



Filiación III  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación III  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
19-21 de noviembre de 2007  
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2011  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,  
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8  
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i> . . . . .	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i> . . . . .	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i> . . . . .	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i> . . . .	107

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i> . . . . .	129
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i> . . . . .	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i> . . . . .	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i> . . . . .	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i> . . . . .	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i> .....	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i> .....	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i> .....	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i> .....	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i> .....	379
<i>Índice bíblico</i> .....	395
<i>Índice onomástico</i> .....	399

## PRESENTACIÓN

*Patricio de Navascués Benlloch*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, igualados en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiosorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

## CULTURA PAGANA



# ADOPCIÓN Y CRISTIANISMO EN EL IMPERIO ROMANO

*Angelo di Berardino*

Istituto Patristico Augustinianum (Roma)

## I. APUNTES PREVIOS

Agradezco la invitación para participar en este interesante proyecto de estudio de la filiación en los inicios del cristianismo. No es mi intención estudiar la temática de la adopción en san Pablo, argumento interesante y muy estudiado, y tampoco en el Nuevo Testamento. También ha sido muy estudiado el tema de la adopción en la antigüedad en general y en la legislación romana en particular. Me limito a algunos aspectos de la praxis de la adopción romana y a posibles conexiones con el cristianismo naciente.

En todas las religiones el hombre intenta establecer una relación estrecha con el dios propio, el cual a menudo es invocado como padre; éste es un nombre muy difundido en el mundo religioso antiguo. Las conferencias que hemos escuchado van todas en esta dirección. En el mundo mediterráneo Zeus es *pater* (en latín, *Iupiter*; etimología de *Iovis* y *pater*)<sup>1</sup>, pero la relación entre dios (padre) y el hombre (hijo) puede ser entendida de múltiples modos. En particular algunas personas específicas eran consideradas de procedencia divina. En el estoicismo se acentúa la idea de que todo hombre es hijo de dios: «porque hemos venido a la existencia por su causa» (Epicteto 1, 3, 1). Se es hijo de dios por naturaleza, esto es, por nacimiento. Por su parte, en los misterios se llega a ser hijo de dios mediante un nuevo nacimiento, como un injerto, que supone un acto voluntario y personal. Se obra un cierto modo de adopción que introduce totalmente en un universo distinto. Me limito a dos ejemplos bien conocidos: la iniciación de Lucio en los misterios de Isis narrados en las *Metamorfosis* de Apuleyo y la que tiene lugar en el culto de Mitra.

1. En la Triada capitolina estaba junto a Juno y Minerva; padre de Marte y abuelo de Rómulo y Remo.

El culto de los dioses egipcios se difundió en el mundo mediterráneo mucho antes de la aparición del cristianismo, sobre todo en tiempo de los Tolomeos en Egipto. Entre los siglos III y II a.C., las divinidades egipcias llegaron también a Italia meridional y después a Roma. Aquí en el siglo I a.C. encontraron ya una oposición oficial antes de Augusto, como también los otros dioses extranjeros importantes. En cualquier caso el culto se difundió bastante, encontrando buena acogida en Grecia donde la diosa Isis era fácilmente asimilada a Deméter. Por otra parte, el culto de Isis absorbía numerosas concepciones griegas, transformándose así lentamente en religión misteriosa, y por tanto, individual, que prometía un nuevo nacimiento y la inmortalidad. Es más, el primer testimonio de la existencia de los misterios isiacos se tiene en territorio griego, en Delos en el año 220 a.C. Además el ambiente sincrético llevaba a identificar a Isis con muchas divinidades veneradas en el Imperio romano, según un paso de las *Metamorfosis* de Apuleyo (XI, 5). Las fronteras abiertas y el celo misionero de los secuaces de Isis fueron los factores principales de su vasta difusión en todo el Imperio. Isis se convirtió en la diosa de los mil nombres, *una, quae est omnia*, invocada en oraciones en forma litánica y cantada en las numerosas aretologías. El culto de Isis, desarrollado en templos dedicados a ella, tenía una parte pública y otra privada y secreta. La pública comprendía dos fiestas: la primera del 26 de octubre al 3 de noviembre; la segunda el 5 de marzo, según el calendario de Filócalo, compuesto en Roma. La fiesta otoñal, celebrada en forma dramática, suponía la búsqueda de Osiris y su hallazgo de nuevo (*inventio*); la primavera (*Isides navigium*), inauguraba el período de la navegación. Nos es descrita por Apuleyo (Madauro, Numidia, 125-180 aproximadamente) en las *Metamorfosis* (11, 8ss.). Además existía un culto cotidiano practicado por un clero especializado, el cual es bastante conocido a través de fuentes literarias y arqueológicas. La iniciación es concebida como una muerte voluntaria (*ad instar voluntariae mortis*) y como la infusión de una nueva vida y de la salvación (*precaria salus*). Terminado el rito secreto durante la noche, por la mañana, Lucio, espléndidamente vestido, se muestra sobre un pequeño pedestal a la multitud reunida en el templo. Revestido de doce estolas (las doce horas de la noche), con una antorcha en la mano y coronado con palmas luminosas, se muestra completamente resplandeciente y llameante como el sol (*ad instar solis*), a semejanza de Osiris. En ese momento ha sido regenerado (*renatus*) y puede celebrar el nuevo nacimiento (*natalis sacrorum*) con un banquete. El sacerdote que ha cumplido el rito es su nuevo padre (*meus iam parens*). El iniciador ha generado en el rito al iniciado, que se siente su hijo, el cual debe reverenciar al *pater*. Tal filiación espiritual no produce efectos jurídicos y obligaciones como la adopción realizada según las reglas. Lucio, después de la iniciación, se marchó a Roma para otras dos iniciaciones.

El culto de Mitra, que tanto éxito tuvo en los primeros tres siglos de la era cristiana en el Imperio romano, aun siendo de origen persa,

es una creación sincretista del período helenístico y romano, elaborada lentamente y, por tanto, sin el genio de un fundador inicial<sup>2</sup>. En cuanto religión iniciática, parece originarse en el siglo I a.C. en las ciudades del Asia Menor<sup>3</sup>. Aun siendo de origen oriental se difundió mayormente en algunas provincias occidentales del Imperio, en los confines de la *Britannia*. Sin embargo, el culto no gozó de muchas simpatías imperiales: sólo Cómodo, a título privado, fue iniciado, y tal vez el emperador Galerio. El culto decayó en el curso del siglo IV por la hostilidad de los emperadores cristianos, especialmente por la repetida y severa prohibición de los *sacrificia nocturna*.

Poco se conoce de la doctrina del mitraísmo; faltan fuentes literarias. La arqueología, la epigrafía y la iconografía son casi las únicas fuentes de información, sujetas, sin embargo, por su propia naturaleza, a interpretaciones divergentes, si no opuestas. El sacrificio mitraico no tiene el significado del romano, esto es, acto de culto a la divinidad, sino que consiste en el intento de actualizar el primer sacrificio, el de Mitra, para la salvación de los hombres, para infundir la vida y crear comunión con los dioses y entre ellos. El fin no es la salvación individual y en el más allá, en cuanto que Mitra no es un dios muerto y resucitado al que hay que asemejarse. Estrechamente vinculado a esta doctrina se encuentra el culto, el cual suponía comidas sagradas que tenían lugar en los mitreos. Éstos no eran templos en el sentido tradicional, sino que parecen comedores, decorados, para celebrar comidas conjuntas tomadas por comensales dispuestos oblicuamente. Estaban contruidos para grupos pequeños; era preferible disponer, además de uno grande, diversos mitreos en el mismo lugar. En ellos había familiaridad e intimidad. La comunidad mitraica, según Jerónimo (*Ep.* 107, 2) y los testimonios epigráficos, se articulaba en siete grados, correspondientes a las siete esferas planetarias: Cuervo (*Corax*), Prometido (*Nymphus*), Soldado (*Miles*), León (*Lio*), Persiano (*Perses*), Corredor del Sol (*Heliodromos*), Padre (*Pater*), cada uno bajo la protección de un planeta. Sólo ellos podían participar en la liturgia mitrea verdadera y propia. El término *Pater*, el título más elevado, se encuentra también en otros cultos<sup>4</sup>. Era el *Pater* quien iniciaba a todos los grados, el cual era llamado también *pater patrum*<sup>5</sup>. En el lenguaje mitraico se decía que él *tradebat (leontica...)*<sup>6</sup>; a tal *traditio (paradosis)* correspondía por la otra parte una *acceptio (paralepsis)*. No se conoce el rito de acceso a

2. Sobre tal culto, cf. ahora D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford 1990; M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*, New York 2000.

