ISSN 0036-9764

SCRIPTA THEOLOGICA

Abril 2015
VOLUMEN 47
NÚMERO 1

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA

Universidad de Navarra

ESTUDIOS

Anneliese Meis
El espíritu finito, anticipado por el Espíritu Infinito en la obra *Potenz und Akt* de Edith Stein / 9-40

Dempsey Rosales
Dimensión parental e histórica de la fe. Ensayo filológico y semántico de la raíz אמן / 41-70

Matthew Ramage
Christian Discernment of Divine Revelation: Benedict XVI and the International Theological Commission on the Dark Passages of the Old Testament / 71-83

NOTAS

Manuel Mira
Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia / 89-110

Juan de Dios Larrú
Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación en Cristo / 111-132

Fernando Simón
La familia cristiana en la familia de la Iglesia / 133-152

Francisco Varo
El Antiguo Testamento en el Concilio Vaticano II / 155-175

Juan Luis Caballero y Pablo Edo
La redacción del capítulo V de *Dei Verbum* / 177-200

BOLETÍN

Juan Alonso
25 años de Apologética divulgativa en USA / 203-226

SCRIPTA THEOLOGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA. ESPAÑA / FUNDADA EN 1969 / ISSN: 0036-9764
ABRIL 2015 / VOLUMEN 47

DIRECTOR / *EDITOR*

César Izquierdo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
direct.scripta@unav.es

CONSEJO EDITORIAL
EDITORIAL BOARD

SUBDIRECTORES

Francisco Varo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
fvaro@unav.es

Gregorio Guitián
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
gguitian@unav.es

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jcaballero@unav.es

Miguel Brugarolas
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
mbrugarolas@unav.es

SECRETARIO

Eduardo Flandes
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
eflandes@unav.es

CONSEJO ASESOR / *ADVISORY BOARD*

Pio Alves
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, BRAGA (PORTUGAL)

Ysabel de Andía
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, PARIS (FRANCE)

Albino Barrera OP
PROVIDENCE COLLEGE, RHODE ISLAND (USA)

Santiago del Cura
FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA, BURGOS (ESPAÑA)

Juan Miguel Díaz Rodelas
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN VICENTE FERRER", VALENCIA (ESPAÑA)

Hubertus R. Drobner
THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADERBORN (DEUTSCHLAND)

Santiago García-Jalón
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA (ESPAÑA)

Philippe Molac, PSS
PARIS (FRANCE)

Michael J. Naughton
UNIVERSITY OF ST. THOMAS, MINNESOTA (USA)

Patricio de Navascués
UNIVERSIDAD ECLESIÁSTICA SAN DÁMASO, MADRID (ESPAÑA)

Paul O'Callaghan
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, ROMA (ITALIA)

Manlio Sodi, SDB
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA, ROMA (ITALIA)

Marek Starowieyski
UNIWERSYTET WARSZAWSKI, WARSZAWA (POLSKA)

Scripta Theologica es una revista general de teología. Publica artículos y revisiones bibliográficas de teología bíblica y sistemática, de patrología y de liturgia. Promueve un enfoque interdisciplinar y presta atención a los temas teológicos de actualidad.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Scripta Theologica figura en los siguientes índices y bases de datos:
- European Reference Index for the Humanities (ERIH)
- SCOPUS (Elsevier)
- ATLA Religion Database
- Academic Search Complete (EBSCO)
- Directorio y Catálogo LATINDEX
- FRANCIS
- Maisons des Sciences de l'Homme - Revue de Sommaires (INIST)
- Index Theologicus (UB Tübingen)
- Index to Book Reviews in Religion
- Old Testament Abstracts
- Religion Index One
- Religious and Theological Abstracts
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (BIBP)

Redacción y Administración
Edificio de Facultades Eclesiásticas
Universidad de Navarra
31009 Pamplona (España)
T 948 425600
F 948 425633
sth@unav.es
www.unav.edu/web/facultad-de-teologia/scripta-theologica

Suscripciones
Laura Pulido
sth@unav.es

Edita
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Precios 2015
Unión Europea
1 año, 3 fascículos / 58 €
Número atrasado / 25 €
Otros países
1 año, 3 fascículos / 75 €
Número atrasado / 33 €

Fotocomposición
NovaText

Imprime
GraphyCems

D.L. NA 1761-2014

Periodicidad
Cuatrimestral
Abril, agosto y diciembre

Tamaño 170 x 240 mm

SCRIPTA THEOLOGICA

ABRIL 2015 / VOLUMEN 47

ESTUDIOS / *RESEARCH STUDIES*

Anneliese Meis
El espíritu finito, anticipado por el Espíritu Infinito en la obra *Potenz und Akt* de Edith Stein 9-40
The Finite Spirit, Anticipated by Infinite Spirit in the Work Potenz und Akt *of Edith Stein*

Dempsey Rosales
Dimensión parental e histórica de la fe. Ensayo filológico y semántico de la raíz אמן 41-70
Parental and Historical Dimension of the Faith. Philological and Semantic Essay on the Root אמן

Matthew Ramage
Christian Discernment of Divine Revelation: Benedict XVI and the International Theological Commission on the Dark Passages of the Old Testament 71-83
Discernimiento cristiano de la revelación divina. Los «pasajes oscuros» del Antiguo Testamento según Benedicto XVI y la Comisión Teológica Internacional

MATRIMONIO Y FAMILIA

Manuel Mira
Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia 89-110
Marriage and Family in the Fathers of the Church

Juan de Dios Larrú
Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación en Cristo 111-132
The Anthropological Challenges of Marriage in the Light of the Creation in Christ

Fernando Simón
La familia cristiana en la familia de la Iglesia 133-152
Christian Family in the Family of the Church

CINCUENTA AÑOS DE CONCILIO VATICANO II

Francisco Varo
El Antiguo Testamento en el Concilio Vaticano II 155-175
The Old Testament in the Second Vatican Council

Juan Luis Caballero y Pablo Edo
La redacción del capítulo V de *Dei Verbum* 177-200
The Drafting of the Fifth Chapter of Dei Verbum

BOLETÍN / *BULLETIN*

Juan Alonso
25 años de Apologética divulgativa en USA 203-226
25 Years of Popular Catholic Apologetics in USA

RECENSIONES / *BOOK REVIEWS*

Haught, J. F., *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens* (E. Moros) 229-232

Seckler, M., *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule, Band I-II, Ausgewählt und herausgegeben von Michael Kessler, Winfried Werner und Walter Fürst* (M. Brugarolas) 232-235

Ouellet, M., *Mystère et sacrament de l'amour. Théologie du mariage et de la famille pour la nouvelle évangélisation* (A. Sarmiento) 235-240

Larrú Ramos, J. de D. (ed.), *La grandeza del amor humano* (J. M. Pardo) 241-245

RESEÑAS / *REVIEWS*

FILOSOFÍA

K. Wojtyla, *Lecciones de Lublin (I y II)* / 249 //. A. López Quintás, *La ética o es transfiguración o no es nada* / 250 //. R. Spaemann, *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada* / 252.

HISTORIA

P. Canisio, *Doctrina cristiana* / 254 //. I. Ker, *Newman on Vatican II* / 255 //. M. Fazio, *Beato Pablo VI. Gobernar desde el dolor* / 256 //. P. Fernández Rodríguez, *La sagrada liturgia en la escuela de Benedicto XVI* / 257.

SAGRADA ESCRITURA

I. Carbajosa Pérez, *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento* / 259 //. M. J. Boda y J. G. McConville (dirs.), *Dictionary of the Old Testament Prophets* / 260 //. S. Westerholm (ed.), *The Blackwell Companion to Paul* / 262 //. S. Torallas Tovar y K. A. Worp, con la colaboración de A. Nodar y M. V. Spottorno, *Greek Papyri from Montserrat (P.Monts.Roca IV)* / 263 //. A. Autiero y M. Perroni (a cura di), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro* / 264.

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

A. Gesché, *La paradoja de la fe* / 266 //. Mª E. Gómez de Pedro, *Libertad en Ratzinger: Riesgo y tarea* / 267 //. A. Schmidt y S. Grosse, *Die Rückgewinnung des Vertrauens. Ökumene als Konfliktbewältigung* / 269 //. M. P. Gallagher, *Mapas de la fe. Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger* / 270 //. M.-J. Le Guillou, *¡Cristiano en el mundo! ¿Es posible en nuestro tiempo?* / 271 //. J. L. Bastero de Eleizalde, *Vida de María* / 272 //. F. Sebastián, *María, Madre de Jesús y Madre nuestra* / 273.

TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

R. Bonetti, *Matrimonio. Sacramento per la missione* / 275 //. G.-L. Müller, *La esperanza de la familia* / 276 //. M. Konrad, *Crescere nella giustizia. Introduzione all'etica sociale* / 277 //. B. Dumas, *Mystique et théologie d'après Henri de Lubac* / 279 //. J. Philippe, *La oración, camino de amor* / 280.

LIBROS RECIBIDOS 283

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES 285

Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia

Marriage and Family in the Fathers of the Church

RECIBIDO: 27 DE DICIEMBRE DE 2014 / ACEPTADO: 13 DE FEBRERO DE 2015

Manuel Mira
Facoltà di Teologia. Pontificia Università della Santa Croce
Roma. Italia
mmira@pusc.it

Resumen: En época patrística se elabora una primera reflexión sobre matrimonio y familia. Los Padres apostólicos y apologistas exhortan a la fidelidad matrimonial y a una educación apropiada de los hijos, y también defienden el matrimonio frente a los rigoristas que lo condenan. Clemente de Alejandría y Tertuliano elaboran las primeras intuiciones teológicas. Durante gran parte del siglo IV las disputas con el arrianismo focalizan los esfuerzos de los autores católicos, pero superado ya ese escollo, Agustín de Hipona, en el occidente latino, y Juan Crisóstomo, en el oriente griego, dedican a la institución matrimonial considerable atención en su producción escrita y oral.

