo sua* e, incluso, se ayudarían para los servicios religiosos de sus esclavos²²⁹. Hay que tener en cuenta que, a la luz de lo establecido por el canon quinto de este mismo concilio, había clérigos que tenían que efectuar cada día el *sacrificium cottidianum*²³⁰ no sólo en las iglesias de las ciudades sino «*in loco in quo est ecclesia aut castelli aut vicus aut villae*»²³¹, por lo que, en territorio hispano en este momento histórico, está perfectamente acreditada la existencia de iglesias domésticas en las haciendas.

Por consiguiente, la impresión que produce la lectura de esta parte final es que la jerarquía católica hispana quiso garantizar, por un lado la corrección de

tre la antifona llamada *vespertinum* y la del *matutinarium*. Vid. también J. M. SIERRA, Estructura de la misa y del oficio hispanos. En J. M. FERRER GRENESE (dir.), *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo, 1995, p. 35 y ss., pero en especial la p. 42, donde se expone que en el caso hispano dentro del oficio ferial ordinario, que representa la forma más arcaica del oficio catedral (el único rito local que emplea de forma sistemática colectas de salmos), el oficio vespertino inicia con la *oblatio luminis*, y le sigue el *vespertinum* o antifona compuesta sobre una frase de un salmo, al que acompaña rezándose en forma responsorial.

²²⁸ En este sentido, WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 196.

²²⁹ Sobre la regulación y el funcionamiento del *ordo virginum* véase, por ejemplo: R. MENTXAKA, *Cipriano de Cartago*, p. 54 ss., en lo referente a los siglos IV y V con todo el aparato crítico recogido en sus notas (153-164) donde se pone de manifiesto que las vírgenes tenían formas de vida muy variadas: desde la reclusión en un monasterio, sobre todo inicialmente en la parte oriental (Egipto, Palestina, Asia Menor, Siria) hasta la vida secular en la casa familiar, ya que a lo largo del siglo IV e inicios del V hubo un entusiasmo por el cristianismo por el ascetismo y fue habitual que mujeres aristócratas se incorporaran a dicho movimiento.

²³⁰ Sobre el significado de esta locución como misa diaria véase: WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 154 y ss.

²³¹ *Ut si cuiuslibet ordinis clericus tardius ad ecclesiam venerit, deponatur. Presbyter vel diaconus vel subdiaconus vel quilibet ecclesiae deputatus clericus, si intra civitatem fuerit vel in loco in quo est ecclesia aut castelli aut vicus aut villae, ad ecclesiam ad sacrificium cotidianum non venerit, clericus non habeatur, si castigatus per satisfactionem veniam ab episcopo noluerit promereri.* = Si el clérigo de cualquier orden fuere perezoso en acudir a la iglesia, sea depuesto. El presbítero o diácono o subdiácono o cualquier otro clérigo consagrado a la Iglesia si se hallare dentro de la ciudad o en algún lugar en el cual hay iglesia, o en un castillo, aldea o hacienda, y no acudiere cada día al sacrificio del templo, no sea tenido como clérigo, si castigado, no quisiere alcanzar el perdón del obispo, mediante una satisfacción. Según VIVES, *Concilios visigóticos*, p. 21. Sobre este canon véase, por ejemplo: WECKWERTH, *Das erste Konzil*, pp. 153-161; MARCOS, *El Ascetismo*, p. 249 y ss.

las prácticas religiosas en el sentido de respetar la liturgia oficial y, por otro, su control mediante los clérigos representantes; por ello, ordenó que los oficios se efectuaran en la iglesia en presencia del obispo, el presbítero o el diácono, pero nunca *privatim*²³² para evitar con ello el protagonismo femenino en el culto desarrollado en las haciendas.

Como vemos y a la vista de todo lo expuesto en este apartado cabe afirmar que la iglesia católica occidental mantuvo una clara condena de las actividades ministeriales de las mujeres y por lo que se refiere al debate científico señalado al inicio de este apartado entre los especialistas me permito afirmar lo que sigue:

