



Veritas

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Llopis, Ángel Gerónimo; Garcés, Laura García
La Virginidad cristiana en Clemente de Alejandría
Veritas, núm. 43, 2019, pp. 133-153
Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291160577007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La Virginitad cristiana en Clemente de Alejandría

ÁNGEL GERÓNIMO LLOPIS*

Colegio La Purísima-Franciscanas de Valencia (España)

gero1983@hotmail.com

LAURA GARCÍA GARCÉS**

Universidad Cardenal Herrera-CEU, CEU Universities de Valencia (España)

laura.garcia19@uchceu.es

Resumen

El presente estudio investiga la opción cristiana por la virginidad en el pensamiento de Clemente de Alejandría. En nuestro autor no se encuentra una doctrina organizada sobre la virginidad cristiana, sin embargo, resulta sorprendente que si se estudian estos comentarios aislados de forma conjunta, se puede descubrir de forma clara y certera el pensamiento del maestro de Alejandría sobre la virginidad dentro del cristianismo. En este estudio, las citas textuales de las obras de Clemente de Alejandría servirán de referencia y nos guiarán en el desarrollo de su visión sobre la virginidad cristiana.

Palabras claves: Clemente de Alejandría, virginidad, celibato, cristianismo, vocación, amor.

Christian Virginity in Clement of Alexandria

Abstract

The present study investigates the Christian option for virginity in the thought of Clement of Alexandria. In our author there is no organized doctrine about Christian virginity, however, it is surprising that if these isolated comments are studied together, we can discover clearly and accurately the thought of the master of Alexandria about virginity within Christianity. In this study, the textual citations of the works of Clement of Alexandria will serve as reference and will guide us in the development of his vision of Christian virginity.

Keywords: Clement of Alexandria, virginity, celibacy, Christianity, vocation, love.

* Doctor por la Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”. Recientemente ha publicado el artículo “Dignidad e indisolubilidad del matrimonio en Clemente de Alejandría, desde una perspectiva antropológico-filosófica” (en colaboración con M. Navarro, 2018).

** Doctora en Bioética por la Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”. Miembro del grupo de investigación en Bioética de la Universidad Cardenal Herrera-CEU, CEU Universities. Recientemente ha publicado el artículo “Satisfacción del alumnado de enfermería en la promoción de la salud a través del aprendizaje-servicio” (en colaboración con M. Lluesma, M. I. Sánchez y C. Ruiz, 2019).

INTRODUCCIÓN

La virginidad cristiana es una verdadera vocación al amor. Por este motivo implica vivir de una manera original y específica la vida sexual con sus impulsos y sus afectos. En la actualidad, ni el ambiente cultural ni el ámbito científico están abiertos a considerar el celibato o virginidad como una opción que pueda ser humanamente aceptable, incluso poseedora de cierto valor. Pero nada más lejos de la realidad, para el cristianismo, la virginidad asumida en profundidad es un verdadero testimonio de amor, vida y libertad, y no una fuga o evasión de este mundo. Se trata, por tanto, de acoger una llamada por parte de Dios y de optar por el valor religioso como un valor fundamental (Uriarte, 2015: 61).

En el presente artículo se exponen e interpretan, a la luz del pensamiento de Clemente de Alejandría¹, los distintos aspectos sobre la virginidad cristiana que se pueden extraer de sus obras, entre los que se encuentran: el celibato consagrado, la actitud de afrontar con firmeza el rechazo al matrimonio que defendían algunos grupos gnósticos, la virginidad como don de Dios y opción personal, la virginidad de María y de la Iglesia y, por último, la relación entre la virginidad, la resurrección y la vida angélica.

Se introduce el artículo sobre la virginidad cristiana dentro del contexto de los primeros siglos del cristianismo, es decir, en la Iglesia primitiva.

Antes de comenzar la exposición de este trabajo, debemos decir algo respecto al vocabulario. ¿Hay que hablar de virginidad, celibato, castidad perfecta o continencia absoluta? Cada uno de estos términos tiene sus matices.

Virginidad es el vocablo utilizado tradicionalmente por la Iglesia católica, pero en ocasiones, tiene una connotación femenina. *Celibato* sería un término demasiado amplio: se refiere a una condición social que podría carecer de significado religioso, puesto que uno puede permanecer célibe por egoísmo o debido a las circunstancias. El celibato cristiano, para tener un valor verdaderamente cristiano, debe ser dedicado y aceptado de forma voluntaria. *Continencia* tiene una connotación más bien negativa y se usa también para significar la abstinencia del acto conyugal dentro del matrimonio. Por otra parte, el término continencia absoluta se aproximaría quizás un poco más al significado que buscamos. Por último, *castidad perfecta*,

¹ Clemente de Alejandría, nacido a mediados del siglo II, inaugura la filosofía cristiana poniendo de manifiesto que fe y filosofía son complementarias. Clemente consideró la filosofía griega como indispensable para la formación del cristiano; sin embargo, siempre subordinó la sabiduría griega a la divina (Isart, 1992: 180). Su pensamiento se convierte en un lugar de encuentro y de diálogo entre filosofía y fe cristiana, en el que el matrimonio y la virginidad son temas que afronta sin complejos (Gerónimo & Navarro, 2018).

que es también un término utilizado tradicionalmente, podría llevar a error, porque daría la impresión de que la vida matrimonial es imperfecta o que no puede ser verdaderamente casta (Legrand, 1967: 21-22).

En la elaboración de este artículo hemos empleado los distintos términos con cierta libertad, sin ninguna otra consideración que la de su conveniencia en el contexto dado o siguiendo la utilización que se hace de un término o de otro por parte del autor cristiano, que también emplea las distintas palabras para referirse a la *virginidad cristiana* según el contexto o la intencionalidad de la palabra utilizada.

1. EL CONTEXTO DE LA VIRGINIDAD CRISTIANA DURANTE LOS PRIMEROS SIGLOS

La virginidad cristiana no es, estrictamente hablando, una novedad absoluta. Está bien atestiguado el hecho de que en distintas religiones y culturas había hombres y mujeres que practicaban la abstinencia de las relaciones sexuales. Sin embargo, en la mayoría de los casos se hacía de forma temporal o por cuestiones culturales (como en el caso de la Pitia de Delfos² o las vestales romanas³).

En el judaísmo, el deber de la fecundidad en el matrimonio era primordial. De este modo, las connotaciones que tenía la virginidad eran en su gran mayoría negativas⁴: el caso de Jeremías puede considerarse único

² El oráculo de Delfos era una sacerdotisa, conocida como Pitia. Sabemos relativamente poco sobre las pitias individuales, o sobre cómo y por qué se las elegía. La mayor parte de la información procede de Plutarco, escritor griego del siglo I d. C., que procedía de una ciudad cercana a Delfos y que sirvió como sacerdote en el templo de Apolo (en dicho templo había una sacerdotisa pitia oracular, pero también sacerdotes). La pitia debía ser de Delfos y se elegía entre las familias sensatas y más respetables de la ciudad. Pero esto no significa que fuera de una familia noble. Una vez elegida, la pitia servía a Apolo durante toda su vida y se sometía a un régimen austero y casto, permaneciendo virgen (Scott, 2015: 34-35).