Palabras clave: Padres de la Iglesia, Matrimonio, Familia.

Abstract: The Fathers elaborated a first reflection on marriage and family. The apostolic Fathers and the apologists put an emphasis on the marriage fidelity and the appropriate education of the children, and also defended the marriage against those who condemned it. Clement of Alexandria and Tertullian formulated the first theological intuitions. In the fourth century, the disputes with the Arianism intensified the efforts of Catholic writers; once this obstacle was overcome, Augustine of Hippo in the Latin West and John Chrysostom in the Greek East paid considerable attention to the matrimonial institution in their writings and preaching.

Keywords: Fathers of the Church, Marriage, Family.

Las enseñanzas patrísticas sobre matrimonio y familia constituyen una fase incipiente pero irrenunciable de la reflexión teológica sobre esta institución, célula básica de la sociedad. En el periodo pre-niceno suelen adoptar la forma de exhortaciones esporádicas. Pero en el marco de la Iglesia imperial aparecen ya Padres que ofrecen una doctrina extensa y articulada, que influye fuertemente sobre el pensamiento posterior[1].

1. El periodo pre-niceno

La primera comunidad cristiana es instruida en un elevado ideal de familia. Clemente Romano exhorta a los cónyuges a cultivar una estrecha relación –en la que corresponde al marido una autoridad expresada en la tarea de educar a la esposa–, a la procreación y la educación de la prole. Ignacio de Antioquía invita a Policarpo de Esmirna a fomentar el matrimonio entre sus fieles enseñándoles a acudir al obispo para darle a conocer su intención de casarse, y a aceptar también en la comunidad a quienes deseen practicar la virginidad, pero sólo cuando procedan con discreción y no se jacten públicamente. El *Pastor* de Hermas contiene también enseñanzas sobre la santidad matrimonial, según las cuales el marido que descubra que su esposa es infiel debe dejar de vivir con ella, pero no volver a casarse; habrá de dar una vez a la esposa la oportunidad de arrepentirse y de volver al hogar[2]. Esta instrucción es un eco fiel de las enseñanzas sobre la indisolubilidad matrimonial expuestas por el Señor y de los «códigos familiares» o exhortaciones a la santidad matrimonial que se intercalan repetidas veces en las cartas católicas[3]. Hubo también grupos que rechazaron el matrimonio, considerando que era incompatible con la vida cristiana, como los encrati-

[1] Estas páginas son deudoras de algunos volúmenes de síntesis, entre los cuales destaca *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (*Studia patristica mediolanensia*, 5), a cura di Cantalamessa, R., Milano: Vita e Pensiero, 1976; y AA.VV., *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa* (*Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 43), Roma: Borla, 2006.

[2] Torti, G., *Matrimonio e famiglia nei Padri Apostolici*, en *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa*, 143-151, toma las ideas de *1 Clemens* 21 (Clemens Romanus, *Èpître aux Corinthiens* [SC 167], Jaubert, A. [ed.], Paris: Cerf, 2000, 139), de la carta de Ignacio de Antioquía *Ad Polycarpum* 5 (Ignatius Antiochenus, *Lettres. Martyre de Polycarpe* [SC 10bis], Camelot, T. [ed.], Paris: Cerf, 1998, 151) y del *Pastor* de Hermas, 29.32 (Hermas, *Le Pasteur* [SC 53bis], Joly, R. [ed.], Paris: Cerf, 1997, 152-156.162), y comenta estos textos con la ayuda de bibliografía especializada.

[3] Cfr. Mt 19,3-9 y Ef 5,21–6,9; Col 3,18–4,1; 1 Pe 3,1-7.

tas[4], pero la Iglesia no hizo propia esa opinión, según puede apreciarse en el consejo de Ignacio de Antioquía de corregir a quienes prohíben el matrimonio.

La legislación canónica –la producción y difusión de textos que regulan diversos aspectos de la vida que deben llevar o evitar los cristianos– aparece ya en el siglo II. Una forma incipiente de legislación se encuentra en la *Didaché*, que alude a comportamientos relacionados con la vida familiar al condenar el adulterio, la corrupción de los jóvenes y la fornicación; estos pecados, con el aborto, están incluidos entre las acciones que caracterizan el camino de la muerte[5]. Cuando se refieren a la familia, los cánones permiten conocer lo que proponía la Iglesia en este campo[6].

La *Traditio Apostolica*, escrita a inicios del s. III, enumera los requisitos que deben cumplir quienes deseen inscribirse en el catecumenado para recibir el bautismo. Según uno de ellos, quienes están casados son exhortados a contentarse con su mujer, o con su esposo, respectivamente, y a los célibes se les conmina a no fornicar, sino más bien a tomar esposa según la ley, o a permanecer tal y como están[7]. La *Traditio* aconseja a quienes tengan una concubina formalizar el matrimonio, en el caso de que sea la única compañera y eduque a los hijos surgidos de la unión –consejo que contrastaba con la legislación imperial, que no aceptaba un matrimonio entre hombre libre y esclava–, y, en el caso de que ya estuviera casado, a dejar a esa concubina[8].

Otras informaciones interesantes pueden hallarse en los cánones del Concilio de Elvira, que por ejemplo prohíben la comunión a cristianas que se

---

[4] Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, 4, 23, 7 (*Eusebius. Die Kirchengeschichte* [GCS 9/1], Schwartz, E. [ed.], Leipzig: 1903-1909, 376), recuerda la polémica surgida entre Dionisio de Corinto y Pinito de Cnoso a causa de la exigencia de vivir la continencia que este último imponía sobre todos los fieles cristianos, y que decidió mantener a pesar de que Dionisio le aconsejó no hacerlo. El episodio es descrito por Beatrice, P. F., *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (sec. I-II)*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 3-68, concretamente en pp. 7-8, de donde hemos tomado la referencia. Un estudio de los aspectos bíblicos de la polémica puede hallarse en Sfameni-Gasparro, G., *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, en *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa*, 170-171.

[5] Cfr. *Didaché* II, 2 (*Didaché. Institutions des Apôtres*, Audet, J. P. [ed.], Paris: Etudes Bibliques, 1958, 228).

[6] Cfr. Cacitti, R., *L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell'istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 69-157, especialmente 69-100.

[7] Cfr. *Traditio Apostolica*, XV (Botte, B., *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* [*Liturgiewissenschaft. Quelle und Forschungen*, 39], Münster: 1963, 32-35).

[8] Cfr. *Traditio Apostolica*, XVI (Botte, B., 38).

han casado con hombres divorciados sin justa causa[9], así como en la *Didascalia* siríaca[10], y en el *Liber graduum*[11], que testimonian la persistencia de la polémica entre la Iglesia y los grupos encratitas.

Los Padres apologistas han defendido a la Iglesia de las acusaciones injustas de inmoralidad, nacidas de una equivocada interpretación de la costumbre del ósculo de la paz[12]. Han puesto de relieve también que el cristianismo ha traído consigo una elevación del nivel moral de la vida conyugal; Justino refiere a este respecto las discusiones familiares entre una esposa conversa del paganismo y su marido todavía pagano[13].

En el *Paedagogus*, Clemente de Alejandría insiste en que hombre y mujer poseen la misma naturaleza y están llamados a la misma virtud, y habla del matrimonio monogámico como de una manifestación de esa virtud común, pues es un modo de vida honesto gracias al cual ambos alcanzarán la vida celestial, en la que cesará de ser relevante la distinción entre hombre y mujer[14]. En los *Stromata*, igualmente, enfatiza que el matrimonio es bueno porque permite traer al mundo los hijos que son necesarios para dar continuidad a la vida del hombre sobre la tierra[15], y no es, por tanto, un medio para satisfacer el deseo

---

[9] Cfr. CACITTI, R., *L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo*, 100-124. Se trata del canon X. Otros cánones interesantes sobre la prohibición de la comunión a divorciados son el VIII y el IX.

[10] Cfr. CACITTI, R., *L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo*, 124-146.

[11] Cfr. CACITTI, R., *L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo*, 146-154.

[12] Cfr. ATHENAGORAS, *Supplicatio*, 32, 5 (*Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts* [SC 379], POUDERON, B. [ed.], Paris: Cerf, 1992, 194-196).

[13] Cfr. IUSTINUS MARTYR, *2 Apologia*, 2, 1-20 (*Justin. Apologie pour les chrétiens* [SC 507], MUNIER, C. [ed.], Paris: Cerf, 2006, 320-326).

[14] Cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, 1, 4, 10, 1-11 (*Clemens Alexandrinus, I: Protrepticus und Paedagogus* [GCS 12], herausgegeben von STÄHLIN, O., 3 Auflage von TREU, U., Berlin: Akademie-Verlag, 1972, 95-96). La igualdad entre el hombre y la mujer en lo que respecta a la capacidad y a la obligación de vivir virtuosamente ya fue enseñada por los filósofos paganos, como puede apreciarse en MUSONIUS RUFUS, *Diatriba II*, citado por SFAMENI-GASPARRO, G., *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, 180. La autora recuerda que otros autores paganos, en cambio, denostaban en sus diatribas las obligaciones que impone la vida matrimonial (218).