1. Parece probable que estos cánones conciliares en los que se habla de actividades llevadas a cabos por mujeres cristianas en la parte occidental del imperio a finales del siglo IV/inicios del V deben enmarcarse, sobre todo al inicio, en la pugna mantenida entre el priscilianismo y los sectores ortodoxos de la iglesia católica occidental latina de este momento histórico.
2. Las fuentes transmitidas permiten afirmar que los priscilianistas tuvieron por costumbre reunirse en domicilios particulares, en casas de mujeres para estudiar los evangelios canónicos y apócrifos. Las mujeres que participaban en dichas prácticas, probablemente, eran bastante cultas, de alta condición social y con capacidad económica elevada ya que ponían su *villa* a disposición de los asistentes a las lecciones.
3. Con toda seguridad, las condenas recogidas tanto en *Nîmes* (que declara nulas las ordenaciones de mujeres) como, sobre todo, en el I concilio de Toledo (que impide a las mujeres consagradas como a las viudas sustituir a los sacerdotes ausentes en el oficio vespertino) ponen de manifiesto que en estos momentos históricos en la práctica había mujeres que tenían un cierto protagonismo en las tareas de culto.
4. En consecuencia, los ministerios sacerdotales a los que se puedan aludir en estos cánones, sea el presbiteriado, sea, en mi opinión, más probablemente el diaconado, formaban parte de la práctica de la comunidad priscilianista considerada heterodoxa; por consiguiente, desde mi punto de vista, no ayudan a defender la idea de que su desempeño llegó a aceptarse como normalizada en la parte occidental del Imperio, tal como Madigan y Osiek propugnan.

²³² En este sentido, también WECKWERTH, *Das erste Konzil*, p. 228. Según *I concili latini, I concili spagnoli*, p. 112 n. 5, esta invitación a la subordinación a los clérigos de las vírgenes y las viudas trataría de reconducir los abusos que en el ámbito cultural se habían producido en España. A su vez, ORLANDIS, RAMOS LISSÓN, *Historia*, p. 88 creen, que esta medida sinodal tendía a acentuar la presencia de la jerarquía eclesiástica como una garantía que evitase posibles *conventicula* priscilianistas.

5. Al menos, con base en estos cánones hispano-galos insertos en la pugna entre sectores católicos ortodoxos y heterodoxos, en este momento histórico de finales del siglo IV inicios del V cabe pensar que tanto en Hispania como en el sur de la Galia para nada se aceptó el diaconado femenino por parte de la jerarquía católica, a diferencia de lo que sabemos ocurría en oriente.

V. EPÍLOGO

Podríamos suponer que estos cánones pusieron fin a la institución, pero no fue así, ya que continuaron existiendo pronunciamientos conciliares frente al diaconado femenino en los inicios de la Alta Edad media en varios concilios galos²³³.

Aunque no los vamos a ver con detenimiento se debe tener presente la existencia de un conjunto de disposiciones conciliares adoptadas en la Galia que cuestionaron la consagración o bendición de diaconisas²³⁴ a lo largo de los siglos V y VI, periodo histórico en el que acontecieron diversas invasiones «bárbaras»²³⁵ con la correspondiente llegada de una población nueva de ori-

²³³ Véase lo señalado en la nota 186.

²³⁴ Ello significa que, aunque se traigan a colación en el comentario no se van a estudiar otro tipo de fuentes que no sean los cánones mencionados dejando de lado referencias a diaconisas como las que se dan en los *Statuta Ecclesiae antiqua*, o la que se produce en la carta de los obispos Licinio de Tours, Melanio de Rennes y Eustoquio de Angers a dos presbíteros bretones — Lovocato y Catierno— [consultable en: P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Fribourg, 1913, p. 226] y comentada en L. PIETRI, *La ville de Tours du IV^e. au VI^e. siècle: Naissance d'une cité chrétienne*, Paris, 1983, p. 188 y ss.; aquí se ha reproducido parte en la nota 94 según la versión de MADIGAN, OSIEK, *Mujeres consagradas*, pp. 279-280], así como la que contiene por ejemplo la estela funeraria de una mujer que fue diaconisa CIL, V/2, n. 6467 [EISEN, *Women*, p. 184 y ss.]. Este tipo de fuentes y otras complementarias no analizadas aquí sirven, como veremos, para confirmarnos un hecho: estamos ante una institución indudablemente presente en la sociedad gala de la época, pero su análisis queda descartado, al igual que el de algunos cánones conciliares que «sólo» mencionan a mujeres viudas consagradas o a mujeres vírgenes bendecidas sin decir de ellas que fueran diaconisas por lo que dichas decisiones conciliares no van a ser objeto de análisis específico, aunque tienen presencia en el comentario.

²³⁵ Sobre las características que según los romanos acompañaban a los bárbaros, por ejemplo: Y. A. DAUGE, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Brussels, 1981, obra en la que la barbarología histórica (53-378), la barbarología estructural (379-676) y la barbarología funcional (677-804) son objeto de exhaustivo análisis. Además, L. MUSSET, *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona, 1973, p. 6 y ss., presentando la problemática con exhaustividad en clave metodológica en el sentido de que llama la atención sobre el debate a realizar y las directrices que considera más adecuadas para la investigación.

gen germánico²³⁶. En consecuencia, los cánones responden a contextos políticos muy diferentes: legislación conciliar aprobada bajo el poder político «germano», a saber: en época visigoda, burgundia y finalmente franca.

