

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA *MANUMISSIO IN ECCLESIA*

El tema de la *manumissio in ecclesia* (dicha también *manumissio in sacrosanctis ecclesiis*) adolecía en la literatura romanística de una monografía que abordase, con la amplitud debida, un tema de tanto interés y de tan discutida problemática. Esta laguna ha venido a llenarla, magníficamente, el libro del joven y agudo romanista Fabrizio Fabbrini¹.

El origen de la *manumissio in ecclesia* —que es, sobre todo, un instituto jurídico²— viene siendo objeto de controversia al menos desde los humanistas³, quienes ya se plantean el problema de orígenes del instituto. Como iniciador de dicho estudio crítico señala Fabbrini a Connanus⁴ para quien la *manumissio in ecclesia* es una derivación de la *manumissio censu*⁵. Recoge y defiende esta tesis Otomanus⁶. Posteriormente Baronius argumentó sobre el paralelismo: *manumissio vindicta-manumissio in ecclesia*, basándose, fundamentalmente, en los similares poderes de magistrados y obispos⁷.

¹ *La manumissio in ecclesia*, Milán, Giuffrè, 1965, XI+264 p. Fabbrini —que es discípulo del Profesor Volterra— se había ocupado anteriormente del tema en un breve y enjundioso trabajo: *Un nuovo documento relativo alla "manumissio in ecclesia"*, en *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. VIII, 16 (1961), pp. 211 ss.

² La exacta valoración de esta juridicidad es lo que principalmente intenta poner de relieve Fabbrini en su obra y en ello estriba, a nuestro entender, el mayor mérito de la misma.

³ Vid. los primeros ecos de la problemática del instituto en glosadores y comentaristas en la exposición de Fabbrini, *La manumissio in ecclesia*, cit. pp. 14-21.

⁴ *Commentariorum iuris civilis libri X* (Nápoles, 1724) p. 93. Sobre Connanus (Connan, François) (1508-1551) vid. por todos, ORESTANO (s. v.) en *Noviss. Dig. It.* IV (Turín, 1959) pp. 100-101 y bibliografía allí citada.

⁵ Esta argumentación de Connanus se basa, fundamentalmente, en el *Epitome Gai*, I, 1, 1: *Cives Romani sunt, qui is tribus modis, id est testamento aut in ecclesia aut ante consulem fuerint manumissi* (cfr. Baviera, *Fontes iuris romani antejustiniani*², II (Florenca, 1940, p. 232), lo que le hace suponer a Connanus que el jurista romano ha querido hablar de la *manumissio censu* y la ha llamado *in ecclesia*. Con la aparición del Gayo veronés (I, 17) podría después comprobarse cómo dicha alteración se debe al epitomador de las *Institutiones*. Sobre este punto vid. el detenido análisis de ARCHI: *L'Epitome Gai. Studio sul tardo diritto romano in Occidente* (Milán, 1937), pp. 103 ss.

⁶ *Commentarius in quattuor libros Institutionum Iuris Civilis* (Lion, 1588), p. 29. Sobre Otomanus (Hotman, François) (1524-1590) vid. por todos GABRIELI (s. v.) en *Noviss. Dig. It.* VIII (Turín, 1962), p. 110.

⁷ *Annales ecclesiastici* III (Roma, 1692), p. 157. Un buen resumen de la vida y obra de Baronius (1538-1607) puede verse en *Nouveau Dictionnaire Historique*⁶, II (Caen, 1786), pp. 54-56.

Jacobus Gothofredus lanzó una nueva tesis⁸: los orígenes de la *manumissio in ecclesia* se remontan a las manumisiones que se hacían en los templos helenos, esta costumbre pasó a Italia y Constantino la recoge transformando el instituto de pagano en cristiano. Esta teoría va a predominar hasta comienzos del siglo XVIII⁹, para reverdecer a comienzos del XIX a causa de las aportaciones arqueológicas —principalmente de Curtius y Foucart¹⁰— que abren nuevas conjeturas a dicha tesis y que van a desembocar en una nueva teoría que hace derivar los orígenes de la *manumissio in ecclesia* del hierodulismo griego¹¹. Ferrini refuta decididamente la teoría y señala que la *manumissio in ecclesia* está íntimamente conexas con los principios cristianos¹².

