
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

JOSÉ MARÍA ESTEBAN CRUZADO
La virginidad cristiana
en Cipriano de Cartago

VOLUMEN 63 / 2015

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 63 / 2015

DIRECTOR/ EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fernando Milán
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO

José María Pardo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

Redacción, administración, intercambios y suscripciones:
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2015:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretecto@pretecto.es
Imprime:
Ulzama Digital
Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 733-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 63 / 2015

- René Alejandro ADRIAENSÉNS TERRONES**
La dirección espiritual en revistas españolas de espiritualidad 5-83
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí
- Alejandro CÓRDOVA SUÁREZ**
La fundamentación teológica de la moral social en los manuales postconciliares 85-171
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Gregorio Guitián
- José María ESTEBAN CRUZADO**
La virginidad cristiana en Cipriano de Cartago 173-245
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Antonio Gil
- Andrés Pedro RANT LESAR**
Relaciones entre la Iglesia y el Estado Argentino (1943-1955) 247-329
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Santiago Casas
- Andrew SOANE**
Frank Sheed and his world. Popular Apologetics in Twentieth Century England 331-407
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Luis Gutiérrez
- Abel VILLAROJO SOLANO**
The Mysteries of the Life of Christ in J. H. Newman 409-489
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Morales

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

José María ESTEBAN CRUZADO

La virginidad cristiana en Cipriano de Cartago

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2015

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis novembris anni 2014

Dr. Ioannes Antonius GIL

Dr. Marcellus MERINO

Coram tribunali, die 14 mensis iunii anni 2013, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXIII, n. 3

Presentación

Resumen: Este trabajo aborda la cuestión de la virginidad cristiana en los escritos de Cipriano de Cartago. Se estudia la única obra dedicada por el autor a las vírgenes cristianas –el tratado *De habitu virginum*– y se valoran las menciones a la virginidad que hace Cipriano en el resto de sus obras, tratando de concretar el concepto de virginidad que tenía el santo obispo. Todo ello en relación con Tertuliano, su principal fuente de inspiración. Del mismo modo, se hace referencia a la realidad de las vírgenes como grupo constituido y eminente dentro de la comunidad cristiana de Cartago en el siglo III, así como a su relación con la jerarquía eclesial. A lo largo del trabajo se aprecia una teología esencialmente común a Tertuliano y a Cipriano, pero al mismo tiempo se observan matices diferenciales entre ambos autores. En concreto, creemos encontrar un ejemplo de dependencia y superación de discípulo a maestro y, lo que es más significativo, un proceso de cristianización del papel de la mujer y de la condición femenina. En este sentido, se puede decir que Cipriano avanza con decisión por el camino abierto por su maestro Tertuliano a la hora de abordar la virginidad cristiana. Con el *De habitu virginum*, principalmente, y con las diversas referencias al estado virginal que aparecen en el resto de su producción, Cipriano desarrolla por primera vez en la literatura cristiana de lengua latina elementos de una disciplina aplicable a las vírgenes, así como elementos para una teología de la virginidad.

Palabras clave: Cipriano de Cartago, virginidad cristiana, Tertuliano.

Abstract: This dissertation examines Cyprian of Carthage's writings on Christian virginity. We study his writing on Christian virgins –the treatise *De habitu virginum*– and also consider Cyprian's references to virginity in all his other works in order to specify the holy Bishop's concept of virginity. Discussing the influence of Tertullian, Cyprian's main source of inspiration, and making reference to the reality of the virgins as an established and prominent group within the Carthaginian Christian community in the third century, as well as their relationship with the church hierarchy. In this work, one can appreciate a common theology to both Tertullian and Cyprian, but distinguishing nuances are also observed. Specifically, we find an example of dependence and master exceedance, and more significantly, a process of Christianization of the role of women. In this sense, one can say that Cyprian is leading his master Tertullian when addressing Christian virginity. With his treatise *De habitu virginum*, and his references to the virgin state in all his writings, Cyprian develops for the first time in the Latin language Christian literature elements particularly applicable to virgins, and elements for a theology of virginity.

Keywords: Cyprian of Carthage, Christian virginity, Tertullian.

La cuestión de la virginidad estuvo presente sobre todo, aunque no de manera exclusiva, en el debate religioso del mundo antiguo, y se atribuye a los cristianos el haberla desarrollado teológica e institucionalmente a lo largo de los siglos III y IV. Sin embargo, la aceptación de la virginidad como forma de vida es fruto del cristianismo, y sólo en él adquiere pleno sentido. En contraste con el mundo pagano, lo que destaca en las vírgenes cristianas es que la decisión de vivir la virginidad es propia y libre. Nos encontramos ante un hito: seguramente es la primera vez que una mujer puede decidir libremente sobre su futuro dentro de un contexto social de marcado carácter patriarcal.

De entre los escritores cristianos antiguos que trataron la virginidad, el estudio de la obra de Cipriano no carece de interés, puesto que tanto Cipriano como previamente Tertuliano –su maestro– contribuyen en gran medida a fijar el vocabulario referente a la virginidad. En este trabajo hemos acometido el estudio de la única obra dedicada por el santo obispo a las vírgenes cristianas, el tratado *De habitu virginum*, aunque sin desdeñar el resto de su producción teológica. El objetivo principal ha sido descubrir el pensamiento de Cipriano respecto a la virginidad cristiana y el grado de influencia de su maestro Tertuliano. Al ser el *De habitu virginum* la obra más significativa de Cipriano en lo que a la cuestión de la virginidad cristiana se refiere, publicamos en este extracto parte del capítulo que a esta obra dedicamos en la tesis, en concreto, la que corresponde a la condición de la virgen.

El conjunto de la tesis está estructurado en tres capítulos, coronados con unas conclusiones. El capítulo primero lo dedicamos al estudio de Tertuliano, sin duda la principal fuente de inspiración del santo obispo. Hemos dividido este capítulo inicial en dos apartados, que se corresponden con las dos obras de Tertuliano en las que trata de modo más directo la virginidad, es decir, con el *De cultu feminarum* y el *De virginibus velandis*, aunque no por ello se ha dejado de hacer referencia a otras obras.

En el segundo capítulo nos adentramos ya en la obra de Cipriano, en concreto en el *De habitu virginum*, el tratado que dedicó específicamente a las vírgenes, valorando su relación con la obra de Tertuliano como fuente directa. En una primera parte, la que corresponde a este *Excerptum*, atendemos a la condición de la virgen: templo e imagen de Dios, cuya santidad reproduce, forma parte de un grupo particular dentro de la comunidad cristiana y ocupa un lugar preeminente, teniendo a Cristo como esposo y a la Iglesia por madre. En la segunda parte del capítulo se propone el estudio de la ascesis virginal como imprescindible para la virgen si quiere ser fiel a sus compromisos. En

ella se valora la *continentia* como parte principal de esta lucha, así como el marco en que tanto una como otra se han de mover: la fidelidad a la disciplina en orden al logro de la salvación. Para acabar el capítulo, y en estrecha relación con el excesivo cuidado del aspecto externo, se alude al recto uso de las riquezas por parte de la virgen y al motivo superior que tiene para el ejercicio de la continencia: el *propter regnum caelorum*.

En el tercer capítulo se aborda la cuestión de la virginidad cristiana en el resto de obras de Cipriano. En primer lugar se examina una cuestión puntual que tuvo cierta importancia en la época: la cohabitación de ascetas y vírgenes, que daría lugar a las conocidas como «vírgenes subintroductas». A partir de este tema se analizan cuestiones como la condición del cristiano como «templo de Dios», la noción de su cuerpo como «santificado» y la necesidad de la práctica de virtudes como la *continentia*, la *castitas* o la *pudicitia*. Al mismo tiempo se trata acerca del estatus virginal en el siglo III, y más en concreto del carácter de consagración que conlleva el vínculo que une a las vírgenes con Cristo. Para cerrar el capítulo, se aborda el análisis de los textos escriturísticos en los que se basa Cipriano para defender sus ideas sobre la virginidad, textos recogidos en su tratado *Testimonia ad Quirinum*.

Terminado este trabajo podemos afirmar que para entender el pensamiento de Cipriano –también en todo lo que se refiere a la cuestión de la virginidad–, hay que partir de su condición de pastor preocupado por su grey. Cipriano –y en esto se despega claramente de su maestro– cuando se dirige a las vírgenes lo hace no como un simple superior en jerarquía, sino como un padre afectuoso, como el pastor que vela amorosamente por las ovejas predilectas de su rebaño. Este es, sin duda, el paso más grande que da la historia de la virginidad con la aportación del santo obispo.

La dependencia de Cipriano con respecto a Tertuliano es evidente, y se manifiesta de modo especial en el campo ético. Sin embargo, se aprecia en Cipriano un tono completamente positivo a la hora de mostrar la condición femenina que no encontramos en su maestro Tertuliano. Aunque se evidencia una teología esencialmente común a Tertuliano y a Cipriano, se observan matices diferenciales entre los dos, una superación, por parte del discípulo, de algunas vacilaciones del maestro. De Tertuliano a Cipriano se da, por tanto, un ejemplo de dependencia y superación de discípulo a maestro y, lo que es más significativo, un proceso de cristianización del papel de la mujer y de la condición femenina. En definitiva, el santo obispo, sin querer llevar a cabo un tratado sistemático ni pretender hacer teología, desarrolla por primera vez en

la literatura cristiana de lengua latina, elementos de una disciplina aplicable a las vírgenes, así como elementos para una teología de la virginidad.

Dicho esto, no queda más que agradecer de modo especial al Dr. D. Juan Antonio Gil-Tamayo, director de este trabajo, su disponibilidad y diligencia para resolver las dificultades que han ido surgiendo a lo largo del tiempo dedicado a su redacción, así como sus consejos y estímulo, con los que me ha ayudado a sumergirme en el apasionante mundo del estudio de los Padres de la Iglesia.

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	13
Capítulo I	
TERTULIANO, MAESTRO DE CIPRIANO, Y LA VIRGINIDAD CRISTIANA	53
1. VIRGINIDAD Y MATRIMONIO EN <i>DE CULTU FEMINARUM</i> (198-206)	60
1.1. La virginidad en <i>De cultu feminarum</i>	63
a) <i>Habitus, cultus y ornatus</i>	69
b) Dos condiciones, dos comportamientos. El cristiano como «tem- plo de Dios»	73
c) Castidad interior y exterior. El buen ejemplo	78
d) El pecado de vanagloria	86
e) Un nuevo <i>cultus</i> y un nuevo <i>ornatus</i>	91
f) Tensión escatológica	96
g) «Dios como amante»	103
2. VIRGINIDAD Y MATRIMONIO EN <i>DE VIRGINIBUS VELANDIS</i> (211-212)	108
2.1. La virginidad en <i>De virginibus velandis</i>	114
a) Las vírgenes cristianas. La cuestión del velo	117
b) Razones para prescribir la obligatoriedad del velo	122
c) La mujer, causa de la caída de los ángeles	130
d) El motivo fundamental: la virgen como «esposa de Cristo»	133
e) El pudor	139
f) Terminología. La existencia del voto	142
Capítulo II	
LA VIRGINIDAD CRISTIANA EN EL DE <i>HABITU VIRGINUM</i> DE CIPRIANO	157
1. LA CONDICIÓN DE LA VIRGEN	157
1.1. El cristiano como «templum Dei»	161
1.2. Las vírgenes como «inlustrior portio gregis Christi»	173
1.3. La Iglesia, madre de las vírgenes	177

1.4. Las vírgenes, «Dei imago»	184
1.5. La consagración de la virgen a Dios. La cuestión del voto	192
1.6. Cristo, «esposo» de las vírgenes	199
1.7. La recompensa que corresponde a las vírgenes	209
1.8. Estado virginal y condición angélica. El valor escatológico de la virginidad	223
2. LA ASCÉTICA VIRGINAL	233
2.1. La disciplina como «dux itineris salutaris»	236
2.2. La lucha de la virgen. Necesidad de la continencia	245
2.3. Un motivo superior: la continencia por el Reino	251
2.4. Continencia en el cuerpo y en el espíritu	257
2.5. Incompatibilidad de los adornos con el estado virginal	262
2.6. El aspecto exterior: la coherencia de la virgen	273
2.7. Los verdaderos bienes. El recto uso de las riquezas	282
2.8. La ruptura con el mundo pagano	292
Capítulo III	
La virginidad cristiana en el resto de las obras de Cipriano	303
1. LA EPÍSTOLA 4 <i>AD POMPONIUM</i> . LA COHABITACIÓN DE ASCETAS Y VÍRGENES	304
1.1. La cuestión de las vírgenes subintroducidas	305
1.2. El «status» virginal en el siglo III	327
1.3. La respuesta de Cipriano	334
1.4. La ruptura del vínculo: la virgen como «Christi adultera»	346
2. LA EPÍSTOLA 55 <i>AD ANTONIANUM</i> . LA GRAVEDAD DEL PECADO DE ADULTERIO	361
2.1. El florecimiento de la virginidad: <i>continentia, castitas y pudicitia</i>	363
2.2. Un cuerpo santificado y «templum Dei»	371
2.3. La Epístola 62 a Jenaro	375
3. LOS <i>TESTIMONIA AD QUIRINUM</i>	379
4. OTRAS OBRAS	391
CONCLUSIONES	405
BIBLIOGRAFÍA	417
1. Fuentes	417
1.1. Ediciones críticas de Cipriano	417
1.2. Ediciones críticas de otros autores	417
1.3. Traducciones y ediciones comentadas de Cipriano	417
1.4. Traducciones y ediciones comentadas de otros autores	419
2. Trabajos	423
2.1. Monografías	423
2.2. Artículos	433
3. Subsidia	446

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES

- CIPRIANO, S. *Thasci Caecili Cypriani Opera omnia recensuit et commentario critico instructa*, G. HARTEL (ed.) (CSEL 3/1-3), Viena 1868-1871 (Johnson Reprint Corporation, New York, 1965).
- TERTULIANO, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I. Opera catholica*, CCh, SL, Brepols, Turnholti, 1954.
- *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II. Opera montanistica*, CCh, SL, Brepols, Turnholti, 1954.

1.1. Ediciones comentadas de Cipriano

- CIPRIANO, *A Démétrien. Cyprien de Carthage*, C. FREDUILLE (ed.), Les Éditions du Cerf, Paris, 2003.
- *A Demetriano. Cipriano*, E. GALLICET (ed.), Società Editrice Internazionale, Torino, 1976.
- *À Démétrien*, J. C. FREDUILLE (ed.), Les Éditions du Cerf, Paris, 2003.
- *A Donat et la Vertu de patience. Cyprien de Carthage*, J. MOLAGER (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1982.
- *Cartas*, M.L. GARCÍA SANCHIDRIÁN (ed.), Gredos, Madrid, 1998.
- *Correspondance*, L. BAYARD (ed.), 2 vols. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris, 1962.
- «*De lapsis*» and «*De Ecclesiae Catholicae unitate*», M. BÉVENOT (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1971.
- *La bienfaisance et les aumônes*, M. POIRIER (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1999.
- *La Chiesa. Sui cristiani caduti nella persecuzione. L'unità della Chiesa cattolica*. E. GALLICET (ed.), Lettere scelte, Paoline, Milano, 1997.
- *La jalousie et l'envie*, M. POIRIER (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 2008.
- *La unidad de la Iglesia*, C. FAILLA (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 1991.
- *La unidad de la Iglesia. El Padrenuestro. A Donato*, C. FAILLA y J. PASCUAL (eds.), Ciudad Nueva, Madrid, 2001.
- *Lettere: 1-50, 5/1*, C. DELL'OSSO (ed.), Città Nuova, Roma, 2006.

- *Lettere: 51-81, 5/2*, M. VINCELLI (ed.), Città Nuova, Roma, 2007.
- *L'unità della Chiesa, Il Padre Nostro*, M. SIMONETTI y C. MORESCHINI (eds.), Città Nuova, Roma, 2007.
- *L'unité de l'Église*, M. BÉVENOT (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- *Obras*, J. CAMPOS (ed.), BAC, Madrid, 1964.
- *On the Church. Selected Treatises*, A. BRENT, St. Vladimir's Seminary Press, Cambridge, 2006.
- *Opere*, G. TOSO (ed.), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1980.
- *Opuscoli*, S. COLOMBO (ed.), Società Editrice Internazionale, Torino, 1935.
- *Opuscoli*, 2 vols., C. MORESCHINI (ed.), Città Nuova, Roma, 2009.
- *Saint Cyprian: letters (1-81)*, R.B. DONNA (ed.), The Catholic University of America Press, Washington, 1964.
- *Saint Cyprien: Lettres 1-20*, S. DELÉANI (ed.), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2007.
- *The letters of St. Cyprian of Carthage*, G. W. CLARKE (ed.), 4 vols., Newman Press, New York, 1984.
- *Trattati*, A. CERRETINI (ed.), Città Nuova, Roma, 2004.
- *Treatises*, R.J. DEFERRARI (ed.), Fathers of the Church, New York, 1958.

1.2. Traducciones y ediciones comentadas de otros autores

- AMBROSIO, *Sobre las vírgenes y Sobre las viudas*, D. RAMOS-LISSÓN (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 1999.
- ANÓNIMO, *Actas de los mártires*, D. RUIZ BUENO (ed.), BAC, Madrid, 1974.
- APULEYO, *Apología*, S. SEGURA MUNGUÍA (ed.), Gredos, Madrid, 2001.
- ATENÁGORAS, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des mortes*, B. POU-DERON (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1992.
- AULO GELIO, *Noches Áticas*, S. LÓPEZ MOREDA (ed.), Akal, Madrid, 2009.
- CICERÓN, *De Legibus*, C. T. PABÓN DE ACUÑA (ed.), Gredos, Madrid, 2009.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III*, M. MERINO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 1998.
- Epístolas I y II Ad Virgines*, en A. G. HAMMAN (ed.), *Matrimonio y virginidad en la Iglesia Antigua*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*, J. J. AYÁN CALVO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
- JERÓNIMO, *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*, A. CERESA-GASTALDO (ed.), Nardini, Firenze, 1988.
- JUSTINO, *Apologie pour les chrétiens*, CH. MUNIER (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavio*, V. SANZ SANTACRUZ (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
- HERMAS, *El Pastor*, J. J. AYÁN CALVO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
- PRUDENCIO, *Obras (II)*, L. RIVERO GARCÍA (ed.), Gredos, Madrid, 1997.
- QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, T. REINHARDT y M. WINTERBOTTOM (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2006.
- TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, J. P. MARTÍN (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 2004.

- TERTULIANO, *A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*, C. A. BALAGUER y J. M. SERRANO (eds.), Ciudad Nueva, Madrid, 2004.
- *A los paganos. El testimonio del alma*, J. LEAL (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 2004.
- *Apologético. A los gentiles*, C. CASTILLO GARCÍA (ed.), Gredos, Madrid, 2001.
- *A son épouse*, CH. MUNIER (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1980.
- *De cultu feminarum. El adorno de las mujeres*, V. ALFARO BECH y V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN (eds.), Clásicos Universidad de Málaga, Málaga, 2001.
- *De la patience*, J.-C. FREDOUILLE (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1999.
- *De spectaculis*, E. CASTORINA (ed.), Nuova Italia, Firenze, 1961.
- *El bautismo. La oración*, S. VICASTILLO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 2006.
- *Exhortation a la chasteté*, C. MORESCHINI y J.-C. FREDOUILLE (eds.), Éditions du Cerf, Paris, 1985.
- *La pénitence*, CH. MUNIER (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1984.
- *La penitencia. La pudicicia*, S. VICASTILLO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 2011.
- *La pudicité*, C. MICAELLI y CH. MUNIER (eds.), Éditions du Cerf, Paris, 1993.
- *La toilette des femmes*, M. TURCAN (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1971.
- *L'eleganza delle donne*, S. ISETTA (ed.), Nardini, Firenze, 1986.
- *L'eleganza delle donne*, en S. ISETTA, S. MATTEOLI, T. PISCITELLI y V. STURLI (eds.), *Opere catechetice*, 2, Città Nuova, Roma, 2008.
- *Le mariage unique*, P. MATTEI (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1988.
- *Le uniche nozze*, R. UGLIONE (ed.), Società Editrice Internazionale, Torino, 1993.
- *Le voile des vierges*, E. SCHULZ-FLÜGEL (ed.), Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- *Lo mejor de Tertuliano*, A. ROPERO, CLIE, Barcelona, 2001.
- *Opere apologetiche*, C. MORESCHINI y P. PODOLAK (eds.), Città Nuova, Roma, 2006.
- *Opere catechetice*, 2, V. STURLI, S. ISETTA y S. MATTEOLI (eds.), Città Nuova, Roma, 2008.
- *Opere dottrinali*, 3/2^a-b, C. MICAELLI y C. MORESCHINI (eds.), Città Nuova, Roma, 2010.
- *Opere montaniste*, 4/1-2, G. AZZALI BERNARDELLI (ed.), Città Nuova, Roma, 2011.
- «Prescripciones» *contra todas las herejías*, S. VICASTILLO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid, 2001.
- *Traité de la prescription contre les hérétiques*, R. REFOULÉ y P. DE LABRIOLLE (eds.), Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- TÍBULO, *Elegías*, H. F. BAUZÁ (ed.), C. S. I. C., Madrid, 1990.
- PONTIUS, *Vita di Cipriano: Ponzio/Vita di Ambrogio: Paolino/Vita di Agostino: Possidio*, M. SIMONETTI (ed.), Città Nuova, Roma, 1989.

2. ESTUDIOS

2.1. Monografías

- ACHELIS, H., *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu I Kor. VII*, Leipzig 1902.
- ALBRECHT, M. V., *Historia de la literatura romana*, Herder, Barcelona, 1999.

- ALEXANDRE, J., *Une chair pour la gloire: l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, 2001.
- ÁLVAREZ ALONSO C., *El Espíritu Santo y la virginidad*, Scire Selecta, Barcelona, 2004.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *La virginidad consagrada. ¿Realidad evangélica o mito socio-cultural?*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1977.
- ARAGÓN RIVAS, G. A., *Corpus Trium. La eclesiología de Tertuliano*. Dirigida por Juan Antonio Gil-Tamayo. Tesis doctoral inédita. Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 2008.
- ARNAULD, D., *Histoire du christianisme en Afrique*, Éditions Karthala, Paris, 2001.
- BARNES, T. D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Clarendon Press-Oxford, London, 1985.
- BAYARD, L., *Le latin de Saint Cyprien*, Hachette, Paris, 1902.
- BEATRICE, P. F., *Storia della Chiesa antica: i primi sei secoli*, Casale Monferrato, Piemonte 1998.
- BECK, A., *Römisches recht bei Tertullian und Cyprian*, Scientia Verlag Aalen, Aalen 1967.
- BERNET, A., *Les chrétientés d'Afrique*, Éditions de Paris, Paris, 2006.
- BROUDÉHOUS, J. P., *Mariage et famille chez Clément von Alexandrie*, Paris, 1970.
- BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Muchnik, Barcelona, 1993.
- BURNS JR., J. P., *Cyprian the Bishop*, Routledge, London-New York, 2002.
- CAMELOT, T., *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Éditions du Cerf, Paris, 1944.
- CANTALAMESSA, R., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1976.
- *La Cristologia di Tertulliano*, Edizioni Universitarie Friburgo, Friburgo 1962.
- CAPMANY-CASAMITJANA, J., «*Miles Christi*» en *la espiritualidad de San Cipriano*, Casulleras, Barcelona, 1956.
- CASCIARO, J. M., VILADRICH, P.-J., BASEVI, C., ARANDA, G. y ESCRIVÁ-IVARS, J. (eds.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.
- CHAPOT, F., *Virtus veritatis: langage et vérité dans l'oeuvre de Tertullien*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2009.
- DAL COVOLO, E., *I Severi e il Cristianesimo*, LAS, Roma, 1989.
- *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS, Roma, 1996.
- D'ALÈS, A., *La théologie de Saint Cyprien*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1905.
- *La théologie de Tertullien*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1922.
- DALY, C. B., *Tertullian the puritain and his influence: an essay in historical theology*, Four Courts, Dublin 1993.
- DANIÉLOU, J., *Los orígenes del cristianismo latino*, Cristiandad, Madrid, 2006.
- *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid, 2004.
- DE LABRIOLLE, P., *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, Les Belles-Lettres, Paris, 1947.