Sin embargo, pese a encontrarnos ante un escenario político y religioso no uniforme, curiosamente, en los diversos concilios regionales/nacionales que fueron convocándose en el territorio galo al que nos referimos se mantuvo una constante: en todos ellos se adoptó la prohibición de que las mujeres fueran consagradas —se dice en algunos concilios— o bendecidas —se dice en otros— como diaconisas. Ello se debió a que pese a las numerosas disposiciones conciliares contrarias a la institución, en realidad el diaconado femenino estaba bastante arraigado en la sociedad de su época.

Y esta raigambre no llama demasiado la atención si tenemos en cuenta lo ya reiterado: en la parte oriental del Imperio su existencia fue una realidad incontestable. Como es bien conocido y hemos visto en alguna medida, no sólo había una regulación eclesiástica y hablaban de «diaconisas» múltiples cánones²³⁷ o disposiciones conciliares²³⁸ sino también las constituciones de los emperadores tanto de una zona del Imperio como de otra. Insisto que en Oriente

²³⁶ Sobre la ocupación de la Galia por diversos pueblos germánicos véase, por ejemplo: É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*. Vol. 2. *L'église des Gaules au Ve. siècle*, Paris, 1966, pp. 30-52; H. I. MARROU, en J. DANIELOU, H. I. MARROU, *Nueva historia de la Iglesia*, Vol. 1. *Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Madrid, 1982, 2.ª ed., pp. 446-457; J. FAVIER (dir.), *Histoire de France*. Vol. 1, K. F. WERNER, *Les origines (avant l'an mil)*, Paris, 1984, p. 213 y ss.; I. WOOD, *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, Harlow, 1994, p. 5 y ss.; O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE, Y. SASSIER, *Pouvoir et institutions dans la France médiévale. I. Des origines à l'époque féodale*, 3.ª ed., Paris, 1999, Vol. 1, p. 41 y ss., y A. FERDIÈRE, *Les Gaules. IIe. s. av. J. C. — Ve. s. ap. J. C.*, Paris, 2005, p. 338 y ss., donde se expone sintéticamente el asentamiento visigodo, el de los burgundios, el de los francos, el de los alamanes y otros, así como un mapa clarificador del territorio ocupado por cada uno de estos pueblos hacia finales del siglo V p. C.

²³⁷ A título de ejemplo mencionaré el canon 15 del Concilio de Calcedonia del año 451 que prohibió la ordenación de diaconisas hasta que las mujeres cumplieran los 40 años mientras que en la regulación promulgada por los emperadores romano-bizantinos inicialmente se exigió tener 60 años, para tras un periodo de ca. 50 acabar exigiendo 40 años en el 546. Vid. sobre ello: J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e. 7e. siècle)*. Vol. 2. *Les pratiques*, Paris, 1992, p. 354 n. 7; GRYSON, *Le ministère*, pp. 109-110; LECLERCQ, s. v. *Diaconesses*, col. 730; MARTIMORT, *Les diaconesses*, pp. 106-107; MARUCCI, *Storia*, pp. 778; SCIMMI, *Le antiche*, p. 341; TORRES PRIETO, *Mulieres diaconissae*, p. 628; PARRINELLO, *Diaconesse a Bisanzio*, quien, en las pp. 660 y ss., hace referencia al concilio Constantinopolitano III del año 691, cuyos cánones 14-15 establecieron como edad para ser ordenada diaconisa 40 años, declarando la nulidad de la ordenación que transgrediera los límites de edad. Trata además de la cuestión M. GUERRA GÓMEZ, *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo)*, Toledo, 1987, p. 432, y OLIVIERO NIGLIO, *De diaconissis*, p. 430.

²³⁸ Sobre los cánones, así como las fuentes canónicas griegas que a partir del siglo IV tratan del tema véase, sobre todo: GRYSON, *Le ministère*, pp. 80-95, 109-119, y MARTIMORT, *Les diaconesses*, p. 99 y ss.

su contenido iba más acorde con la regulación laica al admitir su presencia y, en consecuencia, fijar los requisitos exigidos para que las mujeres pudieran ser nombradas diaconisas.

Sin embargo, en occidente las disposiciones conciliares²³⁹ fueron en sentido opuesto (aunque también nos encontramos con la asunción de la institución por ejemplo en los *Statuta Ecclesiae Antiqua*²⁴⁰): no trataron de regular el diaconado femenino estableciendo requisitos como en oriente sino, más bien, impedir su existencia.

Y es en este último contexto donde tienen cabida estos cánones galos; su contenido permite afirmar que quienquiera que fuera la autoridad política «germana» —visigoda, burgundia o franca— que civilmente gobernaba el territorio, la iglesia gala a través de estas disposiciones de los siglos V y VI, siguiendo la trayectoria previamente marcada con antelación a finales del IV, se mostró inequívoca en la condena del diaconado femenino. La única incidencia que tuvo el cambio de la autoridad política fue que, en un momento determinado, los concilios en lugar de ser convocados por los obispos (por ejemplo, el primero de Orange del 441 lo convocó Hilario de Arles) pasaron a ser convocados por los monarcas durante el dominio franco.