³ Roma contaba con un colegio de sacerdotisas vírgenes. Eran las llamadas vírgenes vestales consagradas a la diosa Vesta, cuyo santuario se erigía en el centro del Foro. Los romanos creían en el poder de la virginidad de las vestales: dispensadoras de vida, salvaban de la muerte a todo condenado que encontraban en el camino de su suplicio. En Roma, se pensaba que la virtud de las vestales era la última y la mejor salvaguarda de la ciudad (Hourcade, 2003: 92).

⁴ La virginidad fue muy estimada y valorada antes de contraer matrimonio, e incluso en algunas ocasiones se convirtió en condición ineludible para determinados tipos de casamiento, como el de los sumos sacerdotes, que sólo podían desposarse con una virgen, pero no se da como estado u opción de vida permanente. Así pues, la virginidad se convirtió en una preocupación de pureza ritual en el terreno de la sexualidad, más que como una opción de vida. De este modo, la virginidad en sí misma y como estado permanente era considerada un deshonor, una desdicha (León-Dufour, 1993: 955;

en el Antiguo Testamento. Dios insta al profeta a permanecer célibe⁵ como signo de su misión profética en Israel.

Tanto en el judaísmo como en el mundo grecorromano, la virginidad era una excepción. De ahí, la gran sorpresa y admiración que ha suscitado el hecho de que un gran número de hombres y mujeres cristianas asuman como estado de vida permanente la virginidad.

La principal novedad que aporta la virginidad cristiana es el carácter definitivo y voluntario de renuncia que implica. Es entonces cuando aparece la virginidad como una vocación específica en el seno del cristianismo. La motivación que inspira esta opción de vida es fundamental: el deseo de darse definitivamente a Dios en cuerpo y alma.

Es un hecho plausible que con la aparición del cristianismo nació un nuevo concepto de virginidad y una práctica común a permanecer vírgenes. La enseñanza, vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, hizo que surgiera, a partir de ese momento, un nuevo estilo de vida posible.

Evidentemente, en la historia de una gran institución como es la Iglesia, no se produjeron los acontecimientos de una forma precipitada, ni de un día para otro, sino gradual y progresivamente. Los primeros siglos del cristianismo constituyeron para la Iglesia un periodo en el cual la vocación a la virginidad se materializó de diferentes maneras, muchas veces, según el tiempo y el lugar. Ciertas costumbres, primero locales, se convirtieron con el paso de los años en propósitos generales, válidos de forma gradual, para toda la institución eclesial.

Si se quiere ser fiel a la verdad histórica, hay que reconocer que durante los tres primeros siglos no se dieron en el corazón de la Iglesia los votos solemnes con los que los vírgenes se consagraban a Dios. El voto era un asunto más bien privado y podía no tener un carácter perpetuo. Además, durante los primeros siglos era posible pasar del estado de virginidad al estado matrimonial, y este cambio se consideraba simplemente como una debilidad de la carne (Marrou, 1953; 3094-3095).

De la segunda mitad del siglo I, disponemos de muy pocos testimonios que certifiquen la presencia de cristianos que permanecieron vírgenes de forma perpetua. No obstante, a pesar de la ausencia de testimonios rigurosos, no se puede dudar de que, en el seno de la comunidad cristiana,

Rossano, Ravasi & Girlanda, 1944). La virginidad estaba considerada en el mismo nivel que la esterilidad, la castración o la impotencia conyugal (Álvarez, 1977: 27).

⁵ El celibato no era nada normal en su época. Las familias grandes y numerosas eran señal de la bendición de Dios sobre una estirpe familiar, y Jeremías enfrentó la vida con Dios como único apoyo y consuelo. Por tanto, queda patente que Jeremías le da a su celibato un valor simbólico (Radmacher, 2011: 884).

se ha encontrado desde muy antiguo un grupo de cristianos que ha respondido a la llamada de Cristo y ha seguido las orientaciones del apóstol Pablo (Metz, 2009: 20).

El primero de los testimonios lo descubrimos con los bienaventurados que tienen el privilegio de acompañar al *Cordero* (Ap 14, 3-5). Este pasaje del libro del Apocalipsis podría tener un fundamento histórico. Es probable que se tratase de una alusión a los vírgenes de las primeras comunidades cristianas, cuyo número habría sido relativamente grande (Metz, 2009: 20-21). En este texto sólo se menciona a hombres, pero en cambio, en otro de los testimonios de los Hechos de los Apóstoles (Hch 21, 9), puede comprobarse cómo la llamada a la continencia perfecta también habría encontrado eco en las mujeres. Hacia el año 96, san Clemente de Roma recuerda en una carta escrita a la comunidad cristiana de Corinto, que los que viven la castidad perfecta tienen el deber de ser humildes.

A partir del inicio del siglo II, encontramos documentos que no permiten ningún tipo de dudas sobre la práctica de la virginidad por parte de los miembros de la comunidad cristiana. En concreto, para algunas mujeres, la observancia de la virginidad significaba una especie de profesión a la que entregaban su vida, con la finalidad de responder al ideal evangélico.

A través de una carta de san Ignacio de Antioquía conocemos este caso que se daba en la Iglesia de Esmirna. Más adelante, a mediados del siglo II, encontramos otro testimonio de san Justino⁶. En su 1^a Apología, redactada entre 150-154 aproximadamente, nos da la información de que estaba en condiciones de ofrecer ejemplos numerosos de hombres y mujeres pertenecientes a distintas clases sociales que se habían mantenido castos toda su vida. Años más tarde, Atenágoras, conocido filósofo cristiano de Atenas, aportó un testimonio parecido al de Justino.

Apoyándonos en la base de estos diversos testimonios de los dos primeros siglos, podemos afirmar, que en este tiempo, existían hombres y mujeres que renunciaban al matrimonio, que se esforzaban por conservar la integridad de su cuerpo y de su espíritu, todo ello con la finalidad de responder al consejo propuesto por las enseñanzas de Cristo.