- DECRET, F., *Carthage ou l'empire de la mer*, Éditions du Seuil, Paris, 1977.
- DEEN, H., *Le célibat des prêtres dans les premiers siècles de l'Église*, Les Editions du Cèdre, Paris, 1969.
- DELAHAYE, K., *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1964.
- DEL ESTAL, J. M., *El voto de virginidad en la primitiva iglesia de África*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 1959.
- DELÉANI, S., *'Christum sequi'. Étude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien*, Études Augustiniennes, Paris, 1979.
- DUNN, G. D., *Tertullian*, Routledge, London-New York, 2004.
- DUQUENNE, L., *Chronologie des Lettres de Saint Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1972.
- DUVAL, Y.-M., *Les Chrétientés d'occident et leur évêque au IIIe. siècle. «Plebs in ecclesia constituta» (Cyprien, Ep. 63)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2005.
- ELM, S., *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- EHRHARD, A., *Die Kirche der Märtyrer*, Kösel u. Pustet, München 1932.
- FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis* («Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik»), Mohr, Tübingen 1971.
- FERNÁNDEZ CATÓN, J. M., *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV*, Archivo Histórico Diocesano, León 1962.
- FERNÁNDEZ, J., *La cura pastoral en la España romanovisigótica*, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Roma, 1953.
- FREDOUILLE, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1972.
- GALTIER, P., *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 1932.
- GAUDEMET, J., *Le Droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du IIIe. au Ve Siècle*, Giuffrè, Milano, 1978.
- GRAMAGLIA, P. A., *Tertuliano. «De virginibus velandis». La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Borla, Roma, 1984.
- GRYSON, R., *Les origines du célibat ecclésiastique du premier septième siècle*, Duculot, Louvain 1968.
- GUERRA GÓMEZ, M., *El laicado masculino y femenino*, EUNSA, Pamplona, 1987.
- HAMMAN, A. G., *Matrimonio y virginidad en la Iglesia Antigua*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- HEFELE, C. J., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ané, Paris, 1907.
- HOFFMANN, A., *Kirchlichte Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Schöningh Verlag, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2000.
- HOPPE, H., *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Gleerups, Lund, 1932.
- HOURCADE, J., *Una vocación femenina recuperada: el Orden de las vírgenes consagradas*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003.

- IBARRA BENLLOCH, M., «*Mulier fortis*». *La mujer en las fuentes cristianas*, Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1990.
- IGLESIAS, J., *Derecho Romano. Historia e instituciones*, Ariel, Barcelona, 1993.
- JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Lang, Bern 2002.
- LÁZARO BAYO, M., *La castidad virginal*, II, Voluntad, Madrid, 1925.
- LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*, Verbo Divino, Estella, 1969.
- LEIPOLDT, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Köhler y Ameland, Leipzig 1955.
- MARTÍN, T. H., *Virginidad sagrada*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- MARTÍNEZ, F., *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Beauchesne, Paris, 1913.
- MARTINI, M. C., *Le vestali: un sacerdozio funzionale al cosmo romano*, Éditions Latomus, Bruxelles 2004.
- MATTEI, P., *Il cristianesimo antico: da Gesù a Costantino*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- MAZZUCCO, C., «*E fui fatta maschio*». *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Le Lettere, Firenze, 1989.
- MENTXAKA, R., *Cipriano de Cartago y las vírgenes consagradas. Observaciones histórico-jurídicas a la carta cuarta de sus «Epistulae»*, Grifo, Lecce, 2010.
- METZ, R., *La consécration des vierges dans l'Église Romaine. Étude historique de la liturgie*, Presses universitaires de France, Paris, 1954.
- *La consécration des vierges. Hier, aujourd'hui, demain*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2001.
- MIMOUNI, S.-MARAVAL, P., *Le christianisme antique. Des origines à Constantin*, PUF, Paris, 2006.
- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, II. Saint Cyprien et son Temps, E. Leroux, Paris, 1902.
- *Saint Cyprien, évêque de Carthage*, Gabalda, Paris, 1914.
- *La littérature chrétienne d'Afrique au temps de S. Cyprien*, Culture et Civilisation, Bruxelles 1963.
- MORESCHINI, C.-NORELLI, E., *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina (I)*, BAC, Madrid, 2006.
- MORTIMER, R. C., *The Origins of Private Penance in the Western Church*, Clarendon Press, Oxford, 1939.
- MOTRY, H. L., *The concept of mortal sin in early christianity*, Catholic University of America Press, Washington 1920.
- MOHRMANN, C., *Études sur le latin des Chrétiens*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961.
- *Études sur le latin des Chrétiens*, III, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1979.
- MUNIER, CH., *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Peter Lange, Berne 1987.
- NICOLAU, M., *Virginidad y continencia consagradas*, Ediciones «María Inmaculada», Toledo 1985.
- O'MALLEY, T. P., *Tertullian and the Bible. Language-Imagery-Exegesis*, Dekker and Van de Vegt, Nijmegen 1967.

- ORABONA, L., *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Studium, Roma, 1964.
- OSABA, E., *El adulterio uxorio en la «lex Visigothorum»*, Marcial Pons, Madrid, 1997.
- OSBORN, E., *Tertullian. First theologian of the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- PERRIN, J. M., *La virginidad. Encíclica «Sacra virginitas»*, Rialp, Madrid, 1966.
- PICARD, G. C., *La civilisation de l'Afrique romaine*, Études Augustiniennes, Paris, 1990.
- PLUMPE, J. C., *«Mater ecclesia». An inquiry into the Concept of the Church as mother in early Christianity*, Catholic University of America Press, Washington 1943.
- PODOLAK, P., *Introduzione a Tertulliano*, Morcelliana, Brescia 2006.
- POURRAT, P., *La spiritualité chrétienne*, I, Gabalda, Paris, 1951.
- PUNTE, P., *La terminología de la resurrección en Tertuliano: con un excursus comparativo de ésta con la correspondiente en Minucio Félix*, Aldecoa, Burgos 1987.
- QUACQUARELLI, A., *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30*, Edipuglia, Bari, 1989.
- RAMBAUX, C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Société d'édition «Les belles lettres», Paris, 1979.
- RAMIS, G., *La consagración de la mujer en las liturgias occidentales*, Edizioni Liturgiche, Roma, 1990.
- RAMOS-LISSÓN, D., *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua*, EUNSA, Pamplona, 2009.
- RANKIN, D., *Tertullian and the Church*, Cambridge University Press, London, 1995.
- RAU, E., *Teología del celibato virginal*, Plantin, Buenos Aires 1949.
- ROUELLE, A., *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- SAGE, M. M., *Cyprian*, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, 1975.
- SAUMAGNE, C., *Saint Cyprien, évêque de Carthage, «pape» d'Afrique, 248-258: contribution à l'étude des «persécutions» de Dèce et de Valérien*, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1975.
- SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du IIe siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, 1969.
- SBALCHIERO, P., *Histoire de la vie monastique*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008.
- SEAGRAVES, R., *Pascentes cum disciplina. A lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Fribourg, 1993.
- SFAMENI GASPARRO, G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1984.
- SIDER, R. D., *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*, The Catholic University of America Press, Washington, 2001.
- SIEGMUND, G., *Virginidad y celibato*, Verbo Divino, Estella, 1969.
- SIMONETTI, M., *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Carocci, Roma, 2010.

- SIMONETTI, M.-PRINZIVALLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato, 1999.
- SPANNEUT, M., *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Duculot-Lethielleux, Paris, 1969.
- STAHLMANN, I., *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des römischen Reiches*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.
- STARK, R., *La expansión del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009.
- TREVETT, C., *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, London, 1996.
- VERONESE, M., *Introduzione a Cipriano*, Morcelliana, Brescia, 2009.
- VICIANO, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2003.
- *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, EUNSA, Pamplona, 1986.
- VILLER, M., *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Bloud et Gay, Paris, 1930.
- VIZMANOS, F. B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*, BAC, Madrid, 2009.
- WATSON, E. W., *Style and Language in the Writings of Saint Cyprian*, Gorgias Press, Piscataway (New Jersey), 2006.
- ZANNINI, P., *Studi sulla tutela mulierum (I)*, Profili funzionali, Torino, 1976.

2.2. Artículos

- ADKIN, N., «Cyprian's *De habitu virginum* and Jerome's *De virginitate servanda* (*Epist.* 22)», *Classica et Mediaevalia*, 46 (1995) 237-254.
- ALEXANDRE, J., «Aux sources de la conception augustinienne du péché originel: l'origines vitium de Tertullien», en B. GAIN, P. JAY y G. NAUROY (eds.), *Chartae caritatis. Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, 419-436.
- ALFARO BECH, V., «Educación moral para las hijas de la sabiduría: Tertuliano y Cipriano», en R. FRANCIA SOMALO y V. ALFARO BECH (eds.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2001, 69-92.
- «Los carismas femeninos en el pensamiento pedagógico de Tertuliano», en M. D. ALCÁNTARA SACRISTÁN y B. GÓMEZ GARCÍA SOLA (eds.), *Lenguajes en la educación/discriminación de las mujeres*, Málaga, 2006, 25-38.
- «Los pecados de Tertuliano», en M. GONZÁLEZ y M. A. PEDREGAL (eds.), *Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, KRK, Oviedo, 2005, 223-242.
- «Retrato de mujer según el montanismo de Tertuliano», en V. ALFARO BECH y V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN (eds.), *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la antigüedad*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, 2002, 99-118.

- ALFARO BECH, V.-RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E., «El velo en Tertuliano», en *Actas del Congreso sobre Género y Violencia*, Málaga, 2001, 117-126.
- «Influencias grecorromanas y judías para la imposición del velo en el cristianismo africano del siglo III», *Analecta Malacitana*, 14,1 (2001), 93-110.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, J., «Virgenes cristianas», en Á. APARICIO RODRÍGUEZ y J. M. CANALS CASAS (eds.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Ediciones Claretianas, Madrid, 2000, 1814-1824.
- AZZALI BERNARDELLI, G., «*Templum Dei estis* (I Cor 3,16). Osservazioni sugli sviluppi dell'esegesi e del lessico dell'inabitazione divina negli scrittori africani da Tertulliano ad Agostino», en *Cultura latina cristiana fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998*, Leo S. Olschki, Firenze, 2001, 45-170.
- BASEVI, C., «La corporeidad y la sexualidad humana en el *Corpus paulinum*», en J. M. CASCIARO, P.-J. VILADRICH, C. BASEVI, G. ARANDA y J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, 671-823.
- BASTIAENSEN, A. A. R., «La philosophie comme règle de conduite chez païens et chrétiens latins», en B. GAIN, P. JAY y G. NAUROY (eds.), *Chartae caritatis. Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, 21-36.
- BEATRICE, P. F., «Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)», en R. CANTALAMESSA (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1976, 3-68.
- BÉVENOT, M., «Cyprian von Karthago», *Theologische Realenzyklopädie*, 8, Berlin-New York, 1981, 246-254.
- BIANCHI, E., «Celibato y virginidad», en S. D. FIORES y T. GOFFI (eds.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991, 228-245.
- BLÁZQUEZ, J. M., «La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, III, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, 93-102.
- BOHEC, Y. L., «Remarques onomastique sur la correspondance de S. Cyprien», en Ch. HAMDOUNE (ed.), *Ubique amici: Mélanges offerts à J. M. Lassère*, Université Paul Valéry, Montpellier, 2001, 287-307.
- BOURASSA, F., «Excellence de la virginité: Arguments patristiques», *Sciences Ecclésiastiques*, 5 (1953), 29-41.
- BORACCO, P., «Ascesis y disciplina», en F. CAMPAGNONI, G. PIANA y S. PRIVITERA (eds.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 2001, 97-109.
- BRAUN, R., «Le problème des deux livres du *De cultu feminarum* de Tertullien. Un ouvrage homogène ou deux écrits distincts?», *Studia Patristica*, 7 (1966) 133-142.
- «Tertullien et l'exégèse de 1 Co. 7», *Epektasis. Mélanges J. Daniélou* (1972) 21-28.
- BURNS, J. P., «Confessing the Church: Cyprian on Penance», *Studia Patristica*, 36 (2001) 338-348.
- CACITTI, R., «L'etica sessuale nella canonistica del III secolo», en R. CANTALAMESSA (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1976, 69-157.

- CAMELOT, T., «Les traités De Virginitate au IVe siècle. La virginité aux premiers siècles de l'Église», *Études Carmelitaines*, 13 (1952) 273-292.
- CASTELLI, E. A., «Virginity and its meaning for women's sexuality in early christianity», *Journal of feminist studies in Religion*, 2 (1986) 61-88.
- CLARK, E. A., «Ascetic Renunciation and feminine advancement: A paradox of late Ancient Christianity», *Anglican Theological Review*, 63 (1981) 240-257.
- «John Chrysostom and the Subintroductae», *Church History*, 46 (1977) 171-185.
- CLARKE, G. W., «Dissertatio biographica», *Sancti Cypriani Episcopi Epistolarium* (CCh SL III. Pars III,3), Turnhout, 1999.
- «Prosopographical notes on the Epistles of Cyprian. Rome in August 258», *Latomus*, 34 (1975) 114-116.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, 30-XI-1989.
- CHAPARRO, C., «El género epistolar y la carta como documento: a propósito de la carta LXVII de Cipriano de Cartago», *Cuadernos emeritenses*, 34 (2008) 209-232.
- CHURCH, F. F., «Sex and Salvation in Tertullian», *Harvard Theological Review*, 68 (1976), 83-101.
- DÁVILA IGLESIAS, R. M., «La retórica en el «De virginibus velandis» de Tertuliano», en T. ALBALADEJO, E. DEL RÍO y J. A. CABALLERO (eds.), *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica*, II, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1998, 869-880.
- DELÉANI, S., «Gentiles viae (Cyprien, Letter 55,15,2). Contribution à l'étude du style de Saint Cyprien», *Revue des Études Augustiniennes*, 23 (1977) 221-244.
- «Croissance et progrès spirituel du baptême au Royaume, selon Saint Cyprien», *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (IIIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1985, 327-343.
- «La vita Cypriani», *Connaissance des Pères de l'Église*, 56 (1994), 9-13.
- DESANTI, L., «Vestali e vergini cristiane», en *Atti dell'accademia romanistica costantiniana. VIII Convegno Internazionale*, Napoli, 1990, 473-488.
- DÍEZ MACHO, A., «La sexualidad en el Targum», en J. M. CASCIARO, P.-J. VILADRICH, C. BASEVI, G. ARANDA, y J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, 461-552.
- DONNA, R. B., «Notes on Cyprian's: *De habitu virginum*, its source and influence», *Traditio*, 4 (1946), 399-407.
- DUNN, G. D., «The carthaginian synod of 251: Cyprian's model of pastoral ministry», en *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 3-5 maggio 2001*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2002, 235-257.
- «Infected Sheep Diseased Cattle, or the Pure and Holy Flock. Cyprian's Pastoral Care of Virgins», *Journal of Early Christian Studies*, 11/1 (2003) 1-20.
- «Rhetoric and Tertullian's *De virginibus velandis*», *Vigiliae Christianae*, 59 (2005) 1-30.
- «Widows and Other Women in the Pastoral Ministry of Cyprian of Carthage», *Augustinianum*, 45 (2005) 295-307.

- «Cyprian and Women in a Time of Persecution», *Journal of Ecclesiastical History*, 57 (2006) 205-225.
- «Cyprian's Care for the Poor: The Evidence of *De opere et eleemosynis*», en F. YOUNG, M. EDWARDS y P. PARVIS (eds.), *Studia Patristica*, 42, Peeters, Leuven, 2006, 1-20.
- ESPINOSA, U., «CÓmodo y los cristianos: lectura política de las fuentes», *Gerión*, 13 (1995) 127-140.
- FABRIS, R., «Gli eunuchi per il regno dei cieli (Mt 19,12)», *Parola, Spirito e Vita*, 12 (1985) 128-142.
- FERNÁNDEZ, A., «La escatología en San Cipriano», *Burgense*, 22 (1981) 49-75.
- FREDOUILLE, J.-C., «Sur la genèse et la composition du *De cultu feminarum* de Tertullien», *Vita Latina*, 121 (1991) 37-42.
- GALOT, J., «La motivation évangélique du célibat», *Gregorianum*, 4 (1972), 731-758.
- GEORGER, A., «La antigua Iglesia de África del Norte», en R. C. LOURIDO DÍAZ (ed.), *El cristianismo en el Norte de África*, MAPFRE, Madrid, 1993, 19-36.
- GIL-TAMAYO, J.A., «El Bautismo como incorporación a la comunión eclesial en los escritos de Cipriano de Cartago», *Carthaginensia*, 46 (2008) 291-316.
- «La comunión en la esperanza en San Cipriano de Cartago», en J. A. GIL-TAMAYO y J. I. RUIZ. ALDAZ (eds.), *La comunio en los Padres de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona, 2010, 239-251.
- «*Manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam*». El proceso penitencial en los escritos de Cipriano de Cartago», *Revista Agustiniiana*, 47 (2006) 57-80.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., «Comunión y anatema en el cristianismo emeritense de mitad del siglo III (año 254): ideología, estructura y formas de vida social atestiguados en la carta 67 de San Cipriano», *Cuadernos emeritenses*, 34 (2008) 147-171.
- GORI, F., «Cipriano de Cartago», en A. DI BERARDINO, G. FEDALTO y M. SIMONETTI (eds.), *Literatura Patristica*, San Pablo, Madrid, 2007, 329-336.
- GRAMAGLIA, P. A., «Note sul *De pudicitia* di Tertulliano», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 31 (1995) 235-258.
- GRAZIA MARA, M., «Le funzione della donna nella Chiesa antica», *Rivista de Pastorale Liturgica*, XIX-2 (1981) 5-16.
- GRYSON, R., «Les élections ecclésiastiques au IIIe. siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 68 (1973), 368-380.
- HAMMAN, A. G., «Ascèse et virginité à Carthage au IIIe siècle», en *Memoriam Sanctorum Venerantes. Miscelanea in onore di Victor Saxer*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 1992, 503-514.
- HEINE, R. H., «Cyprian and Novatian», en F. YOUNG, L. AYRES y A. LOUTH (eds.), *The Cambridge history of early christian literature*, Cambridge, 2004.
- HIDALGO DE LA VEGA, J. M., «Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo», *Gerión*, 11 (1993) 229-244.
- HILD, J. A., «Vestalis, virgo vestalis, vestalia», en C. DAREMBERG y E. SAGLIO (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 5, Paris, 1877-1918, 752-760.
- HOFFMANN, A., «Cyprian von Karthago», en S. DÖPP y W. GEERLINGS (eds.), *Lexikon der antiken christlichen literatur*, Freiburg-Basel-Wien, 1999, 142-147.

- ISETTA, S., «Tematiche patristiche nel *De cultu feminarum*», en U. MATTIOLI (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 1992, 247-277.
- KOCH, H., ««Virgines Christi». Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten», *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 31/2 (1907) 59-103.
- «La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana», *Ricerche religiose*, 6 (1930) 304-316; 429-501.
- LATTUADA, A., «Consejos evangélicos (del cristiano)», en F. COMPAGNONI, G. PIANA y S. PRIVITERA (eds.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 2001, 255-265.
- LECLERCQ, H., «Vierge, Virginité», en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XV (1953), 3094-3113.
- LLORCA, B., «La Iglesia en el mundo grecorromano», en B. LLORCA, R. GARCÍA-VILLOSLADA y J. M. LABOA (eds.), *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I, BAC, Madrid, 2001.
- MAJORANO, S., «Virginidad consagrada», en F. COMPAGNONI, G. PIANA y S. PRIVITERA (eds.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 2001, 1856-1866.
- MARROU, H.-I., «L'ideal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique», en *La chasteté*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1953, 39-49.
- MENTXAKA, R., «Notas jurídicas sobre dos cartas disciplinarias de Cipriano», en *Homenaje al Prof. Dr. A. Guzmán*, Santiago de Chile.
- MERINO, M., «Padres de la Iglesia», en C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF y F. M. AROCENA (eds.), *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona, 2006, 766-771.
- MICAELLI, C., «Tertulliano e il montanismo in Africa», en M. MARIN y C. MORESCHINI (eds.), *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, Morcelliana, Brescia, 2002, 15-49.
- MOIOLI, G., «Virginidad», en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, III, Herder, Barcelona, 1984, 591-600.
- MORESCHINI, C., «La Bibbia e l'apologetica latina», en E. NORELLI (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I, Da Gesù a Origene*, EDB, Bologna, 1993, 329-359.
- OLPHE-GALLIARD, M., «La virginité consacrée dans l'occident latin», en *La chasteté*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1953, 71-90.
- PADOVESE, L., «Speranza cristiana e valori ultraterreni nel pensiero di Cipriano di Cartagine», *Laurentianum*, 24 (1983) 158-174.
- PERETTO, E., «Male-Maligno-peccato nei Padri occidentali del II-III secolo», en S. A. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 39, Borla, Roma, 2005, 122-204.
- PIETZNER, K., «Ordnung durch Geschlecht? Cyprian, die Jungfrauen und die christliche Gemeinde von Karthago», en E. HARTMANN, U. HARTMANN y K. PIETZNER (eds.), *Geschlechterdefinitionem und Geschlechtergrenzen in der Antike*, Stuttgart, 2007, 133-152.

- RAMBAUX, C., «La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem, De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou la construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage», *Revue des Études Augustiniennes*, 22 (1976) 3-28; 201-217.
- «La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem, De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou la construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage», *Revue des Études Augustiniennes*, 23 (1977) 18-55.
- RAMOS-LISSÓN, D., «El «pastorale munus» en los Padres Latinos: Cipriano, Ambrosio y Agustín», en *Episcopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr J. Gijsen*, Van Gorcum, Assen, 1982, 262-286.
- «El diálogo entre el poder político romano y los cristianos, según la literatura martirial de los tres primeros siglos», en D. RAMOS-LISSÓN, M. MERINO y A. VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Eunote-EUNSA, Pamplona, 1995, 199-225.
- «Exégesis de 1 Cor 7, 32-34 en el «De habitu virginum» de San Cipriano», en J. M. CASCIARO (ed.), *Biblia y hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona, 1986, 645-654.
- «Introducción», en D. RAMOS-LISSÓN, P. J. VILADRICH y J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), en *Masculinidad y feminidad en la patristica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, 13-24.
- «La conversión de San Cipriano», *Revista agustiniana*, 82-83 (1986) 147-168.
- «Los concilios hispánicos antes de la conversión de Recaredo», en J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSÓN (eds.), *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, EUNSA, Pamplona, 1986, 23-159.
- ROCA MELLÁ, I., «Los significados de libertad (*libertas/liber*) en Séneca y Tertuliano: cotejo de distintas acepciones», *Perficit*, 23 (1999) 3-90.
- «Significado temporal de *saeculum*», *Helmántica*, 25 (1974) 321-326.
- ROCCO TEDESCO, D., «Las vírgenes en la Iglesia primitiva», *Cuadernos de Teología*, XXIII (2005) 257-268.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E., «Las vírgenes cristianas en Tertuliano», en V. ALFARO BECH y V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN (eds.), *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la antigüedad*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, 2002, 75-98.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E.-ALFARO BECH, V., «*De cultu feminarum* de Tertuliano como exhortación moral cristiana y su influencia en el humanismo de Luis Vives», *Analecta Malacitana*, mayo de 2009, nº 6 [consulta: 16 de febrero de 2011]. Disponible en web: [<http://www.anmal.uma.es/numero6/Martin-Bech.htm>].
- SÁNCHEZ MANZANO, M. A., «La exhortación a la paciencia: Tertuliano, San Cipriano y San Agustín y la evolución de la prosa», *Epos*, 9 (1993) 51-66.
- SÁNCHEZ SALOR, E., «Orígenes del cristianismo en Lusitania: los libeláticos de la carta 67 de Cipriano y otros hechos del siglo III», *Cuadernos emeritenses*, 34 (2008) 17-59.