De la lectura de los cánones se deduce que las mujeres que cumplían estas funciones prohibidas de diaconisas, como mínimo desde comienzos del siglo VI (concilio del 517 de Épaone), habitualmente eran viudas de un sólo marido.

La reiteración en la condena y prohibición de que las mujeres viudas fueran ordenadas diaconisas nos permite suponer que, con toda probabilidad, los cánones no fueron bien acogidos y, por consiguiente, acatados o cumplidos durante los siglos quinto y sexto en el territorio occidental galo; sólo en ese

²³⁹ Sobre ellos: KALSBACH, s. v. *Diakonisse*, cols. 924-927.

²⁴⁰ Sobre ello, por ejemplo: GRYSON, *Le ministère*, p. 167; MARUCCI, *Storia*, pp. 782-783, y MARTIMORT, *Les Diaconesses*, p. 194. Los Estatutos se suelen atribuir a Gennadius de Marsella (muerto ca. 500) y se supone que fueron redactados a finales del siglo V estableciendo que este ministerio fuera confiado a viudas o a vírgenes consagradas para asistir a las mujeres en la catequesis y durante la administración del bautismo [Cánones 41 y 100]. Sin embargo, su autor curiosamente jamás empleó el nombre de diaconisas que encontramos en las colecciones canónicas orientales. Sobre el inmenso debate existente sobre la autoría de esta obra véase: Ch. MUNIER, *Nouvelles recherches sur les Statuta ecclesiae antiquae*, *Revue de Droit canonique*, 9 (1959) = *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IVe. - XIIe. siècles*, London, 1987, pp. 170-180, quien propone datarla poco después de la invasión de Provenza por Eurico, es decir con posterioridad al año 476; IDEM, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, 1960, p. 209 y ss.; a su vez, GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, Vol. 3., p. 66 n. 2, afirma que fueron redactados en el sudeste de la Galia en el último cuarto del siglo V y también es de esta opinión: GAUDEMET, *Les sources du droit*, 84-86, y G. MORIN, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, sont ils de S. Césaire d'Arles, *Revue bénédictine*, 30 (1913), pp. 334-442.

clave se puede entender la necesidad de la constante reiteración de la prohibición.

Estas disposiciones conciliares de los diversos momentos históricos emplearon sistemáticamente para cuestionar la consagración de las mujeres viudas como diaconisas el mismo vocabulario: *ordinare, consacrare, benedicere*; los especialistas consideran esta terminología como sinónima y, en consecuencia, con el mismo significado: con ella se está prohibiendo la consagración de las mujeres diaconisas viudas pero sin mencionar para nada sus funciones o servicios, dejando probablemente fuera de esta prohibición a las abadesas, como el caso de Radegunda²⁴¹ permite suponer.

Sólo en un canon (el décimo octavo del II Concilio de Orléans o *II Concilium Aurelianense* del 533)²⁴² se señalan las razones que imposibilitaban a las mujeres a desempeñar esta actividad en el seno de la iglesia: su fragilidad, aspecto en el que coincide con la visión pagana mediterránea, puesta de manifiesto en el apartado primero y reflejado en los escritos de los clásicos griegos y romanos.

Desde mi punto de vista, la conclusión es clara: el triunfo de la continuidad respecto del papel de la mujer en el ámbito público. Partiendo de las ideas existentes en la cultura mediterránea, en la parte occidental del antiguo Imperio Romano, también durante la Alta Edad Media se consolida su exclusión del desempeño del diaconado femenino, eliminándola de esta manera de actividades litúrgicas que permitieran un cierto protagonismo público en el seno de la iglesia católica altomedieval.

²⁴¹ Mary Martina SCHAEFER, Evidence (5th to 12 th. centuries) for women's official ministries in Rome. En *Studia Ephemeridis Augustinianum* 117. *Diakonia, Diaconiae, Diaconato semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 2009*, Roma, 2010, pp. 677-684, así como MARTIMORT, *Les diaconesses*, pp. 199-200, destacan precisamente este hecho: justo en el momento en el que el concilio de Orléans de 533 trataba el tema se conoce el nombre de dos diaconisas importantes: la hija de San Remigio, el obispo de Reims y Radegunda de quien en las fuentes se dice que San Medardo «*manu superposita consecravit diaconam*» (VENANCIO FORTUNATO, *Vita Radegundis* XII, 28).

²⁴² Vid mi artículo: *El diaconado femenino*, p. 324 y ss.