[15] Cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, 2, 23, 137, 1 (*Clemens Alexandrinus, II: Stromata Buch I – VI* [GCS 4], herausgegeben von STÄHLIN, O., neu herausgegeben von FRÜCHTEL, L., 4 Auflage mit nachträgen von TREU, U., Berlin: Akademie-Verlag, 1985, 188). La idea aparece también en *Paedagogus*, 2, 10, 83, 1-2 (GCS 12, 208), donde llega afirmar que el hombre es imagen de Dios porque colabora con Él en la procreación de nuevos seres humanos. El tema de que el matrimonio tiene como objetivo la procreación de hijos, y no la búsqueda del placer lo desarrollan también filósofos paganos, como MUSONIO RUFO, *Diatriba XII*, o PLUTARCO, *Praecepta coniugalia*, 42, quien compara la procreación con la siembra agrícola, imagen usada también por CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, 2, 10, 83 (GCS 12, 208).

de placer[16]. Polemiza con los gnósticos y los encratitas, muy numerosos en la Iglesia alejandrina. Así, rechaza el pensamiento de los gnósticos, que pensaban que la procreación es mala porque prolonga el encarcelamiento del espíritu en la materia en los hombres generados[17]. Y a los encratitas, que afirmaban que generar hijos es dar alimento a la muerte y prolongar la existencia de seres infelices en la tierra[18], les responde que la virginidad es un don de gran valor que Dios concede a algunos, pero que no contradice la bondad del matrimonio[19]; les echa en cara que yerran cuando equiparan la relación sexual encaminada a la procreación que se establece entre los esposos con una unión sexual que busca sólo el placer[20]; acepta su teoría de que las relaciones sexuales entre Adán y Eva fueron la causa de la expulsión del paraíso, pero precisa que fueron pecaminosas no porque fueran malas en sí mismas, sino porque las entablaron antes del momento debido[21].

Völker ha estudiado la propuesta de vida cristiana que presenta Clemente de Alejandría, quien identifica el perfecto gnóstico con el cristiano coherente[22]. Ha descubierto que el matrimonio entre marido y mujer gnósticos encuentra un puesto en ese ideal clementino: en ese matrimonio conforme al Logos, la mujer procurará vivir siempre conforme a la justicia, y con el afán de agradar a Dios; si su esposo pone obstáculos a ese proyecto, tratará de persuadirlo, y, si no lo consigue, procurará soportar pacientemente esa situación[23]; los cónyuges, terminado el periodo en el que es posible la procreación de hijos, vivirán como hermanos, preparando así el futuro escatológico, en el que perderá relevancia la distinción sexual[24].

En los escritos de Tertuliano encontramos también una visión equilibrada del matrimonio, aunque en las obras del periodo montanista se intensifican algunas tomas de postura críticas, como la oposición a las segundas nupcias o la descripción de las «molestiae nuptiarum»[25].

---

16 Cfr. *Stromata*, 2, 23, 143, 1 (GCS 4, 191-192).
17 Cfr. *Stromata*, 3, 3, 12-24, 3(GCS 4, 200-206).
18 Cfr. *Stromata*, 3, 6, 45, 1-2 (GCS 4, 216-217).
19 Cfr. *Stromata*, 3, 1, 4, 1-3 (GCS 4, 197).
20 Cfr. *Stromata*, 3, 6, 46, 2-5 (GCS 4, 217).
21 Cfr. *Stromata*, 3, 14, 94, 2 y siguientes (GCS 4, 239).
22 Cfr. Völker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU, 57), Berlin: Akademie-Verlag, 1952.
23 Cfr. *Stromata*, 4, 20, 126, 5 – 127, 2 (GCS 4, 304).
24 Cfr. *Stromata*, 4, 16, 100, 1-3 (GCS 4, 292).
25 Cfr. Sfameni-Gasparro, G., *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, 201 y siguientes.

2. La familia en las enseñanzas de Agustín de Hipona

Son muchos los autores latinos del periodo post-niceno a los que sería preciso mencionar. Ambrosio de Milán reviste entre ellos una relevancia particular, en especial por la doctrina sobre la relación esponsal expuesta en el *De Paradiso*; el obispo milanés, en efecto, aunque sitúa su ideal en la vida consagrada en obras como el tratado *De virginibus*, no expresa críticas contra el matrimonio[26]. Algunos estudiosos se han interesado por el Ambrosiaster[27], pues expone una opinión favorable a que cónyuges que se han separado por un motivo grave puedan establecer una nueva relación. Esta actitud, aislada en el panorama patrístico, parece causada por una cesión ante la legislación civil, que permitía divorciarse y contraer un nuevo matrimonio. Pero la figura más poderosa es Agustín de Hipona.

A) *Cronología de las principales obras agustinianas*

San Agustín defiende la bondad del matrimonio ya en la disputa con los maniqueos, quienes lo rechazaban porque, cuando culmina en la procreación, encierra el elemento divino que poseen algunos hombres en los cuerpos materiales[28]. En *De moribus ecclesiae et de moribus manichaeorum*, reprocha a los maniqueos que convertían la relación sexual matrimonial en una búsqueda de placer, pues toleraban el matrimonio de los «oyentes» de la secta, pero les recomendaban limitar las relaciones a los momentos infecundos del ciclo menstrual de la mujer[29]. Y en *Contra Faustum manichaeum*, indica que el Señor mis-

---

[26] Sobre el tema, puede verse Pizzolato, L. F., *La coppia umana in sant'Ambrogio*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 180-211.

[27] Ambrosiaster, *In epistulam ad Corinthios primam*, 7, 11 (*Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas, II: In epistulas ad Corinthios* [CSEL 81/2], recensuit Vogels, H. I., Vindobonae: Academia scientiarum austriaca, 1968, 74-75). Le hace eco en el mundo griego Epiphanius, *Panarion haereseon*, 59, 4, 9 (*Epiphanius, II: Panarion haereseon, 34-36* [GCS 31], herausgegeben von Holl, K., 2 Auflage von Dummer, J., Berlin: Akademie-Verlag, 1980, 368). En oriente, esta sumisión a la legislación civil se mantuvo tras la promulgación del código de Justiniano, que también permitía a los divorciados una nueva unión.

[28] Puede encontrarse una descripción de esta polémica en Moriones, F., *Teología de san Agustín*, Madrid: BAC, 2004, 532-537.

[29] Cfr. *De moribus ecclesiae et de moribus manichaeorum*, 2, 18, 65 (*Sant'Agostino. Polemica con i manichei* [Nuova Biblioteca Augustiniana XIII/1], introduzione generale Decret, F., traduzioni e note di Alici, L. e Pieretti, A., Roma: Città Nuova, 1997, 184-186), del 388-389, *De continentia*, 12, 27 (*Sant'Agostino. Matrimonio e famiglia* [NBA VII/1], introduzione generale di Trapè, A., introduzione, traduzione e note di Palmieri, M., Tarulli, V. e Cipriani, N., Roma: Città Nuova, 1978, 372), y *Contra Faustum*, 30, 6 (*Sant'Agostino. Contro Fausto manicheo, libri 20-33* [NBA XIV/2], traduzioni di Pizzani, U., Alici, L. e Di Pilla, A., Roma: Città Nuova, 2004, 688-690),

mo enseña que Dios es el autor del matrimonio [30]. En este momento inicial de su producción, san Agustín todavía interpretaba de modo espiritual la exhortación «creced y multiplicaos» (Gn 1,28), y sostenía que la procreación se convirtió en un deber tan sólo después del pecado original [31].

Puso por escrito una reflexión sobre el matrimonio más sistemática en las obras *De bono coniugali* y *De sancta virginitate* de los años 400-401 [32]. Ambas fueron redactadas en polémica con el asceta Joviniano, que había criticado la virginidad monástica, afirmando que en la vida matrimonial se alcanza el mismo bien moral que en la monástica. Jerónimo le había respondido en su *Adversus Iovinianum*, pero defendió la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio vituperando este último. San Agustín expuso en estas obras la idea de que la virginidad es un bien superior al matrimonio, porque anticipa de algún modo el estado celestial, angélico; pero el matrimonio no es un mal menor, sino igualmente un bien, aunque inferior al de la virginidad [33]. También recordó que la virginidad debe ir de la mano de la humildad, sin la cual no puede darse la caridad, con la que agradamos a Dios; por ello, una mujer casada humilde y dócil es superior a una virgen soberbia y desobediente [34]. En este periodo, a partir del año 405, el obispo de Hipona da ya una interpretación literal a Gn 1,28, que mantendrá invariablemente en obras posteriores, y afirma que el matrimonio es una institución natural querida por Dios, que desde el principio, antes del pecado original, creó al ser humano en las formas de hombre y mujer, y dispuso que se multiplicaran por medio de la relación sexual [35].

---

del año 397-398. Mantiene esta doctrina en obras posteriores, aunque no insiste en ella en las obras polémicas contra el pelagianismo.

30 Cfr. *Contra Faustum manichaeum*, 19, 29 (*Sant'Agostino. Contro Fausto manicheo, libri 1-19* [NBA XIV/1], traduzioni di Pizzani, U., Alici, L. e Di Pilla, A., Roma: Città Nuova, 2004, 390-392).

31 Cfr. *De Genesi contra manichaeos*, 1, 19, 30 (*Sant'Agostino. La Genesi, I* [NBA IX/1], traduzione di Di Giovanni, A., Penna, A. e Carrozzi, L., Roma: Città Nuova, 1988, 96-98). Moriones, F., *Teología de san Agustín*, 529, recuerda que san Agustín corrigió esta interpretación explícitamente en *Retractationes*, 1, 10, 2.

32 Cfr. Zincone, S., *Matrimonio e famiglia nei Padri (IV-VII secoli)*, en *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa*, 352-374, al inicio del cual encontramos estas indicaciones sobre el contexto histórico en el que san Agustín de Hipona compuso el *De bono coniugali*.