En el siglo III el celibato y la virginidad se comenzaron a ver de una forma un poco más clara. En cambio, todavía estamos lejos de la existencia de una práctica uniforme entre los cristianos (Hamman, 2000: 195). Los documentos son más abundantes que en los siglos anteriores, provienen de distintos lugares, y proporcionan información detallada sobre la situación de las personas que permanecían vírgenes. No estamos en disposición

⁶ San Justino, nacido en Palestina, llegó a Roma y abrió una escuela de filosofía, llegando a ser un gran defensor de la fe cristiana. Su condición de cristiano le llevó al martirio (Granados, 2005).

de afirmar que se institucionalizó el celibato y la virginidad consagrada dentro de la Iglesia a partir de esa época, puesto que debido al progresivo desarrollo de la institución eclesial, tanto el celibato como la virginidad, no comenzaron a determinarse de forma más estructurada hasta entrado el siglo III, quedando más claros y firmes con el paso de los años (Metz, 2009: 25-26).

Solamente a partir del concilio de Elvira⁷ en el año 305, se fue imponiendo la idea del celibato sacerdotal (Varela, 2002: 99). El canon 33 contenía la primera ley escrita conocida sobre el celibato, aplicable a los obispos, presbíteros y diáconos, y proclamaba que éstos debían guardar una completa continencia con respecto a sus esposas, y que todo el que quebrantara esa norma quedaría excluido del estado clerical (McGovern, 2004: 47-48).

Los documentos más valiosos provienen de la Iglesia de África. Fundamentalmente se los debemos a Tertuliano y a san Cipriano, quienes – uno y otro –, han consagrado gran parte de sus obras a la virginidad cristiana. Ambos autores consideraban que la parusía de Cristo, es decir, la segunda venida, estaba muy cerca. Por ello, la corta duración del tiempo invitaba más a decantarse por la virginidad que por la procreación.

Tertuliano es el primer autor en señalar la dimensión esponsalicia de la virginidad. Desde su punto de vista, la virginidad –en hombres y mujeres– es desposarse con Cristo en la Iglesia. Esta doctrina de Tertuliano se difundió ampliamente entre los Padres de la Iglesia (Jiménez, 2005: 211). Por otra parte, San Cipriano consideraba el estado de la virginidad consagrada como un anticipo de aquel que todos estamos destinados a ser en la vida eterna (Moschetti, 2007: 29).

2. LA VIRGINIDAD CRISTIANA EN EL PENSAMIENTO DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

En Egipto son Clemente de Alejandría y Orígenes los que aportaron la mayor documentación disponible sobre la virginidad cristiana. Orígenes, por su gran estima a la virginidad, recomendaba a las personas vírgenes mantenerse alejadas de cualquier relación física y carnal con el fin de conservar la perfecta pureza. Por eso, para él, entre los cristianos que observaban el estado de virginidad no deberían aparecer ni los honores humanos ni la vanagloria. Con él se desarrolló una teología de la virginidad que

⁷ El Concilio de Elvira (España), celebrado en el 305 de nuestra era, aprobó 81 cánones con el objetivo de renovar la vida de la Iglesia en la parte occidental del imperio romano, reafirmar antiguas normas disciplinarias y sancionar otras nuevas (McGovern, 2004: 47).

puso su acento en la unión esponsal de la persona virgen con Cristo (Moschetti, 2007: 33).

Una vez conocida la situación de la virginidad cristiana en los tres primeros siglos, nos disponemos a descubrir e interpretar los pasajes de Clemente de Alejandría en los que hace referencia a la virginidad cristiana, que se encuentran de manera desorganizada dentro de su pensamiento y no se presentan como una doctrina fundada.

No obstante, a pesar de estas circunstancias, podremos descubrir cómo el autor alejandrino tiene una visión clara con respecto a la virginidad cristiana y cómo atesora profundos conocimientos sobre el tema. Para facilitar la comprensión al lector hemos intentado ordenar por temas todas las citas de Clemente referentes a la virginidad del cristiano.

2.1. Actitud de afrontar el rechazo del matrimonio por parte de algunos grupos gnósticos y valoración del celibato consagrado a Dios

Los textos que aportan a la investigación la óptica con la que Clemente de Alejandría concibe la virginidad cristiana provienen de su polémica contra los filósofos paganos, los libertinos y los encratitas en su obra los *Stromata*.

2.1.1. Contra el rechazo del matrimonio

Una de las primeras dificultades que el cristianismo tuvo que afrontar fue el desprecio y la minusvaloración del matrimonio. Clemente escribe sobre aquellos grupos gnóstico-cristianos que adoptaron la vida celibataria por el hecho de oponerse drásticamente al estado de vida matrimonial. Por este motivo, el Alejandrino no duda en denunciar categóricamente este rechazo del matrimonio por parte de los encratitas, concretamente. Clemente hizo una fuerte defensa de la vida matrimonial, además de posicionarse en contra de la visión pesimista del cosmos que ellos mantenían.

Los encratitas defendieron que no había redención sin liberarse del sexo. Según su visión, el gran pecado primigenio había consistido en una degradación o descenso desde una existencia virginal hasta una existencia carnal (Sfameni, 1984: 221-253). Veían en el matrimonio la concretización de esa degradación existencial, que ya no tenía nada que ver con el proyecto originario de Dios. La recuperación del primer modo de existencia pasaría, según los encratitas, a través de la abstención de todo tipo de relación sexual y de la procreación (García Paredes, 2006: 78-79).

Por eso, según esta manera de argumentar: ¿sería para estos grupos el celibato un modo de vivir de forma más cómoda y egoísta o también una

manera de huir de las cargas inherentes al matrimonio? Clemente no duda en afirmar lo siguiente:

[...] prosigamos ahora con el discurso acerca de la continencia. Decíamos que los griegos se habían expresado frecuentemente contra la generación de los hijos, por temor a las molestias; los discípulos de Marción aceptaron de manera impía estos puntos de vista, ingratos para con el Creador. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 22, 1 [FuP 10, 345-347])⁸

Los discípulos de Marción explotaron este argumento en repetidas ocasiones, considerando una gran molestia la procreación y educación de los hijos. De igual manera encontramos este argumento en los filósofos griegos que manifestaron una actitud hostil ante el matrimonio y la vida familiar por el hecho de que ocasiona contrariedades y distracciones:

[...] por el contrario, Demócrito rechaza el matrimonio y la procreación en virtud de las innumerables molestias que originan, y distraen de las tareas más necesarias. Se alinean con él Epicuro y cuantos ponen el bien en el placer y en la ausencia de molestias, no sólo en la falta de dolor. (Clemente de Alejandría, 1998: II, 138, 3-4 [FuP 10, 301])

Clemente afirma con rotundidad que esta forma de vida celibataria no tiene nada que ver con la castidad, llegando a realizar comentarios muy duros contra los que adoptaron esta actitud. Los acusó, entre otras muchas cosas, de estar comprometidos con la perversión o con la pederastia, tal y como podemos observar en este pasaje:

[...] pero, en resumidas cuentas, aquellos expresaron sus teorías por hablar; en realidad, esclavos de los placeres, unos frecuentaron a las concubinas, los otros a las cortesanas, y los más a las jovencitas. Y aquel célebre cuarteto del jardín, juntamente con la cortesana, de hecho rendía honor al placer. (Clemente de Alejandría, 1998: II, 138, 6 [FuP 10, 301])

⁸ La obra de Clemente de Alejandría los *Stromata* está editada en diferentes publicaciones, sin embargo, para la elaboración del presente artículo se ha optado por las ediciones bilingües preparadas por Marcelo Merino Rodríguez en los *Stromata* y por el mismo autor acompañado de Emilio Redondo García en el *Pedagogo*. Todas ellas de la editorial Ciudad Nueva, dentro de la colección Fuentes Patrísticas. Se utiliza entre corchetes la abreviatura FuP para designar la Fuente primaria con el fin de facilitar la búsqueda de la cita textual de Clemente de Alejandría por parte del lector.