Una nueva y pujante teoría es la de De Francisci¹³ quien ve los orígenes del instituto en la forma de liberación griega del esclavo por consagración a la divinidad. Esta teoría se convierte en la dominante, prácticamente hasta nuestros días¹⁴. Biscardi y, después, Danieli piensan que se trate de una forma de manumisión que entraba dentro de la categoría de la *manumissio inter amicos*¹⁵. Ultimamente, con la publicación de algunos formularios bizantinos

⁸ En su comentario a *C. Th.* 4, 7, 1 (*Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis* (Leipzig, 1736)). Una breve nota sobre vida y obra de este jurista en GABRIELI (s. v.: Godefroy, Jacques) *Noviss. Dig. It.* VII (Turín, 1961), p. 1145.

⁹ Una muy completa exposición de las opiniones de los autores de este período hace Fabbrini, cit. pp. 29-32.

¹⁰ CUTIUS: *Anecdota Delphica* (Berlín, 1843); FOUCAULT: *Memoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente a une divinité, d'après les inscriptions de Delphes* (París, 1867). Un resumen de las aportaciones de estos autores sobre el tema en Fabbrini, cit. pp. 33-34.

¹¹ Entre los que siguen este criterio señala Fabbrini (p. 35) a MOMMSEN y MITTEIS. La opinión de Mommsen, al menos en la edición por nosotros consultada: *Le Droit Public Romain*, VI, 2 (trad. fran. de P. Girard) (París, 1889), p. 2, (la edición que cita Fabbrini es de 1895) no es, a nuestro juicio, tan clara a este respecto. Allí se refiere Mommsen a los que únicamente han adquirido la libertad de hecho, como los manumitidos *inter amicos*, y señala que, en consecuencia, son en el sentido estricto de la palabra, esclavos todavía; a esta categoría —añade en la n. 3— se encuentran los manumitidos *sacrorum causa*, ya que el esclavo consagrado al servicio de los dioses no es libre en sentido jurídico. No hemos podido, pues, constatar el criterio de Mommsen que, según Fabbrini, está en la derivación de la *manumissio in ecclesia* del hierodulismo griego. Si es claro este criterio en MITTEIS: *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs* (Leipzig, 1891) (ed. fot. de Olms, 1963), pp. 374-375.

¹² *Manuale di Pandette*⁵ (Milán, 1953), p. 58, n. 4.

¹³ *Intorno alle origini della "manumissio in ecclesia"* en *Rendiconti Istituto Lombardo di scienze e lettere*, 44 (1911), pp. 619-656. Un precedente claro de la tesis de De Francisci en CALDERINI: *Le manomissioni e la condizione dei liberti in Grecia* (Milán, 1908).

¹⁴ Por solo citar un ejemplo vid. BURDESE: *Manuale di Diritto privato romano*² (Padua, 1964), p. 179.

¹⁵ BISCARDI: *Manumissio per mensam e affrancazioni pretorie* (Florencia, 1939); DANIELI: *Contributi alla storia delle manomissioni romane* (Milán, 1953). Anteriormente a éstos merece citarse a SCIALOJA: *Corso di Istituzioni di Diritto romano* (Roma, 1912), pp. 210-211. Recientemente De Dominicis, (s. v.) "*Manumissio*" (Diritto Romano) en *Noviss. Dig. It.* X (1964), pp. 196-197, donde la mención de *manumissio inter vivos* por *manumissio inter amicos* es una errata evidente.

realizada por Gianelli¹⁶, parece encontrar un nuevo eco la antigua tesis que veía una proximidad de la *manumissio in ecclesia* con la *manumissio vindicta*.

Fabbrini, basándose en gran parte en un documento por él descubierto en la Abadía de Grottaferrata, se inclina por la total originalidad del instituto. La *manumissio in ecclesia* surgió, según Fabbrini, en el Bajo Imperio con el emperador Constantino, quien la añade, como una más, a las antiguas manumisiones del *ius civile*¹⁷. Es cierto —y éste es el argumento principal de Fabbrini— que la primera mención segura de la *manumissio in ecclesia* data del año 316 d. C. con motivo de la constitución de Constantino al Obispo Protógenes (C. 1,13,1), pero no son menos ciertas las dudas que el comienzo de dicha constitución imperial —que comienza con las palabras “*iam dudum*”— han planteado a la crítica romanística¹⁸. Por esta alusión de Constantino que hace referencia a la práctica de la *manumissio in ecclesia* antes del año 316, por otras fuentes —que iremos viendo a lo largo del trabajo— que parecen hacer referencia a la práctica de este tipo de manumisión (o de uno muy análogo)¹⁹ en época anterior a Constantino, y por analogía con la evolución histórica de la generalidad de las instituciones romanas, cuyos orígenes no son instantáneos, sino fruto de un lento proceso configurativo hasta adquirir los perfiles y notas características con que han pasado a la Historia jurídica; por todo ello, nos permitimos discrepar del autor en este punto. A nuestro modo de ver es más que probable que la *manumissio in ecclesia* comenzara a practicarse desde las primeras comunidades cristianas. Con Constantino el instituto adquirió, quizá, una oficialidad, un marchamo de legalidad del que hasta el momento había carecido.