33 Moriones, F., *Teología de san Agustín*, 540-541, precisa que san Agustín consideraba que el matrimonio posee una bondad inferior a la virginidad porque es un bien natural, pero no un bien que deba ser buscado por sí mismo, como la sabiduría, la salud o la amistad, sino necesario para alcanzar otros bienes, como la procreación de los hijos (cfr. *De bono coniugali*, 9).

34 Cfr. *De bono coniugali*, 23, 29 (NBA VII/1, 56).

35 Cfr. Moriones, F., *Teología de san Agustín*, 529-530, quien indica que en ese año san Agustín escribió *De Genesi ad litteram*, 9, 3, 6, donde defiende por primera vez que el matrimonio estaba orientado a la procreación ya antes del pecado original.

En el contexto de la polémica anti-pelagiana escribió después diversas obras. En *De nuptiis et concupiscentia* enseñó que la concupiscencia, el deseo de placer que escapa al control de la razón, no se encontraba en los planes de Dios, quien había previsto que la procreación se llevara a cabo con una voluntariedad libre de las incitaciones de la pasión, sino que se introdujo en el hombre a causa de la caída de Adán y Eva [36]. En *De coniugiis adulterinis*, reconoce que el estudio teológico del matrimonio suscita problemas complejos [37]. Estas referencias deben ser completadas con otros pasajes, dispersos en muchas otras de sus obras.

B) *La doctrina de los tres bienes del matrimonio*

La realidad natural buena del matrimonio mira a la realización de tres bienes: el bien de la prole, el bien de la fidelidad de los cónyuges y el bien del sacramento, es decir, la indisolubilidad que caracteriza el matrimonio cristiano, hecho por la gracia imagen de la unión entre Cristo y la Iglesia [38].

> Éste (el bien conyugal) posee tres partes: la fidelidad, la prole y el sacramento. En la fidelidad se atiende a que no se yazga con otra o con otro fuera del vínculo conyugal; en la prole, a que sea acogida amorosamente, sea criada benévolamente, sea educada religiosamente; en el sacramento, a que la unión conyugal no se rompa, y a que el repudiado o la repudiada no se vuelvan a unir ni siquiera por causa de la prole [39].

---

[36] Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 31, 53 (*Sant'Agostino. Polemica con Giuliano* [NBA XVIII], a cura di Cipriani, N., Roma: Città Nuova, 1985, 156-158). Zincone, S., *Matrimonio e famiglia nei Padri (IV-VII secoli)*, 357-358, cita también *De civitate Dei*, 14, 22 (*Sant'Agostino. La città di Dio, libri XI-XVIII* [NBA V/2], introduzione e note di Gentili, D. e Trapè, A., traduzione di Gentili, D., Roma: Città Nuova, 1988, 346).

[37] Cfr. *De coniugiis adulterinis*, 1, 25, 32 (NBA VII/1, 272).

[38] San Agustín suele afirmar que el matrimonio entre paganos también es indisoluble, y en *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 21, 23 (NBA VII/1, 430-432) asegura que los tres bienes del matrimonio se daban ya en la unión entre Adán y Eva en el paraíso; pero no faltan textos que hablan de la indisolubilidad como de una característica sólo del matrimonio cristiano. En *Contra Iulianum Pelagianum*, 5, 12, 46 (*Sant'Agostino. Polemica con Giuliano* [NBA XVIII], introduzione e note di Cipriani, N., traduzione di Cristini, E., Roma: Città Nuova, 1985, 830-832), san Agustín hace ver que en el matrimonio entre Santa María Virgen y san José se obtuvieron los tres bienes.

[39] *De Genesi ad litteram*, 9, 7, 12 (*Sant'Agostino. La Genesi, II: La Genesi alla lettera* [NBA IX/2], a cura di Carrozzi, L., Roma: Città Nuova, 1989, 464): «Hoc (i. e. bonum coniugale) autem tripartitum est: fides, proles, sacramentum. In fide attenditur ne praeter vinculum coniugale cum altera vel altero concumbatur; in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur; in sacramento autem ut coniugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur». Ideas semejantes se encuentran también en *De bono coniugali*, 3, 3 (NBA VII/1, 12-14), y 24, 32 (NBA VII/1, 58-60); *De sancta virginitate*, 12, 12 (NBA VII/1, 88); *De*

De entre los bienes cuyo logro se propone el matrimonio, la prole es el bien más importante. Ésta era la doctrina habitual en los autores cristianos anteriores, que coincidían en este punto con los pensadores estoicos. San Agustín considera que la procreación es necesaria para alcanzar el número de ciudadanos de la patria celestial previsto por Dios [40]. Matiza también que generar una prole abundante era una obligación grave en el periodo veterotestamentario, en el que era necesario que Israel continuara su recorrido por la historia para posibilitar la venida del Mesías; pero piensa que en la economía neotestamentaria, cuando prácticamente todos los hombres del mundo conocido han abrazado la fe cristiana, ha dejado de ser un deber perentorio, y ha cobrado actualidad el consejo del apóstol de que los que tienen esposa han de vivir como si no la tuvieran, para facilitar así la llegada de la consumación de los tiempos [41]. Este bien excluye todo tipo de intervención anticonceptiva [42], así como la exposición y todo atentado contra el bienestar de los hijos [43]. San Agustín considera que quien trae hijos al mundo tiene también el deber de educarlos [44].

El bien de la fidelidad consiste en la ayuda mutua que se prestan los dos cónyuges, que crea una relación estable de benevolencia llamada por san Agustín «ordo caritatis» [45]. El obispo de Hipona considera que este bien hace válidos tanto el matrimonio que es involuntariamente estéril como el de aquellos que han llegado a edad avanzada, en la que la procreación ya no es posible. Moriones afirma que la esencia del matrimonio para san Agustín no consiste en la unión física, sino en el consentimiento mutuo de los esposos, y que por eso considera que el matrimonio entre la Virgen María y san José fuera un matrimonio propiamente dicho [46]. San Agustín subraya que la infidelidad, el mal que se opone a la consecución de este bien, tiene la misma gravedad ya la cometa el esposo, ya la esposa [47].

---

gratia Christi et de peccato originali, 34, 39 (*Sant'Agostino. Natura e grazia*, *II* [NBA XVII/2], introduzione di Trapè, A., traduzione di Volpi, I., Roma: Città Nuova, 1981, 252-254); *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 17, 19 (NBA VII/1, 424-426) y *Contra Iulianum Pelagianum*, 3, 25, 57 (NBA XVIII, 646).

40 Cfr. *De civitate Dei*, 12, 22.

41 Cfr. *De bono coniugali*, 9, 9 (NBA VII/1, 26).

42 Cfr. *De coniugiis adulterinis*, 2, 12, 12 (NBA VII/1, 296-298).

43 Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 15, 17 (NBA VII/1, 423).

44 Pueden encontrarse diversas referencias en Zincone, S., *Matrimonio e famiglia nei Padri (IV-VII secoli)*, 363-364.

45 Cfr. *De bono coniugali*, 3, 3 (NBA VII/1, 14).

46 Cfr. Moriones, F., *La teología de san Agustín*, 549-551.

47 Cfr. *De coniugiis adulterinis*, 2, 8, 7 (NBA VII/1, 286-290).

El doctor africano piensa que realizar la unión sexual, cuando se sabe que no puede ser fecunda, para gozar del placer que conlleva es una culpa venial [48]. Apoyados en esta afirmación, algunos acusan a Agustín de Hipona de vincular excesivamente el matrimonio con la procreación y de condenar la sexualidad. Samek Lodovici defiende a san Agustín de estas críticas, haciendo ver que san Agustín da al término culpa venial el sentido de imperfección [49].

El bien del sacramento se identifica para san Agustín con la indisolubilidad. El doctor africano defendió esta doctrina frente a un tal Polencio, quien sostenía que un hombre podía volver a casarse, si su precedente matrimonio se había roto por el adulterio de la mujer [50]. Así, comenta Mt 5,32, donde el Señor introduce la cláusula «salvo en caso de fornicación», en el sentido de que la fornicación justifica que el cónyuge inocente deje al culpable, pero sin que esa interrupción de la convivencia confiera la facultad de casarse de nuevo [51]. San Agustín considera también que la gentilidad del cónyuge, cuando pone en peligro la fe de la parte cristiana, es motivo de separación, pero aconseja mantener la convivencia, pues con frecuencia el buen ejemplo del cónyuge cristiano ha impulsado a la otra parte a la conversión [52]. Al comentar la poligamia que practicaron algunos Patriarcas en la primera Alianza, el doctor africano la justifica como un medio permitido «ad tempus» para acrecentar con más rapidez el pueblo de Dios, y añade que la poliandria no habría tenido sentido, pues no habría facilitado el logro de ese objetivo [53].