3. Cf. R. Turcan, *Mithra et le mitraïcisme*, Paris 1981, 22s.

4. Cf. F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1896-1899, I, 317s.; II, 535; Id., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, IV, ed., 200, n. 49. El título aparece, sin embargo, especialmente en el culto de Mitra, donde desarrolla precisamente la función del iniciador.

5. Cf. CIL VI, 500 (Dessau 4148), 504 (Dessau 4153).

6. Cf. CIL VI, 500; 504; 749-754; en algunas inscripciones se dice *per patrem*: CIL VI,

cada uno de los grados; se intenta reconstruirlos a través de los frescos de los mitreos, especialmente de los de S. Maria Capua Vetere (provincia de Caserta, no lejos de Nápoles), de los de la iglesia de santa Prisca en Roma y de los de Felicísimo de Ostia. Después de la iniciación el neófito es llamado *frater* de los otros iniciados; entonces se le ponía un sello, un tatuaje (en la frente, en el pecho o en los brazos).

Algunos apologistas cristianos, como Justino, Minucio Félix y Tertuliano, hacen referencia al culto de Mitra, observando analogías entre la liturgia cristiana y la mitraica. Las semejanzas son reconocidas, pero consideradas como falsificaciones demoníacas. Tertuliano es aquél que nos habla de él en mayor medida, también porque lo conoce mejor. Hay quien sospecha que Tertuliano haya sido iniciado. Las semejanzas principales son la ofrenda del pan, la *signatio* sobre la frente, el bautismo y la representación simbólica de la resurrección.

En el Nuevo Testamento se proclama la universalidad de la paternidad divina invocando a Dios con el nombre de Padre. Para Pablo la filiación divina pertenece a Cristo por naturaleza, pero pertenece también a todos los cristianos por el hecho de que han sido adoptados por Dios como sus hijos por el bautismo. Él usa el término *uiothesia*. Este término griego indicaba la adopción según el derecho griego<sup>7</sup> y después en oriente, en el período romano y bizantino, tanto la adopción como la *adrogatio*. En el mundo griego, antes de la difusión del derecho romano, no existía la concepción de la *patria potestas* con sus consecuencias. En tiempo de Pablo, en las provincias de lengua griega, ya se había difundido la concepción romana de la adopción, que era practicada entre los *cives romani*. Él debía de conocer esta institución, como también sus auditores de Corinto, colonia romana, o de Filipos; y tanto más sus lectores de Roma, de la carta dirigida a ellos. La concepción de la adopción, *uiothesia*, era para él precisa para expresar la nueva relación, del todo especial, que se creaba entre el bautizado y Dios Padre; ésta no afectaba lo más mínimo a la singularidad de la filiación natural de Cristo. Es más, su misión consistía precisamente en introducir a todos los hombres en esta filiación, generada por el Espíritu que es concedido a los creyentes.

## II. DERECHO ROMANO Y MATRIMONIO

1) Los romanos eran los hombres del derecho y de las leyes. Los grandes juristas de los primeros siglos del Imperio elaboraron todo un conjunto de reflexiones. Ellos son los que, gracias a la interpretación de las leyes y de los rescriptos imperiales, han inventado la hermenéutica. Para

735; IX, 4109. Cf. Cumont, «Un fragment de rituel d'initiation aux mystères»: HThR 26 (1933) 151-160, espec. 155. El documento es muy importante, porque es un *unicum*.

7. Cf. P. Cobetto Ghiggia, *L'adozione ad Atene in epoca classica*, Alessandria 1999.

comprender la praxis del derecho romano acerca de la adopción, hemos de tener presente algunos elementos muy importantes: la ciudadanía; la *patria potestas*; la manumisión y la praxis matrimonial desde el punto de vista legal (no pensamos en el amor, sino en las leyes y en la praxis). No podemos entrar en detalles en cada uno de estos puntos, sino que sólo aludiremos a algunos aspectos para comprender mejor posteriormente el discurso sobre la adopción. Antes de seguir adelante, quisiera citar un caso muy célebre que servía de discusión en las escuelas de elocuencia, en las que se requería a los estudiantes elaborar una defensa o una acusación.

Catón, después de haber dejado a Atilia, casó con Marcia<sup>8</sup>. De su primera mujer había tenido dos hijos, entre los cuales Porcia, la cual, a su vez, se casó con Bíbulo (cónsul en el 59 a.C., por tanto, mucho más anciano que su mujer). Ahora bien, un amigo íntimo de Catón, a saber, el gran orador Hortensio, le pidió como mujer a su hija Porcia. En efecto, al menos hasta los emperadores Antoninos, era posible que el padre disolviese las bodas de la hija, de acuerdo con la *patria potestas*. La razón, por cuanto escribe Plutarco, radica en que Hortensio no sólo deseaba ser amigo, sino también mezclar su sangre con una alianza, «como un campo fértil donde poder sembrar de nuevo una descendencia» (Plutarco, *Cato Minor* 25, 4). Catón, por respeto hacia su hija, rechaza tal propuesta. Entonces continúa Plutarco: «Si lo vemos desde el punto de vista de la naturaleza, es bueno y político que una mujer joven, en su edad fecunda, no permanezca inactiva, no deje apagarse su facultad generadora, es bueno que no procure hijos más de lo necesario a una casa que no tiene necesidad de ello y se encuentre en dificultad y empobrecida. Antes bien, es bueno que genere la virtud en abundancia, dándose a hombres de reputación que se la puedan repartir, y que ella propague en los linajes y una la ciudad misma en un único cuerpo con estas uniones. Pues si bien para Bíbulo era muy importante su mujer, se la habría dado cuando ella hubiera tenido un niño y él mismo se habría encontrado más estrechamente ligado a Bíbulo y a Catón merced a esta comunidad de hijos» (25, 4-6). Catón respondió que quería a Hortensio y apreciaba mucho su alianza, pero consideraba algo extraña la petición de desposar a su hija que ya estaba casada con otro. Entonces Hortensio cambia de proyecto y le pide poder casarse con su mujer, Marcia, aún joven y que ya había tenido hijos. Marcia entonces estaba encinta, o sea, mejor aún para Hortensio, el cual estaba seguro de poder tener descendencia. Catón, viendo el deseo y la pasión de Hortensio, dio su consentimiento, pidiendo tan solo que fuera necesaria también la aprobación de Felipe, padre de Marcia (en este caso la única persona a la que no se le pide opinión es Marcia). El matrimonio fue celebrado en presencia de Felipe, el padre, y de Catón, ya

8. Cf. E. Cantarella, «Marzia e la locatio ventris», en R. Raffaelli (ed.), *Vicende e figure in Grecia e a Roma*, Ancona 1995, 251-258; Íd., «L'eterno triangolo», en M. F. González Castro (ed.), *IX Congreso español de Estudios clásicos*, Madrid 1998, 57-60.