2.1.2. Valor del celibato consagrado a Dios

La virginidad adquiere un significado totalmente diferente cuando está inspirada por el deseo de ser consagrado en cuerpo y alma a Dios. Precisamente éste es el rasgo esencial de la castidad perfecta según nuestro autor. La virginidad considerada de este modo está animada por el amor de Dios. Esta característica la justifica y le da su valor. El mismo Clemente afirma que el ser célibe no es en sí mismo un hecho virtuoso, si no se realiza por amor a Dios (Clemente de Alejandría, 1998: III, 51, 1 [FuP 10, 391]). Asegura que los cristianos observan el celibato inspirados por el amor que tienen a Dios. Sin Dios, el celibato cristiano pierde todo sentido:

[...] nosotros, pues, abrazamos la continencia por el amor que tenemos al Señor y por la belleza misma que posee; de esta manera santificamos el templo del Espíritu. Es bello hacerse eunuco en aras del reino de los cielos respecto a toda concupiscencia, y purificar la conciencia de obras muertas, para servir al Dios vivo. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 59, 4 [FuP 10, 403])

En este texto –al igual que en muchos otros pasajes de sus obras– se puede distinguir cómo el Alejandrino manifiesta un claro aprecio por el cuerpo humano (Ladaria, 1980: 228). Cuando habla de *hacerse eunuco*, siguiendo el dicho de Jesús en Mt 19, 12, se está refiriendo principalmente al hecho de apartarse de toda pasión y purificar la propia conciencia de las obras de muerte para poder servir a Dios (Tibiletti, 1977: 59). Clemente, sin negarle ningún mérito a la continencia, sólo le encuentra un gran valor cuando se realiza por amor:

Ciertamente hay también cosas que incluso por motivos ordinarios tienen buen éxito para algunos, como la continencia de placeres. Lo mismo que entre los paganos hay quienes se apartan de los placeres que tienen delante o porque pueden obtener lo que uno desea, o por temor de los hombres o por conseguir otros placeres mayores, así también algunos cristianos practican la continencia por la promesa o por el temor de Dios. Ahora bien, esa tal continencia es fundamento de gnosis, un persuasivo impulso hacia lo mejor y a la perfección. Porque el temor del Señor es comienzo de sabiduría, afirma [la Escritura]. Pero el que es perfecto lo justifica todo y lo soporta todo, mediante el amor, no por agradar al hombre, sino a Dios. (Clemente de Alejandría, 2005: VII, 69, 8 - 70, 2 [FuP 17, 469])

Nuestro autor añade una observación que bien podríamos decir que es de tipo psicológico: si la abstinencia total no está inspirada o no nace del amor, provoca que el corazón del hombre se seque (Broudéhoux, 1970, 101).

Pero yo veo que el matrimonio desgraciadamente es un pretexto; así, unos se abstienen del matrimonio, pero no conforme a la santa gnosis, y se deslizan en odio a la humanidad y pierden el amor; otros permanecen envueltos en una vida de placer, por la benévolas complacencia de la ley, siendo semejantes a las bestias, como dice el profeta. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 67, 2 [FuP 10, 415])

La virtud de la continencia no se limita solamente a controlar el deseo sexual para no transgredir la ley, sino que pretende erradicar todas las formas de deseo impuro de la persona. Además, no se puede identificar el celibato con la mera continencia. No son lo mismo. La simple continencia se basa en abstenerse del ejercicio de la actividad genital en los actos externos e incluso en los internos. Sería el control de la genitalidad. Sin embargo, el motivo que da origen a la continencia puede no ser el amor. El que se abstiene puede considerar los impulsos sexuales como una debilidad o una bajeza, o incluso tener miedo a la vida sexual. Por tanto, el celibato supera la pura continencia. La renuncia al amor sexual y paternal se debe a que se considera de mayor valor aquello que se ha elegido, es decir, el que opta por la virginidad, lo hace por amor. En el caso del celibato cristiano, lo hace por amor a Cristo, a la comunidad cristiana, a los pobres, a la sociedad. El motivo por el que se renuncia y se elige es el amor libre, desinteresado y generoso (Uriarte, 2015: 73-74).

Por eso, lejos de limitarse a la dimensión física de la persona, la continencia debe ir acompañada de la pureza interior⁹ y de la práctica de la virtud, entendida como aquello que conduce a Dios por medio de la transformación interior del propio ser (Burton & Christie, 2007: 67). En este sentido, se puede intuir de forma clara este pensamiento clementino por medio del presente pasaje de *Stromata* III: “en efecto, el celibato del eunuco no justifica por sí sólo, ni tampoco el sábado, si no se cumplen los mandamientos” (Clemente de Alejandría, 1998: III, 98, 2 [FuP 10, 465]). También en *Stromata* IV se puede observar esta idea del Alejandrino en una referencia que hace a Eurípides:

[...] aquel hombre había escuchado que un alimento no nos hará aceptos, ni el matrimonio ni la abstención del matrimonio en ignorancia, sino la acción virtuosa conforme a la gnosis; de lo contrario, dígase que es continente el perro, el animal irracional, que teme al que le levanta el bastón y por eso se abstiene del alimento preparado al fuego. (Clemente de Alejandría, 2003: IV, 146, 2 [FuP 15, 261])

⁹ La pureza interior es un principio de libertad cristiana (Derville, 2015: 220).

Todos los maestros de la vida monástica coinciden en exigir a la virginidad del cuerpo tanto el componente moral como el espiritual. Tanto es así que no se planteaban en modo alguno el hecho de separar la espiritualidad de la moral. A sus ojos, todos los cristianos estaban llamados a vivir *según el Espíritu*, cada uno según la gracia recibida y la diversidad de vocaciones (Pinckaers, 2001: 30).

En conclusión, cuando en la mayoría de los Padres de la Iglesia, la virginidad adquiere de forma progresiva una motivación prevalentemente negativa y ascética, como es la renuncia al matrimonio y la superación de las pasiones (Cantalamessa, 1990: 43), en nuestro autor, aunque la virginidad sí que suponga una cierta superación de las pasiones, no implica un menoscabo del matrimonio, sino que adquiere un valor superior cuando se realiza por amor.