Algunos objetan polémicamente que la doctrina del Hiponate sobre el matrimonio como sacramento obedece a unos parámetros diversos de los actuales, ya que no justifica la sacramentalidad del matrimonio argumentando

---

48 Cfr. *De bono coniugali*, 6, 6 (NBA VII/1, 18-20).

49 Cfr. Samek Lodovici, E., *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 212-272.

50 Cfr. Moriones, F., *La teología de san Agustín*, 558-561.

51 Cfr. *De coniugiis adulterinis*, 1, 1, 1 y 1, 6, 6 (NBA VII/1, 230 y 236-238).

52 Cfr. *De coniugiis adulterinis*, 1, 13, 14 y 1, 21, 25 (NBA VII/1, 248 y 263).

53 Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 8, 9 (NBA VII/1, 410), y *Sermones*, 51, 15, 25 (*Sant'Agostino. Discorsi 51-85 sul Nuovo Testamento* [NBA II/1], edizione di Carrozzi, L., Roma: Città Nuova, 1982, 40), y la discusión correspondiente en Moriones, *La teología de san Agustín*, 555-557. San Agustín apoya su comentario a Mt 5,32 en la ley exegética general según la cual los pasajes oscuros deben ser interpretados a la luz de los más claros, pues la perícopas paralelas de Marcos 10,11-12 y Lucas 16,18, no contienen la cláusula «salvo en caso de fornicación». Además, Polencio defendía su teoría aduciendo el texto paulino «si hubiera muerto su marido, cásese con quien quiera» (1 Cor 7,39), e interpretando la muerte en el sentido espiritual, es decir, como una referencia al adulterio, que habría matado el alma del marido. Esa interpretación era tendenciosa, y san Agustín criticó el uso indebido del texto bíblico (cfr. *De coniugiis adulterinis*, 2, 6, 5).

que fue fundado por Jesucristo, ni habla del matrimonio «in fieri», ni saca la consecuencia de que confiere una gracia sacramental propia. Sin embargo, cabe responderles que el Obispo de Hipona considera que hay una realidad de gracia que se da de modo pleno en la unión entre Cristo y la Iglesia, y de modo participado en la unión de los cónyuges, y que la realidad plena es la causa de la realidad participada, lo cual acerca mucho su pensamiento a la actual doctrina sobre la sacramentalidad del matrimonio [54].

3. La familia en las enseñanzas de Juan Crisóstomo

Las enseñanzas de los Padres Capadocios sobre la familia son de gran interés, pues ofrecen información sobre la legislación canónica que se seguía en la Iglesia de su tiempo, y, con las exhortaciones de sus homilías, abren una ventana sobre la vida familiar de sus fieles [55]. Pero el autor griego del periodo post-niceno que ofrece una doctrina más rica sobre el matrimonio es Juan Crisóstomo.

La doctrina del Crisóstomo reviste una especial importancia por la riqueza de su contenido [56]. Se aprecia una evolución desde una postura inicial, que minusvalora la dignidad de la vocación matrimonial en beneficio de la excelencia de la vida monástica, a una maduración fruto del empeño pastoral, en la que presenta el matrimonio como modalidad de vida cristiana auténtica y plena. El antioqueno presenta su pensamiento comentando especialmente cuatro pasajes bíblicos: la concesión del matrimonio como remedio a la concupiscencia (1 Cor 7,2); la formación de una sola carne por el

[54] Con respecto a la doctrina agustiniana del matrimonio como sacramento, puede leerse *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 10, 11 (NBA VII/1, 412-414): «Quoniam sane non tantum fecunditas cuius fructus in prole est; nec tantum pudicitia, cuius vinculum est fides; verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis, unde dicit Apostolus, *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam*: huius procul dubio sacramenti res est ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent... Hoc enim custoditur in Christo et in Ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur». Otros textos y una discusión sobre este argumento puede encontrarse en Visentin, P., «La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei Padri», *Studia Patavina* 5 (1968) 395-396.

[55] Cfr. Forlin Patrucco, M., *Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei Padri Cappadoci*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 158-179.

[56] La presentación de las enseñanzas de san Juan Crisóstomo sobre la familia que puede leerse en las páginas siguientes sigue fundamentalmente el esquema y buena parte del contenido del artículo Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 273-422.

marido y la esposa y la consiguiente indisolubilidad del matrimonio (Gn 2,24); la superioridad del hombre como cabeza de la mujer, y la consiguiente igualdad de naturaleza compartida por ambos (1 Cor 11,3; Ef 5,23a; Ef 5,28a); el matrimonio como misterio que representa la unión entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,32). La exégesis del Crisóstomo está muy influida en ocasiones por las ideas habituales de la sociedad en la que vivió, como puede apreciarse por ejemplo en su modo de hablar de la subordinación de la mujer al hombre, aunque en ocasiones consigue desvincularse de ese lastre. Esta parte constructiva acompaña a una crítica de las costumbres matrimoniales del mundo pagano, como la presencia de las prostitutas en las bodas y la frecuentación de los teatros. San Juan Crisóstomo ofrece también muchas enseñanzas sobre el modo en que los padres deben ocuparse de la educación de sus hijos [57].

A) *El matrimonio como remedio a la concupiscencia*

El Antioqueno dedica muchos comentarios a 1 Cor 7, pasaje en que san Pablo enseña que la virginidad es superior al matrimonio, pero también que quien no es capaz de vivirla, debe casarse para evitar que su debilidad le lleve a relaciones sexuales extramatrimoniales. Al hilo de este texto, san Juan Crisóstomo, sobre todo en sus primeros escritos, tiende a hablar del matrimonio como de una concesión y un mal menor con respecto a la impureza [58]. Pero en escritos posteriores supera esa concepción tan negativa, y subraya más bien que el matrimonio es un marco en el que se puede cumplir la ley de Dios, que ha determinado que el empleo de la sexualidad es bueno si se produce dentro del matrimonio [59]. Un tema concomitante es la ayuda que la mujer presta al hombre: al comienzo, el Crisóstomo ilustra con más frecuencia los males que produce la falta de esa ayuda [60], pero después es frecuente que se detenga en ensalzar la belleza del matrimonio en el que marido y mujer se ayudan mutuamente [61]. Entonces, con frecuencia fustiga la ruptura de esta armonía que se produce cuando el marido cede a la tentación de acudir a las

[57] Cfr. Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 273-281.
[58] Cfr. *Homilia in illud: Propter fornicationes uxorem*, 3 (PG 51, 212-213).
[59] Cfr. *Expositio in psalmum XLIII*, 9 (PG 55, 181).
[60] Cfr. *Laus Maximi et Quales ducendae sint uxores*, 5 (PG 51, 233).
[61] Cfr. *In epistolam I ad Thessalonicenses homilia V*, 3 (PG 62, 426) y *De Anna sermo I*, 6 (PG 54, 643).

prostitutas, que en Constantinopla se acostumbraba a invitar a los festejos previos a la boda [62]. El obispo advierte de que el marido que llega a saber que su esposa ha cometido adulterio tiene obligación de repudiarla y dejar de convivir con ella, pero no ve esto como una justificación para contraer un segundo matrimonio [63].

B) *El matrimonio como restablecimiento de la «una caro» (Gn 2,24 y Mt 19,1-12)*

En los primeros comentarios, el Crisóstomo aprovecha este texto para insistir en la inconveniencia de las segundas nupcias [64]. Pero posteriormente prefiere emplear el versículo para exhortar al cumplimiento de la ley de Dios en el matrimonio. Éste se contrae entre un hombre y una mujer [65], lo que excluye las uniones homosexuales [66]. Dios ha puesto el amor en las criaturas para que se obtenga la unidad, y esto se da especialmente en el caso del matrimonio [67]. En ocasiones, el Crisóstomo explica que esa unidad se realiza por medio del hijo, que es el punto de contacto entre el marido y la esposa, como un puente que une a ambos [68]. Esa unión debe conducir a una sintonía de afanes y de sentimientos, a la que en griego se denomina «homonoía»; así vivieron, por ejemplo, Abraham y Sara su unión, protegiéndose mutuamente en momentos de peligro [69].

El Antioqueno defendió siempre la indisolubilidad del matrimonio, y exhortó a vivir de modo conforme a ese rasgo de la unión esponsal: en los escritos de juventud insiste, es cierto, en la dificultad de realizar en la práctica ese ideal [70]; pero en los escritos de madurez da muchos consejos que enseñan cómo

---

62 Cfr. *Homilia in illud: Propter fornicationes uxorem etc.*, 2.3 (PG 51, 210-213).

63 Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XIX*, 3 (PG 61, 154-155). Este apartado resume las ideas expuestas en Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 283-295.

64 Cfr. *De non iterando coniugio*, 2 (PG 48, 612). Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, expone la exégesis de san Juan Crisóstomo sobre estos versículos en las páginas 295-315.

65 Cfr. *In Matthaeum homilia LXII*, 1 (PG 58, 597).

66 Cfr. *In epistolam ad Romanos homilia IV*, 2 (PG 60, 419), donde el Crisóstomo afirma que las relaciones homosexuales son καὶ παράνομος καὶ παρὰ φύσιν.

67 Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XXXIV*, 3 (PG 61, 289-290).

68 Cfr. *In epistolam ad Colossenses homilia XII*, 5 (PG 62, 388).

69 Cfr. *In Genesim homilia XLV*, 2-3 (PG 54, 416). Es sorprendente encontrar ideas semejantes en Musonio Rufo, *Diatriba XIII A*, filósofo pagano del s. I d.C.

70 Cfr. *In Matthaeum homilia LXII*, 3 (PG 58, 599).

construir un matrimonio armonioso e incita a procurar por todos los medios que la relación matrimonial no se rompa [71]. Nuestro autor llega a alabar la atracción instintiva mutua que experimentan recíprocamente el hombre y la mujer, dando muestra de un optimismo sobre la sexualidad humana que no brilla cuando define el matrimonio como remedio de la concupiscencia pecaminosa [72]. El Crisóstomo considera que en esa unidad no hay una igualdad de planos, sino que el hombre debe mandar, y la mujer debe someterse; de hecho, sólo exhorta a vivir la virtud del «ágape», de la caridad, al marido, mientras que a la mujer le exige la sumisión [73]. En su opinión, en el matrimonio hay una comunidad, una «koinonía», pero consiste en que el marido invita a la mujer a compartir su vida [74].