- SANTOS YANGUAS, N.-GARCÍA MARTÍNEZ, M., «Mártires cristianos del siglo II», en *Memorias de Historia Antigua*, XIII-XIV (1992-1993) 111-127.
- «Los primeros mártires cristianos de la Iglesia africana», en *Memorias de Historia Antigua*, XV-XVI (1994-1995) 291-301.
- SAXER, V., «Cipriano de Cartago», en A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, I, Sígueme, Salamanca, 1991, 416-419.
- «La *vita Cypriani* de Pontius, première biographie chrétienne», en *Orbis romanus christianusque. Travaux sur l'antiquité tardive rassemblés autour des recherches de N. Duval*, Paris, 1995, 237-251.
- SCHIWETZ, S., «Eine neue Auslegung von 1 Cor. 7», *Theologie und Glaube*, XIX (1927) 1-15.
- SEAGRAVES, R., «Cyprian on continence and chastity», en A. KESSLER, T. RICKLIN y G. WURST (eds.), «*Peregrina curiositas*». *Eine Reise durch den orbis antiquus zu Ehren von D. Van Damme (Novum Testamentum et orbis antiquus 27)*, Freiburg, 1994, 203-213.
- SFAMENI GASPARRO, G., «Aspetti e problemi della condizione femminile nel Cristianesimo dei primi tre secoli (profezia, enkrateia, gnosi). Prospettive di sintesi», en E. DAL COVOLO (ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS, Roma, 1996, 111-160.
- SHAW, T. M., «Sex and sexual renunciation», en P. F. ESLER (ed.), *The Early Christian World*, I, Routledge, London, 2000, 401-421.
- SICKENBERGER, J., «Synesisaktum in ersten Korintherbriefe», *Biblische Zeitschrift*, III (1905) 44-69.
- TEJA, R., «La carta 67 de San Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones», *Antigüedad y cristianismo*, 7 (1990) 115-124.
- TIBILETTI, C., «Ascetismo e storia della salvezza nel *De habitu virginum* di Cipriano», en G. BRETSCHNEIDER (ed.), *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma, 1983, 243-254.
- «La donna in Tertulliano», en *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Genova, 1981, 69-95.
- «Matrimonio e escatología: Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino», *Augustinianum*, 17 (1977) 53-70.
- «Virgen-virginidad-velatio», en A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1992, 2213-2216.
- «Vita contemplativa in Tertulliano», *Orpheus*, 2/2 (1981) 320-339.
- TURCAN, M., «Être femme selon Tertullien», *Vita latina*, 119 (1990) 15-21.
- UGLIONE, R., «Donna e matrimonio in Tertulliano», en *Tertulliano, teologo e scrittore*, Morcelliana, Brescia, 2002, 77-111.
- VICASTILLO, S., «El pecado original en el pensamiento de Tertuliano», *Revista agustiniana*, 140 (2005) 277-296.
- VICIANO, A., «El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago», en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad tardía*, XXIII, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, 569-580.

- «La feminidad en la teología de Tertuliano y Cipriano», en D. RAMOS-LISSÓN, P. J. VILADRICH y J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, 63-82.
- WECKESSER, P., «Das feierliche Keuschheitsgelübde der gottgeweihten Jungfrauen in der Alten Kirche», *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 76 (1896) 83-104.

3. SUBSIDIA

- ALTANER, B., *Patrología*, Espasa Calpe, Madrid, 1962.
- BLAISE, A., *Manuel du latin chrétien*, Brepols, Strasbourg, 1955.
- *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1993.
- BOUET, P., FLEURY, P., GOULON, A., ZUINGHEDAU, M y DUFRAIGNE, P., *Cyprien, Traités. Concordance. Documentation lexicale et grammaticale*, 2 vols., Olms-Weidmann, New York, 1986.
- BRAUN, R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1977.
- CALERO, F., *Sintaxis latina*, UNED, Madrid, 2007.
- CLAESSON, G., *Index Tertullianus*, Études Augustiniennes, Paris, 1974-1975.
- COMPAGNONI, F., PIANA, G. y PRIVITERA, S. (eds.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 2001.
- CHAPOT, F., DELÈANI, S., DOLBEAU, F., FREDOUILLE, J.-C. y PETITMENGIN, P. (eds.), «*Chronica Tertulliana et Cyprianea*», *Revue d'Études Augustiniennes*, 48 (2002) 331-371.
- DI BERARDINO, A., *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1991-1992.
- *Nuovo dizionario patrístico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova-Milano, 2006-2008.
- DÖLGER, F. J. y KREMER, C. J. (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, 3, Hiersemann, Stuttgart (1957-2012).
- DÖPP, S. y GEERLINGS, W. (eds.), *Lexikon der antiken christlichen literatur*, Freiburg-Basel-Wien, 1999.
- DROBNER, H. R., *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona, 1999.
- FIORES, S. D. y GOFFI, T. (eds.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991.
- FONTAINE, J., *La letteratura latina cristiana*, Bologna, 2000.
- GARCÍA DE LA FUENTE, O., *Latín bíblico y latín cristiano*, CEES, Madrid, 1994.
- HAMMAN, A. G., *Guía breve de los Padres de la Iglesia*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.
- LACOSTE, J.-Y., *Dizionario critico di teologia*, Città Nuova, Roma, 2005.
- MARZOA, A., MIRAS, J. y RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (eds.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/2, EUNSA, Pamplona, 2002.
- MOLINÉ, E., *Los Padres de la Iglesia*, vol. I, Palabra, Madrid, 1986.

- MORESCHINI, C.-NORELLI, E., *Patrología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2009.
- PANIMOLLE, S. A. (ed.), *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 39, Borla, Roma, 2005.
- QUASTEN, J., *Patrología*, vol. I, BAC, Madrid, 1978.
- QUELLET, H., *Concordance verbale du «De cultu feminarum» de Tertullien*, Hildesheim-New York, 1986.
- *Concordance verbale de l'«Ad uxorem» de Tertullien*, Olms-Weidmann, Hildesheim-New York, 1994.
- RAMOS-LISSÓN, D., *Patrología*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 2008.
- SEGURA MUNGUÍA, S., *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.
- TREVIJANO, R., *Patrología*, BAC, Madrid, 2004.
- VALENTÍ FIOL, E., *Sintaxis latina*, Bosch, Barcelona, 1999.

La virginidad cristiana en el *De habitu virginum* de Cipriano: la condición de la Virgen

Cuando apenas llevaba un año como presbítero, Cipriano fue designado para reemplazar a Donato, obispo de Cartago. Sus relevantes méritos y el celo que demostró en su presbiterado le hicieron acreedor a esta alta responsabilidad, que acabó aceptando a pesar de su inicial oposición. La elección y consagración tuvieron lugar probablemente a fines del año 248 o principios del 249.

La situación de Cartago entonces, sobre todo durante la larga etapa de paz, del 219 al 249, no era muy consoladora. A la expansión y la euforia había seguido una cierta relajación de costumbres, en que incluso las vírgenes se desviaron de su camino de perfección. Sin embargo, también se constata ya en vida de Cipriano el comienzo de la consolidación de la virginidad en la iglesia africana, al mismo tiempo que una notoria difusión incluso fuera de la Proconsular. De hecho, las inscripciones sepulcrales relativas a las vírgenes cada vez son más frecuentes, de modo que podemos afirmar sin temor a equivocarnos que en el siglo IV ninguna otra iglesia local es comparable a la africana en número y calidad de testimonios¹.

En este contexto, en que la virginidad no había cesado de florecer, se entiende la postura de Cipriano quien, en cuanto asumió la dirección de la comunidad tuvo como una de las primeras preocupaciones de su celo pastoral la necesidad de restablecer y promover la disciplina y las costumbres, que se habían relajado con la larga paz². Por eso es muy probable que a esta época pertenezca el *De habitu virginum*, pequeño tratado especialmente destinado a las vírgenes consagradas a Dios³; uno de los libros más completos que la antigüedad nos ha legado sobre la virginidad, que ha sido tenido siempre en gran estima por los escritores posteriores y cuyo influjo en la evolución del pensamiento cristiano occidental sobre la virginidad será considerable⁴.

Como ya sucediera con Tertuliano, la atención por temas de carácter moral y disciplinar es central en varias de las obras del obispo cartaginés. La diferencia con el apologista es la casi absoluta falta de interés por parte de Cipriano hacia cuestiones de fuerte contenido teológico⁵. Al igual que en el resto de sus obras, en el *De habitu virginum* destaca sobre todo su tono pastoral y la preocupación por los aspectos prácticos de la comunidad⁶. En su palabra encontraremos la inspiración de aquél a quien solía llamar su «maestro»; pero, como dice D'Alès, «con algo de más discreto, de más profundo, y, sobre todo, de más sacerdotal»⁷. Advirtiéndose, pues, también en este escrito el profundo influjo de aquél a quien Cipriano tuvo como maestro, la apropiación de ideas y conceptos tertulianos por parte del santo obispo no se resuelve, sin embargo, en una simple reproducción, sino que el aventajado discípulo reescribe el texto del maestro otorgándole mayor sosiego y afinando el estilo para convertirse, según Agustín, en el modelo de orador cristiano⁸.

El lugar destacado que en la tradición teológica de Occidente ocupa con mérito San Cipriano no desmerece en nada cuando se estudia su doctrina acerca de la virginidad. Cipriano, tomando gran parte de las ideas del *De pudicitia*, del *De virginibus velandis* y, sobre todo, del *De cultu feminarum* de Tertuliano, quiere poner en guardia a las vírgenes frente a la coquetería, y las exhorta a ser fieles ante las vanidades y vicios del mundo pagano circundante, insistiendo en la modestia y sencillez del vestido⁹. Les habla no como quien tiene ante sus ojos un pequeño grupo selecto al que puede cobijar bajo la sombra de su cayado, sino como una grey numerosa, en que precisamente el gran número de las ovejas hace posibles los abusos y aun las caídas. Unas veces se dirige a las vírgenes de familias pudientes, mujeres ricas que, a pesar de su opción por la vida virginal, no acaban de abandonar los usos propios de su nivel social, y establece un canon mínimo de comportamiento, instruyéndolas en el uso de las riquezas y exhortándolas a manifestarse siempre dignas de su privilegiada posición. Otras habla a las de hogares frívolos, para precaverlas contra las galas y ornatos del cuerpo; otras a las de edad más joven, para disuadirlas de asistir a baños y banquetes¹⁰. En definitiva, lo que observamos en esta obra es que Cipriano, sin querer llevar a cabo un tratado sistemático ni pretender hacer teología, sino preocupado únicamente de su rebaño, desarrolla por primera vez en la literatura cristiana de lengua latina, elementos de una disciplina aplicable a las vírgenes, así como elementos para una teoría de la virginidad¹¹.

1. EL CRISTIANO COMO «TEMPLUM DEI»

San Cipriano es, en cierta medida, un moralista. Los estoicos, y los Padres de la Iglesia en general, asocian en numerosas ocasiones la conciencia, testigo de nuestras acciones, a una actuación recta, uniéndola a la presencia de Dios¹². Palabras del santo obispo son las siguientes: «Piensa que estamos bajo la mirada de Dios, que ve y juzga la carrera de nuestra conducta y vida; que sólo podemos llegar, en fin, a contemplarlo si ahora, que nos ve, le agradamos con nuestros actos, (...) si los que hemos de cumplir su voluntad en aquel reino, la cumplimos de antemano en este mundo»¹³. Es, pues, la conciencia habitual de vivir bajo la mirada de Dios un recurso para llevar una vida recta. Sin embargo, es otra presencia divina la que, según nuestro obispo, influye totalmente en la moralidad: la presencia del Espíritu Santo en las almas, ya que:

«nuestros miembros (*membra nostra*) son templos de Dios (*templa Dei*), purificados de las inmundicias del contagio primero con la gracia del bautismo de la vida, y a los que no es lícito violar (*violari*) ni manchar (*pollui*), puesto que aquel que los mancha (*violat*), queda también a su vez manchado (*violat*). Nosotros mismos somos los custodios y prefectos (*cultores et antistites*) de esos templos (*eorum templorum*)»¹⁴.

En este pasaje Cipriano señala en primer lugar la gravedad de la impureza¹⁵ en el bautizado, cuyos miembros (*membra*)¹⁶, son templo (*templum*) de Dios¹⁷, acogen a Dios, que hace en ellos su morada, desde el momento que reciben el bautismo. La condición del cristiano como templo de Dios será tema recurrente en la obra de nuestro autor. Aunque aludirá a ella en numerosas ocasiones¹⁸, la encontramos afirmada con gran claridad por el santo obispo en una de sus cartas, al rechazar el bautismo de los herejes: «Porque si alguno puede bautizar entre los herejes, también puede adquirir la remisión de los pecados. Si ha logrado la remisión de los pecados, también queda santificado (*sanctificatus*); si está santificado, se ha hecho templo de Dios (*templum Dei*)»¹⁹. El cristiano al recibir el bautismo, queda libre de todas sus pasadas culpas, purificado, santificado, y desde ese mismo momento el Espíritu Santo establece su morada en él, quedando convertido en templo de Dios. En este último texto nuestro autor nos presenta de manera ascendente los efectos del bautismo: remisión de los pecados, santificación e inhabitación de Dios. Es decir, que la inhabitación de Dios en el alma del bautizado es

fruto de la remisión de los pecados y de la santificación previas. Es la misma estructura que encontramos en el pasaje del *De habitu virginum* citado más arriba, en que el santo obispo, dirigiéndose a las vírgenes les explica que se han convertido en templos de Dios (*templa Dei*) por la gracia del bautismo de la vida, purificados de las inmundicias del contagio primero (*contagionis antiquae*). Los tres efectos del texto anterior se presentan de nuevo aquí: santificación, purificación de los pecados e inhabitación. Es decir, la gracia del bautismo santifica al mismo tiempo que limpia y permite la presencia de Dios en el alma.

Sin embargo, a estos tres efectos se añade la advertencia por parte del pastor cartaginés de que cualquier violación de ese cuerpo mancha de verdad al alma²⁰. El hombre es alma y cuerpo, unidos e inseparables. Al atentar contra el cuerpo, se atenta también contra el alma contenida en ese cuerpo, y contra el Espíritu que se dignó habitar en ella desde el bautismo. Aquí parece que nuestro autor emplea el verbo *violare*²¹ mezclando dos sentidos clásicos de la palabra: en parte con el significado de «profanar», porque si el cuerpo del cristiano es un templo, un lugar sagrado, morada del Espíritu, atentar contra él es atentar contra algo sagrado y, por tanto, llevar a cabo una profanación; y en parte también en el sentido de «perjudicar», o «causar perjuicio», porque el cristiano, al permitir que entre algo «sucio» o «profano» en el templo que es su cuerpo, no sólo consiente que se cause un perjuicio (*violari*) a los miembros de su cuerpo, que se manchen (*pollui*)²², sino que se mancha él mismo, en la totalidad de su persona. Al hablar de miembros (*membra*), por tanto, hay que entender el cuerpo entero y, por extensión, la persona, en un modo de expresarse típicamente paulino²³. Y al emplear dos verbos a los que se puede dar el significado de «profanar» o «violar», el cartaginés refuerza la gravedad de permitir cualquier atentado contra esos miembros o ese cuerpo.

Efectivamente, en el bautismo los cristianos han sido purificados de la herencia del pecado original, el llamado por el santo obispo «contagio primero» (*contagionis antiquae*), en expresión que volverá a aparecer más adelante en este mismo tratado al hablar de nuevo sobre el bautismo como limpieza «de las impurezas del contagio primero»²⁴. Si nacieron una vez por el nacimiento natural de la carne, al bautizarse tiene lugar en ellos un nuevo nacimiento, son hombres nuevos, porque han recibido «la gracia del bautismo de la vida (*lavacri vitalis*)». Y como hombres nuevos, purificados, han recibido el don de la inhabitación de Dios en ellos y han de vivir con la responsabilidad que

conleva, de ahí que afirme a continuación que «nosotros mismos somos los custodios (*cultores*)²⁵ y prefectos (*antistites*)²⁶ de esos templos»²⁷.

Pero el cristiano no sólo es templo de Dios, sino que –y ésta es una de las razones paulinas de más peso sobre la castidad asumidas por Cipriano– desde su bautismo ha dejado de pertenecerse y ha pasado a ser propiedad de Cristo: «Debemos servir a aquél a quien ya hemos empezado a pertenecer (*cuius esse iam coepimus*)»²⁸. La pertenencia a Cristo, su señorío o dominio respecto al luchador cristiano es uno de los conceptos fundamentales que expresa San Cipriano cuando le llama *miles Dei*²⁹. Mas no hay que entender que Dios es Señor solamente por su condición de Creador que le da el dominio sobre todas las cosas, sino que la pertenencia del *miles* a Dios hay que relacionarla sobre todo con la consagración a Él que según el santo obispo se realiza para siempre en el santo bautismo³⁰, ya que el *miles* es el bautizado, el «hombre nuevo», «hombre de Dios», «hombre consagrado a Dios»³¹. Para el santo obispo, los santificados por el bautismo se despojan del hombre viejo y son renovados por el Espíritu Santo; por eso, todo bautizado «debe testificar también que desde sus primeras palabras en su nacimiento espiritual ha renunciado al padre terreno y carnal»³², porque ha comenzado a ser hijo de Dios³³. Un nuevo nacimiento que se ha de traslucir en la propia vida del cristiano: «Dejar de ser lo que habías sido y comenzar a ser lo que no eras consiste en que brille en ti la regeneración divina, en que tu conducta responda a un hijo de Dios, que es tu Padre»³⁴.

En definitiva, la vida cristiana, vida nueva que empezó con el don inicial del bautismo es un proceso en el que hay que contar con el tiempo –y por tanto con la paciencia–, con la lucha –cristiano es para Cipriano sinónimo de *miles*– y fundamentalmente con la gracia³⁵, porque todo en la vida del cristiano es don divino al mismo tiempo que tarea humana. Por eso San Cipriano llama la atención al cristiano sobre su condición de bautizado, y le insiste en la idea de que se ha vuelto templo de Dios, que es Cristo mismo quien habita y se hace presente de un modo real en su vida tras el bautismo. Y de ahí también que entre las leyes que el obispo debe recordar a su rebaño para que se mantenga firme, esté en primer lugar la del respeto a ese templo divino que es el cuerpo consagrado por el bautismo: los miembros del cristiano, purificados del antiguo contagio (*contagionis antiquae*) por el bautismo (*lavacri vitalis*)³⁶, son los templos de Dios.

En relación con esta idea del cristiano como templo de Dios encontramos poco más adelante otro pasaje en el que el santo obispo manifiesta una

vez más su dependencia de San Pablo³⁷ a través de Tertuliano³⁸, al hablar de la gloria de Dios en el cuerpo del cristiano:

«Glorifiquemos y llevemos a Dios (*clarificemus et portemus Deum*) en un cuerpo puro y limpio (*puro et mundo corpore*) (...); y los que hemos sido redimidos por la sangre de Cristo, obedezcamos las órdenes del Redentor sirviéndole con toda sumisión, y pongamos empeño en que no se introduzca nada inmundo ni profano (*ne quid immundum et profanum*) en el templo de Dios (*templo Dei*), para que no se sienta ofendido (*offensus*) ni abandone la morada que habita»³⁹.

Así pues, acudiendo a la doctrina paulina⁴⁰, San Cipriano recuerda a los cristianos que no se pertenecen, y les insta a glorificar y llevar a Dios «en un cuerpo puro y limpio». Rescatados por la sangre de Cristo, los bautizados deben defender el templo divino de su cuerpo contra toda profanación, y –en nueva referencia a Tertuliano– poner «empeño en que no se introduzca nada inmundo (*immundum*)⁴¹ ni profano (*profanum*)⁴² en el templo de Dios⁴³, para que no se sienta ofendido (*offensus*) ni abandone la morada que habita»⁴⁴. Hay que respetar el Espíritu divino presente en uno mismo y en los otros, guardar la pureza de cuerpo, por temor a que Dios se vaya. El cristiano, desde su bautismo, es portador de Dios, al que lleva en su alma en gracia. Mientras conserva la pureza y limpieza de ese cuerpo (*puro et mundo corpore*), conserva la presencia de Dios en su interior y le da gloria⁴⁵.

Cipriano, por tanto, señala en primer lugar la gravedad de la impureza en el bautizado, cuyo cuerpo es ya templo de Dios, morada del Espíritu Santo, pero advierte al mismo tiempo que cualquier violación de este templo que es su cuerpo mancha a la persona entera: manchar esos miembros, supone mancharse a uno mismo, porque «aquél que los mancha, queda también a su vez manchado»⁴⁶. El cristiano, por tanto, ha de velar como responsable que es de su propio cuerpo –«nosotros mismos somos los custodios y prefectos (*cultores et antistites*) de esos templos»⁴⁷, decía Cipriano–, para que su cuerpo no se manche, para que «nada inmundo ni profano»⁴⁸ se introduzca en ese templo de Dios que es cada uno. Porque mientras el alma permanezca limpia, Dios permanece en ella, pero en cuanto se ensucia por la impureza es inevitable que Dios, que habita en ella, «se sienta ofendido»⁴⁹ y «abandone la morada que habita»⁵⁰.

En este orden de cosas, parece inevitable para completar estas reflexiones acerca de la gloria de Dios habitando en el hombre, recordar un pasaje de Cipriano tomado de la carta que escribe a su amigo Donato. Después de

recordarle todo lo que ha recibido al empezar a formar parte de la Iglesia, le escribe: «Serán para ti basura los palacios con techos incrustados de oro y mármoles costosos, ya que sabes que mejor te has de arreglar y adornar a ti mismo, que ésta tu casa es de más precio, porque el Señor habita en ella como en un templo, desde que el Espíritu Santo empezó a habitarla. (...) Esta casa permanecerá siempre hermosa y fresca, siempre con aspecto íntegro, con brillo perenne, no puede decaer ni extinguirse; sólo, en efecto, se restituirá a mayor perfección cuando resucite su cuerpo»⁵¹. La belleza de este texto evoca la resurrección del cuerpo en relación a la glorificación total de la persona. La identidad del cuerpo resucitado parece indicar más el logro de la plenitud del hombre que la pura glorificación de la carne. Ese palacio que es la persona elevada a la condición de hijo de Dios, alcanzará su expresión humana máxima –su ser hombre– cuando el cuerpo sea glorificado. O con palabras de San Cipriano, «se restituirá a mejor perfección cuando resucite su cuerpo»⁵².

2. LAS VÍRGENES COMO «INLUSTRIOR PORTIO GREGIS CHRISTI»

Hasta ahora, en los dos primeros párrafos del *De habitu virginum*, Cipriano ha hablado de preceptos que han de observar tanto hombres como mujeres, tanto niños como niñas, de toda edad⁵³. A partir del capítulo 3, sin embargo, nuestro autor se dirigirá ya explícitamente a las vírgenes como agrupación particular bien delimitada dentro de la comunidad cristiana, y destacando su preeminencia singular: «Ahora dirijo mis palabras a las vírgenes»⁵⁴, «a éstas hablamos, a éstas exhortamos»⁵⁵. Y más adelante, cuando les reproche el uso de cosméticos, volverá a recordar que se refiere específicamente a ellas: «las vírgenes... a quienes se endereza este tratado»⁵⁶. Pero, ¿por qué precisamente a las vírgenes? Parece que el santo obispo lo tenía claro, ya que para él las vírgenes son

«flor brotada del pimpollo de la Iglesia (*ecclesiastici germinis*), (...) la porción más ilustre (*inlustrio portio*) del rebaño de Cristo (*gregis Christi*)»⁵⁷.

Es decir, que, en primer lugar, las vírgenes son motivo de su atención porque brotan de la Iglesia, de la cual él es representante, y nunca le pueden ser algo ajeno. Las vírgenes son, como dice el santo obispo, «flor brotada del pimpollo de la Iglesia (*flos ecclesiastici germinis*)»⁵⁸, brotan de las entrañas mis-

mas de la Iglesia. La virginidad nace con la Encarnación del Verbo: el Verbo de Dios, hecho carne y nacido de mujer, fundó sobre la tierra una estirpe virginal. La virginidad cristiana tiene su origen, pues, en el hecho –centro y razón de ser de la historia– sintetizado por Juan en breve frase en su Evangelio: «*Et Verbum caro factum est*» (Jn 1,14). Es decir, que al tomar carne el Hijo de Dios, Él mismo inauguró en la tierra la familia de las vírgenes cristianas. La virginidad brota del misterio del amor nuevo traído por Cristo a la tierra, sellado para siempre por el *connubium divinum* de la divinidad con la humanidad en el seno virginal de María y fecundado por el Espíritu Santo en la sangre vertida por Cristo en la cruz por nuestra redención. De ese amor fecundo nació la Iglesia. La virginidad cristiana es, como la obra total de Cristo, una «restauración» del orden primitivo⁵⁹.

Las vírgenes brotan de las entrañas mismas de la Iglesia y de su santidad, son su fruto, y Cipriano se refiere a ellas, hablando del dolor de la Iglesia cuando el comportamiento de alguna virgen no es el adecuado, como de «sus vírgenes (*virgines suas*)»⁶⁰. El santo obispo considera a las vírgenes dignas de una atención especial porque forman parte del rebaño de Cristo (*gregis Christi*)⁶¹ que le ha sido encomendado como pastor⁶², pero sobre todo porque dentro de esa grey el grupo de las vírgenes constituye un colectivo especial, un conjunto cuyo honor está por encima del resto y que, como consecuencia, exige también mayor solicitud⁶³. En varias ocasiones se refiere el santo obispo al conjunto de los cristianos con el apelativo de «*grex Christi*», como cuando se dirige a los confesores para felicitarles por su fe y su virtud⁶⁴. *De habitu virginum* se presenta, por tanto, como el documento de un pastor que vela amorosamente por las ovejas predilectas de su rebaño: «Oídmme, pues, vírgenes, como a padre; oídmme, por favor, como a quien se preocupa y os amonesta»⁶⁵.