2.2. La virginidad como don de Dios y opción personal

Clemente de Alejandría no valora de forma negativa, ni tampoco menoscaba el matrimonio, más bien todo lo contrario. Por lo tanto, cuando una persona opta por la virginidad, lo hace por amor, como forma de entrega, y no como una huida o una vía de escape para no vivir la vida conyugal. Nuestro autor valora la virginidad como un don concedido por Dios al hombre o a la mujer contando con su libertad, por tanto, formando parte de su decisión personal.

2.2.1. Virginidad como don de Dios

La auténtica continencia es considerada por el Alejandrino como una gracia divina, un don de Dios. Así puede verse en estos pasajes:

[...] existe también la continencia en la lengua, en la adquisición y en el uso de los bienes, y en el deseo. No sólo enseña a ser temperantes, sino que también nos procura la templanza, que es poder y gracia divina. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 4, 2 [FuP 10, 321])

Y esta continencia no se puede conseguir sino mediante una gracia de Dios. Por esto [el Señor] dice: Pedid y se os dará. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 57, 2 [FuP 10, 399])

Esto mismo pasa con la virginidad, cuya condición es considerada bienaventurada por Clemente, puesto que les ha sido dada por Dios (Clemente de Alejandría, 1998: III, 4, 3 [FuP 10, 321]). Según nuestro autor, frente al favor divino que constituye la continencia, el agradecimiento debe ser la actitud esencial en el cristiano (Clemente de Alejandría, 1998: III, 53,

5 [FuP 10, 393]). El siguiente texto resulta muy revelador para conocer de forma precisa el pensamiento del autor cristiano sobre la virginidad. Considera que el celibato debe escogerse con libertad, dando gracias por el don concedido por parte de Dios y sin despreciar a las personas que están casadas:

Así, pues, la justicia es la armonía de los medios de salvación, de por sí austera y rígida, pero algunos la quieren extender excesivamente, como hemos demostrado, interpretando la continencia de forma injuriosa y con auténtica y característica impiedad; sin embargo, habrían podido escoger el celibato, conforme a la recta norma, con piedad, agradeciendo el don que se les ha concedido y sin odio a la creación ni desprecio por las personas casadas. Pues el mundo es creado y creado es el celibato, y ambos agradecen la condición en la que han sido creados, conociendo también el fin para el que han sido creados. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 105, 1 [FuP 10, 479])

2.2.2. Virginidad como opción personal

En el texto anterior se afirma que si la castidad perfecta es la consecuencia de la gracia de Dios, se convierte, al mismo tiempo, en un acto u opción personal, libre y voluntario. En efecto, todo lo que de realización personal y de enriquecimiento en la donación de sí mismos encuentran el varón y la mujer casados en el amor conyugal, lo encuentra la persona continente en la dedicación total a Dios a través de la opción por la virginidad (Miralles, 1999: 205). La virginidad, afirma Clemente, es cuestión de ejercer la voluntad de la persona y no de padecer impotencia: “pero el verdadero eunuco no es el que no puede, sino el que no quiere gustar el placer” (Clemente de Alejandría, 1994: III, 26, 3 [FuP 5, 547-549]). Para el Alejandrino, la virginidad es sinónimo de libre elección, de voluntariedad. No puede darse a la fuerza. Es posible que esta última frase de nuestro autor fuera dirigida directamente contra los marcionistas, que practicaban la continencia no por voluntad propia, sino porque rechazaban e incluso, condenaban cualquier actividad corporal. Así pues, hablando en contra de Marción y de sus discípulos, nuestro autor clama contra el hecho de practicar la continencia por obligación, de mala gana:

[...] para él la causa de la continencia, si es que se la puede llamar continencia, es el Creador mismo, a quien este gigante en lucha contra Dios pretende hacer frente, y guarda la continencia sin quererlo, porque condena la obra de la creación y su plasmación. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 25, 2 [FuP 10, 351])

La virginidad también es cuestión de libertad. Tanto la virginidad como el matrimonio denotan, para el maestro alejandrino, una posición equilibrada, que concilia la gracia de Dios y la libertad humana: “la resolución de cada uno, sea célibe o se una en matrimonio para procrear, debe servir siempre para vivir con mayor corrección” (Clemente de Alejandría, 1998: III, 79, 3 [FuP 10, 435]).

Esta posición equilibrada que reconcilia la gracia de Dios con el libre albedrío de los hombres, fue compartida por todos los autores cristianos importantes, como Orígenes o Juan Crisóstomo. Realmente, la pedagogía de la renuncia a ejercer el instinto sexual y la pedagogía de la elección del amor virginal, es pedagogía de la libertad. Porque aquí reside todo el sentido de la virginidad, se hace expresión de una nueva libertad, de un corazón capaz de entregarse, de darse a sí mismo, de amar a todos (Cencini, 2003: 34-35).

Encontramos en otro pasaje de *Stromata* III un *agrapha*¹⁰, que se atribuye al mismo Jesús, en el que se hace referencia al que se ha casado y al que es célibe. A continuación, nuestro autor lo explica bajo su punto de vista: “en otra ocasión dice el Señor: Quien ha tomado mujer que no la repudie, y el célibe no se case¹¹; es decir, el que por resolución de castidad haya convenido en no casarse que permanezca célibe” (Clemente de Alejandría, 1998: III, 97, 4 [FuP 10, 465]).

Se puede observar en el texto cómo Clemente parafrasea con sus palabras el *agrapha* con el fin de evidenciar la conveniencia de permanecer célibe para aquel que haya optado por este estado de vida.

2.3. La virginidad de María y de la Iglesia

La virginidad de María, la madre de Jesús, de la que nuestro autor es firme defensor, aparece como paradigma para el cristianismo desde los primeros años. Del mismo modo, Clemente no duda en considerar a la Iglesia como una virgen y madre fecunda.

¹⁰ *Agrapha* es un término griego (plural), que designa a las sentencias atribuidas a Jesús y conservadas fuera del texto aceptado de los evangelios canónicos (Browning, 1998: 27). Resulta difícil establecer la verdadera autoridad de los *agrapha*. Algunas sentencias se acreditan por sí mismas; otras son falsas. Es bastante razonable pensar que fuera de los evangelios canónicos sobrevivieron muchas sentencias de Jesús, pero las que han llegado hasta nuestros días, con muy pocas excepciones, no tienen una gran importancia (Davies, 1979: 78).

¹¹ Este *agrapha* podría ser la refundición de 1 Cor 7, 10 y Mt 19, 3-12 (Ruwet, 1949).