ex-marido de Marcia. El caso causó sensación. En las escuelas se discutía el caso y los estudiantes tenían que hacer declamaciones: *An Cato recite Marciam Hortensio tradiderit* (Quintiliano, *Inst. Or.* 3, 5, 11); *Et quo modo an ducere debeat Marciam quaeretur nisi Catoni ducenda uxor est?* (3, 5, 12); *Cato Marciam honestene tradiderit Hortensio an conveniatne res talis bono viro?* (10, 5, 15). En realidad, los críticos no denigraban el caso en sí, sino la avidez de Catón. En realidad, Hortensio, muriendo a la edad de cuarenta años, le había dejado la herencia y Marcia aún era joven. Catón, dado que los hijos y su casa tenían en su ausencia necesidad de tutela, tomó de nuevo a Marcia, ahora riquísima (Plutarco, *o. c.* 52, 5-9). «Esto reprocha, sobre todo, César a Catón: le acusa de haber amado el dinero y haber vendido a la mujer. ‘¿Por qué —dice— si tenía necesidad de su mujer, por qué la cede y, si no tenía necesidad de ella, por qué la vuelve a tomar, a no ser que esta desgraciada no fuese más que un instrumento prestado a Hortensio, al cual se la prestó joven para retomarla rica?’». Catón confió las hijas a Marcia y siguió a Pompeyo. El caso narrado detalladamente por Plutarco no era excepcional; se conocen otros semejantes. El cambio de las mujeres con fines procreativos pertenecía a la costumbre romana, aunque también existía y se practicaba ampliamente la adopción.

No tener hijos se consideraba como una gran desgracia, a la que era menester poner remedio con diversas soluciones. La solución más común y aprobada era la adopción; otra consistía en recoger, evidentemente de modo escondido, un niño expuesto y hacerlo pasar por hijo legítimo; o también, adoptar un niño recogido en cualquier lugar de exposición. También se recurría a la praxis de Hortensio. En tal caso, se tomaba a alguna mujer como esposa, mejor aún si ya estaba encinta de su anterior matrimonio. Dado que se estimaba que la esterilidad afectaba sólo a la mujer, tomar una mujer que ya hubiese tenido hijos era, en cierto modo, una garantía. La praxis resulta extraña para los tiempos modernos. Algunos piensan que Catón, por el hecho de ser estoico, no tenía por qué estar apegado a la mujer. En realidad, se trata de una praxis, como (muestra), por ejemplo, el caso de Turia<sup>9</sup>, entregada a su marido con gran empeño, alabada mucho por él en un epitafio esculpido en piedra y compuesto hacia el final del siglo I a.C. (*laudatio Turiae*). No tenía hijos y por amor le propuso a su marido el divorcio: «¡Pero, por otra parte, no hay nada más memorable en tu entrega que el hecho de que te hayas esforzado a fin de que, no pudiendo yo tener hijos contigo, tuviese igualmente gracias a ti y, desesperando de procrearlos tú misma, me hayas buscado, con un nuevo matrimonio, la fecundidad de otra!». Turia

9. Cf. *Éloge funèbre d'une matrone romaine (Éloge dit de Turia)*, ed., trad. y coment. de M. Durry, Paris 1950<sup>2</sup>1992; L. Storoni Mazzolani, *Una moglie*, Palermo 1982; A. della Casa, «Virtù cristiane nella cosiddetta *Laudatio Turiae*», en *Paideia cristiana: Miscellanea di studi in onore di M. Naldini*, Pisa 1994, 383-395.

no sólo consiente, sino que ella misma propone (a su marido) la solución de unirse a otra mujer fecunda —no sabemos si por exceso de amor hacia el marido o por vergüenza por ser estéril—. Dado que era costumbre aceptada y practicada, Turia no se siente humillada, sino que comprende como deber suyo echarse a un lado. Las mujeres mismas consentían que sus maridos tomaran otra mujer; la esterilidad era una humillación tal que preferían que se unieran a otra mujer. Conocemos diversos ejemplos clamorosos. Octaviano tomó a Livia, mujer de Tiberio Claudio Nerón, la cual ya había tenido un hijo, Tiberio, y estaba también encinta de Druso. Octaviano se había divorciado el mismo día que su mujer Escribonia había dado a luz a Julia, ‘obligando’ a Tiberio Nerón a hacer lo mismo con Livia, para poder casarse con ella. Druso nació el 14 de enero del año 38 a.C. y se casaron tres días después en presencia del exmarido. Séneca incluye el «préstamo» de las mujeres entre los servicios que los amigos se pueden hacer (*De beneficiis* 1, 9, 3). Los juristas debían afrontar una variedad de situaciones (*Digesto* 24, 3, 1; 31, 77, 32; 35, 1, 25). El jurista Sexto Pomponio, que vivió en el siglo II, se hace eco de Hortensio cuando escribe que las mujeres deben «procrear y llenar la ciudad de hijos» (*Digesto* 24, 3, 1: *ad subolem procreandam replendamque liberis civitatem maxime sit necessarium*). Agustín opone la praxis de la absoluta indisolubilidad del matrimonio «en la ciudad de nuestro Dios», «aunque por manifiesta esterilidad no venga la prole», a aquella antigua. De hecho, «entre los antiguos patriarcas era absolutamente lícito tomar otra mujer con el consentimiento de la esposa, y los hijos que nacían eran generados físicamente por una unión, pero pertenecían a la otra de pleno derecho» (*De bono coniug.* 15). Agustín no se refiere en este caso a la tradición romana, sino a la bíblica.

2) Ahora se impone, para lograr una plena comprensión de la adopción, realizar alguna reflexión sobre la *patria potestas*, la cual es muy necesario contextualizar históricamente y situarla en una época precisa, puesto que ha evolucionado en el curso de los siglos. En efecto, en tiempos de la codificación del emperador Justiniano (527-565), la institución de la *patria potestas* se había alejado mucho de aquélla del período arcaico, privilegiando el carácter formativo y protector de los hijos. Aquí tomamos en consideración el período imperial de los primeros siglos.

En todos los pueblos mediterráneos el *pater* tenía autoridad sobre los descendientes. Entre los romanos ésta era del todo particular y ellos lo sabían perfectamente<sup>10</sup>. Gayo observa: *Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus. Quod ius proprium civium Romanorum est (fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos*

10. Cf. G. Bonfante, *Corso di diritto romano*, Milano 1963, nn. 71 y 72; C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici e antiquari*, I, Roma 1994, 126.

*habent potestatem, qualem nos habemus*) (*Comm.* 1, 55-56). La *patria potestas* tenía mayor extensión y más severidad en los tiempos más antiguos, con carácter absoluto sobre personas (hijos, sus mujeres, nietos y bisnietos, esclavos, etc.) y cosas: era perpetua. Constituía la base de la antigua *familia* romana. Tenía el *ius vitae ac necis* sobre sus componentes, el derecho de no reconocer a un hijo legítimo, de venderlo, de disponer de los bienes de los hijos, aun casados, de entregarlos a la persona ofendida para eximirse de toda responsabilidad. Los hijos no eran libres, con la excepción de poder asumir magistraturas. La evolución fue lenta, pero la *patria potestas* fue fuertemente redimensionada, especialmente mediante la emancipación. En nuestro período ésta era diversa en relación con las personas y con las cosas.

La condición jurídica de las personas de las que se habla en este contexto, prescindiendo de la condición social o económica<sup>11</sup>, era diversa. La primera gran distinción en la sociedad romana era la posición jurídica, como es expresada por Gayo: *omnes homines aut liberi sunt aut servi* (1, 9). Las *personae liberae* era, bien *ingenuae*, esto es, aquellas nacidas de *cives* romanos, bien *libertinae*, esto es, aquéllas que habían nacido en esclavitud, pero que después habían sido manumitidas. Otra división concernía a las personas libres: algunas eran *cives romani* (por varias razones), mientras otras eran *peregrini*, esto es, eran personas completamente libres, por ejemplo, ciudadanos de Éfeso, pero que no gozaban de la ciudadanía romana. La historia del Imperio romano es una progresiva concesión de la ciudadanía a los *peregrini* hasta el punto de que en el tiempo del emperador Caracalla (211-217) ésta fue concedida a todos los habitantes de condición no servil.