En lo que sí estamos de acuerdo con Fabbrini es en la originalidad de la *manumissio in ecclesia*. A este respecto conviene distinguir entre influencias de forma, externas, sobre la *manumissio in ecclesia* y principios informadores de fondo, internos. Las primeras, influencias superficiales, existen, ciertamente, en mayor o menor intensidad, en la *manumissio in ecclesia* provenientes de otras formas de manumisión²⁰, pero esto no puede estimarse suficiente para argumentar que nuestro instituto, como ha hecho la doctrina

¹⁶ *Alcuni formulari relativi alla “manumissio in ecclesia” tratti da eucologi italo-greci e slavi*, en *Rivista di cultura classica e medievale*, 1 (1959), pp. 127-147. Vid. un resumen de la opinión del autor en Fabbrini, cit. pp. 43-44.

¹⁷ Se entiende que únicamente la añadiría a las dos formas civiles de manumisión subsistentes: *vindicta* y *testamento* ya que la *manumissio censu* hacía tiempo que había desaparecido. No puede fijarse con exactitud el momento de desaparición de la *manumissio censu*, pero es muy probable que dejara de practicarse a finales de la República. Vid. en este sentido LEMOSSE: *L'affranchissement par le cense*, en *Revue Historique de Droit français et étranger*, 27 (1949), p. 202, n. 2.

¹⁸ Dudas que Fabbrini pretende resolver suponiendo que “*iam dudum*” hace referencia a una constitución anterior del propio Constantino, hoy desaparecida, cfr. op. cit., p. 49.

¹⁹ Tendremos ocasión de ver las analogías entre *manumissio inter amicos* y *manumissio in ecclesia* que el propio Fabbrini se ve obligado a reconocer en algunos aspectos (op. cit. pp. 150 ss.).

²⁰ Las similitudes de ciertos requisitos son evidentes: la presencia del pretor (*m. vindicta*) —la presencia del Obispo (*m. in ecclesia*); simple declaración del *domi-*

anteriormente recogida, deriva de alguna de ellas. Lo que realmente tiene importancia son los principios informadores de fondo, sustanciales, origen y causa de la *manumissio in ecclesia* y estos principios no son otros que los cristianos²¹.

Pasa Fabbrini al estudio de las fuentes del Bajo Imperio —lo que constituye el capítulo segundo de su obra (pp. 47-116)— y se ocupa, en primer lugar, de las constituciones de Constantino sobre la *manumissio in ecclesia*. Opina que éstas fueron tres puesto que, en su criterio, a las dos conocidas de los años 316 (C. 1, 13, 1) y 321 (C. 1, 13, 2), precedería otra anterior, entre los años 313-316, ahora perdida, que sería verdaderamente la creadora de la *manumissio in ecclesia*. Después de un detenido análisis de las que han llegado hasta nosotros concluye Fabbrini que dichas constituciones no fueron emanadas espontáneamente por el emperador sino que fueron propuestas desde el ambiente eclesiástico. Aquí el discípulo intenta refrendar la tesis de su maestro, Prof. Volterra, quien con anterioridad había hecho hincapié en la influencia del ambiente eclesiástico en la legislación imperial²². Concluye también Fabbrini, en este punto, que la renovación de Constantino es mucho más profunda de lo que a primera vista puede parecer ya que supone un cambio radical de los principios clásicos en materia de manumisiones, como lo demuestra el que por primera vez se concedan plenos efectos en el cambio de *status* de una persona producido por una *pactio* pura y simple. Insiste Fabbrini en que no se trata en la reforma constantiniana de simples providencias de carácter político, sino que se trata de algo más importante y profundo: las ideas sociales cristianas, que hasta ahora habían sido afirmadas solamente por los Padres de la Iglesia en sus escritos o en las deliberaciones de concilios particulares, comienzan ahora a tomar cuerpo y a adquirir consistencia siendo ya no solamente reconocidas como lícitas, sino que, reproducidas en normas, toman forma y eficacia jurídica, informando, además, el Derecho mismo.