De hecho, cuando advierte que hay algunas vírgenes cuyo comportamiento no es el adecuado, vírgenes que se han manchado y se están desviando del camino recto, se refiere a ellas como «el cándido y puro rebaño de las vírgenes (*sancto et puro grege virginitatis*)»⁶⁶, y considera que «no deben contarse (*non putem debere numerari*)»⁶⁷ entre las que forman parte de este colectivo (*inter virgines*)⁶⁸. Las vírgenes, por tanto, no son un simple grupo de personas que se unen de modo ocasional, sino un grupo compacto, reconocido por la Iglesia, que lo ha hecho suyo.

Este es quizá el paso más notable que da la historia de la virginidad con la aparición de San Cipriano. En adelante el obispo no será para las vírgenes únicamente su jerarca, a quien deben permanecer sumisas, sino también un

padre amoroso⁶⁹, que les enseñará por sí mismo el lenguaje de la pureza y las conducirá en sus primeros pasos por el camino de la virginidad⁷⁰. Ya desde el principio del *De habitu virginum* pudimos apreciar esta actitud: Cipriano recordaba las correcciones amorosas de Dios Padre para justificar las suyas⁷¹. El amor del cristiano, la caridad, sobre todo, del pastor y del padre, le llevaban a corregir a quienes de algún modo se habían apartado del camino recto. La virtud de la caridad como virtud que ha de presidir las actuaciones del buen pastor de almas se hace patente en la vida del santo obispo cartaginés. Cipriano se sintió profundamente vinculado con sus ovejas, sintiendo sus males como propios. Así se aprecia, por ejemplo, al tratar con los *lapsi*⁷². Su solicitud pastoral se extiende a las necesidades materiales⁷³, a los enfermos⁷⁴ o cautivos⁷⁵ y a todas las iglesias, no sólo a su propio territorio⁷⁶.

En definitiva, el santo obispo de Cartago teme, sobre todo, que sus ovejas pierdan el «don de Dios»⁷⁷ y se dirige a ellas «con el afecto más que con la autoridad»⁷⁸. Sabe que esta porción escogida es presa codiciada por el diablo, y es muy consciente de que su solicitud como obispo le obliga de modo especial a temer «los embates del enemigo contra ellas»⁷⁹. Toda cautela y temor son pocos cuando se trata de velar por el camino de la salvación, y nunca se pueden considerar como vanos o injustificados⁸⁰.

3. LA IGLESIA, MADRE DE LAS VÍRGENES

Acabamos de ver el elogio que hace Cipriano de las vírgenes como parte especialísima de la grey de Cristo, como flor brotada de su germen, como fruto de su santidad. La Iglesia, por tanto, puede ser llamada con justicia «madre de las vírgenes (*ecclesiae matris*)»⁸¹, y así se refiere a ella Cipriano, de modo directo o indirecto, en diversas ocasiones. Pero hay que tener en cuenta que la idea de la Iglesia como madre que el santo obispo emplea con frecuencia no es original de Cipriano, sino de Tertuliano. Para el apologista, la distinción sexual era condición necesaria para el cumplimiento de la «economía» salvífica de Dios: al igual que el cuerpo de Adán prefiguraba el futuro cuerpo de Cristo, el sexo de Eva preanunciaba el sexo de María y de la Iglesia⁸². La creación de la mujer y la institución del matrimonio sugieren a nuestro teólogo, fiel seguidor paulino, la idea de que Cristo y la Iglesia se relacionen como esposo y esposa⁸³. Y de ahí a la consideración de la Iglesia como madre que hará suya Cipriano no hay más que un paso⁸⁴.

Con las siguientes palabras continúa el santo obispo –hablando en relación a la Iglesia– el elogio que vimos que hacía de éste su preciosísimo rebaño:

«Por ellas se goza, en ellas florece espléndidamente la admirable fecundidad (*gloriosa fecunditas*) de la madre Iglesia (*ecclesiae matris*) y, a la par que se aumenta el número de vírgenes (*copiosa virginitas*), crece el contento de la madre (*matris*)»⁸⁵.

La Iglesia se goza por las vírgenes, por esa «*inlustrior portio gregis Christi*», y se goza de modo especial porque ellas son la muestra de la fecundidad de la que San Pablo –y Cipriano con él– llama «Esposa de Cristo»⁸⁶. Efectivamente, es San Pablo, el gran evangelista del Cuerpo Místico, quien anuncia también el misterio de las bodas de Cristo con la Iglesia. A los Corintios, a quienes había engendrado a la vida de la gracia⁸⁷ y a las iglesias particulares que fundara, las considera como una única prometida virginal que quiere presentar a Cristo y desposarla: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 Co 11,2). También San Cipriano se referirá a Cristo como Esposo: «Cristo es esposo, que tiene por esposa a la Iglesia, de la que nacerían hijos espirituales»⁸⁸. El Esposo, Cristo, es la cabeza de la Esposa, pero ambos son una misma carne, un solo principio de operación, una sola alma, una sola vida. Cristo es la Cabeza de la Iglesia, su Esposa, pero al unirse a ella le comunica su propio Espíritu.

Las palabras citadas de Cipriano hacen eco de la concepción tertuliana de la Iglesia como madre⁸⁹, y presuponen una positiva visión del matrimonio, de la maternidad y de la fertilidad, pues la Iglesia participa, a través del estado espiritual de la virginidad, en lo que el estado matrimonial realiza perfectamente en plenitud por naturaleza. La Iglesia es una con Cristo, y es de su unión con Él de donde nacen a la vida sobrenatural los hombres incorporados a la Iglesia, y con ellos las vírgenes que, después de su bautismo, hacen de sí mismas a Cristo una donación total. «La Iglesia –dice Cipriano–, que había sido estéril, había de tener más hijos entre las naciones que cuantos había tenido antes la sinagoga»⁹⁰. Y también, en relación con los rebautizantes, al defender que hay una única Iglesia y que es la católica, dirá: «ella sola es la que engendra hijos para Dios»⁹¹. De la Iglesia, pues, nacemos, nos alimentamos y somos vivificados⁹², dirá San Cipriano, para quien su fecundidad es admirable⁹³, florece de modo especial en las vírgenes⁹⁴ y se halla en continuo crecimiento⁹⁵.

Así pues, del mismo modo que Eva fue madre de todos los vivientes en el orden de la carne, la Iglesia es Madre de todos los vivientes en el orden de la gracia por el Espíritu. Todos los «hijos de Dios» son concebidos en el seno de la Iglesia por obra del Espíritu Santo y nacen de ella, hechos miembros del Cuerpo Místico⁹⁶. Por la generación natural el hombre se incorpora a la familia humana. Por un nuevo acto generador, el bautismo, será incorporado a la familia divina. Incorporados a la Iglesia, ésta, como Esposa de Cristo, ejerce una verdadera maternidad con respecto a los miembros del Cuerpo Místico⁹⁷. Por eso se preocupa de la salud de sus hijos, como recuerda Cipriano en su obra sobre la unidad de la Iglesia: «Deseo (...) que, en lo posible, ninguno de los hermanos perezca y la madre Iglesia recoja gozosa en su seno como en un solo cuerpo a todos los fieles unidos en un solo sentimiento»⁹⁸.

Y es en el ámbito de este misterio del nacimiento de los hombres según el Espíritu⁹⁹, donde la condición de las vírgenes asume una función específica. Su renuncia a la generación natural y, por tanto, su elección de la infecundidad, está paradójicamente ordenada en el designio de Dios a ser la premisa para una expresión particular de la maternidad de la Iglesia, de su «*gloriosa fecunditas*»¹⁰⁰. Decimos premisa: porque la opción virginal saca su verdadero contenido cristiano de la caridad, ya que al no representar ninguna participación en los oficios de Cristo, su participación en la maternidad de la Iglesia sólo puede concebirse en el plano de la caridad. La maternidad de la Iglesia trasciende toda maternidad realizada por la carne y la sangre. Virgen y madre en este sentido trascendente, la Iglesia halla la expresión analógica pero ya suficientemente clara de esta prerrogativa suya en la virginidad fecunda de los que «se hacen eunucos por el reino de los cielos»¹⁰¹. La Iglesia, esa «*ecclesia matris*» de la que habla Cipriano, lo es por tanto y de modo especial de las vírgenes. La Iglesia es fecunda porque es Esposa de Cristo, y la continuidad de esta fecundidad en las vírgenes es posible porque la virginidad no es sino una situación sponsal con Cristo. Es decir, que las vírgenes son fruto de la Iglesia, pero a su vez, la Iglesia expresa en las vírgenes su propia condición de esposa y madre virgen¹⁰².

El misterio de los desposorios de la virgen con Cristo está, pues, íntimamente enlazado con esa otra concepción mística legada por San Pablo a la teología y a la ascética cristianas: la Iglesia virgen y esposa del Señor. A esta doctrina acudirá Tertuliano cuando, ya montanista, y tras un decreto sobre el perdón de los adúlteros y los fornicarios, se lamenta de que una Iglesia que por su naturaleza es virgen, y como tal pudorosa, santa y libre de toda mancha

deshonesta, se muestre tan –a su juicio– en extremo indulgente¹⁰³. La virginidad de la Iglesia, su integridad, es para ella tan esencial como su carácter de esposa de Cristo, con el que en cierto modo se identifica. El Señor, virginidad hecha carne, había de tener –no podía ser de otra manera– una esposa virgen, intacta, aunque se tratara de un cuerpo místico y social. Y si partiendo de esta base pensamos en las vírgenes consagradas, caeremos en la cuenta de que sus desposorios con el Señor no son algo distinto del gran misterio contenido en el matrimonio de Cristo con la Iglesia. Podríamos decir, por tanto, que una misma es la bendición matrimonial que convierte en esposas de Cristo a la Iglesia y a sus vírgenes consagradas¹⁰⁴.

La Iglesia es la Esposa de Cristo, y es *per Christum e in Christo* como engendra hijos para Dios. Así lo expresa en su carta 74, después de declarar la imposibilidad de engendrar hijos para Dios por parte de la herejía, ya que no es la Esposa de Cristo: «Pues sólo hay una Iglesia que, unida y ligada espiritualmente a Cristo, engendra hijos (*filios generat*)»¹⁰⁵. Es de la Iglesia, de su germen, de donde como retoño proceden las vírgenes. Ella es el árbol que les da la vida, ella las alimenta con su savia, y de su santidad participan¹⁰⁶. Es la Iglesia la que hace posible que las vírgenes existan como tales. Quien en la Iglesia es virgen –no lo dice Cipriano, mas se puede intuir en sus palabras– lo es solamente y puede serlo tan sólo porque, como leemos en San Pablo¹⁰⁷, primero el Señor ha hecho virgen a la Iglesia¹⁰⁸.

4. LAS VÍRGENES, «DEI IMAGO»

Sin salirnos del capítulo 3 del *De habitu virginum* encontramos que entre los elogios que el Cartaginés hace de las vírgenes está el de «imagen de Dios que reproduce su santidad»¹⁰⁹. No encontraremos piropos semejantes en ninguna otra de sus obras. Dice así San Cipriano de los miembros de esa ilustre porción de la Iglesia de Cristo:

«brillo y ornamento de la gracia espiritual, lozano fruto, obra acabada e incorrupta digna de elogios y honor, imagen de Dios (*Dei imago*) que reproduce su santidad (*sanctimoniam Domini*)»¹¹⁰.

Así pues, las vírgenes, además de ser fruto de la Iglesia, de su santidad, al mismo tiempo la adornan y suponen para ella un motivo de orgullo, joyas con las que adornarse y, sobre todo «imagen de Dios» y reflejo de su santidad.

Son tantas las virtudes de la virgen que, lógicamente, redundan en aquella de quien proceden. Las vírgenes son brillo y ornamento¹¹¹, obra acabada e incorrupta¹¹², rasgos, sin duda, para enorgullecerse. Y precisamente ese conjunto de virtudes supone motivo de honra para la Iglesia, que se goza de tenerlas en su seno.

Las palabras del obispo de Cartago nos muestran cómo las vírgenes son, a sus ojos, algo muy especial para la Iglesia, la joya y el honor, la imagen misma de la santidad del Señor (*Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini*). Ya Tertuliano había hablado de que Cristo reviste a la Iglesia (*induit ecclesiam*)¹¹³, en referencia a la fecundación de ésta y de la institución de los Apóstoles como sus maestros; también es tertuliana –y paulina– la doctrina del cristiano que «reviste a Cristo»¹¹⁴. San Cipriano insiste, por su parte, en la gran intimidad de las vírgenes con Cristo, porque se revisten de Él de manera especial. Así, haciendo referencia a las sionitas de las que habla Isaías¹¹⁵, dirá: «Las que se vistieron de seda y púrpura no pueden vestirse de Cristo»¹¹⁶. Para el santo obispo, «estamos en Cristo, si nos revestimos del mismo (*si ipsum induimus*)», hecho que tiene lugar en el bautismo, como declara el Apóstol en cita que recoge nuestro autor en otro pasaje¹¹⁷.

A pesar de todo lo dicho hasta ahora, sin embargo, quizá el motivo por el que Cipriano valora al máximo la virginidad sea que la condición de virgen refleja con gran claridad la santidad (*sanctimoniam*)¹¹⁸ que conviene a toda imagen de Dios: «*Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini*», hemos visto que decía de las vírgenes. Efectivamente, Cipriano presenta siempre –a diferencia de su maestro–, la condición femenina en tono positivo, y ahí están incluidas las vírgenes. Así lo da a entender cuando explica por qué sus palabras no van dirigidas de modo exclusivo a las vírgenes:

«Por cierto que, inducido ahora por el amor que debo a mis hermanos, creo que la amonestación se debe dirigir no sólo a las vírgenes o viudas, sino también a casadas y a todas las mujeres en general, porque en manera alguna deben adulterar la obra de Dios (*opus Dei*), su hechura (*factura eius*), su vasija (...) Dice Dios: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gn 1,26)»¹¹⁹.

Con claridad meridiana se aprecia en el fragmento citado la valoración positiva de la feminidad que hace el santo obispo, pues para él, todas las mujeres, no sólo las vírgenes, sino también las casadas y las viudas son «obra de Dios, su hechura, su vasija»¹²⁰. La mujer es obra de Dios, hecha por Él, por Él modelada. La mujer, considerada en un plano de igualdad con el hombre,

ambos obra de Dios, ambos creados a su imagen y semejanza¹²¹. Cipriano no se cuestiona, por tanto, si la mujer es sólo imagen –y no semejanza– de Dios¹²². Así, cuando afirma que el don de la continencia no está destinado sólo a los varones para concluir diciendo que «en el varón se expresa a la vez la mujer»¹²³, el Cartaginés no pretende expresar en modo alguno la subordinación de la mujer respecto del varón, sino más bien acentuar su igualdad como ser humano y su igual dignidad en cuanto que persona.

De hecho, en el fragmento citado exhorta a no adúlterar (*adulterari*) la obra de Dios desfigurando su fisonomía natural, porque si Dios afirma «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»¹²⁴, «¿se atreverá alguien a mudar y trastocar lo que Dios hizo?»¹²⁵. Por tanto, Cipriano sostiene la tesis de que la mujer, al igual que el varón, es completa imagen y semejanza de Dios, que está dotada de la misma dignidad que el varón y, en consecuencia, es –al igual que el varón– completa imagen y semejanza de Dios. Y precisamente en ello consiste su especial dignidad e importancia, que no debe desfigurarse por apariencias y adornos externos¹²⁶. Este es, pues, el motivo por el que Cipriano valora al máximo la virginidad: porque refleja con claridad la santidad que conviene a toda imagen de Dios¹²⁷.

La idea de la virgen como imagen de Dios (o de Cristo) la volveremos a encontrar hacia el final de la obra. La virgen, al igual que el resto de los cristianos, se ha santificado «con el baño divino del bautismo»¹²⁸ y se ha despojado del hombre viejo «por la gracia del bautismo de salud»¹²⁹. Pero a la virgen, de modo especial, le «corresponde por esta regeneración una mayor santidad y verdad»¹³⁰, porque al añadir al bautismo su voto característico lleva en sí, como dice el Apóstol, la imagen del que procede del cielo:

«El primer hombre, dice, procede del barro de la tierra, y el segundo, del cielo. Como aquél, tales son los hombres terrenos, y como el del cielo, tales los celestiales. Así como llevamos la imagen del que procede del barro, llevamos la del que procede del cielo (1 Co 15,47-48). La virginidad lleva esta imagen (imagine), la lleva la pureza, la llevan la santidad y la verdad, la llevan los que guardan la ley de Dios, los que observan la justicia y la religión, los firmes en la fe, los humildes con el temor de Dios, los fuertes para sufrirlo todo, los mansos para tolerar las injurias, los solícitos para practicar la misericordia, los que se mantienen en paz y concordia fraternas»¹³¹.

Esta imagen del que procede del cielo y que debe resplandecer en el cristiano se refleja de modo especial en la virginidad, y es fruto de la regeneración bautismal. Regeneración que consiste fundamentalmente en dejar de ser

«hombre terreno», como Adán, y comenzar a ser un «hombre celeste», como Cristo; en que desaparezca la semejanza con el primero para llevar en adelante la imagen y semejanza con el segundo¹³². Es la misma idea que apreciamos en otras obras: «Así que quienes estamos muertos y sepultados en el bautismo, en cuanto a los pecados carnales del hombre viejo, quienes hemos resucitado con Cristo en la regeneración celestial, debemos pensar y obrar lo que es propio de Cristo (...). No podemos llevar la imagen celestial (*imaginem caelestem*) si no nos asemejamos a Cristo en lo que hemos empezado a ser ahora»¹³³.

De modo que San Cipriano aprovecha el texto del Apóstol para trazar a las vírgenes una hoja de ruta bastante completa de las virtudes con cuya práctica harán realidad esa semejanza. Y lo hace en referencia clara al pasaje evangélico de las bienaventuranzas¹³⁴. Estas virtudes son la virginidad, la integridad, la santidad y la verdad, la observancia de la disciplina, la justicia, la fe, la humildad, la fortaleza, la mansedumbre, la misericordia, la unanimidad y la concordia con los hermanos¹³⁵. Virtudes que deben amar y observar las vírgenes de modo especial, como les hace notar el santo obispo: «Todas estas cosas, vírgenes santas, debéis observar, debéis amar, debéis cumplir, vosotras que, empleadas en el servicio de Dios y de Cristo, camináis por delante con la mayor y mejor porción de la herencia hacia el Señor, a quien os consagrais»¹³⁶. No traza, por tanto, el santo obispo a las vírgenes un programa limitado de virtud; al contrario, más bien les muestra la santidad cristiana en toda su amplitud, y las considera dentro de un camino o estado de perfección¹³⁷.

Por tanto, la virgen lleva en sí la imagen de Dios, su Creador, y la imagen de Cristo, su Redentor, el hombre nuevo. Ello constituye, sin duda, para San Cipriano, el principal motivo de dignidad para la virgen, de ahí que considere al grupo a que pertenece «la porción más ilustre del rebaño de Cristo»¹³⁸. Cipriano expresa en todos estos textos un profundo sentimiento de admiración hacia las vírgenes, un reconocimiento entusiasta de la excelencia de la virginidad que no dudará en manifestar cada vez que se refiera a las vírgenes cristianas, en otras épocas de su vida. Hablará, por ejemplo del «glorioso propósito de la continencia»¹³⁹, de la «gloria de su milicia»¹⁴⁰ y del «eterno honor de la continencia»¹⁴¹ de las vírgenes. También razonará esta excelencia cuando entre los bienes que proporciona la virginidad enumere como motivos de gloria el no tener por marido, señor y cabeza a un hombre, sino al mismo Jesucristo y el haber alcanzado ya en este siglo lo que el Señor dijo ser prerrogativa del otro: ser semejante a los ángeles de Dios por vivir en la continencia absoluta¹⁴². Éste portar en sí mismas la imagen de Dios es, pues, un gran motivo de honra,

pero constituye al mismo tiempo una especial llamada a la responsabilidad de cara al resto de los cristianos, y, como veremos más adelante, una apelación a reflejar esa imagen con un comportamiento ejemplar.

5. LA CONSAGRACIÓN DE LA VIRGEN A DIOS. LA CUESTIÓN DEL VOTO

Sabemos que desde los comienzos del cristianismo hubo grupos de fieles de ambos sexos que guardaban perfecta continencia¹⁴³. En los escritos de San Cipriano nada encontramos sobre la vida de los varones ascetas, si exceptuamos una brevísima referencia a San Cornelio, elogiado «por el pudor de su continencia (*pro pudore virginalis continentiae suae*)»¹⁴⁴. Respecto a las mujeres continentes, las vírgenes, la nota característica y fundamental, al tiempo que su preocupación principal y el centro de su ascética era la práctica de la virtud que les daba nombre. Junto con la práctica de la continencia, destacaba el propósito de permanecer a perpetuidad en el estado virginal¹⁴⁵: las vírgenes, como señala nuestro autor desde el principio de la obra, han hecho entrega a Dios de sus cuerpos y sus almas, se han embarcado en una empresa que las hace merecedoras de grandes premios¹⁴⁶.

Ya Tertuliano, bajo el influjo del montanismo, había exaltado la virginidad frente al matrimonio. Lo mismo hace su discípulo Cipriano, quien ve en la consagración virginal el desposorio con Cristo, la posesión de la gloria de la resurrección y la igualdad con los ángeles. El mandato de la primera creación: «Creced y multiplicaos» (Gn 1,28), se declara superado y sustituido por el mandamiento nuevo dado por Cristo al exhortar a la continencia¹⁴⁷. Citando pasajes de la Escritura¹⁴⁸, nuestro autor ensalza la virginidad¹⁴⁹, destaca su condición de consejo («no todos comprenden»), se refiere a la continencia como un don¹⁵⁰ («aquellos a quienes se les ha concedido») y afirma que cualquier cuidado que se tenga con las vírgenes no es en vano¹⁵¹. Así, en el *De habitu virginum* se referirá a ellas como

«las que se han consagrado a Cristo (*se Christo dicaverint*) y se entregaron en alma y cuerpo a Dios (*se Deo voverint*), renunciando a la concupiscencia de la carne»¹⁵².

O como vírgenes que «siguen a Cristo (*Christum continentia sequitur*)»¹⁵³, «empleadas en el servicio de Dios y de Cristo (*Deo et Christo vacantes*) (...), el Señor, a quien os consagrasteis (*cui vos dicastis*)»¹⁵⁴.

En estas frases aparece nítida la definición de la virgen: una mujer entregada a Dios *–se Deo voverint*¹⁵⁵, dice de ellas Cipriano–, que consagra mente y corazón a Él renunciando a la concupiscencia. Una consagración interior que impone el empeño de complacer sólo a Cristo (*se Christo dicaverint*)¹⁵⁶. También se observa con claridad la herencia recibida de Tertuliano, quien ya había empleado expresiones como *«aliqua se Deo vovit»* o *«nupsisti enim Christo»*¹⁵⁷. Cipriano toma, pues, prestadas, fórmulas que ya encontramos en el vocabulario forjado por su maestro, y que traducen con fuerza la plenitud del don personal hecho a Cristo y a Dios por las vírgenes¹⁵⁸.

No es fácil evitar, sin embargo, hacerse preguntas como: ¿a qué se refería San Cipriano en concreto con estas expresiones?, ¿qué grado de compromiso implicaba ese seguimiento, esa dedicación, esa entrega, ese servicio, en definitiva esa consagración?, ¿cuál era la naturaleza de ese *propositum virginale*?¹⁵⁹, ¿lo formulaba la virgen en privado, sin buscar otro testigo que a Dios, o bien lo hacía *in facie Ecclesiae*, delante del obispo en compañía de sus fieles, según un ceremonial bien definido? Intentar encontrar respuesta a todas estas cuestiones ayudará en parte a solucionar el poco claro asunto del voto.

Es evidente que, en el caso de que aquel acto de renuncia del que hablamos se realizara en el fuero interno, sin intervención alguna de la Iglesia o del ministro eclesiástico, sería, evidentemente, un voto privado. Si, por el contrario, la participación de un ministro de la Iglesia en la formulación de la promesa era notoria y oficial, se trataría de un voto público¹⁶⁰. Sin embargo, no es fácil responder a estas cuestiones, porque el obispo cartaginés no añade ningún dato más que ayude a desentrañar la naturaleza íntima de esta consagración¹⁶¹.

Es verdad que por Tertuliano sabemos de la existencia del voto, por entonces ciertamente privado¹⁶². Pero la cuestión no está tan clara, sin embargo, cincuenta años más tarde, cuando queda patente en las obras del santo obispo que se sentía especialmente obligado en virtud de su cargo pastoral a cuidar de las vírgenes; lo cual apunta a que la virginidad no era cosa de carácter puramente privado y que con toda probabilidad tendría carácter público¹⁶³. Por otra parte, también el hecho de ver a las vírgenes especialmente honradas en la Iglesia y manteniendo entre ellas peculiares relaciones conduce a que su resolución de mantenerse en ese estado a perpetuidad era públicamente conocida¹⁶⁴.