Otra distinción importante entre las personas libres, en estrecha conexión con la adopción, era la distinción entre *sui iuris*, es decir, no dependientes de otros sujetos, y *alieni iuris*, sujetas a otras personas, es decir, *in aliena potestate*. Ahora bien, las personas que están bajo la autoridad de otras personas no están en la misma condición jurídica. De hecho, como dice Gayo, *aliae in potestate, aliae in manu, aliae in mancipio sunt* (*Comm.* 1, 49). ¿Cuáles son estas diversas categorías de personas? Están *in potestate* los hijos propios (*filii familias*), los nietos y bisnietos (sin embargo, quien nace de la hija está bajo la potestad del padre); los esclavos; entre los hijos son también incluidos los adoptados, los cuales gozan de la misma condición jurídica que los hijos naturales (Gayo, *Comm.* 1, 97). Están *in manu* la mujer y la nuera que ha entrado a formar parte de la familia por medio del matrimonio *in manu* (*conventio in manum*). Finalmente la tercera categoría se refiere a las personas que son

11. La condición de *servi* era jurídica y no social, en el sentido de que ellos podían ser ricos o bien ejercer una profesión importante, como médico, cocinero, contable. Un siervo rico podía comprar su libertad y venía a ser *libertus*, por tanto, una persona libre, y podía ser adoptada. Una vez libre podía comprar a sus padres, esclavos, etc. Las combinaciones eran muchas.

*in mancipio* (o bien *in causa mancipii*), las cuales Gayo asemeja a los esclavos: son los *filií familias* (varones y mujeres) que el padre había emancipado a una tercera persona en virtud de su prerrogativa del *ius vendendi*. Éstos conservaban la libertad y la ciudadanía. La situación del *esse in mancipio* cesaba con la manumisión<sup>12</sup>. Las dos primeras categorías formaban parte de la *familia proprio iure*, sobre las cuales se ejercía la *patria potestas*. La *patria potestas*, con *ius vitae*, afecta a todos los miembros de la familia, también a los descendientes, que no hubieran sido liberados o emancipados.

La mujer, normalmente, era *alieni iuris*, esto es, dependiente de otra persona. Con la muerte del *paterfamilias*, pasaba a estar tutelada por otro hombre. Si no estaba bajo la *patria potestas* ni bajo la *manus* del marido estaba en la condición de la *tutela mulierum* (expresión de una cierta incapacidad jurídica para cumplir ciertos actos jurídicos, como los *impuberes*), que duraba toda la vida. La intervención del tutor se requería en los actos más importantes, como, por ejemplo, la manumisión de los esclavos, recibir una herencia, hacer testamento, alienaciones, etc. La mujer debía estar siempre bajo un *tutor*. Esta institución está vigente hasta Diocleciano; después no es mencionada. En cualquier caso la mujer podía ser liberada y venía a ser *sui iuris*<sup>13</sup>. La mujer era inferior jurídicamente a los hombres, por lo que estaba bajo tutela, entendida como protección del patrimonio; era inferior también en otros contextos. Ulpiano escribe *feminae ab omnibus officiis civilibus vel publicis remotae sunt et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum gerere nec postulare nec pro alio intervenire nec procuratores existere* (Digesto 50, 17, 2, pr.). Y Papiniano: *in multis iuris nostri articulis deterior est condicio feminarum qua masculorum* (Digesto 1, 5, 9). Durante el período imperial, especialmente desde Constantino en adelante y en el de Justiniano, se cambian muchas cosas para equiparar a los dos sexos; algunos elementos, como la *fragilitas sexus*, invocada primero para excluir a la mujer de ciertas funciones, es después invocada en sentido favorable. Estaba prohibido al clero ser *tutor* ya desde el siglo III (cf. Cipriano, *Ep.* 1).

3) El matrimonio romano (o *nuptiae*). ¿Cuál es la concepción de la familia para los romanos? Ésta se define del siguiente modo: *Iure proprio familiam dicimus plures, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae* (Ulpiano, Digesto 50, 16, 195, 2). Así pues, la familia se basa en el vínculo de la autoridad (no de la sangre, del amor o de otros vínculos) y se compone de una persona que posee la autoridad (*sui iuris*) y de otros que son *alieni iuris* (mujer, hijos, esclavos no en sentido estrecho). La familia tenía una extensión mayor que la moderna. Las grandes *familiae* podían tener centenas de personas. Los libertos (o *libertini*),

12. Cf. C. Sanfilippo, *Istituzioni di diritto romano*, Soveria Mannelli <sup>10</sup>2002, 147.

13. Sin embargo, permanece la *tutela impuberis*, que se transformó.

aunque ligados a la familia por otros vínculos, no eran miembros de ella, según la definición dada. Quien tiene verdaderamente autoridad es el *paterfamilias*, el cual posee una autoridad soberana sobre sus componentes; tal autoridad se reducirá (llamada *manus*, después *potestas*, sobre las personas; sobre las cosas, *mancipium*). Tal *manus* (*potestas*) se ejercitaba sobre: a) las mujeres, que con el matrimonio entraban en familia [*manus maritalis et potestas maritalis*] en la condición de *loco filiae*; b) *filii familias* (*patria potestas*); c) *servi* (sólo *potestas*, o *dominica potestas*).

La definición clásica del matrimonio (o *nuptiae*) es la del jurista Modestino (siglo III): *nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* (*Digesto* 23, 2, 1). Esta definición expresa la concepción ética y religiosa del matrimonio romano; pero no alude a los aspectos jurídicos. Desde el punto de vista de las leyes romanas, debemos distinguir el *matrimonium iustum* del *matrimonium iniustum*. El primero es un matrimonio entre dos ciudadanos (*cives*), cuando tanto la mujer como el varón son *cives*. Si uno de los dos no es *civis*, sino *peregrinus* (una persona libre, con otra ciudadanía, nunca un esclavo), la unión, según el derecho romano, no es considerada un matrimonio verdadero y propio; es un matrimonio *iniustum*. El matrimonio *iniustum*, en la antigua Roma, era de varios tipos, pero a nosotros nos interesa, en este contexto, comprender la esencia. Sobre todo éste ha de ser considerado bajo el aspecto jurídico por el cual los *cives* de diverso grado no podían casarse entre ellos, precisamente porque la sociedad romana era profundamente jerárquica<sup>14</sup>.

La base del matrimonio era la *affectio nuptialis* (*maritalis*), la cual no era el amor (puesto que la unión conyugal no se situaba en la perspectiva del amor, sino de la voluntad), sino, por tanto, la voluntad (la intención de ser marido y mujer y no el simple estar juntos); era necesaria también la cohabitación [que no es habitar bajo el mismo techo]. El *honor matrimonii* fundaba la dignidad social de la mujer casada en un matrimonio legítimo. Los esposos eran tratados en cuanto tales también en la vida pública, como mujer y marido, con la dignidad del marido. Por tanto, el matrimonio era una especie de contrato (nunca es designado *contractus*), que nacía de la voluntad. Era un acto privado que producía efectos jurídicos públicos; no era un acto público en cuanto que las autoridades no intervenían. En épocas sucesivas éstas intervendrán, pero no en la antigüedad. Lo mismo se verifica en ámbito cristiano. El fin del matrimonio era la procreación de los hijos<sup>15</sup>: *liberorum quaerendorum* (*procreandorum*) *causa*<sup>16</sup>.