C) *El hombre, cabeza de la mujer, como Cristo lo es de la Iglesia (Ef 5,22-23)*

No deja el Crisóstomo de señalar modos en que la mujer ejercita un influjo benéfico sobre el hombre. Por ejemplo, asegura que, como pasa largos ratos en el hogar sin ocupaciones urgentes, puede dedicarse a una oración que atraiga muchos bienes sobre su esposo y sobre la familia [75]. Pero habitualmente toma en consideración el influjo que el hombre ejercita sobre la mujer.

Cuando el Crisóstomo expone su doctrina sobre el matrimonio desde esta perspectiva, vuelve a insistir en la unidad de naturaleza que se da entre los cónyuges, pues esa igualdad es realzada cuando se habla de hombre y mujer

---

[71] Cfr. Ésta es la exhortación que dirige al marido: «Al igual que, en el caso de nuestro cuerpo, cuando sobreviene una enfermedad, no cortamos despreocupadamente el miembro, sino que eliminamos la enfermedad, así debemos hacer también con la mujer. (...) Y si dices que su enfermedad es incurable y que, incluso después de que has recurrido a toda tu solicitud, se mantiene en su misma actitud, ni siquiera entonces debes expulsarla. Tampoco se corta un miembro enfermo de modo incurable, desde luego; y ella es un miembro tuyo. "Serán –dice– dos en una sola carne"» (*Laus Maximi et Quales ducendae sunt uxores*, 2.3 [PG 51, 228]). Otro consejo crisostomiano dirigido a facilitar la concordia entre los conyugues invita a la esposa a no rechazar al marido cuando éste le pide consumar el matrimonio (cfr. *In epistolam ad Corinthios homilia XIX*, 1.2 [PG 61, 152-153]).

[72] Cfr. *In epistolam ad Ephesios homilia XX*, 1 (PG 62, 135-136). En este punto, el Crisóstomo concuerda con PLUTARCO, *Sull'amore*, 23 y siguientes (LONGONI, V., *Plutarco. Sull'amore*, introduzione di DEL CORNO, D., Milano: Adelphi, 1986, 100-105).

[73] Cfr. SCAGLIONI, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 313-314.

[74] Cfr. SCAGLIONI, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 314-315.

[75] Cfr. *In Ioannem homilia LXI*, 3 (PG 59, 340). Resumimos en estas páginas SCAGLIONI, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 315-345.

como de los dos miembros que componen un único organismo [76]. Sin embargo, es indudable que en esta perspectiva cobra más relieve la idea de que el hombre posee cierta superioridad sobre la esposa, por la cual está obligado a cuidar de toda la familia y a dirigirla [77].

Esta perspectiva enfatiza la posición subordinada que la mujer ocupa en la unión matrimonial, al atribuir al hombre la función capital. El obispo de Constantinopla acepta este principio como un presupuesto de su enseñanza sobre la familia. Considera que la inferioridad de la mujer procede de una educación permisiva y de costumbres blandas, y no se limita al aspecto físico, sino que alcanza también el ámbito moral [78]. Esta inferioridad se percibe en la historia de la salvación, en la que las mujeres se sometían a sus esposos, aunque entre los contemporáneos del Crisóstomo la degeneración en la que han caído los hombres haga difícil entender el motivo por el que san Pablo ordena que las mujeres no enseñen en público [79]. Esa subordinación hace que el hombre tenga mayor obligación que la mujer de soportar las debilidades de su cónyuge [80].

Esta disparidad explica que el hombre se dedique a las actividades públicas: la política, los negocios, el ejército, mientras que a la mujer se confían las tareas privadas [81]. El Crisóstomo suele decir que las tareas públicas son más importantes que las privadas, pero también habla de la co-esencialidad del trabajo femenino, y dice que el hombre lo necesita, y que debe corresponder al servicio que le presta la mujer, ayudándola a crecer en la virtud [82].

El Antioqueno trata de explicar la inferioridad de la mujer a la luz de la historia de la salvación, afirmando que antes del pecado mujer y hombre compartían una misma dignidad, y que después la mujer ha sido condenada a es-

---

[76] Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XXVI*, 2 (PG 61, 214-215), donde aparece la idea de que la mujer tiene la misma dignidad («homotimía») que el hombre. SCAGLIONI, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 319-320, hace ver que el Crisóstomo afirma en otros textos que posee una dignidad inferior. Y comenta que el antioqueno realiza con frecuencia, llevado por el texto que comenta, o por el curso de las ideas, afirmaciones que contradicen lo que ha dicho en otras homilías.

[77] Cfr. *In epistolam II ad Thessalonicenses homilia V*, 5 (PG 62, 499-500).

[78] Cfr. *In epistolam ad Hebraeos homilia XXIX*, 3 (PG 63, 206-207).

[79] Cfr. *In epistolam ad Ephesios homilia XIII*, 4 (PG 62, 99-100).

[80] Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XXVI*, 7 (PG 61, 222-223).

[81] Cfr. *De non iterando coniugio*, 4 (PG 48, 615).

[82] Cfr. *In epistolam II ad Thessalonicenses homilia V*, 5 (PG 62, 499-500). La idea la encontramos también en PLUTARCHUS, *Praecepta coniugalia*, 11.17.48. Es preciso tener en cuenta que eran muy frecuentes los matrimonios entre hombres maduros y mujeres muy jóvenes, que además no habían recibido instrucción escolar; así fue en la familia de san Juan Crisóstomo, quien perdió a su padre poco después de nacer, y fue educado por su madre.

tar sometida al hombre [83]. Ahora bien, el Crisóstomo matiza este principio, indicando por una parte que ya antes de la caída existía una cierta superioridad del hombre, pues la mujer fue creada a partir de él [84]; y por otra parte que cuando la mujer es más virtuosa que el marido, su ejemplo empuja al hombre a esforzarse por mejorar [85]. También sostiene que la mujer por el pecado original ha pasado de ser ayuda del hombre a ser su enemiga insidiosa, pero esta idea desaparece en las obras de madurez, donde insiste en cambio en la ayuda que la mujer puede prestar al hombre [86].

La jerarquía que existe entre el hombre y la mujer en el matrimonio constituye, en opinión del Crisóstomo, un reflejo del recto orden social, en el que también quien posee mayor dignidad gobierna sobre el inferior, lográndose así la armonía [87]. En esta concepción, la mujer goza junto al hombre de superioridad sobre los hijos y sobre los esclavos, a los que debe gobernar.

El Crisóstomo considera que el hombre debe convertir el matrimonio en una oportunidad para amar (ἀγαπᾶν) con obras, para hacer todo el bien que pueda a su mujer. Concreta esa actividad en la enseñanza de la virtud [88]. El antioqueno considera que el hombre obtendrá mejores resultados si aparta de sí el egoísmo y la búsqueda del placer en esa relación, pues su mujer percibirá que obra desinteresadamente, más aún, buscando sólo el bien de la esposa, y pondrá en práctica con más prontitud las enseñanzas. La mujer, por su parte, debe estar sometida (ὑποτάσσεσθαι) a su esposo. Este deber permanece, según la opinión del Crisóstomo, también cuando el marido se comporta con vehemencia, o incluso con brutalidad [89]. Considera el Crisóstomo que la naturaleza ha distribuido estas funciones, al dar al hombre una fuerte tendencia a amar y al hacer a la mujer hermosa [90]. La mujer, por su parte, puede obtener mayor

---

[83] Cfr. *In Genesim sermo IV*, 1 (*Jean Chrysostome. Sermons sur la Genèse* [*SC*, 433] Introduction, texte critique, traduction et notes par BROTTIER, L., Paris: Cerf, 1998, 224). Pero hay otros muchos puntos del comentario en los que esta idea emerge. Puede verse una idea de conjunto en COPPENS, J., *La soumission de la femme à l'homme d'après Gen 3,16b*, «Ephemerides theologicae lovanienses» 14 (1937) 632-640.

[84] Cfr. *De non interando coniugio*, 4 (PG 48, 615).

[85] Cfr. *In epistolam ad Ephesios homilia XIII*, 4 (PG 62, 99).

[86] Entre las obras de juventud donde expresa la primera idea se encuentra *De virginitate*, 46 (PG 48, 568), mientras que la visión madura se expresa en *De libello repudii*, 1 (PG 51, 217-218).

[87] Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XXXIV*, 3 (PG 61, 290).

[88] Cfr. *In epistolam ad Ephesios homilia XX*, 6-9 (PG 62, 142-150).

[89] Desde luego, el Crisóstomo condena la práctica de maltratar a la propia esposa, aunque sea con pretendidos fines educativos (cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XXVI*, 7 [PG 61, 222-223]).

[90] Cfr. *In epistolam ad Colossenses homilia X*, 1 (PG 62, 365-367).

aprecio de su esposo si no se deja llevar por la búsqueda del lujo, pues pedirá menos dinero a su marido y no será tan dependiente de él, y éste no la verá sometida y tendrá una mejor opinión de ella [91].

El Crisóstomo habla también de los modos de vestir que se acomodan a esta relación, y recuerda el precepto paulino de que la mujer vaya velada [92].

D) *El matrimonio como misterio (Ef 5,31-32)*

Muchos autores han estudiado la noción de misterio que emplea el Crisóstomo. Es preciso no dar a este término el significado que tiene en la religiosidad pagana, sino anclarlo en las referencias escriturísticas: es el proyecto eterno de Dios, que se manifiesta en Cristo y que tiende a penetrar y transformar todo [93].