Sabemos, por otro lado, que ya en el siglo I, ciertas vírgenes de Asia Menor consagraban su cuerpo a Dios por medio de un voto, patente para la comunidad

y reconocido por la autoridad paterna del obispo, y que en el siglo II, la posición de las vírgenes es claramente la de quienes poseen un estado inmutable y perpetuo en virtud del juramento hecho a su esposo Cristo¹⁶⁵. También en el apologista cartaginés encontramos la prueba de la notoriedad de este voto, aunque sin quedar claro si tenía en su aspecto jurídico un valor privado o público. Lo que no hallamos en San Cipriano ni en Tertuliano es texto alguno que atestigüe abiertamente la emisión del voto virginal delante del obispo u otro ministro eclesiástico. Sin embargo, disponemos de otros elementos positivos que parecen probar el reconocimiento del voto como tal por parte de la Iglesia, lo cual se desprende de varios pasajes de las obras del santo obispo.

De tal modo es reconocida la profesión de virginidad por parte de la Iglesia que el obispo cartaginés, revestido de la autoridad que le concede su cargo, se dirige a sus vírgenes, impulsado por el deber pastoral, para instruir las y exhortarlas a llevar a término la obra comenzada, merecedora, como hemos dicho, de grandes premios¹⁶⁶. Y lo hace, «con el afecto más que con la autoridad, no para corregir sus faltas con rigor, conscientes como somos de nuestra pequeñez y bajeza, sino para que, con la precaución que reclama nuestra solicitud, estemos más temerosos de los embates del enemigo contra ellas»¹⁶⁷. De igual modo, como representante oficial de la Iglesia, a ella se une para lamentar la caída y las deficiencias morales de algunas vírgenes que no son fieles a su propósito: «Por eso la Iglesia llora con frecuencia a sus vírgenes, por eso se lamenta de sus infames y deplorables devaneos»¹⁶⁸. De ahí que las exhorte también a escuchar dócilmente sus enseñanzas de padre que al mismo tiempo quiere y amonesta, pues sólo busca con solicitud su mayor bien y provecho¹⁶⁹.

Así pues, después de valorar en su conjunto las palabras de Cipriano, podemos afirmar que la Iglesia acompaña solícita los pasos de sus vírgenes, participando en sus alegrías, consolándolas en sus penas y velando en todo momento por el fiel mantenimiento del modo de vida que se habían propuesto. Todo esto parece indicar la existencia de algún acto externo y reconocido por la Iglesia mediante el cual una joven se asociaba a la categoría de las vírgenes. Pero ni se conoce cuál sea ni es seguro que se tuviera, aunque parezcan sugerirlo los textos referidos. La existencia del voto público, por tanto, no consta aún en época de San Cipriano¹⁷⁰.

En definitiva, se impone la conclusión de que aquel voto, o bien por la solemnidad de su pronunciamiento delante de los fieles, hecho que no consta; o bien por su ulterior promulgación hecha por el obispo, que tampoco consta; o por la consiguiente publicidad de la noticia, era lo suficientemente notorio

como para que la virgen pudiera ser señalada y distinguida en la comunidad de los fieles; y lo bastante oficial para que los pastores se sintieran obligados a velar por la fidelidad a ese compromiso y, si fuera necesario, a intervenir con la plenitud de su autoridad episcopal en caso de infracción¹⁷¹.

6. CRISTO, «ESPOSO» DE LAS VÍRGENES

Como acabamos de ver en el apartado precedente, desde el capítulo 4 de la obra aparece muy clara la definición de la virgen como una mujer entregada a Dios, que consagra alma y cuerpo a Él renunciando a la concupiscencia¹⁷², con una consagración interior que impone el empeño de complacer sólo a Cristo¹⁷³; una mujer considerada como la parte más ilustre del rebaño de Cristo¹⁷⁴, aquella que debe ser rica sólo para Dios¹⁷⁵. Llega el momento de analizar el pasaje en que San Cipriano nos presenta la relación entre la virgen y Cristo comparándola con la que existe entre el esposo y la esposa.

Tuvimos ocasión de comprobar el valor prevalente que Tertuliano concedía a la virginidad respecto al matrimonio ante la inminente Parusía del Señor, y su definitivo sentido escatológico¹⁷⁶. Cipriano, sin llegar a los excesos de su predecesor, resalta también el valor de la virginidad cristiana sobre el matrimonio, pero afirmando el sentido de compromiso sponsal que contraen las vírgenes cristianas con el Señor¹⁷⁷. Esta idea no es nueva: desde el siglo II, por lo menos, las vírgenes fueron tenidas por los fieles cristianos como verdaderas desposadas: eran las esposas de Cristo.

Es San Pablo en su primera Carta a los Corintios¹⁷⁸ quien proporciona los elementos necesarios para que triunfe esta concepción. El Apóstol habla de la virgen esposa de Cristo, pero lo hace refiriéndose a la Iglesia. Tiempo más tarde hablará de la Iglesia universal, cuyas relaciones con Cristo presentan una intimidad semejante a la del matrimonio, que tiene en dichas relaciones un símbolo y un modelo¹⁷⁹. Los desposorios de las vírgenes consagradas con el Señor no serán, por tanto, algo distinto del gran misterio contenido en el matrimonio de Cristo con la Iglesia. Esta idea llegó a ser tan familiar a las comunidades cristianas ya antes del siglo II, que Tertuliano no dudó en basar sobre ella su argumentación al urgir a las jóvenes cartaginesas el uso del velo en el templo¹⁸⁰.

En Cipriano encontramos, como ya hemos dicho, una cierta continuidad respecto al pensamiento tertuliano, aunque se advierta al mismo tiempo una mayor estima del matrimonio y una excelente valoración de la virginidad cristiana como donación sponsal a Cristo¹⁸¹. La alta valoración que el santo

obispo hace del matrimonio se entiende en cuanto que para él la virginidad no es sino un matrimonio con Cristo, del que deriva la fecundidad de la Iglesia¹⁸². A esta entrega se refiere el santo obispo cuando, utilizando un argumento ciertamente menor, recuerda a las vírgenes los beneficios que les aporta el vivir la castidad y, al mismo tiempo, los males que se evitan. Tras citar el pasaje del Génesis¹⁸³ que alude a las fatigas y dolores de la mujer y al dominio que ejerce sobre ella su marido, les dice:

«Vosotras estáis libres de esta sentencia, no tenéis que temer las congojas y gemidos de las mujeres; ningún temor al parto de los hijos, ni al dominio del marido (*maritus*); vuestro Señor (*dominus*) y cabeza (*caput*) es Cristo como vuestro esposo (*vicem masculi*), con quien compartís vuestra suerte y condición»¹⁸⁴.

En apartados precedentes vimos cómo en el hecho de que las vírgenes broten de la Iglesia y de su santidad encontraba San Cipriano una noble razón para situar a las vírgenes en lo más alto. Pero el santo obispo no se conforma con las razones hasta ahora aportadas, sino que va más allá: para las vírgenes Cristo es «Señor y cabeza», Cristo es «esposo» y Cristo es Aquél con quien comparten «suerte y condición». La virginidad asume y perfecciona las excelencias del matrimonio: maternidad y fecundidad, compartir la misma suerte y condición que el esposo y enriquecimiento del elemento santificador de la imagen de Dios que se da en cada ser humano, son elevados muy por encima de lo natural¹⁸⁵.

Ya habíamos visto cómo para Tertuliano el cristiano se reviste de Cristo. Cipriano, sin embargo, acentúa más bien la íntima cercanía de las vírgenes con Cristo porque se revisten de Él de una manera especial, de modo que no han de tener «ningún temor (...) al dominio del marido (*maritus*)¹⁸⁶, vuestro Señor y cabeza es Cristo como vuestro esposo (*masculi*)»¹⁸⁷. Ellas son esposas de Cristo. En ningún momento aparece en el texto la palabra *sponsus*, sin embargo se ve claro por el contexto el sentido que quiere dar Cipriano a sus palabras. De hecho, parecen suficientes el sustantivo *maritus* y el adjetivo *masculi* para poder hablar con certeza del desposorio de las vírgenes con Cristo y, por tanto, de la condición de Éste como Esposo. Hasta tal punto que, en una carta que dirigirá al obispo Pomponio, el santo obispo caracteriza a la virgen infiel como adúltera de Cristo¹⁸⁸.

En este pasaje, por tanto, San Cipriano está aconsejando la virginidad. De ninguna manera se puede pensar –como tampoco se puede pensar de San Pablo– que pretenda impulsar a la virginidad como refugio egoísta a que acogerse contra las desazones inherentes al matrimonio: su único fin, puramente

negativo, es evitar que la virgen quede enredada entre los alicientes del placer. Se trataba de superar los impedimentos que podían agarrotar las energías espirituales de la virgen, como pudieran ser la aspereza misma de la lucha contra la concupiscencia y el diablo; la reacción del entorno social en el momento de formular el propósito de virginidad; y, sobre todo, la más que probable oposición de los padres ante la elección de la joven, que frustraba sus esperanzas y hacía tambalear el sistema ideológico heredado de sus ancestros¹⁸⁹.

Para recomendar el estado virginal, el santo obispo recurrirá por eso al *tópos* propio de la diatriba cínico-estoica de los inconvenientes y de los afanes del matrimonio: las preocupaciones que generan los hijos y la condición humillante de inferioridad de la mujer, que tiene en el marido un *dominus*. Al hacerlo, según Tibiletti, «despojan de su significado escatológico a 1 Co 7,28, en donde se alude a las tribulaciones ligadas al tiempo final, pero no a las que se derivan de las contingencias de la vida conyugal»¹⁹⁰.

Por otra parte, esta insistencia en resaltar las molestias y pesadumbres del matrimonio la encontramos claramente en San Pablo, quien recarga una y otra vez las tintas sobre ello. Que en la Epístola a los Corintios aparecen recalculadas deliberadamente las molestias del matrimonio es un hecho palpable. San Pablo alude a las ventajas de la virgen, libre de las inquietudes acarreadas por la vida familiar en este mundo¹⁹¹; le advierte que puede casarse, si así lo quiere, pero que se prepare en tal caso a sufrir las aflicciones de la carne¹⁹²; le recuerda los sinsabores que lleva consigo la continua solicitud por agradar al marido y al siglo¹⁹³; y termina acentuando la idea de que toda esta servidumbre durará tanto cuanto el matrimonio mismo dure¹⁹⁴.

El Apóstol intentaba con estas amonestaciones que las almas se decidiesen por la virginidad impulsadas únicamente por el motivo sobrenatural del reino de los cielos; pero sabía que es tanto el peso del cuerpo corruptible que fácilmente se desiste en el propósito. Por eso, con el fin puramente negativo de evitar que la virgen quede enredada entre los alicientes de los placeres, pone San Pablo gráficamente ante sus ojos las cargas que acompañan al matrimonio¹⁹⁵. Y el santo obispo sigue su ejemplo: «Vosotras estáis libres...»¹⁹⁶.

No es desconocido tampoco el hecho fundamental de la inferioridad esencial de la mujer frente al hombre en el seno de la civilización romana del Alto Imperio¹⁹⁷. En la familia sólo contaba el parentesco masculino¹⁹⁸. La mujer dejaba su familia al casarse para entrar en la familia de su esposo. De niña y de joven estaba bajo la potestad de su padre. Pasaba luego a estar bajo la potestad de su marido y, en el caso de enviudar, quedaba bajo la potestad de su hijo mayor. De

alguna manera se puede decir que la mujer permanecía eternamente menor. Y, aunque en los primeros tiempos de la era cristiana la evolución había sido grande y la mujer había conquistado en gran parte su lugar en la sociedad, esta liberación encontraba un límite, el de la vida sexual, desenfrenada, bárbara, que implicaba de igual modo humillación, sujeción y degradación de la mujer¹⁹⁹.

En cierto sentido, pues, la libertad de que habla San Cipriano a las vírgenes respecto al dominio del marido se puede entender en parte en esta paradójica línea: la virgen, al renunciar de por vida al matrimonio, «se libera» de la sujeción al marido mediante la sujeción por su amor incondicionado, a otro marido, a Cristo. Es la hipótesis que formula Marrou, aclarando al mismo tiempo que es imposible de verificar: «Podemos preguntarnos si el entusiasmo con que tantas mujeres del mundo greco-romano oyeron, acogieron el mensaje cristiano y muy particularmente la llamada a la vida perfecta, a la castidad consagrada o la virginidad se explica por la necesidad oscura pero profunda de una liberación más completa, de una ascensión suprema que vendría a coronar el arranque secular hacia la emancipación»²⁰⁰.

De modo que la virgen renuncia al matrimonio carnal para unirse en matrimonio místico a Cristo. De hecho, los rasgos principales del matrimonio representan el modelo básico que la virginidad, matrimonio místico, imita: maternidad y fecundidad –de naturaleza espiritual para las vírgenes–; participación en el mismo destino que el esposo –para las vírgenes es Cristo– y enriquecimiento y perfeccionamiento santificador de la imagen de Dios que ha sido dada a la naturaleza humana: es decir, lo que sucede en el matrimonio entre cristianos también se da –de manera espiritual– en la virginidad²⁰¹.

Este místico desposorio se caracteriza también –como el matrimonio natural– por la indivisión y la indisolubilidad como sus propiedades esenciales. Al hablar de estos desposorios divinos de las vírgenes, San Cipriano recurre a los versículos del Apóstol sobre la entrega indivisible de las vírgenes a Cristo: «El mismo Pablo nos dice para nuestra instrucción: «El célibe piensa en las cosas del Señor y cómo agradará a Dios, pero el que contrajo matrimonio, piensa en las cosas del mundo, cómo complacerá a la mujer. Lo mismo una virgen y mujer soltera piensa las cosas del Señor y ser pura de cuerpo y espíritu» (1 Co 7,32-34)»²⁰². Es en estos versículos donde hemos de buscar la clave para entender este sacramento místico de unión: amor e indivisibilidad. La nota específica que hace de la unión de la virgen con Cristo un vínculo nupcial está precisamente en esa entrega sin división, en ese darse sin restricciones, en el abandono integral de amor.

Así pues, la virgen se entrega en matrimonio místico a quien debe ser su «Señor y cabeza», Jesucristo. Éste, se puede decir que hará las veces del esposo terreno, pero, frente a la práctica habitual de los maridos de la época, el dominio ejercido no supondrá esclavitud, renuncia a la propia libertad, sino más bien acceso a la libertad verdadera. Es un tema, éste del desposorio espiritual con Cristo, que nuestro autor extrae de la visión del Apocalipsis en la que se describe la procesión de las vírgenes con Cristo-Cordero al frente²⁰³. Es tan real y tan íntima esta unión, que si la virgen se mostrara infiel, aunque sólo fuera con una preocupación excesiva por el vestido, su condición sería semejante a la de la viuda o a la de la adúltera de Cristo²⁰⁴.

En otro orden de cosas, conviene recordar que la condición de esposa de Cristo es resultado de un acto espontáneo de la voluntad, mediante el que la virgen se consagraba por entero al servicio divino²⁰⁵, obligándose, en un gesto irrevocable, a permanecerle fiel. La doncella que se ha consagrado a Cristo no dispone ya más del dominio de su cuerpo, ni de sus facultades espirituales, pues toda ella es de Cristo. Por eso no debe tener otras aspiraciones que las de agradar constante y permanentemente a su esposo divino²⁰⁶. Por eso también el santo obispo las denominará «*puellas et virgines Christi*»²⁰⁷, porque renunciando a los vicios del siglo y a los deleites de la carne²⁰⁸ se han consagrado enteramente, en cuerpo y alma a Dios²⁰⁹, en condición de auténticas esposas de Cristo, constituyéndolo marido, señor y cabeza suya, al igual que en el matrimonio de la carne quedaba convertido el varón en señor y cabeza respecto a su mujer.

7. LA RECOMPENSA QUE CORRESPONDE A LAS VÍRGENES

Como vamos apreciando a medida que nos sumergimos en la obra de Cipriano, para el santo obispo ser cristiano es sinónimo de ser *miles*. El bautizado, el *miles*, lucha fundamentalmente por un motivo religioso: cumplir su deber de consagrado a Dios. A continuación comprobaremos cómo ese no es el único motivo, pues junto a aquél está también el de alcanzar el fin al que Dios le ha destinado. En esta relación entre Dios y el *miles*, Dios llama y el cristiano responde con su lucha para corresponder a la llamada. Pero en esta lucha, el cristiano nunca está solo. Dios, Señor del *miles*, no se desentiende mientras éste lucha, sino que más bien es el espectador en honor del cual el *miles* lleva a cabo los combates. Es Dios quien en su providencia dispone cuándo y cómo han de desarrollarse las diferentes batallas y quien auxilia al *miles*

con las gracias necesarias para luchar y vencer. Y es también Dios quien da al luchador el premio o el castigo correspondiente.

El *miles* cipriano no sólo lucha para Dios y por disposición de Dios, sino también con el auxilio de Dios. La batalla de las vírgenes por ser fieles a su consagración a Dios es en realidad una lucha por corresponder a la gracia de Dios. La virgen, que ha renunciado a los amores terrenos comprometiéndose a vivir en perfecta continencia no está sola a la hora de la lucha por vivir su *propositum virginalis*. Así, cuando San Cipriano explica a las vírgenes que no todos comprenderán el consejo de la virginidad dado por Dios, se refiere a ella con la expresión *continentiae gratia*²¹⁰. Al mismo tiempo las exhorta a que sean generosas para que las oraciones de los pobres agradecidos les obtengan de Dios la gracia de conservar la gloria de la virginidad²¹¹, gloria que es la victoria permanente en aquella «su lucha tenaz para vencer y domar la rebeldía del cuerpo»²¹². El santo obispo les habla de la gracia, de la confianza en Dios, de la lucha, del premio y de la atribución a Dios de toda victoria.

Todos los opúsculos y cartas del obispo de Cartago en los que hace referencia a la lucha ascética, ya sea en la persecución ya en las cotidianas tentaciones, contienen claras y en ocasiones insistentes alusiones al premio que está preparado para el cristiano que lucha y vence con la gracia de Dios. Cipriano describe con entusiasmo la eterna alegría que nos espera en la patria celestial en su obra sobre la epidemia, o cuando exhorta a los fieles a la constancia en la fe por Cristo, o cuando quiere alejarlos de la envidia... A este galardón se referirá empleando diversos términos, tales como *praemium*, *munus*, o *merces*²¹³. El santo obispo insiste con frecuencia en hablar del premio a merecer. Las contrariedades de la vida son combates –en ocasiones grandes, pero de modo habitual pequeños–, en los que hay que mostrar la fuerza de la fe, no haciendo caso de las molestias de los males presentes por la esperanza de los bienes futuros, que precisamente se nos dan como premio a la victoria que obtenemos en estas luchas espirituales²¹⁴.

También al dirigirse a las vírgenes exhortándolas a ser fieles a su alta vocación, el obispo de Cartago recuerda el premio que les ha sido prometido. Así les habla en el primer capítulo de su *De habitu virginum*:

«La disciplina (...), nos hace perseverar en Cristo y vivir unidos inseparablemente a Dios, y llegar al logro de las promesas celestiales (*promissa caelestia*) y de los premios de Dios (*divina praemia*)»²¹⁵.

Desde el comienzo de la obra les habla del logro de los premios de Dios al que llega el que guarda la disciplina, de lograr las recompensas de Dios por

la observancia de los preceptos divinos²¹⁶, o del sentido que tiene el estar en vela, un cierto temor por no desviarse del camino de la salvación guardando los preceptos del Señor, para que las que esperan del Señor el premio de la virginidad²¹⁷, «las que se han consagrado a Cristo y se entregaron en alma y cuerpo a Dios, renunciando a la concupiscencia de la carne, acaben su obra destinada a grandes premios (*magno praemio destinatum*)²¹⁸.

El santo obispo explicará a las vírgenes que, habiendo dejado todo, se han entregado en cuerpo y alma a Dios y se han consagrado a Cristo, y que ese mismo Señor es quien habrá de entregarles el premio, ya que «de Él, pues, esperan la recompensa de la virginidad»²¹⁹. Cipriano recordará con frecuencia en su obra que Jesucristo es juez²²⁰, y en concreto se referirá explícitamente a Cristo como juez de las vírgenes²²¹. Así pues, Cristo será su juez y Cristo será quien les haga entrega de su recompensa.

Pero no se conforma San Cipriano con hablar a las vírgenes del triunfo, sino que, al mismo tiempo que les habla del premio a recibir si son fieles, les pone delante la posibilidad de la derrota y sus consecuencias. Esto lo hará mientras las exhorta a que día y noche piensen y mediten que el grave pecado de pintarse la cara tiene como consecuencia el fuego del infierno y la compañía del diablo²²², a que recuerden cómo fueron castigadas las mujeres de Sión²²³, y a que consideren que los grandes premios que tienen destinados, si perseveran fieles, se convierten en graves suplicios si pierden la virginidad: «En la medida en que tenían destinado el espléndido premio de la virginidad –dice de las vírgenes– en la misma sentirán tamaño tormento por haberla perdido»²²⁴.

Mas, sin duda, como hemos podido comprobar en varias de las obras del obispo cartaginés, su imagen preferida al hablar del premio que han de recibir los vencedores es la de la «corona»²²⁵ o «palma»²²⁶, que dará el mismo Cristo. A dicho símbolo recurre cuando quiere representar la diversidad de premios: «El Señor quiere que nos regocijemos en la persecución, porque hay persecución, entonces se dan coronas de la fe, entonces se ponen a prueba los soldados de Dios»²²⁷. A San Cipriano le gusta expresar el galardón correspondiente al cristiano que lucha con este término, que encaja a la perfección con la imagen favorita del *miles*: «agencia –dirá dirigiéndose a la virgen– con las oraciones de muchos el poder lograr la corona de la virginidad, el poder llegar a la recompensa de Dios»²²⁸.

Las coronas y palmas que se pueden ganar en tiempo de paz son los premios a las victorias obtenidas en las luchas cotidianas²²⁹ contra la sensualidad, la ira, la avaricia, la desesperación, la soberbia, la envidia, etc. y, aunque

van mereciéndose en vida, no se disfrutan hasta después de la muerte: son un modo de significar el premio de la otra vida, por el cual lucha el *miles* en sus batallas cotidianas²³⁰. Así pues, San Cipriano acepta plenamente la variedad en el mérito.

Hay que advertir, sin embargo, que aunque Cipriano reconoce los distintos méritos y distingue diversas coronas, no pretende con ello significar que no se prometa a todos el mismo cielo. Nuestro autor no excluye, por tanto, la existencia de diversos grados de gloria según la clase del mérito o de la victoria²³¹. De hecho, él mismo proclama en diversas ocasiones que los mártires, porque han dado su sangre por la fe, no pueden más que obtener la mayor gloria, esto es, ir directamente al cielo²³². Y a los mártires les siguen de modo inmediato las vírgenes.

Nuestro autor recuerda que la senda que lleva a la gloria de los cielos es muy incómoda, y que por eso sólo los mártires y las vírgenes son capaces de seguirla. Hay que evitar, por tanto, los caminos anchos y fáciles, porque sólo lo son en apariencia:

«Apretado y estrecho es el camino que conduce a la vida; dura y ardua es la pendiente que lleva a la gloria. Por esta ruta de la vida caminan los mártires, por él van las vírgenes (...) El fruto de los mártires es del ciento por uno, el de vosotras es del sesenta por uno (*sexagenarius*). Así como los mártires no piensan en las cosas carnales y mundanas, y su combate no es de poca monta y ligero, así vosotras, cuya recompensa es de segundo grado (*merces secunda*), debéis ser próximas a ellos en valor para el sufrimiento»²³³.

La excelencia especial de la virginidad que ya habíamos comentado se confirma, pues, nuevamente al hablar del premio extraordinario que en el cielo espera a las vírgenes si perseveran en su estado²³⁴. El camino es duro, pero el premio es la gloria. En la aplicación de la parábola de la semilla que produce el ciento, el sesenta o el treinta por uno, San Cipriano asigna a las vírgenes el fruto de sesenta, reservando la cantidad mayor a los mártires²³⁵. Por eso les insiste con esa referencia a los mártires: «su combate no es de poca monta y ligero, así vosotras, cuya recompensa es de segundo grado (*merces secunda*), debéis ser próximas a ellos en valor (*virtus*) para el sufrimiento»²³⁶. En esta ocasión no menciona a los *iusti*, como tampoco hace referencia alguna al treinta. Alude sólo al cien y al sesenta, exhortando a las vírgenes a conservar aquel tesoro que será de gloria en la vida futura: «Conservad, vírgenes, conservad lo que empezasteis a ser, conservad lo que seréis. Os está reservado magnífico galardón

(*magna merces*), el gran premio de la virtud, el mayor don de la castidad (*munus maximum castitatis*)»²³⁷.