14. P. L. Reynolds (ed.), *To Have and to Hold Marrying and its Documentation in Western Christendom, 400-1600*, Atlanta 2007.

15. H. A. Sanders, «A Latin Marriage Contract»: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 69 (1938) 104-116.

16. *Codex Iustinianus* 5, 4, 9: *Probus Augustus Fortunato. Si vicinis vel aliis scientibus uxorem liberorum procreandorum causa domi habuisti et ex eo matrimonio filia suscepta est, quamvis*

El rito del matrimonio estaba precedido por los *sponsalia*<sup>17</sup>, el compromiso oficial, los cuales no eran obligatorios, aunque, si se celebraban, producían algunos efectos jurídicos: un *sponsus* podía no dar testimonio en los procesos contra el suegro y viceversa; podía acusar a la *sponsa* de adulterio. En el siglo IV había unas arras *sponsalia*, una prenda, que se perdía en caso de ruptura. Tres elementos eran importantes: *osculum* (si el *sponsus* besaba a la esposa, ésta podía retener la mitad del don recibido); *anulus* o *annulus* (el prometido daba el *anulus pronubus*); los *sponsalia* podían ser anulados de mutuo acuerdo. La ceremonia se iniciaba en la casa de la esposa bajo la protección de *Iuno pronuba*; se cubría la cabeza con un velo (*velatio*)<sup>18</sup>; (tenía lugar la) *dextrarum iunctio*<sup>19</sup> (las manos diestras unidas por medio de una mujer casada); la *pronuba* [mujer anciana y *univira*]; (había) un acto cultural; se leían las *tabulae nuptiales*; después tenía lugar la *cena nuptialis*, por la tarde se procedía al acto del rapto de la esposa; (se formaba) el cortejo nupcial para la *deductio in domum mariti*, acompañada por ceremonias religiosas<sup>20</sup>. En el umbral el marido preguntaba quién era; ella respondía la fatídica frase: *Ubi tu Gaius ego Gaia*.

Los requisitos del matrimonio eran: *ius connubi*, el derecho de concluir un matrimonio legal; lo tenían todos los *cives* (algunos *peregrini* podían gozar del *ius connubi*; no los esclavos); el *consensus*<sup>21</sup>. Los *alieni iuris*, aquéllos que estaban bajo la *patria potestas* o la tutela, necesitaban el consentimiento del *pater* o de los tutores. Era necesaria la edad justa, por lo que los *impuberes* (varones menores de 14 y mujeres menores de 12 años) no podían casarse. Los *lunatici* no podían contraer matrimonio. Es iluminador lo que le sucedió a Agustín, el cual, por razones sociales y de carrera, abandonó a su mujer, con la cual convivía, y de la cual había tenido a Adeodato, para casarse con otra. La futura esposa tenía sólo diez años: *Instabatur tamen, et puella petebatur, cuius aetas ferme bienio minus quam nubilis erat, et quia ea placebat, exspectabatur* (*Confessiones* 6, 13, 23). A la espera le procuraron otra mujer (o. c., 6, 15, 25). Los ritos del matrimonio no podían desarrollarse en los días festivos, cuando había que ocuparse de los asuntos divinos en los templos (las *kalendas*, los *idus*, durante los *parentalia*, etcétera).

Quien tenía la *patria potestas* gozaba del *ius exponendi* (aceptar o

*neque nuptiales tabulae neque ad natam filiam pertinentes factae sunt, non ideo minus veritas matrimonii aut susceptae filiae suam habet potestatem.*

17. *Digesto*, 23, 1, 1: *Sponsalia sunt mentio et repromissio nuptiarum futurarum.*

18. El rito de la *velatio* fue adoptado muy pronto para la consagración de las vírgenes cristianas como expresión del matrimonio con Cristo.

19. Cf. NDPAC 2, 3139-3144.

20. Cf. Agustín, *De bono vid.* 4.

21. *Nuptias non concubitus, sed consensus facit* (Ulpiano D 50, 17, 30); Paolo D 23, 2, 2: *nuptiae consistere non possunt nisi consentiant omnes, id est qui coeunt quorumque in potestate sunt*; Celso 23, 2, 22).

rechazar un hijo)<sup>22</sup>, *ius vendendi*, *ius noxae dandi* (entregar a la persona ofendida el ofensor para eximirse de cualquier responsabilidad), *ius vitae et necis* (que, después, irá paulatinamente desapareciendo). Además, el *pater familias* era el titular absoluto de los bienes de aquellos que estaban bajo su *potestas*.

Uno llegaba a ser *sui iuris*, no sujeto a la *patria potestas*, cuando moría el *pater familias*. Todos sus hijos, naturales o adoptivos, descendientes de primer grado, se convertían *ipso iure*, o sea, automáticamente, en *sui iuris* y *patres familias*, aunque no tuvieran descendientes sobre los cuales ejercer la *patria potestas*. El *pater familias* no era necesariamente un hombre casado con hijos, sino simplemente una persona *sui iuris*. Por su lado, la *mater familias* era una mujer que no estaba bajo el poder de ninguna otra persona. En su origen indicaba la mujer de un *pater familias*, con quien se había casado *cum manu*. Además de la muerte del *pater familias* existía un procedimiento legal para liberarse de la *potestas*: el de la emancipación (*emancipatio*), mediante la cual se renunciaba voluntariamente a la *patria potestas* sobre el *filius* o la *filia*, que se hacían personas *sui iuris* (procedimiento que no debe confundirse con la *manumissio*). El hijo se convertía en *pater familias*, aunque aún no tuviese familia. Por tanto, la figura del *pater familias* no significa que estuviese casado, sino que era *sui iuris*. Perdía los derechos de la familia originaria, en particular, el derecho de sucesión a la muerte, en cuanto que los hijos emancipados ya no formaban parte de la *familia* de origen, perdiendo los derechos sucesorios. Estar *sui iuris* no constituía siempre una ventaja. La *emancipatio* era, según la definición de Gayo, una *imaginaria quaedam venditio*. La *mancipatio*, respecto a la *emancipatio*, era de carácter más general. También ésta consistía en una venta ficticia, pero concernía al traspaso de la propiedad (*res mancipi*: tierras, esclavos, animales) de forma solemne. A la tercera *mancipatio*, se cumplía la *emancipatio*. En el caso del hijo, el *pater* procedía por tres veces seguidas a la *mancipatio* del *filius* dado a una tercera persona. El *pater* después obraba por dos veces su *remancipatio*, o sea, lo reportaba bajo su *potestas*. Después de la tercera *mancipatio* de parte del *pater*, el hijo era manumitido. La *mancipatio*, como expresa Gayo, toca a *personae (quae) in mancipio sint. Omnes igitur liberorum personae, sive masculini sive feminini sexus, quae in potestate parentis sunt, mancipari ab hoc eodem modo possunt, quo etiam servi mancipari possunt (Comp. 1, 116-117)*<sup>23</sup>. Fayer observa que si la emancipación del hijo por parte del *pater familias* requería tres ventas ficticias y tres manumisiones correspondientes, para emancipar las *filiae* o los otros com-

22. Constantino legisla sobre la exposición de los niños, para combatirla (cf. C. Fayer, *La famiglia romana*, I, 202ss.).

23. *Praeterea emancipatione desinunt liberi in potestate parentum esse. Sed filius quidem tribus mancipationibus, ceteri vero liberi sive masculini sexus sive feminini una mancipatione exeunt de parentum potestate* (Gayo 1, 33).

ponentes de la *familia* (nietos, bisnietos...), basta con una sola *mancipatio*<sup>24</sup>. En cambio, la *manumissio* era el acto mediante el cual al esclavo se le concedía el *status libertatis*, un acto irrevocable. El *libertus* o *libertinus* tenía deberes con respecto al *patronus*. Existían varios modos para conceder la *libertas* (en el siglo IV se afirma la *manumissio in ecclesia*).