El obispo de Constantinopla percibe una dimensión misteriosa en el hecho de que una mujer joven cuyo mundo se reduce a la convivencia con sus padres y hermanos, pase de la noche a la mañana a interesarse tan sólo por el hombre con el que se ha unido en matrimonio [94], y pone en relación ese misterio con la voluntad de Dios creador, que, según el Génesis, ha puesto una fuerte atracción recíproca entre el hombre y la mujer para hacer que ambos dejen a sus padres y se unan formando una sola carne. El matrimonio cristiano es un misterio también porque es algo santo, que no debe ser objeto de burlas ni de minusvaloraciones [95].

Desarrolla la idea de que el Señor ha querido describir la relación que existe entre Él y la Iglesia en los términos de un enlace matrimonial haciendo ver cómo las sucesivas ceremonias de la boda de su tiempo se cumplen en la relación entre Cristo y la Iglesia, como por ejemplo el hecho de que el esposo –Cristo– deja la casa familiar –el cielo, como casa de Dios Padre– para ir al encuentro de la esposa y formar con ella un nuevo hogar. Y a continuación, pone a los esposos de la tierra ante los ojos el modelo de la relación entre Cris-

---

[91] Cfr. *In epistolam ad Hebraeos homilia XXVIII*, 6 (PG 63, 199).
[92] Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XXVI*, 3 (PG 61, 215-217).
[93] Cfr. Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 345-347. El capítulo dedicado al matrimonio como misterio se extiende de la página 345 a la 364.
[94] Cfr. *Catechesis baptismalis I*, 12 (*Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* [SC 50bis], Wenger, A. [ed.], Paris: Cerf, 1970, 114-115).
[95] Cfr. Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 347-348, que cita a modo de ejemplo *In Matthaeum homilia VI*, 7 (PG 57, 71).

to y la Iglesia para que lo tomen como modelo moral sobre el que construir su existencia matrimonial [96]. Como Cristo se entregó para atraerse a la Iglesia y para llenarla de bienes, aunque se encontraba sometida a todos los vicios y estaba llena de frialdad hacia él, así también el esposo debe esforzarse por ganarse el afecto de su esposa para poder educarla en la virtud, por muchos defectos que la afeen [97]. Como la Iglesia forma un solo cuerpo con Cristo gracias a los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía, como Eva formaba una unidad con Adán del cual fue extraída, de forma semejante todos los cristianos están unidos con Cristo, y por ello proponer a los esposos que imiten la relación entre Cristo y la Iglesia es pedirles que vivan algo que se da en ellos mismos de forma misteriosa y profunda [98].

El matrimonio puede vivirse como sacramento tan sólo con la ayuda divina, que se concreta en la instrucción que la Sagrada Escritura ofrece y en la fuerza que quien reza obtiene de Dios. Por ello, el Crisóstomo invita a los cónyuges a cultivar una sólida vida cristiana [99].

E) *La relación paterno-filial*

El Crisóstomo piensa que la educación es necesaria para proporcionar a la sociedad buenos ciudadanos, y que en vano se dictaminan castigos contra los malos comportamientos, si antes no se ha enseñado a los jóvenes a no incurrir en ellos [100]. Pero, aunque la sociedad saque también provecho de esa educación, los padres son los responsables de la educación de sus hijos [101]. Pues traer

---

[96] Estas ideas son frecuentes en el antioqueno, pero se expresan de modo concentrado en *Laus Maximi et Quales ducendae sint uxores*, 3 (PG 51, 228-230).

[97] Estos paralelos los expone el Crisóstomo especialmente en dos homilías: *In epistolam ad Ephesios homilia XX*, 2-3 (PG 62, 136-139) y *Laus Maximi et quales ducendae sint uxores*, 2 (PG 51, 227-228).

[98] Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 357-359, sintetiza así el pensamiento del antioqueno, tortuoso y complejo en este punto, en opinión del estudioso italiano.

[99] Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 359-362, formula con estas palabras el pensamiento que san Juan Crisóstomo expresa en diversos escritos.

[100] Cfr. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 17 (PG 47, 378). Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, dedica a este tema las páginas 379-403. Afirma que el Crisóstomo expone muchas ideas pedagógicas en *De vanagloria et de educandis liberis* y en *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, e informa de que ambos tratados pertenecen al periodo antioqueno.

[101] Cfr. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 3-4 (PG 47, 351-356). Véase un reproche a las madres que no se esfuerzan por dar a sus hijos una buena educación en *In illud Vidua eligatur*, 7 (PG 51, 327).

al mundo hijos es algo que hacen también los animales; el hombre, en cambio, debe asumir la responsabilidad de educarlos, y entonces realiza plenamente la función paterna [102].

Los hombres no están abocados necesariamente a la virtud ni al vicio, sino que deciden qué camino tomar, y los padres deben ayudar a sus hijos a elegir la virtud educándolos bien y ayudándoles a rechazar la tentación de los vicios, que cautivan por el placer que conceden, mientras que la virtud es ardua [103]. Interesa al Crisóstomo esta educación en la virtud, no tanto la educación física, ni la educación profesional, aspectos en los que con frecuencia los padres se centran, pensando en el bienestar material futuro de sus hijos de una forma sólo terrena, natural [104]. La educación en la virtud debe mirar sobre todo a ayudar a los hijos a alcanzar la salvación [105].

El modo de educar es ilustrado por el obispo de Constantinopla con numerosas reflexiones, con las que compara el arte de la educación con el arte del gobierno de una ciudad [106]. Conviene comenzar la educación desde el principio, pues cuando los jóvenes han crecido la educación es ya imposible, y se lamentaría de modo insensato el padre que se quejase de la falta de educación de sus hijos, si no se ha esforzado por proporcionársela desde que nacieron [107]. Los padres pueden acudir a otras personas para que les ayuden, pero deben seguir con atención el proceso educativo, prontos a intervenir cuando sea necesario [108]. Conviene emplear tanto el temor al castigo como la esperanza del premio como estímulos para la educación, aunque lógicamente debería ser cada vez menos necesario recurrir al temor, en la medida en que los jóvenes van conociendo el amor de Dios que les empuja al bien [109].

El Crisóstomo pensó en un primer momento en que los jóvenes debían ser confiados a los monjes y educados en los monasterios hasta alcanzar la ma-

---

[102] Cfr. *De Anna sermo I*, 3 (PG 54, 636), sobre la responsabilidad del padre en la educación, y *De Maccabeis*, I, 3 (PG 50, 621-624), sobre la responsabilidad de la madre.
[103] Cfr. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 4.6 (PG 47, 356.358).
[104] Cfr. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 5-6 (PG 47, 356-359) y *In illud Vidua eligatur*, 7 (PG 51, 327).
[105] Cfr. *De Anna sermo I*, 3 (PG 54, 636).
[106] Cfr. *De educandis liberis*, 27.64-65 (*Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* [SC 188], introduction, texte critique, traduction et notes par MALINGREY, A.-M., Paris: Cerf, 1972, 112-114.162-164).
[107] Cfr. *De educandis liberis*, 20 (MALINGREY, A.-M., 104-106).
[108] Cfr. *De educandis liberis*, 16 (MALINGREY, A.-M., 96-100).
[109] Cfr. *De educandis liberis*, 52.67 (MALINGREY, A.-M., 150.166).

durez[110], pero después abandonó esta idea y consideró preferible que los educadores fueran los padres[111], a los que exhortaba a dedicar sus mejores energías a esta tarea, a la que les empuja la tendencia natural y la ley de Dios[112]. Se rebelaba contra la aplicación de costumbres paganas a la educación de los hijos de las familias cristianas, y criticaba por ejemplo la costumbre de elegir el nombre encendiendo velas emparejadas con nombres y aguardando hasta que tan sólo siguiera ardiendo una para asignar ese nombre[113]. Los padres deben educar a los hijos para Dios, y deben alegrarse de que Dios llame a su servicio a uno de sus hijos, como hizo Ana ante la vocación de Samuel[114].

A su vez, los hijos deben respetar y obedecer a sus padres, lo que atraerá sobre ellos la bendición divina, y cuidar de ellos cuando por la vejez lleguen a estar desvalidos, saldando así la deuda que han contraído al recibir la vida de ellos[115].

El Crisóstomo describe la familia con diversas imagines: como una ciudad, en la que hay autoridad y un orden que debe ser respetado[116]; como un ejército en el que se vive una severa disciplina que prepara para la batalla[117]; como una palestra en la que se recibe educación[118]; como una iglesia en la que todos rezan juntos y en la que el padre transmite a los demás en las reuniones familiares las enseñanzas que ha recibido en la Iglesia[119].

Consideraciones finales

Al culminar este breve recorrido por las enseñanzas patrísticas sobre matrimonio y familia, subrayamos, en primer lugar, que autores como Clemente de Alejandría o Juan Crisóstomo han encontrado en las enseñanzas de la filosofía pagana, especialmente en pensadores estoicos del periodo imperial, un

110 Cfr. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 12-13 (PG 47, 368-372).
111 Cfr. *De educandis liberis*, 19 (Malingrey, A.-M., 102-104).
112 Cfr. *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 4 (PG 47, 354-355).
113 Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XII*, 7 (PG 61, 105).
114 Cfr. *De Anna sermo III*, 1 (PG 54, 653), pero también *De Maccabeis homilia I*, 2 (PG 50, 620).
115 Cfr. *In Genesis sermo IV*, 3 (Brottier, L., 242-244).
116 Cfr. *In epistolam ad Ephesios homilia XXII*, 2 (PG 62, 158).
117 Cfr. *In epistolam I ad Corinthios homilia XXXIV*, 3 (PG 61, 290).
118 Cfr. *In epistolam I ad Timotheum homilia IX*, 2 (PG 62, 545-548).
119 Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, 419-422, presenta diversos textos en los que se emplea esta imagen. En *Expositio in Psalmum XLI*, 2 (PG 55, 157) se habla de la oración en familia, y en *In epistolam II ad Thessalonicenses homilia V*, 5 (PG 62, 499-500) de las enseñanzas sobre la fe que el cabeza de familia puede dar a los suyos.

buen aliado de las enseñanzas bíblicas. Esta alianza ilumina con fuerza el carácter natural de la concepción cristiana del matrimonio monogámico, indisoluble y abierto a la procreación. En segundo lugar, los autores cristianos de doctrina ortodoxa han tenido siempre que defender la bondad del matrimonio contra grupos que exigían renunciar a él, como a algo incompatible con la vida cristiana. Un tercer punto digno de ser realzado consiste en el desarrollo de la reflexión sobre la naturaleza mistérica del matrimonio cristiano, según la cual la unión de los esposos es una manifestación misteriosa de la unión entre Cristo y la Iglesia; esta doctrina permite vislumbrar la extraordinaria dignidad de la que la unión esponsal está revestida en los planes de Dios creador y redentor. Por último, es preciso advertir que una parte importante de las enseñanzas de los Padres está marcada por el influjo de los usos sociales de su época, especialmente por una visión distorsionada del puesto que debe ocupar la mujer en la familia y en la sociedad; los Padres han afirmado con determinación que la mujer posee la misma dignidad, y carga con los mismos deberes morales que el hombre, pero no han llegado a aplicar plenamente este principio al ideal de vida familiar que proponen.