Estas conclusiones de Fabbrini sobre las dos constituciones constantinianas resultan, en nuestro criterio²³, plenamente satisfactorias. El autor pone a prueba en el análisis de ellas su nervio y finas dotes de jurista²⁴.

nus ante sus amigos (*m. inter amicos*)— simple declaración del *dominus* ante sus correligionarios (*m. in ecclesia*) por no referirnos más que a las analogías más sobresalientes que han conducido al criterio erróneo, a nuestro modo de ver, de suponer a la *manumissio in ecclesia* derivante de una u otra forma de manumisión, cuando dichas analogías, como sostenemos, son simplemente externas y carentes, por tanto, de especial relevancia a dichos fines.

²¹ Como ya estableció a principio de siglo FERRINI: *Manuale di Pandette*, cit. p. 58, n. 4 donde señala que la *manumissio in ecclesia* tiene como fin afirmar la igualdad de todos los fieles ante Dios y la Iglesia, así como el vínculo de la hermandad cristiana.

²² VOLTERRA: *Intorno ad alcune costituzioni di Costantino*, en *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. VIII, 13 (1958), pp. 61-89.

²³ Vid. lo anteriormente señalado por nosotros en este sentido: con Constantino no surge la *manumissio in ecclesia*, sino que adquiere un marchamo de legalidad.

²⁴ Como también demuestra gran sutileza al no pronunciarse en torno a una cuestión tan debatida como es la referente a las convicciones religiosas de Constan-

Al plantearse Fabbrini el estudio del desenvolvimiento histórico de la *manumissio in ecclesia* en el curso del Bajo Imperio (de Constantino a la Edad Media) señala, con razón, la dificultad de tal empresa ante la insuficiencia de las fuentes.

Se ocupa, en primer lugar, de examinar una serie de documentos, anteriores a la que él supone innovación constantiniana, de los que —dice— algunos estudiosos modernos han querido ver aplicaciones de la *manumissio in ecclesia*. En este punto, como expusimos anteriormente, Fabbrini es terminante: el instituto es creación de Constantino y no hay tales antecedentes ni prehistoria del mismo. No obstante alguno de los textos —como el recogido en los *Acta S. Alexandri*²⁵— parece ir contra la postura de Fabbrini, puesto que en él se habla de manumisiones realizadas —medio siglo antes de la primera constitución constantiniana— en tiempo de Pascua, acompañadas de la ceremonia del Bautismo del esclavo, en presencia de los fieles, es decir, con los requisitos más destacados de las *manumisiones in ecclesia*, aunque tal término, no se emplee; pero sí se emplea en otro texto de la *Vita Sancta Eudoxiae* recogido en los *Acta Martyrum* (Fabbrini, cit. pp. 96-97) en el que se nos habla de una manumisión sucedida *in ecclesia*, realizada ante altos cargos eclesiásticos. Estos textos hacen vacilar al propio Fabbrini que, sin embargo, considera, respecto al primer texto, que no se trata de una verdadera y propia *manumissio in ecclesia* si bien tiene un gran valor en cuanto viene a probarnos cómo los “aspectos externos” de la ceremonia son anteriores a la innovación constantiniana. Respecto al segundo se limita a considerarlo poco seguro.

En nuestra modesta opinión la importancia de estos textos es mayor de la señalada por Fabbrini, pues parecen probar claramente —junto con otros testimonios quizá de menor importancia²⁶— que la *manumissio in ecclesia* existía ya en su forma y elementos fundamentales²⁷ con gran anterioridad a Constantino. Que estas manumisiones que nos refieren los textos fueran del tipo *inter amicos* no parece lo más probable. La *manumissio inter amicos*

tino. La literatura sobre la cuestión es muy amplia y, en buena medida, la recoge el propio Fabbrini, cit. pp. 79-89. Nosotros nos inclinamos a pensar que verdaderamente Constantino fue un hombre de fe, al menos en la última época, creyente y convencido de la religión que profesaba. En parte nos hace pensar así el juicio objetivo de PARETTI: *Storia di Roma*, VI (Turín, 1961), p. 307.

²⁵ El texto dice: “*Totius autem populi verum affectum ei gratia divina contulerat: ut et senatorum maximam partem converteret ad Dominum et Praefectum urbi quoque Hermem cum uxore et sorore filiis baptizaret, cum mille ducentis quinquaginta servis suis uxoriibus quoque et filiis eorum quos omnes in die sancto Paschae prius fecit fieri ingenuos et ita baptizari: quibus postea etiam multa cum ingenuos faceret dona concessit*” (cfr. Fabbrini, cit. p. 95).

²⁶ Por lo que preferimos no detenernos especialmente sobre ellos, vid. para los mismos Fabbrini, cit. pp. 89-102.