### III. LA ADOPCIÓN

El concepto y la praxis de la adopción, en la Antigüedad romana, son muy diversos respecto a las legislaciones modernas y a la praxis moderna. Los hijos engendrados (*liberi naturales*) por un *matrimonium iustum* (*iustae nuptiae*) eran parte integrante de la familia, a la que podía accederse también mediante la adopción. Modestino escribe: *filios familias non solum natura, verum et adoptiones faciunt* (*Digesto* 1, 7, 1 pr.). Con otras palabras, Gayo afirma también lo mismo: *Non solum tamen naturales liberi, secundum ea quae diximus in potestate nostra sunt, verum et qui quos adoptamus* (*Comm.* 1, 97). La adopción era un procedimiento legal, mediante el cual un ciudadano romano entraba plenamente a formar parte de otra familia y, en consecuencia, pasaba a estar bajo la *patria potestas* de su jefe. ¿Quién podía adoptar? Sólo un *pater familias*, o sea, un hombre *sui iuris*, el cual podía adoptar a otro ciudadano romano. A las mujeres, *matres familias*, no les era concedida esta capacidad de adoptar, a no ser en el período de la Antigüedad tardía y por concesión imperial. Mediante la adopción surgía una nueva relación de ascendencia y existencia legítima entre dos personas.

Existían dos modos de adopción, como escribe Gayo: *Adoptio autem duobus modis fit, aut populi auctoritate aut imperio magistratus velut praetoris* (*Comm.* 1, 98). Ulpiano, que escribe en el siglo III, cuando todos los habitantes libres del Imperio eran ciudadanos romanos, tiene una visión más amplia, pensando en las provincias. En efecto, él dice: *Adoptio fit aut per populum aut per praetorem vel praesidem provinciae* (*Tituli* 8, 2). Entre las dos instituciones legales existían diferencias de procedimiento, de condiciones y de consecuencias.

El primer modo se llamaba *adrogatio*, que era el tipo de adopción que tenía lugar con la intervención del pueblo (*Illa adoptio, quae per populum fit, specialiter adrogatio dicitur*). Mediante la *adrogatio* la persona adoptada había de encontrarse ya antes *sui iuris*, y no podía depender de otra *potestas*. Encontraba su aplicación sólo entre varones, de modo que tanto el que adoptaba como el adoptado eran de sexo masculino. En cambio, en el segundo tipo de adopción, que es la *adoptio* propiamente dicha, el procedimiento recaía sobre personas *alieni iuris* y era aplicable a ambos sexos. La *adrogatio* se podía hacer sólo en Roma; en casos particu-

24. Cf. Fayer, *La famiglia romana*, I, 226.

lares, con dispensa imperial, podía realizarse fuera de la urbe. Se requería la intervención del pueblo (*per populum*) en los *comitia*, o sea, en las asambleas legislativas del pueblo romano. En la adopción propiamente dicha, el procedimiento tenía lugar por medio de un magistrado, tanto en Roma como en las provincias. En el caso de que el adrogado fuese ya un *pater familias*, bajo cuya *potestas* se encontraban otras personas, la *adrogatio* comportaba la pérdida de la *patria potestas* que pasaba al adrogante, una vez que el adrogado se sometía totalmente a otra persona, que adquiría la *patria potestas* sobre todas las personas que dependían del adrogado. Es decir, la nueva familia absorbía totalmente a la otra.

Aquí se plantea una cuestión delicada y discutida. ¿Qué sucedía con los *sacra familiaria* del adrogado? Estos incluían el culto de algunas divinidades, protectoras de la familia, como los Lares y los Penates; estaban incluidos también los antepasados, de los cuales se conservaban las máscaras para exhibirlas públicamente. Se celebraban para la ocasión fiestas y ceremonias por parte de los *patres familias*, de los descendientes (naturales o adoptivos), o también por parte de los herederos mencionados en el testamento. Los *sacra familiaria*, distintos de los *sacra publica* o de los *sacra privata*, estaban estrechamente conectados con la propiedad y constituían la ‘sangre’ religiosa de la identidad de una familia, que debía transmitirlos y perpetuarlos. Eran un deber hereditario que había que conservar con celo. Cicerón recuerda como una obligación la conservación de los *sacra familiaria*: *Sacra privata perpetua manento* (*De legibus* 2, 9, 22); por esto, era menester permanecer en los *sacris parentis* (*De domo sua ad pontifices* 35). Algo de esto encuentra su eco en diversas frases de la Biblia, cuando se habla del *Dios de Abraham*, *Dios de Isaac*, *Dios de Jacob* (cf. Ex 3, 6; Mc 12, 26). Según muchos autores, la *adrogatio* comportaba la *sacrorum detestatio*, un acto solemne y público ante los *comitia curiata* y el *pontifex maximus*, por el que el adrogado renunciaba a los propios cultos, que se extinguían, causando una *turbatio sacrorum*<sup>25</sup>.

Podemos establecer un cierto paralelismo entre el proceso de la *adrogatio* y el contenido del rito bautismal cristiano, en lo tocante al gesto solemne y público de la renuncia a Satanás. La *adrogatio* introducía en una nueva familia en la que no se había nacido; lo propio hacía el bautismo. Escribe Tertuliano: *No se nace cristiano, se llega a serlo* (*De anima* 1). Se preguntaba al bautizando: ¿renuncias a Satanás y a sus pompas? El neófito sabía muy bien qué se le pedía cuando se le dirigía una pregunta tal. Tenía que renunciar a las pompas, a saber, a los espectáculos que tenían un carácter religioso. Tenía que cumplir él también el gesto de la *sacrorum detestatio*, renunciar a su adhesión a Satanás, a los cultos idólatras en sus múltiples ramificaciones. El candidato al bautismo con su respuesta: *Renuncio*, rechazaba una pertenencia y se adhería a Cristo. Entraba

25. Cf. Fayer, *La famiglia romana*, I, 295 n. 16.

en una nueva familia; pertenecía a una nueva raza (la familia de Dios y la Iglesia). La renuncia a Satanás hacía posible entonces el bautismo, que era regeneración, pero también constituía una adopción por parte de Dios. La persona adoptada aceptaba la historia de otra familia con sus divinidades; renunciaba a la historia de la propia familia. Así, el bautizado, de origen pagano, aceptaba otra historia, la del pueblo hebreo, que se convertía en su propia historia. Así, los cristianos leían las Escrituras hebreas, como si fuesen las propias y contasen una larga historia que se remonta hasta la creación.

El segundo modo para entrar a formar parte de otra familia se expresaba con el término *adoptio*. Esta institución jurídica era el procedimiento mediante el cual un *filius familias*, es decir, una persona sometida a la autoridad de otro que tenía sobre él la *patria potestas* (no era, pues, *sui iuris*) pasaba a estar bajo la *patria potestas* de un tercero adoptante (*adoptator, pater adoptivus*). Abandonaba su propia familia y entraba a pertenecer a otra, diversa de la suya. Tenía lugar un cambio de familia (*mutatio familiae*)<sup>26</sup>. Las personas adoptadas adquirían los mismos derechos de los miembros naturales de la familia por lo que concierne a la sucesión, así como los mismos deberes (*sacra*). Para poder proceder a la adopción era necesario extinguir la *patria potestas* del precedente *pater familias*, mediante el instituto de la emancipación. El proceso de la adopción era complejo en su andadura, tal como es descrito con detalle por Gayo (*Institutiones* 1, 134) y por otros autores. La extinción de la *patria potestas* comportaba la rescisión de cualquier relación de parentesco o de pertenencia con la *gens* de la familia de origen, incluyendo la pérdida de cualquier derecho de herencia. El procedimiento era la misma emancipación, que consistía en tres ventas ficticias, en el caso de que el adoptado fuese un hijo, o sea, un descendiente directo varón de primer grado. Gayo escribe: *filius quidem tribus mancipationibus, ceteri vero liberi sive masculini sexus sive feminini una mancipatione exeunt de parentum potestate* (*Institutiones* 1, 132). En cambio, si el descendiente era una mujer, o se trataba de alguien de segundo grado en adelante, bastaba con una única venta. La venta ficticia se efectuaba entre los dos *patres familias*, o también entre el *pater familias* originario y una tercera persona de garantía. Mediante dicho procedimiento, la persona que era adoptada salía de la *patria potestas* del propio progenitor, pero estaba *in mancipio* de la persona adoptante o fiduciaria. Estas personas volvían a vender el *filius familias* al padre originario. Después de la tercera *remancipatio* por parte del padre, que volvía a adquirir al adoptando no como *filius*, sino como *persona in mancipio*, entonces era suficiente la simple manumisión. La segunda fase consistía en reconocer al adoptando la po-