Bibliografía

AA.VV., *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa* (*Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 43), Roma: Borla, 2006.

Beatrice, P. F., *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (sec. I-II)*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 1-68.

Cacitti, R., *L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell' istituzionalizzazzione ecclesiastica nel III secolo*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 69-157.

Cantalamessa, R. (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini* (*Studia patristica mediolanensia* 5), Milano: Vita e pensiero, 1976.

Forlin Patrucco, M., *Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei Padri Cappadoci*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 158-179.

Moriones, F., *Teología de san Agustín*, Madrid: BAC, 2011.

Pizzolato, L. F., *La coppia umana in sant'Ambrogio*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 180-211.

Samek Lodovici, E., *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 212-272.

Scaglioni, C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo degli origini*, Cantalamessa, R., 273-422.

Sfameni-Gasparro, G., *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, en *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa*, 152-275.

Torti, G., *Matrimonio e famiglia nei Padri apostolici*, en *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa*, 143-151.

Visentin, P., «La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei Padri», *Studia Patavina* 5 (1968) 395-396.

Völker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU, 57), Berlin: Akademie-Verlag, 1952.

Zincone, S., *Matrimonio e famiglia nei Padri (IV-VII secoli)*, en *Matrimonio – famiglia nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa*, 276-392.

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

1. *Scripta Theologica* acepta el envío de estudios, notas, boletines bibliográficos, recensiones y reseñas. El Consejo editorial acusará recibo de los originales recibidos y comunicará al autor si su escrito es admitido o no para revisión.
2. Los escritos se enviarán a la revista en formato Word o RTF a través del sistema *envíos online* que se encuentra en la plataforma web de *Scripta Theologica*: http://www.unav.es/scripta-theologica. Para ello, si es la primera vez que se accede, es necesario registrarse en ese mismo lugar como nuevo usuario de la plataforma de *Scripta Theologica*, o identificarse con su nombre de usuario y su contraseña, si ya se registró anteriormente. Una vez dentro de la plataforma se han de seguir las instrucciones de envío online de manuscritos.
3. El envío de un artículo a *Scripta Theologica* implica:
   a) Que el texto no ha sido publicado previamente en soporte de papel o digital.
   b) Que el texto no ha sido ni será enviado a otra revista mientras esté en proceso de revisión por parte de *Scripta Theologica*.
4. *Scripta Theologica* utiliza un sistema de revisión por pares. Los artículos aceptados para examen serán sometidos a la revisión de dos evaluadores externos, siguiendo el método de doble ciego *(double-blind)*. El dictamen favorable de ambos revisores es condición necesaria para la publicación. En el plazo de uno a tres meses, la revista enviará a los autores de los artículos el dictamen definitivo con los motivos de la decisión y otras observaciones pertinentes realizadas en el proceso de revisión.
5. Cuando los artículos sean publicados, los autores recibirán un ejemplar de la revista en la que aparece su trabajo y el archivo PDF que contiene la versión impresa digital.
6. Los artículos publicados en *Scripta Theologica* no podrán ser reproducidos por ningún medio sin el consentimiento previo del Consejo editorial de la revista. Los autores tienen permiso para mostrar en su página *web* personal el PDF con la versión impresa digital de cada artículo, que la revista les envía cuando son publicados.
7. La extensión de los artículos debe ajustarse a las siguientes medidas:
   Estudios: entre 8.000 y 12.000 palabras (incluidas las notas);
   Notas y *Boletines*: entre 6.000 y 8.000 palabras (incluidas las notas);
   Recensiones: entre 1.000 y 2.000 palabras (no llevan notas al pie);
   Reseñas: entre 400 y 800 palabras (no llevan notas al pie).
8. Los estudios y notas deben ir acompañados de un resumen *(abstract)* de 100 palabras, con su traducción al inglés, en el que se expresen con claridad los temas tratados en el trabajo y su conclusión. Además, se escogerán tres palabras clave *(keywords)*, en castellano e inglés, para facilitar su indexación y búsqueda.
9. Las referencias bibliográficas irán en notas a pie de página, siguiendo una numeración consecutiva. Además, al final de los estudios y notas se consignará en sección aparte («Bibliografía») toda la bibliografía citada en el artículo, sin hacer subsecciones y anteponiendo el apellido al nombre (FERNÁNDEZ, A.). Si se citan varias obras del mismo autor, se consignará cada vez el apellido y nombre.
10. Las referencias bibliográficas seguirán el siguiente modelo:
    Para las referencias a los textos bíblicos se usarán las abreviaturas habituales en castellano: las que figuran en el Catecismo de la Iglesia Católica, la Biblia de Jerusalén o la Sagrada Biblia traducida y anotada por profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

    Citas de libros ordinarios y monografías:
    - FERNÁNDEZ, A. (o bien: FERNÁNDEZ, Aurelio), *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico*, Burgos: Aldecoa, 1979, 128 [o bien: 128-135; o bien: 128ss].
    - (si son varios volúmenes) NEWMAN, J. H., *Parochial and Plain Sermons*, VII, London: Rivingtons, 1887, 23.
    - (si son varios volúmenes con título diferente) SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, IV: *La Iglesia*, Madrid: Rialp, 1961, 112-118.
    - (si se cita la 2ª edición u otra posterior) SCHEFFCZYK, L., *Katholische Glaubenswelt*, 2 ed. Aschaffenburg: Pattloch, 1978, 57-67.

– (si son dos autores) RODRÍGUEZ, P. y LANZETTI, R., *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona: Eunsa, 1982, 427.
– (si son tres o más) RODRÍGUEZ, P., SARANYANA, J.-I. y LANZETTI, R. (o bien: RODRÍGUEZ, P. y otros,). Debe evitarse la expresión AA.VV., que dificulta la identificación del libro.

Cita de artículos en obras colectivas:

– RODRÍGUEZ, P., «La teología del Papado según Santa Catalina de Siena», en SARANYANA, J.-I. (dir.), *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide*, Pamplona: Eunsa, 1984, 225-232.
– ARANDA, G., «Canon bíblico y comprensión actual de la Teología», en MORALES, J. y otros (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. XVIII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 420.
– PELLITERO, R., «"Especialmente con los más necesitados": un signo eficaz del amor», en ID. (ed.), *Vivir el amor. En torno a la encíclica* Deus caritas est, Madrid: Rialp, 2007, 109-117.

Cita de artículos en revistas (o periódicos):

– MERINO, M., «Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo», *Scripta Theologica* 17 (1985) 227-243.
– WEBER, W., «La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista», ScrTh 12 (1980) 93-118.
– Pueden usarse las abreviaturas de las revistas según el elenco del IATG2 (SCHWERTNER, S. M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994).
– Si la revista es poco conocida, puede agregarse entre paréntesis la ciudad. También si hay dos revistas con el mismo título, por ejemplo, *Nova et Vetera*, de Friburgo (Suiza) o Zamora (España).

Cita de voces en Diccionarios y enciclopedias:

– ILLANES, J. L., «Vocación», en *Gran Enciclopedia Rialp* 23 (1975) 659-662.
– CONGAR, Y., «Théologie», en DTC 15 (1946) 341-502.

Cita de Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos antiguos:

– El nombre del autor debe ser completo (GREGORIO MAGNO) evitando citar el nombre sólo (GREGORIO) o abreviado (Greg.).
– A continuación de la obra citada, seguida de dos puntos, se ha de incluir la referencia de la edición por la que se cita la obra. Por ejemplo: GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 41,9: SC 358, 334. (o bien: *Sources Chrétiennes* 358, 334.)

Otras observaciones:

– En las citas bibliográficas a pie de página, debe figurar el nombre y apellido del autor, aunque se mencione en el texto.
– Si se cita varias veces la misma obra, se pondrá la referencia completa la primera vez. Después, se puede abreviar así: FERNÁNDEZ, A., *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial*, 25.
– Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se puede anteponer cfr.
– La ciudad en la que se edita el libro debe ponerse en su idioma original (München, no Munich) y si la edición es latina, en genitivo locativo (Romae, no Roma).

11. En las recensiones y reseñas figurarán en el encabezamiento los datos del libro conforme a las instrucciones que se recogen en nuestra página web: http://www.unav.es/scripta-theologica

SCRIPTA THEOLOGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL FUNDADA EN 1969
EDITA: SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA
ISSN: 0036-9764