Sin embargo, poco más adelante, el Cartaginés, aludiendo a unas palabras de Jesucristo en el Evangelio comenta: «diciendo que hay muchas moradas en la casa de nuestro Padre, con eso indica que hay unas habitaciones mejores que otras. Vosotras solicitáis estas habitaciones mejores»²³⁸. Es decir, las vírgenes, según Cipriano, con su voto de continencia han escogido las mejores habitaciones y lógicamente las estancias preparadas para ellas son superiores a las de los simples bautizados²³⁹. Es, pues, en verdad, un «magnífico galardón, el gran premio de la virtud, el mayor don de la castidad»²⁴⁰. Y de ahí la exigencia de las vírgenes en su lucha ascética, de ahí que las que solicitan las habitaciones mejores, lo hagan «cercenando los deseos de la carne»²⁴¹, porque saben que así logran «en el cielo las mayores recompensas»²⁴²; de ahí que comparada con el premio que han de recibir, toda fatiga sea poca:

«No es fácil subir a lo alto. ¡Qué sudores, qué fatigas, cuando intentamos subir a las cimas de collados y montañas! Pues ¿qué no nos costará subir al cielo? Si comparas con el premio (*praemium*) prometido, nada son tus fatigas. Al que persevera se le otorga la inmortalidad (*immortalitas*), se le promete la vida eterna (*perpetua vita*), le reserva Dios un reino (*regnum*)»²⁴³.

El premio es el cielo, la inmortalidad, la vida eterna²⁴⁴. La recompensa es un reino, un lugar de privilegio en la gloria. Y ese preciado galardón es el que el santo obispo propone como incentivo para la lucha y como contrapeso al sacrificio que ésta exige. Porque como les quiere hacer ver el pastor cartaginés, un pago tan grande supera con creces los merecimientos, no hay relación entre fatigas y recompensa, pues ésta excede en mucho los males que tiene que soportar el *miles* en sus combates²⁴⁵.

Sin embargo, aún queda lo más importante. Las vírgenes, esposas de Cristo, entregadas plenamente a Él en este mundo, viven ya en la tierra una intimidad, privilegio de unos pocos. Y ese mismo Cristo a quien se han entregado, con quien han compartido la vida aquí abajo, ese Cristo Juez, no sólo les hará entrega del galardón merecido, sino que Él mismo es el premio que han de recibir, Él mismo es el galardón. Es decir, la mayor recompensa que puede tener cualquier cristiano, y de modo especial la virgen, es pasar la eternidad junto a Aquél al que ya en vida mortal se dieron con entrega total. En definitiva: el premio que se le otorgará al creyente si pone en práctica lo que cree²⁴⁶, aquél espléndido premio²⁴⁷ al que están destinadas las vírgenes –el Reino de

Dios, donde estarán muy cerca de Cristo²⁴⁸–, es Cristo mismo: «no habiendo de morir nunca, vayamos alegres y tranquilos a Cristo, con el cual hemos de triunfar y reinar siempre»²⁴⁹.

Bien es verdad que la identificación con Cristo había comenzado para el cristiano en el momento del bautismo: es entonces cuando se incorpora al Reino²⁵⁰, cuando resucita con Cristo, cuando se hace hombre nuevo a su imagen. Sin embargo, aquello apenas significaba el comienzo de un itinerario que únicamente alcanzará su plenitud en la comunión de vida con Cristo, cuando se reine con Él²⁵¹. Porque la recompensa que las vírgenes esperan de Dios será, conforme a la descripción del Apocalipsis (Ap 14,4), estar siempre junto al Señor²⁵². Las vírgenes, por tanto formarán parte, según San Juan, del cortejo que rodeará la majestad del Redentor, sentado a la diestra del Padre. Sólo los miembros de esa comitiva gozarán del privilegio de seguir al Cordero adondequiera que vaya, deleitándose de continuo con su presencia y escalando con Él las cimas más elevadas de la bienaventuranza: es la gloria accidental propia y exclusiva de las que se han entregado a Dios por completo con corazón indiviso²⁵³.

De modo que –resumiendo– podemos decir que en la nueva existencia que viven todos aquellos que alcanzan el premio del cielo, San Cipriano distingue tres elementos o bienes principales: la visión de Dios, el encuentro con Cristo y la vida eterna²⁵⁴. Tan gran premio, tan preciado galardón, merece, por tanto, un esfuerzo a su altura, una lucha adecuada, una vigilancia especial, como la de quien es consciente de poseer un tesoro. De ahí que San Cipriano insista a las vírgenes en que no va con ellas el afán de adornarse. De aquí que se pregunte si dichas vírgenes no temen, con su desmedido aprecio por los vestidos y las galas mundanas, no ser reconocidas por el Señor el día de la resurrección, cuando se acerquen a recibir el premio y las promesas:

«No temes (por favor, atiende), tú que tal eres, que, cuando llegare el día de la resurrección no te reconozca tu artífice (*non recognoscat*), y cuando te acerques a recibir el premio y las promesas te aparte y excluya (*removeat et excludans*), reprendiéndote con la severidad de un riguroso juez (...). No podrás ver a Dios (*Deum videre non poteris*), puesto que no tienes los ojos que Dios te dio, sino los que deformó el diablo»²⁵⁵.

Como se deduce de este fragmento, claramente alegórico, el santo obispo estima que las vírgenes así adornadas se vuelven irreconocibles incluso para el mismo Dios, su Creador. San Cipriano se refiere a la resurrección futura del cuerpo como una identidad física del mismo cuerpo y habla con aspereza del

adorno y atavío excesivamente acicalado de las vírgenes, a las que amonesta con fina ironía que, si se presentan así «desfiguradas», el día del juicio no serán reconocidas²⁵⁶. Ya había dicho que ese modo de vivir era causa de perder su condición de vírgenes, pero ahora insiste añadiendo un nuevo matiz: el mismo Cristo, en el día del juicio, cuando haya de juzgarlas, no las reconocerá, porque con tantos aderezos y añadidos se han vuelto irreconocibles a sus ojos. Él las creó, Él las recibió y aceptó como esposas, pero ya no son las mismas, sus rasgos han dejado de resultarle familiares, no descubre en ellas a aquellas de quien Él mismo fue artífice.

Mas no quedan ahí las consecuencias negativas del comportamiento de las vírgenes. Según el santo obispo, las vírgenes no sólo no serán reconocidas por su Hacedor el día del juicio, sino que perderán la principal de las prerrogativas de que gozan quienes alcanzan el cielo: la visión de Dios²⁵⁷. «No podrás ver a Dios»²⁵⁸, le dice a la virgen. Porque –explica el Cartaginés– ya no tiene los ojos que Dios le dio, sino los que deformó el diablo²⁵⁹. Así pues, la virgen así compuesta no podrá gozar de la visión eterna de Dios. Por eso las exhorta con insistencia a ser fuertes, a luchar con constancia y así alcanzar la gloria, el premio prometido: «Permaneced firmes, continuad con decisión, arribad con felicidad»²⁶⁰.

Y para cuando llegue ese momento en que gocen de la visión de Dios, en que compartan con Él su morada, les hace un último encargo, de corte personal, que muestra –en clara referencia a la comunión de los santos²⁶¹– su confianza en ellas y la humildad de quien se ve necesitado de la gracia y de la intercesión de los santos del cielo: «Sólo os pido que os acordéis de mí (*mementote nostri*) cuando vuestra virginidad reciba el premio merecido»²⁶².

8. ESTADO VIRGINAL Y CONDICIÓN ANGÉLICA. EL VALOR ESCATOLÓGICO DE LA VIRGINIDAD

Ya vimos cómo para Tertuliano la castidad tenía una importante proyección escatológica. Así como los bienaventurados serán transformados para hacerse semejantes a los ángeles, la castidad aparece aquí en la tierra como una «vida angélica», como prenda y anticipo del Paraíso futuro²⁶³. En la misma línea está su discípulo San Cipriano, quien afirma esta idea con rotundidad:

«Lo que todos hemos de ser, ya habéis comenzado a serlo vosotras. Vosotras ya poseéis la gloria de la resurrección en este mundo; pasáis por él sin conta-

giaros de él. Si perseveráis castas y vírgenes, os hacéis iguales a los ángeles de Dios (*angelis Dei estis aequales*). Sólo permanezca firme e incorrupta vuestra virginidad»²⁶⁴.

«Lo que todos hemos de ser...». Anteriormente habíamos estudiado cómo para Cipriano la vida cristiana era un proceso, un desarrollo en el tiempo, que comenzaba en el bautismo, se desarrollaba con ayuda de la gracia en este mundo y había de tener su conclusión después de la muerte, una vez resucitados, en el gozo de vivir con Cristo y de contemplar a Dios. Sin embargo, la virgen, que ha renunciado a este siglo para entregarse ya (*iam*) a Jesucristo sin condiciones, fruto de esa entrega ya (*iam*) ha empezado a ser aquello a lo que todo cristiano está destinado: posee, de modo anticipado, la gloria de la otra vida, la gloria de la resurrección (*resurrectionis gloriam*). Lo que todo *miles* cristiano habrá de recibir como premio tras su lucha y peregrinación en este mundo, el estar con Cristo, el gozar de la visión de Dios, el pertenecer al cortejo de aquellos que siguen al Cordero, ha empezado a gozarlo, fruto de su entrega, «*in isto saeculo*»²⁶⁵, en este mundo, como un privilegio reservado a unos pocos.

Porque la virgen, cuando es fiel a su camino, cuando permanece casta y virgen, cuando conserva firme e incorrupta su virginidad (*inlaesa virginitas*)²⁶⁶, pasa por este mundo sin contagiarse de él. No es que en la mente de San Cipriano se halle una concepción del mundo como algo malo, como algo negativo; pero sí es cierto que es consciente de que el mundo lleva la marca de la herida del pecado. Al santo obispo le consta que el mundo en el que vive ya no es el mundo que creó Dios al principio, en el que «todo cuanto había hecho... estaba muy bien»²⁶⁷, sino un mundo enfermo, «mundanizado», una tierra poblada de hombres contagiados, deteriorados, inclinados al pecado. A ello se refiere cuando afirma que las vírgenes pasan por ese mundo sin contagiarse (*sine saeculi contagione*)²⁶⁸.

A ese pasar sin contagiarse va íntimamente unido en la virgen, como condición para alcanzar la vida angélica, el perseverar (*cum perseveratis*) casta y virgen. Porque una cosa es tomar la decisión de vivir la castidad y la virginidad y otra distinta llevarlo a cabo. Porque castidad y virginidad son un don recibido, una gracia, pero al mismo tiempo son una tarea que requiere lucha y constancia, un trabajo empezado que hay que realizar día a día hasta el final. Por eso habla el Cartaginés de «perseverar». Porque sólo quien persevera hasta el fin se salva. Sólo quien lucha hasta el final y vence recibe el premio prometido. Sólo si la virgen persevera casta y virgen se hace igual a los ángeles²⁶⁹.

Por otra parte, es evidente que cuando esto afirmaba, San Cipriano tenía sin duda muy frescas y presentes las palabras del mismo Jesucristo, que acababa de citar: «Del Señor son las siguientes palabras: «Los hijos del siglo engendran y son engendrados, mas los que fueren dignos de aquel otro siglo y de la resurrección de los muertos, no se casan ni contraen matrimonio. Pues no llegan a morir, ya que son iguales a los ángeles de Dios, por ser hijos de la resurrección» (Lc 20, 24-26)»²⁷⁰.

La resurrección, por tanto, es la que iguala a las vírgenes a los ángeles. Pero las vírgenes, por el hecho de serlo, gozan ya en esta tierra de esa igualdad con los ángeles que todos alcanzaremos tras la resurrección. Ellas ya poseen la gloria de la resurrección en este mundo, porque viviendo la castidad y la virginidad se equiparan ya en la vida terrena a los espíritus celestes²⁷¹. Las vírgenes han alcanzado ya en este siglo (*isto saeculo*), por tanto, lo que el Señor dijo ser prerrogativa del otro: ser semejante a los ángeles de Dios. Y la razón es su decisión –una decisión hecha realidad efectiva– de vivir en continencia absoluta, de mantener «firme e incorrupta su virginidad (*inlaesa virginitas*)»²⁷². He aquí, como ya hemos visto, una de las principales razones de la excelencia del estado virginal. Todo cristiano está llamado a vivir su vida temporal como ofrenda en Cristo; mas los llamados a la virginidad, traen además a la vida temporal la realidad de los cielos. La virginidad es testimonio de la resurrección, que en último término es la razón de sus vidas en los vírgenes y célibes por el reino de los cielos. De ahí que también ellos sean testigos preferentes de la comunidad celestial²⁷³.

Vemos, por tanto, que desde los primeros escritores cristianos no faltan quienes, entendiendo el Reino en su consumación escatológica y perfecta, reconocen en la continencia por el Reino un signo de las realidades futuras, cuando «en la resurrección ni se casarán ni serán casados, sino que serán como los ángeles de Dios en el cielo» (Mt 2,20). Así entendida, la continencia por el Reino, la virginidad, equivaldría a «estar en armonía con el Reino»; es decir, la vida del virgen se adapta mejor a la naturaleza del Reino: de ellos es el Reino²⁷⁴. Podemos decir, en definitiva, que los continentes por el reino –y las vírgenes en concreto– son los que mejor expresarían la vida futura en ese Reino²⁷⁵.

Esta virginidad triunfante, este gozar de Cristo en el cielo es lo que nos muestra San Juan en el Apocalipsis y que San Cipriano reproduce en su obra dirigida a las vírgenes: «Y en otro pasaje se nos manifiesta el don de la continencia y se ensalza la virginidad por estas palabras del ángel: «Estos son

los que no se mancharon con mujeres, porque se conservaron vírgenes. Estos son los que siguen al Cordero adonde quiera que vaya» (Ap 14,4)»²⁷⁶. Los vírgenes, según San Juan, forman la fastuosa corte que circunda la majestad del Redentor, sentado a la diestra del Padre. Como dice la Escritura, fueron rescatados de la corrupción, como primicias escogidas entre los hombres, para ser ofrendadas a la víctima del Calvario una vez consumado su sacrificio²⁷⁷. En la mente de todos los Santos Padres era claro, a la luz de estas palabras del Apocalipsis, que la virginidad había de tener una gloria accidental propia y exclusiva.

Sin duda parte de esta gloria accidental es la unidad de los bienaventurados entre sí, doctrina muy explícita en los escritos de San Cipriano. La unión de todos los bienaventurados, incluidos los ángeles, está muy clara en un texto en el que alienta a sufrir el martirio y en el que el santo obispo muestra a dichos bienaventurados como iguales a los ángeles: «¿Cuánto mayor y plausible gloria (*potior et maior gloria*) será (...) volver triunfantes al paraíso (...) asistir a su lado cuando se sentare a juzgar, ser coheredero de Cristo, equipararse a los ángeles (*angelis codaequari*), disfrutar con los patriarcas, con los apóstoles, con los profetas en la posesión del reino de los cielos?»²⁷⁸.

Las vírgenes, en definitiva, estarán entre los privilegiados una vez cumplan los días de su vida en este mundo. Pasando por la muerte, accederán a la inmortalidad, pues la vida eterna prometida no se puede alcanzar hasta que no se salga de la vida de este mundo. Pero la muerte, para las vírgenes, como para todo *miles* cristiano, no será una salida, sino un paso y un traslado a la eternidad después de correr esta carrera temporal y merecer con ello el don del cielo²⁷⁹. Así lo afirma Cipriano recurriendo una vez más a palabras del Apóstol: «»Nuestra vida –dice–, está en el cielo, de donde esperamos al Señor Jesucristo, que transformará nuestro vil cuerpo en un cuerpo resplandeciente como el suyo» (Flp 3,20-21). Cristo Señor promete que seremos tales cuando, para que estemos con Él y con Él nos gocemos en las moradas eternas y en el reino del cielo, ruega al Padre por nosotros, diciendo: «Padre, quiero que los que me entregaste estén conmigo donde yo estoy y vean la gloria que me diste antes de crear el mundo» (Jn 17,24). El que ha de llegar a la morada de Cristo, a la gloria del reino celestial, no debe derramar llanto y plañir»²⁸⁰.

El destino de la virgen es el cielo, un cielo que ya ha empezado a vivir en esta vida, y que –entendido como nueva vida o «vida eterna»– es frecuente en los textos de los sinópticos (Mc 9,43-48; 10,17-30; Mt 25,46; 19,16), si bien,

como es sabido, para San Juan esa «vida eterna» tiene ya comienzo en esta vida (Jn 3,36; 5,24; 4,67; 1 Jn 3,15; etc.). Al hilo de esta terminología empleada por Jesús, San Cipriano usa profusamente el sintagma «vida eterna» para designar el cielo: «Al que persevera –dice a las vírgenes– se le otorga la inmortalidad, se le promete la vida eterna²⁸¹, le reserva Dios un Reino»²⁸². Como podemos comprobar, al igual que sucede en los sinópticos, en los que «vida eterna» y «reino de los Cielos» son intercambiables, esta segunda expresión es empleada por San Cipriano con idéntico sentido, no sólo en la obra dirigida a las vírgenes, sino en muchas otras ocasiones²⁸³. En el fondo, con estas expresiones, el santo obispo quiere explicar toda la riqueza de la vida divina en el hombre inaugurada en el bautismo y enriquecida con la sublimación a que se ve elevada en el «más allá», cuando esa vida nueva haya trascendido todas las limitaciones de la corrupción, tanto del cosmos como del mismo cuerpo. En una palabra, la riqueza de esa nueva vida se centra en que el hombre –la virgen especialmente– encuentra su propia vocación sublimada con la visión de Dios y la presencia gozosa de Cristo. Es decir, la «nueva vida» es la síntesis de la «vida eterna» y del «reino de los Cielos»²⁸⁴.

La anticipación de la vida futura es, pues, una de las características que San Cipriano destaca como propias del estado virginal. Dicho aspecto aparecía con evidencia en el texto de 1 Co 7, capítulo frecuentemente citado o aludido por el obispo cartaginés, al que hay que añadir los de la catequesis sinóptica sobre la condición no matrimonial de la vida resucitada en el cielo (Mt 22,30; Lc 20,34-38). Si en San Pablo la opción virginal se caracteriza como tensión hacia el retorno de Cristo, afirmación del carácter transitorio de este mundo que pasa, y salvaguardia particular de la indivisión del corazón, a la luz de los otros textos, la virginidad aparece más bien como una llamada a preanunciar el «siglo futuro», aspecto que destaca Cipriano. Enmarcados en el misterio de la Iglesia, estos dos aspectos del valor escatológico de la virginidad nos la muestran, por un lado, como la expresión más viva de la tensión de la Iglesia, esposa de Cristo, hacia la plena posesión del Esposo; y, por otro, como el signo precursor y alusivo de lo que será en la gloria de la vida resucitada²⁸⁵.

La Parusía es, por tanto, como el telón de fondo de toda la reflexión escatológica de San Cipriano, hasta el punto de juzgar, como ya hemos visto, que la venida en gloria del Señor está ya próxima. La importancia y certeza de esta segunda venida le llevó a prodigarse en anunciar su proximidad²⁸⁶. Ese convencimiento es también el que le lleva a alentar a las vírgenes en su

modo de vida para que puedan gozar ya en este mundo de lo que pronto –enseguida– recibirán para vivirlo eternamente. En este tema de la cercanía de la Parusía, por tanto, el santo obispo es reiterativo: «No nos separamos de sus preceptos y avisos, escribe, dando gracias de que en tanto que nos enseña lo que debemos hacer para el futuro, nos perdona lo pasado en cuanto que erramos por simplicidad. Y como ya está próxima su segunda venida, su bondadosa y generosa gracia ilumine cada día más nuestros corazones con la luz de la verdad»²⁸⁷.

1. Cfr. J. M. DEL ESTAL, *El voto de virginidad*, p. III.
2. A ello se refiere el santo obispo en su tratado dirigido a los apóstatas: «El Señor ha querido poner a prueba a sus hijos, y como una paz larga había aflojado los preceptos que nos enseñó Dios...»: *Lap.*, 5 y 6, donde está ampliamente descrita la situación. Por otra parte, los motivos que impulsaron su celo de pastor son claros, y él mismo los trata en una de sus cartas: cfr. *Ep.* 4; D. RAMOS-LISSÓN, «Exégesis de 1 Cor 7, 32-34 en el «De habitu virginum» de San Cipriano», en J. M. CASCIARO (ed.), *Biblia y hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 645.
3. En este sentido, cfr. I. STAHLMANN, *Der gefesselte Sexus*, p. 199 y K. PIETZNER, «Ordnung durch Geschlecht? Cyprian, die Jungfrauen und die christliche Gemeinde von Karthago», en E. HARTMANN, U. HARTMANN y K. PIETZNER (eds.), *Geschlechterdefinitionem und Geschlechtergrenzen in der Antike*, Stuttgart, 2007, pp. 134-137, quien subraya la creación por parte del santo obispo de los conceptos de género, al establecer los comportamientos ideales tanto masculinos como femeninos para de este modo reforzar tanto su autoridad como la de los demás hombres en la comunidad. En cuanto a la fecha en que fue compuesto este tratado, no se conoce con precisión; el hecho de que no se mencione en absoluto las persecuciones ha llevado a los especialistas a defender que data de la primera época de Cipriano y, en consecuencia, a ponerla en relación con el concilio del 249: cfr. H. GÜLZOW-WLOSOK, «Caecilius Cyprianus (qui et Thascius)», *Apologetische Schriften* p. 561; S. DELÉANI, *Saint Cyprien. Lettres 1-20*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2007, p. 96 subraya que esta obra habitualmente ha sido fechada al inicio del episcopado.
4. Cfr. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, I, Paris, 1951, p. 67; D. RAMOS-LISSÓN, «Exégesis», p. 645; A. VICIANO, «El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago», *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, p. 571. Según G. SCHÖLLGEN, «Jungfräulichkeit», p. 555 en esta obra Cipriano se dirigió ante todo a las mujeres potentadas de la comunidad cartaginesa propugnándoles el abandono de su estilo de vida por no considerarlo de acuerdo con su condición de cristianas.
5. A Cipriano le interesa sobre todo la práctica ordinaria de la vida cristiana, rasgo, por otra parte, característico del cristianismo latino: cfr. J. DANÉLOU, *Los orígenes*, p. 249; M. SIMONETTI y E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato, 1999, p. 187.
6. Cfr. A. VICIANO, «El papel de la mujer», p. 572. Al leer su obra se advierte la implicación continua del pensamiento con la actuación y viceversa. Hombre y obispo de acción, más que especulativo e intelectual, la obra de Cipriano no ofrece novedades ni profundidades metafísico-doctrinales como la de su maestro: cfr. J. CAMPOS, *Obras*, p. X.
7. D'ALÈS, *La théologie*, p. 342.
8. Cfr. *De doctrina christiana* 4, 21, 47.49; M. VERONESE, *Introduzione*, p. 22.