26. La *adrogatio*, por su parte, era la fusión de dos familias, con la desaparición de una de ellas, que era absorbida completamente por la otra: el cabeza de familia, con todas las personas sujetas a él.

sición de *iustus filius*, como si hubiese sido concebido *ex iustis nuptiis*. El *pater familias* adoptante podía considerar al adoptado como hijo, nieto o bisnieto, el cual adquiriría la misma condición social y jurídica que tenía el adoptante. En el período imperial prevalece el principio según el cual la *dignitas* aumenta, pero no disminuye. En el caso de la *adrogatio* era necesario el consenso de ambos *patres*; no se sabe, en cambio, si en la adopción normal fuese el consentimiento necesario por parte del adoptando. Ciertamente, si el adoptando era demasiado pequeño, entonces no era capaz de expresar su voluntad. Por otro lado, la mujer del adoptante no adquiriría ningún derecho sobre el adoptado, que, en cambio, se convertía en *frater* respecto a los demás hijos, se hacía consanguíneo suyo. Algo de esto se advierte en los cristianos, cuando en el bautismo se convertían en *fratres* de todos los demás fieles, en cuanto que todos eran miembros de la única *familia Dei*. El adoptado perdía el *nomen gentilicium* y su *cognomen* y asumía los de la nueva familia. Se registró, no obstante, un cambio: «especialmente en los siglos II-III d.C. podía llevar los nombres que prefería o llevarlos todos, tanto los propios como aquellos del padre adoptivo»<sup>27</sup>.

También el cristiano, con el bautismo, tomaba un nombre nuevo, que indicaba una pertenencia nueva. En los procesos ante los tribunales romanos, cuando se indagaba acerca de su identidad, fácilmente los cristianos respondían «Christianus sum», comenzando desde los relatos más antiguos. En los Hechos de Carpo se narra que «el procónsul, sentado para presidir la audiencia, preguntó: ‘¿Cómo te llamas?’ El beato respondió: El primero y más excelso nombre que tengo es cristiano, pero si quieres saber mi nombre en el mundo, ése es Carpo»<sup>28</sup>. La misma respuesta la encontramos en un mártir en la persecución de Lyon: «En cuanto a Santo, también él soportó con coraje todas las brutalidades que le fueron infligidas con una violencia desmedida e inhumana. A cualquier cosa que se le preguntaba, él respondía en lengua latina: ‘Soy cristiano’. Esto y sólo esto declaraba él invariablemente como nombre, ciudadanía, linaje, todo. Otro acento no escucharon de él» (1, 20)<sup>29</sup>. Con el único y exclusivo término de *cristiano* se expresaba una precisa identidad, un conjunto de creencias y de praxis, entre las cuales aquélla de no poder sacrificar a las divinidades paganas. Los dioses poliades constituían el elemento religioso que congregaba a la comunidad civil. Para la ciudad antigua, y, por consiguiente, también en el tiempo del Imperio romano, el culto de la divinidad o divinidades poliades (es decir, las divinidades de la *polis*) era un elemento constitutivo y congregante de la vida ciudadana; era el elemento fundante y socializante de la pertenencia a la *polis*, a la *civitas*, para todos los ciudadanos y sólo para ellos, o sea, para todos los

27. Fayer, *La famiglia romana*, I, 329.

28. AA.VV., *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, 37.

29. AA.VV., *Atti e passioni dei martiri*, 71.

miembros con pleno derecho. Éstos, en cuanto ciudadanos, estaban, por decirlo así, como genéticamente determinados a prestar tales cultos. La participación en este culto tenía un carácter absoluto e inevitable porque constituía un universo mental dado por descontado y jamás puesto en duda, que no podía ser de otro modo. Era un hecho que se adquiría con el nacimiento.

El cristiano se excluía voluntariamente de este mundo y se marginaba o era marginado como consecuencia de ello. El término 'cristiano', no sólo para paganos y judíos, sino también para los propios cristianos se había convertido en un término extraordinariamente rico en contenidos para expresar la nueva fe cristiana. El nombre indicaba para ellos un contenido de fe y un comportamiento bien preciso, si bien la percepción que paganos y judíos tenían de ello no era la misma. Se convirtió en un nombre exhortativo: «Es preciso no sólo llamarse cristianos, sino serlo» (Ignacio, *Magn.* 4). «Para mí pedid [a Dios] sólo la fuerza interior y exterior para que no sólo hable, sino también quiera, para que no sólo me diga cristiano, sino lo quiera realmente. Si lo soy, podré también ser llamado y ser entonces fiel cuando desaparezca de este mundo» (Ignacio, *Romanos* 3, 2). Ya entonces designaba una pertenencia e identidad precisas que eran compulsadas con el estilo de la propia vida, que brota de la profesión de fe en Jesucristo. Teófilo de Antioquía defiende la dignidad del nombre: «Hablas de mí, cristiano, como si llevase un nombre infamante. Pues bien: confieso ser cristiano y llevo este nombre querido para Dios, esperando sólo esto: ser un buen servidor de Dios» (*A Autólico* 1, 1). A lo largo de la obra, Teófilo trata de aclarar el contenido del nombre cristiano y no hace sino exponer a un pagano el contenido de la propia fe, que implica también una conducta de vida bien precisa. Sólo entonces se está en condiciones de ver a Dios con ojos purificados: «Los cristianos viven obedeciendo los justos preceptos de Dios; en ellos vive la templanza; se practica la continencia; se observa la monogamia; se custodia la pureza; se abate la injusticia; se extirpa el pecado; se practica la justicia; se administra la ley; se observa la piedad; Dios es reconocido. La verdad preside, la gracia custodia, la paz protege, la santa palabra guía, la sabiduría enseña, la vida domina, Dios reina» (*A Autólico* 3, 15). Con otras palabras, el cristianismo es presentado por parte de numerosos escritores cristianos al mundo culto y a las autoridades como un modo de vivir, como una filosofía.

#### IV. FINALIDAD DE LA ADOPTIO

El objetivo de la adopción, que creaba un vínculo de descendencia y ascendencia ficticia entre adoptado y adoptante, hacía a los adoptados, desde el punto de vista jurídico, semejantes en todo a los descendientes naturales de aquél que adoptaba. El vínculo jurídico era considerado con

el mismo criterio que el vínculo de sangre. Dicho vínculo servía al adoptante para procurarle descendientes legítimos, aunque ya tuviese otros descendientes naturales. Todos los descendientes, los naturales y los adquiridos, además de ser, por un lado, los herederos del patrimonio, continuaban también los *sacra familiaria*. Hablando sobre algunas adopciones, Cicerón observaba que éstas transmitían el patrimonio, el nombre y los *sacra*<sup>30</sup>. La *Historia Augusta* escribe: *Iube igitur, ut lege agatur, sitque Aurelianus heres sacrorum nominis et bonorum totiusque iuris Ulpio Crinito*<sup>31</sup>. Un aspecto totalmente diverso de las legislaciones modernas era el sistema de aplicación de la adopción, que permitía numerosas combinaciones. Era posible adoptar un nieto que se convertía en *filius* y así se hacía heredero directo del *pater familias*; un nieto podía ser elegido entre otros nietos y ser adoptado como *filius*; a la muerte del adoptante se hacía *sui iuris*, a diferencia de los otros hermanos. O también un bisnieto, en lugar de un nieto, que adquiriría la precedencia en la herencia respecto a los nietos; o un extraño en lugar de un nieto. Un esclavo manumitido se convertía en libreto, podía comprar a sus padres, manumitirles y después adoptarles.