2.3.1. La virginidad de María

La Iglesia ha considerado incesantemente la virginidad de María como una verdad de fe, acogiendo y profundizando en el testimonio de los evangelios de san Lucas, san Marcos, y, quizás, también en el de san Juan.

En el pasaje de la Anunciación, el evangelista Lucas llama *virgen* a María, refiriéndose tanto a su intención de perseverar en la virginidad, como al designio divino que concilia ese propósito con su maternidad portentosa. Cuando se afirma el hecho de su concepción virginal por obra del Espíritu Santo, se excluye cualquier hipótesis de partogénesis natural¹², y rechaza los intentos de explicar la narración de Lucas como explicación de un tema judío o como derivación de una leyenda mitológica pagana.

La estructura del texto lucano (Lc 1, 26-38; 2, 19) no admite ningún tipo de interpretación reductiva. Su coherencia no da lugar a sostener de forma válida mutilaciones de los términos o de las expresiones que afirman la concepción virginal por obra del Espíritu Santo. El evangelista san Mateo –al narrar el anuncio del ángel a José– afirma la concepción por obra del Espíritu Santo (Mt 1, 20), excluyendo las relaciones conyugales. Este testimonio uniforme de los evangelios¹³ confirma que la fe en la concepción virginal de Jesús estaba enraizada sólidamente en diversos ambientes de la Iglesia primitiva (Juan Pablo II, 2001: 112-114). La fe expresada en los evangelios es confirmada, sin interrupciones, en la tradición posterior. Las fórmulas de fe de los primeros autores del cristianismo ratifican la afirmación del nacimiento virginal: Arístides, Justino, Ireneo y Tertuliano,

¹² La partogénesis natural consiste en la formación de un nuevo individuo a partir de un gameto femenino (ovocito) sin participación de un gameto masculino (espermatozoide). Este fenómeno natural acontece en hembras que producen espontáneamente embriones sin previa fecundación (en ciertas especies de invertebrados, no en mamíferos) o en individuos biológicos originados de un cruce entre diferentes especies (hibridación). Puesto que no hay combinación, la progenie es genéticamente homogénea: son réplicas idénticas del progenitor único, es decir, clones naturales (López Trujillo, 2006: 53).

¹³ A diferencia de san Lucas y san Mateo, el evangelio de san Marcos no menciona la concepción y el nacimiento de Jesús. No obstante, hay que destacar que Marcos nunca nombre a José, esposo de María. Por otra parte, la gente de Nazaret llama a Jesús “el hijo de María” o, en otro lugar, el “Hijo de Dios” (Mc 3, 11; 5, 7; véase 1, 1. 11; 9, 7; 14, 61-62; 15, 39). Estos datos están en total armonía con la fe en el misterio de la generación virginal de Jesús. Por otro lado, en el versículo 13 del Prólogo del evangelio de san Juan, presentado en su forma en singular (por ejemplo, Ireneo y Tertuliano): “Él, que no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios”. Esta traducción en singular convertiría el prólogo del evangelio de Juan en un testimonio grandísimo de la generación virginal de Jesús, insertada en el contexto del misterio de la Encarnación (Juan Pablo II, 2001: 113-114).

piensan de la misma forma que san Ignacio de Antioquía, que manifiesta que Jesús ha nacido verdaderamente de una virgen.

Incluso el mismo Clemente se refiere a la virginidad de María en un pasaje de *Stromata* VII, en el capítulo XVI:

Ahora bien, por lo que parece, todavía muchos imaginan que María es parturienta por el nacimiento del Niño, cuando [en realidad] no lo es (pues también algunos dicen que, después de haber dado a luz, ella fue visitada por la comadrona que la encontró virgen). Así son para nosotros las Escrituras del Señor: engendran la verdad y permanecen vírgenes porque los misterios de la verdad permanecen ocultos. Ha dado a luz y no ha dado a luz, dice la Escritura, porque concibió de sí misma y no ayudada por la unión de una pareja. (Clemente de Alejandría, 2005: VII, 93, 7 – 94, 2 [FuP 17, 519])

Como podemos ver en este texto, Clemente se postuló como un firme defensor de la virginidad de María en el momento en que engendró a Jesús. La maternidad virginal de María ofreció a nuestro autor un fuerte argumento a favor de la virginidad. Sin embargo, no establece en ninguna parte la relación entre la virginidad de María y la virginidad cristiana, ni siquiera con el tema de la fecundidad espiritual.

La audiencia a la que se dirige el Alejandrino estaba compuesta por personas casadas que vivían en el mundo, y quizás por eso, a nuestro autor le interesaría más profundizar en los temas referentes al matrimonio con la intención de llegar a la perfección en este estado de vida particular. Por tanto, es comprensible que muchos temas espirituales de la virginidad, aunque aparecen en su obra, apenas les dio importancia.

2.3.2. La virginidad de la Iglesia

Nuestro autor entiende la Iglesia como una virgen y madre fecunda. Se trata de una madre que no tiene marido, pero que sí tiene esposo, puesto que la Iglesia se desposa con el Logos como un esposo eterno. Según el pensamiento de nuestro autor, la Iglesia es la esposa del Logos, virgen y madre. Es virgen porque permanece intacta y es madre por el amor que derrocha a sus hijos:

¡Qué misterio tan admirable! Uno mismo es el Padre de todos, uno el Logos de todos, uno mismo el Espíritu Santo, en todas partes; una única Virgen, que se ha convertido en madre y que a mí me gusta llamarla Iglesia. Esta madre es la única que no tuvo leche, porque sólo ella no llegó a ser mujer; es, al mismo tiempo, virgen y madre; intacta, como virgen; llena de amor, como madre. Ella llama hacia sí a sus pequeños y los alimenta con la leche

santa, con el Logos nutricio (Clemente de Alejandría, 1994: I, 42, 1 [FuP 5, 163])

Tal y como se ha dicho unas líneas más arriba, de forma paralela al tema de la Iglesia como virgen, surge en nuestro autor el argumento de la Iglesia como madre, con un marcado matiz eclesiológico:

[...] la sabiduría es siempre joven, considera siempre las mismas cosas, es idéntica a sí misma, no cambia. *Los niños* –dice la Escritura– serán llevados a hombros y consolados sobre las rodillas; yo os consolaré como la madre consuela a su hijo. La madre lleva en brazos a sus hijos pequeños, y nosotros buscamos a nuestra madre, la Iglesia. (Clemente de Alejandría, 1994: I, 21, 1 [FuP 5, 121-123])

El tema “Iglesia-madre” es muy frecuente en la tradición de los Padres de la Iglesia. Por ejemplo, aparece en Tertuliano, además de hacerlo en el propio Clemente que atesora algunos pasajes más en los que aborda esta cuestión:

[...] él [Maestro], que os recibe con una buena educación, os enseñará a fondo las cosas dichas. La Iglesia es su escuela y su esposo es el único maestro, benevolencia de un buen Padre, sabiduría genuina, santuario de la gnosis. (Clemente de Alejandría, 1994: III, 98, 1 [FuP 5, 657])

¡Oh alumnos de la bendita pedagogía! Perfeccionemos la hermosa faz de la Iglesia y corramos, como niños, hacia esta buena madre; y, si llegamos a ser alumnos del Logos, glorifiquemos esta dichosa dispensación por la que el hombre es educado y santificado como hijo de Dios; ciertamente, quien es educado [por el Pedagogo] en la tierra, adquiere el derecho de ciudadanía en el cielo, donde encuentra al Padre a quien aprende a conocer en la tierra. Todo lo que hace, lo enseña y lo dirige el Logos. (Clemente de Alejandría, 1994: III, 99, 1 [FuP 5, 657-659])

A pesar de comprender a la Iglesia como virgen y madre con las implicaciones que este hecho conlleva, el Alejandrino no conecta este pensamiento en ninguno de sus escritos con una reflexión a favor de la virginidad cristiana.

2.4. La virginidad en relación con la resurrección y la vida angélica

Los encratitas, entre otras muchas cosas, presentaban la continencia absoluta como una anticipación de las realidades escatológicas. Clemente

ironiza con los herejes, puesto que éstos rechazaban el matrimonio porque, según ellos, ya gozaban de la resurrección de los cuerpos:

Además, después de la resurrección, añade, ni ellos tomarán esposa ni ellas marido. Y acerca del vientre y de la comida, se ha dicho: La comida es para el vientre y el vientre para la comida, pero Dios destruirá lo uno y lo otro. De esta manera fustiga a quienes creen poder vivir como carneros o machos cabríos, para que no se abandonen sin freno a los vicios de la gula y de la lujuria. Ahora bien, si se glorían de la resurrección, como ellos mismos afirman, y es por lo que rechazan el matrimonio, ¡que no coman ni beban! En efecto, el Apóstol ha dicho que en la resurrección el vientre y los alimentos serán destruidos. (Clemente de Alejandría, 1998: III, 47, 3 – 48, 1 [FuP 10, 385])

Se puede observar en este pasaje de Clemente cómo los encratitas pretendían basar esta doctrina en algunos pasajes del Nuevo Testamento mal interpretados. Con todo, nuestro autor defiende también la virginidad como una realidad escatológica.

Desde los primeros tiempos de la Iglesia, cuando los autores cristianos escriben sobre la virginidad cristiana, resaltan una idea que se hará común en ellos. En san Cipriano puede intuirse el estado de la virginidad consagrada como un anticipo de aquel que todos estamos destinados a ser en la vida eterna (Moschetti, 2007: 29).

De este modo, las reflexiones de los autores cristianos sobre el difícil texto de Lucas 20, 34-36¹⁴, destacan dos partes importantes sobre un mismo tema: mantener la opción por la virginidad es, en primer lugar, una forma de anticipar aquí en la tierra el estado de la resurrección incorruptible, y en segundo lugar, también es un medio, entre otros, para llevar la misma vida de los ángeles. O lo que es lo mismo, por una parte se acentúa el hecho de que la virginidad adelanta al tiempo presente de nuestro mundo el de la resurrección, y, por otra, se establece una cierta igualdad entre la virginidad y los ángeles de Dios. Se trata de dos ideas que irán forjándose a lo largo de la tradición (Asiaín, 1977: 120).

Estos dos aspectos destacables de la virginidad, como son la anticipación de la resurrección y la relación con la vida angélica, se muestran en Clemente dentro de su obra *El Pedagogo* II:

¹⁴ Lc 20, 34-36: «Jesús les dijo: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido, pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección»».

Siempre ha estado permitido al puro el contacto con lo puro. No nos despojemos de nuestro pudor al despojarnos de nuestro vestido, porque al justo nunca le está permitido desnudarse de su castidad. He aquí que esto que es corruptible se revestirá de incorruptibilidad, cuando la avidez del apetito, que desemboca en la molicie, educada por el Pedagogo en la continencia, llegue a odiar la corrupción, y conduzca al hombre hacia la castidad eterna. En este siglo toman mujer o marido; pero una vez que hayamos abandonado las obras de la carne, y nuestra carne purificada se haya revestido de incorruptibilidad, podremos aspirar a lo que es propio de los ángeles. (Clemente de Alejandría, 1994: III, 100, 2-3 [FuP 5, 659-661])

Si las palabras de san Pablo en la 1^a carta a los Corintios 15, 53 y las de Cristo en el Evangelio según san Lucas —a las que se refiere nuestro autor— marcaron una clara distinción entre este mundo y el que habría de venir después de la resurrección, el Alejandrino ni siquiera se detiene a profundizar en ellas, ni realiza un breve comentario para exponer su punto de vista sobre estas citas bíblicas provenientes del Nuevo Testamento. No obstante, podemos entender que nuestro autor está más interesado por el tiempo presente, es decir, el momento actual en el que vive y en el cual se dirige a su audiencia. En su opinión, es precisamente, en este momento presente, en donde el hombre, perseverando en la continencia, combatiendo contra la lujuria y evitando las obras de la carne, accede a la castidad eterna, se reviste de incorruptibilidad y aspira a lo que es propio de los ángeles (Clemente de Alejandría, 1994: III, 100, 2-3 [FuP 5, 659-661]).

Al considerar en este punto la virginidad como un antípodo de la resurrección, no podemos olvidar que Clemente exhortaba a los casados que ya no podían tener hijos a la continencia absoluta. Por tanto, en este sentido y en consecuencia, los esposos que viviesen de forma continente deberían recibir los mismos beneficios que los que optaran por la virginidad. Así pues, en uno de los pasajes —que ya pudimos leer en el capítulo anterior por estar relacionado con el matrimonio—, este tema se pone de relieve. Cuando la esposa le ha dado hijos al marido, el cristiano la ve más como una hermana que como una esposa, y ella ya no lo mira más como un marido, sino como el padre de sus hijos (Clemente de Alejandría, 2005: VI, 100, 3 [FuP 17, 219]). Por eso, ahora ambos experimentan durante su vida, un antípodo de la vida después de la resurrección.