9. Cfr. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, Les Belles-Lettres, Paris, 1947, p. 234; J. QUASTEN, *Patrología*, p. 643. La estrecha dependencia del *De habitu virginum* respecto a los tratados de Tertuliano, a quien imita detalladamente tanto en argumentos como en ejemplos, la ponen de manifiesto también otros autores: cfr. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, vol. II, pp. 310-311.
10. Cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, pp. 27-28.
11. Cfr. A. VICIANO, «El papel de la mujer», p. 573.
12. Cfr. M. SPANNEUT, *Tertullien*, p. 74.
13. *Zel.*, 18.
14. «*templa Dei sint membra nostra ab omni faece contagionis antiquae lavacri vitalis sanctificatione purgata nec violari ea aut pollui fas sit, quando qui violat et ipse violetur? Eorum nos templorum cultores et antistites sumus*»: *Hab.*, 2 (CSEL 3,1, 188). El adjetivo *salutaris* («el que aporta la salud, saludable»), derivado de *salus*, tiene origen pagano, pero se hace corriente en la lengua cristiana con Tertuliano: en *Apol.*, XLVII,11, por ejemplo, el cristianismo es llamado *salutaris disciplina*; también lo usa en ocasiones para referirse a Dios o a Cristo, al igual que hará Cipriano en *Test.* 2,7: cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, pp. 483-487
15. Parece que se trata de la impureza en general.
16. La palabra *membra*, en el latín clásico tenía el sentido de miembro del cuerpo. En sentido espiritual la emplearon los cristianos para referirse a su condición de miembros de Cristo, o de miembros de su cuerpo místico, la Iglesia: «*membra sumus corporis eius*» (Ef 5,30).
17. El templo, entre griegos y romanos, era la morada de la divinidad. Los cristianos usarán este vocablo en el sentido místico, al referirse al bautizado como morada del Espíritu Santo, como encontramos ya en los escritos de San Pablo: «*templum Dei estis*» (1 Co 3,16). En este mismo sentido lo empleó también Tertuliano, al referirse a la fornicación: «*fornicatio... violatio templi Dei*»: *Pud.*, XIX,25; cfr. *ibid.*, XVI,1-2.8. Para profundizar en el sentido de la expresión «templo de Dios» en Cipriano cfr. G. AZZALI BERNARDELLI, «Templum Dei estis», pp. 95-111.
18. Basten como botón de muestra las siguientes citas: «Si somos hijos de Dios, si ya hemos empezado a ser sus templos (*templa eius*)...»: *Zel.*, 14; «esta tu casa es de más precio, porque el Señor habita en ella como en un templo (*Dominus insedit templi vice*)»: *Don.*, 15; «¿Y los que son vasos del Señor y templo de Dios (*templum Dei*)...?»: *Lap.*, 10; «manchó con abominables suciedades (...) su cuerpo santificado y templo de Dios (*Dei templum*)»: *Ep.* 55,26. Esta idea del cristiano como templo de Dios ya la habíamos encontrado en Tertuliano: «todos somos templo de Dios» (cfr. *Cult.*, II,1,1).
19. *Ep.* 73, 12.
20. Véase también *Ep.* 13,5, donde reprueba severamente algunos pecados graves contra la castidad cometidos por los confesores salidos de la cárcel, y *Ep.* 4, 4, cuando aprueba la excomunión de un diácono y otros hombres que convivían con algunas vírgenes consagradas a Dios. Del mismo modo, *Lap.*, 35, donde deplora el pecado de los *lapsi* renegados.
21. *Violare*, en sentido clásico, puede significar «hacer violencia, maltratar», o también «ultrajar», «profanar», «deshonrar». En el sentido de «profanar» parece que lo emplea Tertuliano: «el homicidio, la idolatría, el fraude, la apostasía, la blasfemia, y sobre todo el adulterio y la fornicación (*fornicatio*), y cualquier otra violación (*violatio*) del templo de Dios (*templi Dei*)»: *Pud.*, XIX,25. El cuerpo del bautizado está habitado por el Espíritu Santo, luego es templo de Dios; para mantener santo y puro ese templo se ha dado una ley sobre su guarda (*lex aeditalis*) (cfr. *Pud.*, XVI,1-2); de ahí la gravedad que tienen en un cristiano los pecados sobre el cuerpo y su imposibilidad de perdón. Si en los tiempos del Antiguo Testamento esos pecados eran perdonados, eso se debía a que el cuerpo no era aún templo de Dios (cfr. *Pud.*, VI,17): cfr. S. VICASTILLO, *Tertuliano. La penitencia. La pudicia*, Ciudad Nueva, Madrid, 2011, p. 325, nota 37.
22. *Pollui*, en sentido clásico «ser ensuciado, manchado» o «ser profanado, mancillado». En el latín cristiano se empleó el sustantivo *pollutio* para significar «profanación, violación», con lo cual parece que *pollui* podría entenderse también como «ser profanado» o «ser violado».

23. Cfr. C. BASEVI, «La corporeidad y la sexualidad humana en el “Corpus paulinum”», en J. M. CASCIARO, P.-J. VILADRICH, C. BASEVI, G. ARANDA y J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, p. 685.
24. *Hab.*, 23. También utiliza esta expresión al defender el bautismo de los niños que, aunque no han pecado, sí tienen «el contagio de la muerte antigua (*contagium mortis antiquae*)» contraído por haber nacido de Adán según la carne» (*Ep.* 64,5). Con el término *contagio*, significando «contagio» o «infección» San Cipriano alude a la influencia negativa y real que tuvo el pecado de Adán (así se infiere del uso del adjetivo *antiqua*) en todos los hombres. Aunque no fueron autores inmediatos de ese pecado, no por ello dejan de verse afectados por el *contagio*. El término alude, pues, de manera implícita a la forma de transmisión de aquella culpa original por generación: cfr. J. A. GIL-TAMAYO, «El Bautismo como incorporación a la comunión eclesial en los escritos de Cipriano de Cartago», *Carthaginensia*, 46 (2008) 307.
25. *Cultor*, en sentido clásico «adorador de Dios», «piadoso hacia Dios», «fiel celoso»: «*servi et cultores Dei*» (*Bon.*, 3); cfr. *Ep.* 74,8; en particular se dice de un obispo lleno de solicitud por la defensa de la ortodoxia: «*fidei cultor*»: *Ep.* 67,6. Sobre la *Epistola* 67, que ha sido objeto de numerosos escritos en los últimos años, cfr. J. M. BLÁZQUEZ, «La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano», *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, pp. 93-102; R. TEJA, «La carta 67 de San Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones», *Antigüedad y cristianismo*, 7 (1990) 115-124; C. CHAPARRO, «El género epistolar y la carta como documento: a propósito de la carta LXVII de Cipriano de Cartago», *Cuadernos emeritenses*, 34 (2008) 209-232; A. GONZÁLEZ BLANCO, «Comunión y anatema en el cristianismo emeritense de mitad del siglo III (año 254): ideología, estructura y formas de vida social atestigüados en la carta 67 de San Cipriano», *Cuadernos emeritenses*, 34 (2008) 147-171; E. SÁNCHEZ SALOR, «Orígenes del cristianismo en Lusitania: los libeláticos de la carta 67 de Cipriano y otros hechos del siglo III», *Cuadernos emeritenses*, 34 (2008) 17-59.
26. *Antistes*, en sentido clásico «doctor (cristiano), sacerdote»; también «obispo»: cfr. *Lap.*, 22; *Ep.* 66,5.
27. Ya Tertuliano se había referido a los guardianes del templo del cuerpo, aunque con otro término, «*aeditualis*» (cfr. *Pud.*, XVI,2), creado por él mismo según parece a partir del sustantivo «*aedituus*». La ley sobre la guardia del templo de Dios que son los bautizados, afecta a la pudicicia (castidad), que es presentada, como ya pudimos apreciar en *Cult.*, II,1,1 como la *aeditua* o guardiana (además de sacerdotisa) de tal templo. Recordemos que las mujeres cristianas, a su vez, son presentadas también en *Cult.*, II,12,1 como «sacerdotisas de la pudicicia»: cfr. S. VICASTILLO, *Tertuliano. La penitencia. La pudicicia*, p. 287, nota 85.
28. *Hab.*, 2 (CSEL 3,1, 188).
29. Cfr. *Fort.*, 13; *Ep.* 10,2; *Ep.* 37,1; *Ep.* 39,3; *Ep.* 58,3; *Ep.* 74,9; *Ep.* 80,2; *Mort.*, 2; *Ep.* 1,1.
30. Cfr. J. CAPMANY-CASAMITJANA, «*Miles Christi*», pp. 23-29.
31. Cfr. *Don.*, 4; *Mort.*, 1; *Dem.*, 20; *Hab.*, 2.
32. *Or.*, 9.
33. Cfr. *ibid.*
34. *Zel.*, 15.
35. En *Don.*, 2 hablará de la «*gratia maturandis*».
36. Para referirse al bautismo el cristianismo usó generalmente la palabra procedente del griego (*baptista*, *baptismus*, *baptismum*), aunque los términos autóctonos latinos (*lavacrum*, *tinctio*) hicieron concurrencia durante algún tiempo a *baptisma*, sin lograr suplantarla nunca. *Lavacrum*, «baño, acción de lavarse», de origen vulgar, adoptó el significado de *bautismo* y suplantó a *tinctio*, «acción de bañar o empapar en agua» (bautismo), palabra culta y se mantuvo al lado de *baptisma*, «bautismo». *Lavacrum* con este sentido es un término bíblico (Ef 5,26; Tt 3,5): cfr. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Latín bíblico y latín cristiano*, CEES, Madrid, 1994, pp. 43 y

73. La combinación *lavacrum vitale*, común a Tertuliano y Cipriano, es una expresión judeo-cristiana latina antigua: cfr. J. DANÉLOU, *Los orígenes*, p. 63.
37. Cita 1 Co 6,19.
38. Tertuliano había dicho: «Que Dios sea engrandecido en vuestro cuerpo» (cfr. *Cult.*, II,11,2).
39. «*Clarificemus et portemus Deum puro et mundo corpore (...), et qui per sanguinem Christi redempti sumus per omnia servitutis obsequia redemptoris imperio pareamus demusque operam, ne quid immundum et profanum templo Dei inferatur, ne offensus sedem quam inhabitat derelinquat*»: *Hab.*, 2 (CSEL 3,1, 188).
40. Cfr. 1 Co 6,19.
41. *Immundus*, frente a *mundus*, significa «sucio», moralmente hablando «impuro»: cfr. *De anima* XL. También, como *impurus*, «en estado de impureza legal» (cfr. Nm 9,7; *Spect.*, VIII). En ocasiones, Tertuliano lo usa con el significado de «impuro», pero como sinónimo de «diabólico»: «*in spiritu immundo*»: *Marc.*, I,23; cfr. *Pud.*, IX.
42. *Profanus* es lo «irreligioso, impío», que se opone a la religión o a Dios. En ese sentido lo encontramos en Cipriano *Ep.* 65,3; 70,3;
43. La frase «*ne quid immundum et profanum*» es muy semejante a «*nihil immundum nec profanum*»: *Cult.*, II,1,1 (CCh. SL 1, 352), empleada por su maestro. El tema de que el Espíritu abandona el templo profanado es típicamente judeo-cristiano y recuerda a Bernabé y al Pastor de Hermas: cfr. J. DANÉLOU, *Los orígenes*, pp. 64-65.
44. *Hab.*, 2. La expresión «*(Deus) offensus*» no es de Cipriano; aparece ya en los escritos de Tertuliano: *Paen.*, V,13. El santo obispo lo emplea también en otros pasajes: «no se implore con larga y plena penitencia al Señor gravemente ofendido (*Dominum offensum*)»: *Lap.*, 16; «esto es ofender a Cristo (*Christum... offendere*)»: *Mort.*, 6. Una expresión semejante (*Dei indignantis offensam*) se puede encontrar en *Lap.*, 16 y 19.
45. *Purus* se puede entender como «blanco, no escrito». Moralmente hablando, como ya lo empleó Tertuliano (cfr. *Or.*, XIII), en el sentido de «puro, sin tacha». *Mundus*, en el lenguaje bíblico, se entendía como «en estado de pureza legal» (Gn 7,2), o «exento de contacto impuro» («*si mundi sunt pueri, maxime a mulieribus*»: 1 R 21,4). Espiritualmente hablando tiene el significado de «puro, inocente» («*cor mundum*»: Mt 5,8; «*mundus sum a sanguine omnium*»: Hch 20,26), sentido que encontramos también en Tertuliano: «*spiritus mundus*» (*Pud.*, VI; cfr. *Ad nationes* I,5; *Paen.*, II).
46. *Hab.*, 2.
47. *Ibidem*.
48. *Ibidem*.
49. *Ibidem*.
50. *Ibidem*.
51. *Don.*, 15. Hemos modificado la traducción.
52. *Ibidem*.
53. Cfr. *Hab.*, 2.
54. *Ibid.*, 3.
55. *Ibid.* En los siglos II y III se constituyó en las comunidades cristianas un rango propio para las vírgenes, al principio laicas, que acabaría dando origen en el siglo IV, tras la aparición del monacato y su desarrollo en las ciudades, al orden de las monjas: cfr. A. VICIANO, «El papel de la mujer», p. 572.
56. *Hab.*, 17.
57. «*flos est ille ecclesiastici germinis, (...) inlustrior portio gregis Christi*»: *ibid.*, 3 (CSEL 3,1, 189).
58. *Germen*, en sentido clásico, «germen, principio» o «botón, retoño, vástago».
59. Cfr. E. RAU, *Teología del celibato virginal*, Plantin, Buenos Aires 1949, p. 70.
60. *Hab.*, 20 (CSEL 3,1, 201). El adjetivo *suas* deja claro el sentido de pertenencia a la Iglesia de las vírgenes.

61. *Grex*, en sentido clásico «grey, rebaño». En sentido figurado lo encontramos con frecuencia en la Sagrada Escritura (cfr. Jr 50,6 y 17; Rm 1,1). Como el «rebaño de los fieles», en Lc 12,32; 1 P 5,2; y en Tertuliano: «*Grex Dei*»: *Pud.*, VII; cfr. *Marc.*, IV,11.
62. Sobre las funciones principales del Obispo de Cartago cfr. R. SEAGRAVES, *Pascentes*, pp. 253-277.
63. Cfr. *Hab.*, 3. Ya en Tertuliano se testimonia el especial aprecio en que se tenía a las vírgenes dentro de la comunidad cristiana de Cartago: cfr. *Virg.*, XIV,2.
64. *Ep.* 13,1 (CSEL 3,2, 504); cfr. *Ep.* 41,1, en que –frente a los cismáticos–, habla del cuidado que debe al rebaño.
65. *Hab.*, 21.
66. *Ibid.*, 17.
67. *Ibidem.*
68. *Ibidem.*
69. Sobre las virtudes pastorales que caracterizan el episcopado de Cipriano cfr. D. RAMOS-LISSÓN, «El «pastorale munus» en los Padres Latinos: Cipriano, Ambrosio y Agustín», *Episcopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr J. Gijsen*, Van Gorcum, Assen 1982, pp. 265-266.
70. Cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 91.
71. Cfr. *Hab.*, 1.
72. Cfr. *Lap.*, 4.
73. Cfr. *Ep.* 22,3.
74. Cfr. *Dem.*, 10-11.
75. Cfr. *Ep.* 62,3.
76. Cfr. *Ep.* 68.
77. *Hab.*, 2.
78. *Ibid.*, 3. San Cipriano nos muestra en esta obra la entereza de su carácter, no menos africano que el de su maestro Tertuliano, pero atemperado con cierta ternura hacia las esposas de Cristo: cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 23. Acerca de los conceptos de *auctoritas* y *potestas* en Cipriano cfr. R. SEAGRAVES, *Pascentes*, pp. 222-237.
79. *Hab.*, 3.
80. Cfr. *ibid.*, 4.
81. Sobre el concepto de Iglesia como madre en el cristianismo primitivo cfr. J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia. An inquiry into the Concept of the Church as mother in early Christianity*, Washington 1943.
82. Cfr. *Marc.*, II,4,5; Gn 2,18.
83. Cfr. *ibid.*, V,18.
84. «*Domina mater ecclesia*»: *Ad Martyras*, 1,1 (CCh. SL 1, 3). Cfr. A. VICIANO, «La feminidad», p. 69.
85. «*Gaudet per illas adque in illis largiter floret ecclesiae matris gloriosa fecunditas, quantoque plus copiosa virginitas numero suo addit, gaudium matris augetur*»: *Hab.*, 3 (CSEL 3,1, 189). Hemos modificado la traducción. Referencias a la Iglesia como madre hay en otros muchos pasajes: «ellos fueron los que nos quitaron a la madre Iglesia»: *Lap.*, 9; «las lágrimas de la madre Iglesia, que llora las caídas y muertes de tantos»: *Ep.* 10,4; etc.
86. «*sponsa Christi*»: *Unit.*, 5, 6.
87. Cfr. 1 Co 3,14.
88. *Test.*, 2,19.
89. Tertuliano había escrito: «*Domina mater ecclesia*»: *Mart.*, I,1. Cfr. *Bapt.*, XX,5; *Or.*, II,6; *Pud.*, V,14.
90. *Test.*, 1,20. Cita Gn 21,2 (Sara); Gn 29,30 (Raquel); Tb 12,1 (Ana).
91. *Ep.* 75,14.
92. Cfr. *Unit.*, 5.

93. Cfr. *Hab.*, 3.
94. Cfr. *ibid.*
95. Cfr. *Unit.*, 5: «*incremento fecunditatis*»; «*mater fecunditatis copiosa*»; J. A. GIL-TAMAYO, «El Bautismo», p. 294.
96. Cfr. Ga 3,26-28; 1 Co 15,21-22.
97. Cfr. E. RAU, *Teología del celibato virginal*, pp. 29-30.
98. *Unit.*, 23.
99. Cfr. Jn 3,5-8.
100. *Hab.*, 3.
101. Cfr. G. MOIOLI, «Virginidad», en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona, 1984, p. 593.
102. Cfr. S. MAJORANO, «Virginidad consagrada», en F. COMPAGNONI, G. PIANA y S. PRIVITERA (eds.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992, p. 1859.
103. Cfr. *Pud.*, I; F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, pp. 154-155.
104. Afirma F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 156, que precisamente por la identificación entre Iglesia y vírgenes consagradas como esposas de Cristo, se «hace difícil precisar si las jóvenes consagradas toman su carácter virginal de la Iglesia o más bien es a ellas a quien ésta debe su prerrogativa de poderse llamar virgen. En realidad existe un mutuo influjo».
105. *Ep.* 74; cfr. J. A. GIL-TAMAYO, «El Bautismo», p. 294.
106. Cfr. *Hab.*, 3.
107. Cfr. 2 Co 11,2; Ef 5,26-32.
108. Cfr. G. SIEGMUND, *Virginidad y celibato*, Verbo Divino, Estella, 1969, p. 25.
109. *Hab.*, 3.
110. «*decus adque ornamentum gratiae spiritalis, laeta insoles, laudis et honoris opus integrum adque incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini*»: *ibid.* (CSEL 3,1, 189).
111. Cfr. *ibid.*
112. Cfr. *ibid.*
113. «*sicut et per Esaiam: ponam in terra inaquosa flumina— proinde ut gemmae inluminaturi sacram ecclesiae vestem, quam induit Christus*»: *Marc.*, IV,13,4 (CCL 1, 572-573).
114. *Pat.*, VII,8; cfr. Ga 3,27.
115. Cfr. Is 3,16-24.
116. *Hab.*, 13. El verbo *induere* aparece muchas veces en el Nuevo Testamento en relación con nociones esenciales del cristianismo, bien conocidas por Tertuliano y por San Cipriano, como son las expresiones de origen paulino *induere Christum* para la renovación bautismal o *induere incorruptelam (immortalitatem, spiritum)* para la resurrección: cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 312. Así, por ejemplo, el santo obispo habla de la vestidura de Cristo (*indumentum Christi*) que pierden los apóstatas al renegar de Él: cfr. *Lap.*, 35.
117. «Todos los que fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo» (Ga 3,27). Cfr. *Ep.* 62,2. Sobre el tema del bautismo como «revestimiento» de Cristo en San Cipriano, cfr. *Unit.*, 7; *Lap.*, 30 y 35; *Ep.* 74,5.
118. *Sanctimonia* en el lenguaje clásico significa la santidad de los dioses. Así como los términos *sanctificatio* y *sanctificium* son claramente creaciones de la latinidad cristiana, fuera de la cual no se los encuentra, *sanctimonia* pertenece a la lengua común. Tertuliano lo empleaba para indicar la condición del cristiano, que encuentra al Espíritu Santo presente en su alma. Aquí, Cipriano lo refiere a la santidad de Dios, del que procede la santidad del cristiano y de la Iglesia: cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, pp. 526-529.
119. «*Et quidem isto in loco pro timore quem nobis fides suggerit, pro dilectione quam fraternitas exigit, non virgines tantum aut viduas sed et nuptas puto et omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei et factura eius et plastica adulterari nullo modo debeat (...) Dicit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*»: *Hab.*, 15 (CSEL 3,1, 198).

120. Ποίημα, que es aplicado sobre la criatura humana (y solamente en este pasaje), es traducido normalmente por *factura*, porque *factura* se distingue de *factum* como el hombre se distingue a su vez de las cosas creadas: cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 341.
121. Esto parece recordar la distinción que hacía Tertuliano entre la obra de Dios (*opus Dei*, en singular) y las obras de Dios (*opera Dei*, en plural). El apologista, junto al singular, susceptible de significar una obra particular de Dios (la gente, el hombre o la arcilla original), emplea el plural con mucha más frecuencia para designar la creación en conjunto, las cosas creadas, distinguiéndolas del hombre, que «*non tantum opus Dei, verum etiam et imago est*»: *Spect.*, II,10 (CCh SL 1, 229); es decir, que las *opera Dei* se distinguen de la *imago Dei*. Cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, p. 348.
122. Cfr. A. VICIANO, «La feminidad», p. 77.
123. *Hab.*, 4.
124. Gn 1,26.
125. *Hab.*, 15.
126. Cfr. *ibid.*
127. Cfr. A. VICIANO, «El papel de la mujer», p. 578.
128. *Hab.*, 23.
129. *Ibidem*.
130. *Ibidem*.
131. «*Primus homo, inquit, e terrae limo, secundus e caelo. Qualis ille e limo, tales et qui de limo, et qualis caelestis, tales et caelestes. Quomodo portavimus imaginem eius qui de limo est, portemos et imaginem eius qui de caelo est. Hanc imaginem virginitas portat, portat integritas, sanctitas portat et veritas, portant disciplinae Dei memores, iustitiam cum religione retinentes, stabiles in fide, bumiles in timore, ad omnem tolerantiam fortes, ad susinendam iniuriam mites, ad faciendam misericordiam faciles, fraterna pace unanimes atque concordēs*»: *ibid.*, 23 (CSEL 3,1, 204). Hemos modificado levemente la traducción de esta cita.
132. Cfr. J. A. GIL-TAMAYO, «El Bautismo», p. 295.
133. *Zel.*, 4.
134. Cfr. Lc 6,20-22.
135. Cfr. *Hab.*, 23.
136. *Ibid.*, 24.
137. Cfr. J. CAPMANY-CASAMITJANA, «*Miles Christi*», p. 146.
138. *Hab.*, 3.
139. *Ep.* 55,20.
140. *Lap.*, 2. Cfr. *Ep.* 76,6; *Mort.*, 15; *Hab.*, 20.
141. *Ep.* 62,3. Con esta expresión se refiere el santo obispo directamente al premio del cielo, pero incluye también el honor que merecen ya aquí en la Iglesia. Cfr. *Hab.*, 20; *Pat.*, 20.
142. Cfr. *Hab.*, 22. El título de «esposa de Cristo» se encuentra implícito en *Ep.* 4,3 y 4.
143. Cfr. *Apol.*, IX,19; *Pastor de Hermas* VIII,4; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epistola ad Polycarpum* V,2; POLICARPO, *Epistola ad Philippenses* VI,1; MINUCIO FÉLIX, *Octavius* XXXI,5; ATENÁGORAS, *Supplicatio pro christianis* XXX.
144. *Ep.* 55,8 (CSEL 3,2, 629).
145. Cipriano se refiere a las vírgenes como aquellas «*quae cum semel statum suum continenter et firmiter tenere decreverint*»: *Ep.* 4,1 (CSEL 3,2, 473).
146. Cfr. *Hab.*, 4.
147. Cfr. *ibid.*, 23.
148. Mt 19,11 ss.; Ap 14,4.
149. Aun exaltando la virginidad, en Cipriano no encontramos el desprecio por el matrimonio y mucho menos por la mujer que hallábamos en Tertuliano cuando escribía, por ejemplo: «Tú eres la puerta del diablo; tú eres la que abriste el sello de aquel árbol; tú eres la primera transgresora de la ley divina»: *Cult.* I,1,2.