Hoy se requiere que el adoptante sea mayor en edad que el adoptado. Entonces no era así: un joven, si era *sui iuris*, podía adoptar a un anciano. También estaba permitido que un niño adoptase. Según las numerosas posibilidades de combinación, desde Augusto en adelante, se difundieron también las adopciones políticas como instrumento para designar a un sucesor en la transmisión del poder imperial, en casos de que no hubiese descendientes naturales o por otros motivos. También los hombres no casados o impotentes (*spadones*) podían adoptar, con tal de que fueran *sui iuris*, o sea, fueran *patres familias*. No estaba permitido, en cambio, adoptar a los eunucos (*castrati*). Las mujeres no podían adoptar porque no gozaban de la *patria potestas*, pero podían ser adoptadas (cf. Ulpiano, *Tituli* 8). En el período tardío prevaleció el principio de que la *adoptio naturam imitatur*, pues era innatural *ut maior sit filius quam pater* (Justiniano, *Institutiones* 1, 4). El adoptante debía tener al menos dieciocho años. Entonces tanto la adopción como la *adrogatio* tenían que imitar la naturaleza en el sentido de que la filiación ficticia había de ser semejante a la natural. El adoptante tenía que ser mayor en edad que el adoptado, como en el caso de padre natural. Con Justiniano se transformaron también la adopción y la *adrogatio*. Para las mujeres, las *Institutiones* de Justiniano repiten las prescripciones tradicionales y clásicas retomando la praxis consolidada, pero aportando algunos cambios importantes en lo que concierne al desarrollo del instituto de la adopción. Permiten a las

30. Cf. *De domo sua ad pontifices oratio* 35.

31. «Ordena entonces que se proceda legalmente y Aureliano se convierta en heredero de los cultos sagrados, del nombre y de los derechos legales de Ulpio Crinito» (*Historia Augusta. Vita Aureliani* 7).

mujeres adoptar por concesión imperial y como consuelo por la muerte de los hijos (*ad solatium liberorum amissorum adoptare possunt*). No obstante, tal adopción no hacía surgir la *patria potestas* de la mujer sobre el adoptado<sup>32</sup>.

Se ha aludido ya a la exposición de niños, recogidos de vez en cuando para ser adoptados. El término *alumnus* (*alumna*) indicaba, entre otros significados, la persona abandonada o expuesta que había sido recogida y educada. La exposición y abandono de niños eran comunes en todas las partes del Imperio romano. Los dos comportamientos eran distintos, en cuanto que la exposición tenía lugar en lugares precisos y con ciertas cautelas (por ejemplo, una medalla al cuello), dado que el expuesto podía ser eventualmente recogido y educado, mientras que el abandonado denotaba un desinterés mayor por la suerte del neonato. Desde Constantino en adelante, la exposición disminuye, por influjo de la moral cristiana, pero jamás cesó del todo. Constantino dispuso algunas tasas para el sostenimiento de niños necesitados (CTh 11, 27, 1; 11, 27, 2); autorizó la venta de neonatos (*Fragmenta Vat.* 34; CTh 5, 10, 1) y favoreció la recogida de los expuestos (CTh 5, 9, 1, del 331). El permiso de la venta de niños —algo horrible para nosotros— favorecía, sin embargo, su salvación de la muerte. En el 374 Valentiniano prohibió (CTh CI 8, 51, 2) la exposición, pero la venta permanecía permitida. Los cristianos criticaban este comportamiento difuso: Justino, *Apología* 1, 27; Atenágoras, *Súplica* 35, 5; Clemente Alejandrino, *Pedagogo* 3, 3; *Stromateus* 2, 18, 92; Tertuliano, *A los paganos* 1, 15; *Apología* 9; Minucio Félix, *Octavio* 31, 4; Lactancio, *Instituciones* 6, 20. Agustín, haciendo quizás referencia a la praxis de su comunidad de Hipona, afirma que los niños expuestos eran recogidos por las monjas: «Alguna vez los niños son expuestos por parte de padres despiadados para ser educados por no importa qué clase de personas; y, sin embargo, éstos son recogidos y conducidos al bautismo por parte de las vírgenes sagradas» (*Ep* 98, 6). El más famoso de estos casos es Hermas, escritor romano cristiano de *El Pastor*, en el siglo II, el cual dice de sí mismo: «Aquél que me había alimentado, me ha vendido a una cierta Rodes, que vive en Roma» (*Visiones* 1, 1).

El *Gnomon* del *Idios Logos*<sup>33</sup>, que es una especie de código fiscal para la administración del Egipto romano, elaborado en el tiempo de Augusto con añadidos posteriores, y del cual poseemos una versión que se remonta a los años 161/180<sup>34</sup>, establece una tasa para aquél que recoge

32. *Institutiones* 1, 11, 10: *Feminae quoque adoptare non possunt, quia nec naturales liberos in potestate sua habent: sed ex indulgentia principis ad solatium liberorum amissorum adoptare possunt.*

33. En latín *Idiologus*, Idiologo, una carga administrativa del Egipto ptolemaico, conservada por los romanos. El oficio es descrito por Estrabón (17, 1, 12). Desde el tiempo de los Severos tenía también la función de vigilar y atender lo sagrado.

34. Cf. S. Riccobono, jr., *Il Gnomon dell'Idios Logos*, Palermo 1950; J. Modrzejewski, en AA.VV., *Les lois des Romains*, Napoli 1977, 520ss.

un *alumnus* y lo adopta: a su muerte un cuarto de la herencia del adoptante debía pagarse al fisco<sup>35</sup>. Si la administración fiscal se interesa en este asunto significa que había identificado una forma de introito, por cuanto el fenómeno debía de estar difundido. No creo que la norma tuviese la finalidad de desincentivar la recogida y adopción de niños expuestos, sino únicamente la de aprovechar el deseo de tener herederos para obtener algo a costa de diversas personas que habían alcanzado un determinado nivel de riqueza.

*Conclusión.* La praxis y la concepción de la adopción, como clima cultural común y legislación vigente, ha contribuido a la elaboración de la concepción cristiana de la adopción del bautizado por parte de Dios Padre. El *fidelis* se convertía en hermano de todos los demás *fideles*, especialmente en hermano de Jesucristo, el primogénito. Se convertía en heredero junto a él del reino de los cielos, coheredero con Cristo. Cambiaba no sólo su estado espiritual, de filiación respecto a Dios y a Jesucristo, sino también su condición jurídica dentro de la comunidad creyente. La adopción para ser hijo de Dios tenía diversas repercusiones con valor eclesiológico. Uno de los nombres frecuentes en Cipriano para indicar la comunidad cristiana es el de *fraternitas*. Como en la *adrogatio*, con el bautismo tenía lugar también el rechazo de los cultos precedentes (*sacrorum detestatio*) para abrazar otro culto, otra *religio*. Se pasaba a formar parte de otra *familia*, que tenía una larga historia.

35. Cf. O. Montevecchi, «L'adozione nel mondo antico», en *Reti familiari e bambini a rischio*, *Studi interdisciplinari sulla famiglia*, Milano 1986, 15-34.