En otro de sus pasajes dice Clemente:

[...] por el contrario, los que sirven en la corte celestial, junto al Rey del universo, conservan, santificados, el vestido incorruptible del alma —la carne— y por eso se revisten de incorruptibilidad. (Clemente de Alejandría, 1994: II, 109, 3 [FuP 5, 471])

Si bien es cierto que la virtud de la continencia es, según el Alejandrino, una manera de santificar el cuerpo (Clemente de Alejandría, 1998: III, 59, 4 [FuP 10, 403]), es posible que en este texto se refiera única y específicamente a la virginidad o castidad perfecta. La virginidad es garante de lo incorruptible, esto es, del estado de resurrección aquí en la tierra, y en referencia a la vida de los ángeles, el servicio de Dios en nuestro mundo, es para Clemente, el mismo que hacen los ángeles en el cielo (Broudéhoux, 1970: 106). Por último, con respecto a los ángeles, nuestro autor unirá a la continencia la contemplación de las realidades celestes. Por eso, no es de extrañar que, desde su visión, el mismo vínculo une la contemplación a la continencia en el caso de un cristiano que ha logrado la perfección (Broudéhoux, 1970: 106):

[...] pero no afirma que la sabiduría [angélica] sea otra cosa distinta que el saber [humano], puesto que no difieren en el modo de vida, ya que el subsistir es común a la naturaleza mortal, es decir, al hombre, y al que ha sido juzgado digno de inmortalidad, sino que ambas [naturalezas] se diferencian por el estado de contemplación y de continencia. (Clemente de Alejandría, 2003: IV, 8, 8 [FuP 15, 67])

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este estudio nos ha permitido ver cuál era la visión de Clemente de Alejandría sobre la virginidad cristiana, a pesar de contar con un material escaso y fragmentado, que bastante a menudo carecía de cohesión y claridad. Ahora bien, para Clemente, la virginidad tiene significado y es valiosa sólo si la mueve el amor de Dios. Desde ese momento, según el pensamiento clementino, interviene el don divino y la decisión de la persona, que se puede expresar, en un compromiso solemne. Los grandes temas de la espiritualidad de la virginidad, como la maternidad virginal de María, la de la Iglesia, o la imitación de Jesús, no tienen gran calado en el pensamiento sobre la castidad perfecta de nuestro autor. En cambio, parece reconocer que la virginidad en el cristiano se asemeja perfectamente a la de los ángeles, y también que introduce en el hombre la vida gloriosa de la resurrección.

REFERENCIAS

- Álvarez, J. (1977). *La virginidad consagrada: ¿realidad evangélica o mito socio-cultural?* Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Asiaín, M. A. (1977). *La vida religiosa en la Iglesia: contribución a una eclesiología de la vida religiosa.* Salamanca: Secretariado Trinitario.

- Broudéhoux, J. P. (1970). *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*. Paris: Beauchesne.
- Browning, W. R. F. (1998). *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*. Barcelona: Paidós.
- Burton-Christie, D. (2007). *La Palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Madrid: Siruela.
- Cantalamessa, R. (1990). *Virginidad*. Valencia: Edicep.
- Cencini, A. (2003). *Un Dios para amar. La vocación para todos a la virginidad*. Lima: San Pablo.
- Clemente de Alejandría. (1994). *El pedagogo*. (M. Merino & E. Redondo, Eds.; Fuentes Patrísticas 5). Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (1998). *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. (M. Merino, Ed.; Fuentes Patrísticas 10). Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (2003). *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. (M. Merino, Ed.; Fuentes Patrísticas 15). Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (2005). *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*. (M. Merino, Ed.; Fuentes Patrísticas 17). Madrid: Ciudad Nueva.
- Davies, W. D. (1979). *Aproximación al Nuevo Testamento: guía para una lectura ilustrada y creyente*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Derville, G. (2015). *Amor y desamor. La pureza liberadora*. Madrid: Rialp.
- García Paredes, J. C. R. (2006). *Lo que Dios ha unido*. Madrid: San Pablo.
- Gerónimo. A. & Navarro, M. (2018). Dignidad e indisolubilidad del matrimonio en Clemente de Alejandría desde una perspectiva antropológica-filosófica. *Anales Valentinos. Nueva Serie*, 5(9), 143-166.
- Granados, J. (2005). *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Hamman, A. G. (2000). *Matrimonio y virginidad en la Iglesia Antigua*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hourcade, J. (2003). *Una vocación femenina recuperada. El Orden de las Virgenes Consagradas*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Isart, M. C. (1992). Clemente de Alejandría y la filosofía griega. *Anuario de estudios filológicos*, (15), 173-180.
- Jiménez, E. (2005). *Matrimonio: Comunidad de Vida y Amor*. Madrid: Caparrós Editores.
- Juan Pablo II (2001). *La Virgen María. Catequesis sobre el Credo V*. Madrid: Palabra.
- Ladaria, L. F. (1980). *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*. Madrid: Estudios 16.
- Legrand, L. (1967). *La doctrina bíblica de la virginidad*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- León-Dufour, X. (1993). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- López Trujillo, A. (2006). *Temas candentes de bioética y familia*. Madrid: Palabra.
- Marrou, H. I. (1953). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Librairie Letouzey et Ané.
- McGovern, T. (2004). *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Metz, R. (2009). *La Consagración de las vírgenes. Ayer, hoy y mañana*. Madrid: Visión Libros.
- Miralles, A. (1999). *El matrimonio. Teología y vida*. Madrid: Palabra.
- Moschetti, P. (2007). *Ordo Virginum. El germen de vida cristiana*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Pinckaers, S. (2001). *La moral católica*. Madrid: Rialp.
- Radmacher, E. D. (2011). *Nuevo comentario ilustrado de la Biblia*. Nashville: Grupo Nelson.
- Rossano, P., Ravasi, G. & Girlanda, A. (1944). *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: San Pablo.
- Ruwet, J. (1949). Les «agrapha» dans les œuvres de Clément d'Alexandrie. *Bíblica*, 30 (2), 133-160.
- Scott, M. (2015). *Delfos: Historia del centro del Mundo Antiguo*. Barcelona: Ariel.
- Sfameni, G. (1984). *Enkratwia e antropología. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”.
- Tibiletti, C. (1977). Matrimonio ed escatología: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino. *Agustinianum*, 17(1), 53-70.
- Uriarte, J. M. (2015). *El celibato. Apuntes antropológicos, espirituales y pedagógicos*. Burgos: Sal Terrae.
- Varela, J. J. (2002). *El culto cristiano. Origen, evolución, actualidad*. Barcelona: Clie.

Sumario: Introducción; 1. El contexto de la virginidad cristiana durante los primeros siglos; 2. La virginidad cristiana en el pensamiento de Clemente de Alejandría; 2.1. Actitud de afrontar el rechazo del matrimonio por parte de algunos grupos gnósticos y valoración del celibato consagrado a Dios; 2.1.1. Contra el rechazo del matrimonio; 2.1.2 Valor del celibato consagrado a Dios; 2.2. La virginidad como don de Dios y opción personal; 2.2.1 Virginidad como don de Dios; 2.2.2. Virginidad como opción personal; 2.3. La virginidad de María y de la Iglesia; 2.3.1 La virginidad de María; 2.3.2. La virginidad de la Iglesia; 2.4. La virginidad en relación con la resurrección y la vida angélica; A modo de conclusión; Referencias.