150. En efecto, aunque la continencia se considere una virtud, Cipriano habla de ella como un don: «*continentiae munus*»: *Hab.*, 4 (CSEL 3,1, 189-190); «*continentiae gratiam*»: *ibid.*
151. Cfr. *ibid.*
152. «*quae se Christo dicaverint, et a carnali concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint*»: *ibid.*, 4 (CSEL 3,1, 189-190).
153. *Ibid.*, 5 (CSEL 3,1, 190). La expresión «*Christum sequi*» suele emplearla Cipriano para referirse al martirio. Sólo en esta ocasión la aplica a las vírgenes. Un estudio completo sobre la expresión la encontramos en S. DELÉANI, «*Christum sequi*». *Étude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien*, 1979.
154. *Hab.*, 24 (CSEL 3,1, 204).
155. *Voveo*, en sentido clásico, significa «hacer un voto», «ofrecer», «prometer solemnemente». En el latín cristiano, el significado es semejante: «prometer (a Dios)», «hacer un voto»; sentido en que lo emplea Cipriano en el fragmento que nos ocupa queriendo significar la consagración a Dios de la virgen.
156. *Dico*, en latín clásico «dedicar, consagrar». En latín cristiano, «hacer voto», «consagrar (a Dios)», sentido con que lo emplea Cipriano en el texto objeto de nuestro análisis, que nos ocupa y en otras obras: «*dicata Deo pectora*» (*Zel.*, 6), «*qui se Deo et Christo dicat*» (*Dom.*, 13), cfr. *Ep.* 62.
157. *Or.* XXII,9.
158. Cfr. M. OLPHE-GALLIARD, «La virginité consacrée dans l'occident latin», *La chasteté*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1953, p. 79.
159. «*proposito suo virgo deficit*»: *Hab.*, 18; cfr. *Ep.* 55,20.
160. Al igual que en la vigente disciplina de la Iglesia, el núcleo sustancial y constitutivo del voto de virginidad consistía en aquel entonces en la deliberada y libre consagración de la integridad corporal y pureza de espíritu al sublime ideal de la propia santificación. La existencia del voto público como hecho incontestable la tenemos a partir del momento en que se introduce la imposición del velo por el obispo –*velatio*– en la consagración de una virgen, y esto sólo ocurre, que tengamos constancia, hacia mediados del siglo IV: cfr. J. M. DEL ESTAL, *El voto de virginidad*, pp. 5-6; M. IBARRA BENLLOCH, *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas*, Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1990, p. 278.
161. Aunque la cuestión del voto está ampliamente tratada por diversos autores, las opiniones al respecto son dispares, y el estado actual de las investigaciones en este sentido deja aún mucho que desear. Para apreciar en su justa medida el estado de la cuestión se pueden consultar, entre otros: T. CAMELOT, *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris, 1944; J. M. DEL ESTAL, *El voto de virginidad*, pp. 14-22; R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Église Romaine. Étude historique de la liturgie*, Presses universitaires de France, Paris, 1954, p. 62; M. OLPHE-GALLIARD, «La virginité», p. 79; F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, pp. 142 ss.
162. Pretender descubrir en Tertuliano alusiones a un voto público supone forzar los textos hasta el punto de disfrazar el sentido. Los pasajes a los que se alude a favor de esta opinión no dicen nada de un compromiso tan solemne. Posiblemente se trata sólo de una resolución personal sin sanción alguna exterior: cfr. M. OLPHE-GALLIARD, «La virginité», p. 84.
163. Cfr. J. CAPMANY-CASAMITJANA, «*Miles Christi*», p. 143.
164. Cfr. *Hab.*, 17 y 24.
165. Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrnaeos* 13,1; F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 143.
166. Cfr. *Hab.*, 4.
167. *Ibid.*, 3.
168. *Ibid.*, 20.
169. Cfr. *ibid.*, 21.
170. Cfr. J. M. DEL ESTAL, *El voto de virginidad*, pp. 17-18.
171. Cfr. *Ep.* 4; F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, pp. 143-146.

172. Cfr. *Hab.*, 4.
173. Cfr. *ibid.*; *Dom.*, 5.
174. Cfr. *Hab.*, 3.
175. Cfr. *ibid.*, 7.
176. Sobre la incidencia que la idea de la *Parusía* tuvo en el cristianismo primitivo y particularmente en Cipriano cfr. C. TIBILETTI, «Ascetismo», pp. 243-254.
177. Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, «Introducción», en D. RAMOS-LISSÓN, P. J. VILADRICH y J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Masculinidad y feminidad en la patristica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, p. 24. También Tertuliano menciona en diversas ocasiones este sentido esponsal, aunque no lo recalca tanto como Cipriano: cfr. *Or.*, XXII,9; *Virg.*, XVI,4; *Res.*, LXI; *Cast.*, XIII,4.
178. 1 Co 7,34.
179. Ef 5,26-32.
180. Cfr. *Or.*, XXII,9; F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 151. Se puede ver también *Or.*, XXVIII, donde el concepto ya está expresado por Tertuliano.
181. Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, «Introducción», p. 21.
182. Cfr. A. VICIANO, «El papel de la mujer», p. 579.
183. Cfr. Gn 3,16.
184. «*Vos ab hac sententia liberae estis, vos mulierum tristitias et genitus non timetis, nullus vobis de partu circa filios metus est: nec maritus dominus, dominus vester et caput Christus est ad instar et vicem masculi, sors vobis et condicio communis est*»: *Hab.*, 22 (CSEL 3,1, 203).
185. Cfr. A. VICIANO, «La feminidad», p. 80.
186. *Maritus* procede del sustantivo *mas, maris* («macho, de sexo masculino»); tiene, como adjetivo, el significado de «matrimonial, conyugal, nupcial»; y como sustantivo, usado ya por Cicerón o Virgilio, y como lo usa en este fragmento Cipriano, de «marido, esposo». *Masculi*, por su parte, es diminutivo de *mas, maris* y significa «masculino, macho»: cfr. R. DE MIGUEL y M. DE MORANTE, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Agustín Jubera, Madrid, 1887, p. 557. Tertuliano usa ambos términos: *mariti*, en plural, con el sentido de «esposos» (cfr. *Cast.*, IX) y *masculus* con el sentido de «hombre, varón» (cfr. *Apol.*, XLVI).
187. A la mujer, según Cipriano, se le aplican los preceptos de San Pablo a las casadas. De modo semejante se expresa San Atanasio poco tiempo después al hablar de la obediencia de la virgen a la voluntad de Dios, fundándose para ello en que es su esposo y en calidad de tal tiene pleno dominio sobre su cuerpo, como el marido respecto a la mujer casada: cfr. ATANASIO, *De virginitate* 2; F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 153, nota 8.
188. Cfr. *Ep.* 4,4.
189. Cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, pp. 38-39.
190. C. TIBILETTI, «Virgen-virginidad-velatio», en A. D. BERARDINO (ed.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 2215.
191. Cfr. 1 Co 7,26.
192. Cfr. 1 Co 7,28.
193. Cfr. 1 Co 7,34.
194. Cfr. 1 Co 7,39.
195. Cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 37.
196. *Hab.*, 22.
197. La *infirmitas sexus* era una opinión compartida en el mundo grecorromano, de ahí que el Derecho romano sometiera a tutela perpetua a las mujeres: cfr. M. IBARRA BENLLOCH, *Mulier fortis*, p. 50; J. IGLESIAS, *Derecho Romano. Historia e instituciones*, Ariel, Barcelona, 1993, pp. 516-517; P. ZANNINI, *Studi sulla tutela mulierum (I)*, Profili funzionali, Torino, 1976, pp. 43 ss.
198. En la sociedad romana de aquel tiempo la mujer tenía que estar siempre bajo la *potestas* del *paterfamilias*: cfr. *Hab.*, 22,2; D. RAMOS-LISSÓN, *Ambrosio de Milán. Sobre las vírgenes y Sobre las viudas*, Ciudad Nueva, Madrid, 1999, p. 81, nota 99.

199. Cfr. H.-I. MARROU, «L'ideal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique», *La chasteté*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1953, p. 42.
200. *Ibid.*, p. 44.
201. Cfr. A. VICIANO, «El papel de la mujer», p. 579.
202. *Hab.*, 5. Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, «Exégesis», pp. 645-654.
203. Cfr. *Hab.*, 4; Ap 14,4.
204. San Cipriano es testimonio elocuente de la gravedad del pecado de adulterio, y por ende de la santidad del matrimonio. De hecho, llama al adulterio delito mortal (cfr. *Bon.*, 14) y lo cita al lado del robo (cfr. *Bon.*, 14), del homicidio (cfr. *Bon.*, 14) y de la idolatría (cfr. *Ep.* 55,27; 59,14-15) en lugares donde el contexto exige que se enumeren los más graves pecados. Cuando el matrimonio no es con un hombre, sino con el mismo Cristo, como es el caso de las vírgenes, la gravedad no tiene medida: cfr. *Hab.*, 20; *Ep.* 4,4.
205. Cfr. *Hab.*, 4.
206. Cfr. *ibid.*, 5.
207. Cfr. *ibid.*, 9.
208. Cfr. *ibid.*, 23.
209. Cfr. *ibid.*, 4.
210. Cfr. *ibid.*
211. Cfr. *ibid.*, 11.
212. *Ibid.*, 5.
213. Sin salirnos del *De habitu virginum* encontramos expresiones como las que siguen: «*divina praemia*» (1), «*Dei munera*» (2), «*magno praemio*» (4), «*mercedem virginitatis*» (4), «*Domini praemia*» (11), «*praemiis ingentibus virginis*» (20), «*merces secunda*» (21), «*magna merces*» (22), «*praemium grande virtutis*» (22), «*munus maximum castitatis*» (22), «*maioris gratiae praemium*» (23), «*virginitas honorari*» (24), etc.
214. Cfr. J. CAPMANY-CASAMITJANA, «*Miles Christi*», p. 292.
215. «*Disciplina, custos spei, retinaculum fidei, dux itineris salutaris, fomes ac nutrimentum bonae indolis, magistra virtutis, facit in Christo manere semper ac iugiter Deo vivere, ad promissa caelestia et divina praemia pervenire*»: *Hab.*, 1 (CSEL 3,1, 187).
216. Cfr. *ibid.*, 2.
217. Cfr. *ibid.*, 4, 11, 21 y 22.
218. *Ibid.*, 4.
219. *Ibid.* Los fragmentos de la obra de San Cipriano en los que hace referencia a Cristo, que recompensa las obras buenas de los fieles, son numerosos, por ejemplo: «Cristo ha de invitarles al premio, diciendo: Venid benditos de mi Padre, recibid el reino que os está preparado desde el principio del mundo»: *Zel.*, 15; cfr. *Unit.*, 15.
220. Cfr. *Bon.*, 7; *Test.*, 2,28 y 30.
221. Cfr. *Ep.* 4,3.
222. Cfr. *Hab.*, 17.
223. Cfr. Is 3,16; *ibid.*, 13.
224. *Ibid.*, 20.
225. El término *corona*, proviene del latín clásico. Los cristianos lo emplearon para significar la felicidad eterna reservada para los discípulos del Cristo después de sus victorias en las luchas de esta vida, y sobre todo después del martirio. En ese sentido la emplea también Cipriano: «*praeparant ad coronam*» (*Mort.*, 16), «*praemium caelestium coronarum*» (*Ep.* 58,9), «*paratus ad coronam*» (*Ep.* 58,11), «*caelestem coronam*» (*Ep.* 14,2), «*coronam candidam*» (*Ele.*, 26), etc. La corona, pues, se identifica en San Cipriano con el cielo; para profundizar en las diversas imágenes que el obispo cartaginés emplea para referirse a la vida eterna se puede acudir a A. FERNÁNDEZ, «La escatología en San Cipriano», *Burgense*, 22 (1981) 132-135.
226. Cfr. *Zel.*, 16.
227. *Ep.* 58,3.

228. *Hab.*, 11.
229. «Todos los días tenemos ocasión de correr en el estadio de estas virtudes»: *Zel.*, 16.
230. Cfr. J. CAPMANY-CASAMITJANA, «*Miles Christi*», pp. 293-295.
231. La doctrina que más tarde ratificarán los Concilios de Florencia y Trento sobre la diversidad de grados de gloria se encuentra muy subrayada en los escritos de Cipriano. El motivo es claro: la diversidad de méritos. No obstante, el santo obispo, sin afirmarlo explícitamente, también incluye en sus escritos que la bienaventuranza es esencialmente la misma para todos, dado que, como veremos, coloca la visión de Dios y el encuentro con Cristo como elemento común y esencial a la vida eterna: cfr. A. FERNÁNDEZ, «La escatología», p. 147.
232. Para Cipriano el martirio es el culmen de la perfección cristiana, y lo argumenta aportando mucho material. Por poner un ejemplo, en sus *Testimonia* encontramos la proposición ‘*de bono martyri*’ probada con 22 testimonios escriturísticos: cfr. *Test.*, 3,16; J. CAPMANY-CASAMITJANA, «*Miles Christi*», pp. 104 ss.
233. «*Arta et angusta est via quae ducit ad vitam, durus et arduus limes qui tendit ad gloriam. Per hunc viae limitem martyres pergunt, eunt virgines (...) Primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius vester est. Ut apud martyras non est carnis et saeculi cogitatio nec parva et levis et delicata congressio, sic et in vobis, quorum ad gratiam merces secunda est, sit et virtus ad tolerantiam proxima*»: *Hab.*, 21 (CSEL 3,1, 202).
234. Aquí San Cipriano se refiere al premio con el sustantivo *merces*, entendido como el «salario» o la «recompensa» celestes.
235. Cfr. *Ep.* 76,6. Pasada la época de los mártires, la parábola empezó a explicarse aplicando el mayor fruto a las vírgenes: cfr. M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 33. En el siglo IV, Jerónimo considerará la virginidad equiparada al martirio en cuanto al rendimiento centésimo de la parábola del sembrador: cfr. JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* 1,3; A. QUACQUARELLI, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30*, Edipuglia, Bari, 1989, p. 43. En esta jerarquía espiritual, San Cipriano sitúa ante todo el coro glorioso de los apóstoles, al que sigue muy de cerca el grupo jubiloso de los profetas; inmediatamente después avanza la muchedumbre innumerable de los mártires, coronados con el triunfo de sus luchas y sus pasiones; y, junto a él, el colectivo resplandeciente de las vírgenes, que supieron domar la concupiscencia de la carne con la energía de la gracia; finalmente, todo el pueblo cristiano: cfr. *Mort.*, 23.
236. Este valor (*virtus*) al que se refiere Cipriano es utilizado en esta ocasión como sinónimo de *vigor* (fuerza espiritual), término muy querido y utilizado por el cartaginés. Es la expresión de una fuerza activa, pero una fuerza que no es vitalidad humana, sino *vigor caelestis*. La fuerza que anima a los mártires y a las vírgenes es una fuerza divina, la fuerza del Espíritu Santo. Desde *Don.*, 4, Cipriano afirma que de Dios procede todo *vigor* espiritual: cfr. J. DANIELOU, *Los orígenes*, pp. 367-368.
237. *Hab.*, 22.
238. *Ibid.*, 23.
239. Cfr. J. DANIELOU, *Los orígenes*, p. 65.
240. *Hab.*, 22.
241. *Ibid.*, 23.
242. *Ibidem*.
243. «*Non est ad magna facilis ascensus. Quem sudorem perpetimur, quem laborem, dum conamur ascendere colles et vertices montium? Quid ut ascendamus ad caelum? Si praemium pollicitationis adendas, minus est quod laboras. Immortalitas perseveranti datar, perpetua vita promittitur, regnum Dominus pollicetur*»: *ibid.*, 21 (CSEL 3,1, 202).
244. Para Cipriano, la vida eterna no es el simple premio a la buena conducta llevada a cabo por el cristiano en su vida mortal, aunque su visión no carece de este matiz, sino más bien la plenitud de lo que ya desde ahora es la misma existencia cristiana a partir del bautismo: cfr. J. A. GIL-TAMAYO, «La comunión en la esperanza en San Cipriano de Cartago», en J. A. GIL-

- TAMAYO y J. I. R. ALDAZ (eds.), *La comunión en los Padres de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona, 2010, p. 242. El material doctrinal que San Cipriano aporta a la teología sobre la vida eterna es inmenso. Para profundizar en este tema se puede acudir a A. FERNÁNDEZ, «La escatología», pp. 131-151.
245. Cfr. *Test.*, 3,17; *Fort.*, 13; *Lap.*, 12; *Ep.* 76,7.
246. Cfr. *Hab.*, 7.
247. Cfr. *ibid.*, 20.
248. Cfr. *ibid.*, 4-5.
249. *Mort.*, 21. Para San Cipriano, el cielo es la «contemplación gloriosa de Dios» (*Ep.* 31,5), vivir en su morada (cfr. *Fort.*, 10); alcanzar el cielo es ante todo un *cum Deo vivere* (cfr. *Or.*, 24): cfr. J. A. GIL-TAMAYO, «La comunión», p. 247.
250. Cfr. *Test.*, 3,25.
251. Cfr. J. A. GIL-TAMAYO, «El Bautismo», p. 297.
252. Cfr. *Hab.*, 4 y 5.
253. Cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, pp. 43-44.
254. A ello añade el santo obispo la unión y comunión entre los propios bienaventurados: cfr. J. A. GIL-TAMAYO, «La comunión», p. 249.
255. «*Non metuis, oro, quae talis es, ne cum resurrectionis dies venerit, artifex tuus te non recognoscat, ad sua praemia et promissa venientem removeat et excludat et increpans vigore censoris et iudicis (...). Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit sed quos diabolus infecit*»: *Hab.*, 17 (CSEL 3,1, 199).
256. Cfr. A. FERNÁNDEZ, «La escatología», p. 122.
257. Los que se salvan, según Cipriano, compartirán la misma morada de Dios, es decir, estarán en su presencia: «pues que peleando los justos llegan a lograr el premio de la morada de Dios y de la salvación eterna»: *Fort.*, 10. Son numerosos los textos en que Cipriano hace referencia a la contemplación de Dios en el cielo; entre otros: *Ep.* 7,4. El cielo incluye, pues, la visión de Dios, entendida ésta más como participación en su vida que como relación puramente intelectual. Pero de qué modo pueda el hombre participar de la vida divina es una cuestión a la que no entra San Cipriano, pastor que catequiza y alienta más que teólogo que especula: cfr. A. FERNÁNDEZ, «La escatología», p. 138.
258. *Hab.*, 17.
259. Cfr. *ibid.*
260. *Ibid.*, 24.
261. Aunque en cuanto a la unión de los salvados y los hombres en estado terrestre los testimonios que encontramos en la obra de Cipriano son menos numerosos que respecto a otros temas, ésta es doctrina implícita en toda su concepción de la vida en el cielo: en el obispo cartaginés encontramos ya vivida y afirmada la comunión de los santos entre los bienaventurados y los hombres que aún peregrinan en la tierra: cfr. A. FERNÁNDEZ, «La escatología», p. 149.
262. *Hab.*, 24.
263. En efecto, para Tertuliano, incluso las viudas, al renunciar al matrimonio, pasarían a formar parte de la familia angélica: cfr. *Ux.*, I,4; A. VICIANO, «La feminidad», p. 72.
264. «*Quod futuri sumus, iam vos esse coepistis. Vos resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis, per saeculum sine saeculi contagione transitis: cum castae perseveratis et virgines, angelis Dei estis aequales. Tantum maneat et duret solida et inlaesa virginitas*»: *Hab.*, 22 (CSEL 3,1, 203).
265. *Saeculum*: «el siglo, el mundo, la vida mundana». Posee diversos sentidos, y también con diversos significados lo emplea Cipriano. Lo usará, por ejemplo, para referirse a la duración del mundo: «*saeculum moriens*» («el mundo que muere», *Ep.* 58). Tertuliano lo había empleado con el sentido de «el mundo, la vida presente, las cosas de los tiempos» como opuestas a lo celeste, la vida futura, las cosas de la eternidad: «*de saeculo evadere*» (*Res.*, XIX); y en el mismo sentido lo empleará Cipriano: «*qui in saeculo ante servivimus, postmodo Christo dominante regnemus*» (*Dom.*, 13). Con el significado de «el mundo terrestre, el siglo, los hombres»

- lo encontramos también en Tertuliano («*defluere saeculo*»: *Adversus Valentinianos* XV; «*si... Caesares non essent necessarii saeculo*»: *Apol.*, XXI). Pero quizá la acepción que más nos interese ahora sea la de «el mundo temporal, el siglo» con matiz peyorativo, que encontramos tanto en Tertuliano («*totum saeculum satanas et angeli eius repleverunt*»: *Spect.*, VIII) como en Cipriano («*saeculo renuntiavimus cum baptizati sumus*»: *Ep.* 7; «*quae se divitem saeculo maculavit esse quam Christo*»: *Hab.*, 10). Sólo los escritores cristianos se sirven del vocablo en este último sentido. Cipriano lo usará a menudo para contraponer las cosas materiales, del mundo, a las cosas espirituales, celestiales.
266. *Hab.*, 22.
267. Gn 1,31.
268. Cipriano emplea el término *contagio* en el sentido de «mancha contraída por el pecado, en particular el pecado original»: cfr. *Hab.*, 22. De la misma familia léxica y también empleado por el santo obispo encontramos el vocablo *contagium*, tanto en el sentido de «acción de contaminar, contagio» (cfr. *Ep.* 65,3) como en el de «contagio, contacto (del mal, del pecado)» (cfr. *Pat.*, 4 y 14).
269. Cfr. *Hab.*, 22.
270. *Ibidem*.
271. Esta idea de la virginidad como virtud o condición que iguala a los ángeles la repetía también un contemporáneo de Cipriano, Novaciano, al que nunca llegó a ver, pero con el que mantuvo una fluida correspondencia epistolar. Decía así: «La virginidad iguala a los ángeles, y, si bien lo consideramos, aun los excede, pues en carne corruptible sujeta a continua lucha, logra la victoria sobre las rebeldías de la naturaleza, a que no están sujetos los ángeles. ¿Qué otra cosa es la virginidad sino una imitación gloriosa de la vida bienaventurada?»: NOVACIANO, *De disciplina et bono pudicitiae* 7; cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 228. Convertido siendo ya hombre maduro, Novaciano fue presbítero en tiempos del papa Fabián. Destacó por su rigorismo, llegando hasta el punto de afirmar que aunque un apóstata llegara a arrepentirse, el perdonarlo o no correspondía sólo a Dios. Cuando en 251 el clero de Roma eligió primero a Cornelio y luego a Lucio, Novaciano se llenó de rencor, y apoyado por el laxista Novato se rebeló contra Cornelio. Elegido obispo de Roma por otros obispos cismáticos, se convirtió a su vez en cismático y antipapa: cfr. C. MORESCHINI y E. NORELLI, *Patrología*, pp. 202-203.
272. *Hab.*, 22.
273. Cfr. T. H. MARTÍN, *Virginidad sagrada*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 13.
274. Cfr. L. LEGRAND, *La doctrina bíblica de la virginidad*, Verbo Divino, Estella, 1969, pp. 54-58.
275. Cfr. M. NICOLAU, *Virginidad y continencia consagradas*, Ediciones «María Inmaculada», Toledo 1985, p. 27.
276. *Hab.*, 4.
277. Cfr. Ap 14,1-5. Hasta nueve prerrogativas de la virginidad descubren algunos autores (cfr. M. LÁZARO BAYO, *La castidad virginal*, II, Voluntad, Madrid, 1925, pp. 322 ss.) en el citado texto de San Juan, a saber: 1ª servir de guardia de honor al Cordero en el Monte Sión; 2ª llevar escritos su nombre y el del Padre en sus frentes; 3ª entonar un cántico nuevo desconocido para los demás; 4ª haber sido rescatados de un modo especial en su pureza por la sangre de Cristo; 5ª poseer un cuerpo no mancillado; 6ª seguir al divino Cordero adonde quiera que vaya; 7ª constituir las divinas primicias elegidas para el Salvador; 8ª haber conservado sus labios sin mentira ni fingimiento; 9ª brillar sin mancha ante el trono de Dios como el sol entre estrellas: cfr. F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes*, p. 44, nota 26.
278. *Fort.*, 13; cfr. A. FERNÁNDEZ, «La escatología», p. 148.
279. Cfr. *Mort.*, 22.
280. *Ibidem*.
281. Cfr. *Ele.*, 21-22, 24; *Dom.*, 22; *Lap.*, 2; *Dem.*, 23-24; *Ep.* 58,1; *Ep.* 71,1; *Ep.* 73,12; *Ep.* 76,2; *Ep.* 80,1.
282. *Hab.*, 21.

283. Cfr. *Dom.*, 8,19; *Unit.*, 20; *Zel.*, 18; *Dem.*, 26; *Ele.*, 9,26; *Ep.* 6,4; *Ep.* 76,7; *Ep.* 78,2.
284. Cfr. A. FERNÁNDEZ, «La escatología», pp. 142-143.
285. Cfr. G. MOIOLI, «Virginidad», p. 593.
286. En el libro de los *Testimonios* enuncia, por ejemplo, la siguiente tesis: «Que llega en seguida el fin del mundo»: *Test.*, 3,89. Y varias veces habla de este tema en *De mortalitate*: «Cerca está, hermanos amadísimos, el reino de Dios» (2); «ahora que el mundo va a perecer»: (25); «ved que el mundo se bambolea y se derrumba y es segura ya su ruina... porque ha llegado a su fin» (*ibid.*).
287. *Ep.* 63,18. Cfr. A. FERNÁNDEZ, «La escatología», p. 112.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	175
ÍNDICE DE LA TESIS	179
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	181
LA VIRGINIDAD CRISTIANA EN EL <i>DE HABITU VIRGINUM</i> DE CIPRIANO: LA CON- DICIÓN DE LA VIRGEN	197
1. EL CRISTIANO COMO «TEMPLUM DEI»	199
2. LAS VÍRGENES COMO «INLUSTRIOR PORTIO GREGIS»	203
3. LA IGLESIA, MADRE DE LAS VÍRGENES	205
4. LAS VÍRGENES, «DEI IMAGO»	208
5. LA CONSAGRACIÓN DE LA VIRGEN A DIOS. LA CUESTIÓN DEL VOTO	212
6. CRISTO, «ESPOSO» DE LAS VÍRGENES	215
7. LA RECOMPENSA QUE CORRESPONDE A LAS VÍRGENES	219
8. ESTADO VIRGINAL Y CONDICIÓN ANGÉLICA. EL VALOR ESCATOLÓGICO DE LA VIRGINIDAD	225
NOTAS	231
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	245