²⁷ La presencia de los fieles, en el primer texto, y la manumisión realizada *in ecclesia* y ante altos cargos eclesiásticos no pueden ser considerados como simples aspectos externos de la *manumissio in ecclesia*, sino realmente fundamentales, como después veremos.

—a pesar de sus analogías con la *manumissio in ecclesia*— tiene una existencia aparte, una terminología específica, unos elementos que no constan de modo fehaciente en los textos mencionados. En éstos, a nuestro modo de ver, se trata de una nueva forma de manumisión aún no reconocida oficialmente. Por otro lado no hay razones suficientes para dudar de la autenticidad de los textos.

Un documento que el propio Fabbrini considera que se refiere a la *manumissio in ecclesia* es el contenido en los *Acta SS. Potentianae et Praxedis*²⁸ pero supone Fabbrini que en la narración se han introducido usanzas propias de la época del copista —que fecha en el siglo V— y por tanto estos datos no responden a los siglos I-II d. C. en que vivieron las Santas.

Después de analizar Fabbrini otra serie de textos, todos ellos de los *Acta Sanctorum*, posteriores a Constantino, viene a concluir que en el transcurso del siglo IV, hasta los comienzos del V, se ha ido, poco a poco, precisando mejor la *manumissio in ecclesia* dentro de los perfiles marcados por Constantino. A través de estos textos y de las fuentes de la *pars occidentis* referentes a la *manumissio in ecclesia*, recogidas por Fabbrini²⁹, es necesario convenir en la importancia adquirida por la institución que se convierte, en el período señalado, en la forma de manumisión por excelencia.

Uno de los temas más interesantes que aborda Fabbrini —en su capítulo tercero (pp. 117-142)— es el de la estructura jurídica de la *manumissio in ecclesia*.

²⁸ El texto dice así: “*Et cum Dei adiutorio omnibus perfectis convocaverunt famulae Christi, familiam suam, tam de urbe quam de possessionibus et facientes dissolutionem quoscumque invenerunt Christianos donaverunt ingenuitati quos Gentiles applicuerunt ad credulitatem legis sanctae Christi. Ubi tunc inito consilio tum Beato Episcopo in eodem titulo secundum normam antiquitatis manumissio celebrata est*” (cfr. Fabbrini, cit. p. 98).

Sospecha Fabbrini de la frase *cum Dei adiutorio* por tratarse de una frase que viene repetida en las fórmulas de manumisión medievales. Aun admitiendo esto y pensando que el texto sea debido a un copista del siglo V —como propone Fabbrini— creemos que el contenido del mismo no ofrece duda alguna de originalidad, e, incluso, que los retoques al mismo, si los hubo, han sido mínimos. La frase final: *Ubi tunc... celebrata est* es tan clara que ni el mismo Fabbrini la pone en duda. En ella se habla de la presencia del Obispo (se trata de S. Pío I (140-154, año en que asciende al Papado S. Aniceto: cfr. EHRHAR: *La Iglesia Primitiva*, trad. Caballero Cuesta (Madrid, 1962, p. 361) de Roma en la ceremonia de manumisión —dato que no puede ser puesto en duda— que se celebra reunido el *consilium* —palabra que el mismo Fabbrini supone sea puesta en equiparación a la *manumissio vindicta* lo que demuestra su antigüedad— y *secundum normam antiquitatis*, frase que es muy probable haga referencia a las costumbres de las primeras comunidades cristianas. En resumen, se reúnen los principales requisitos de la *manumissio in ecclesia* en un documento más de siglo y medio anterior a Constantino.

²⁹ *Epitome Gai* (1, 1, 1); *C. Theodosianus* (2, 7, 21); *Lex Romana Burgundionum* (3, 1); las fuentes justinianeas: C. 7, 15, 1, 2b y 3; C. 7, 15, 2 (aparte de las constituciones constantinianas estudiadas anteriormente); I. 1, 5, 1; las leyes bárbaras: *Lex Alamanorum* (16 y 17), *Lex Ripuariorum* (61), *Lex Visigothorum* (V, 7, 2 y 8); así como una serie de normas conciliares y de testimonios de los Padres de la Iglesia.

Las características esenciales de la *manumissio in ecclesia*, según Fabbrini, son dos: ser realizada en la comunidad cristiana y en presencia del obispo³⁰.

Distingue Fabbrini dos aspectos en el acto de la *manumissio in ecclesia*³¹: uno interno, la voluntad del *dominus* de liberar al esclavo, y otro externo, la acción material indispensable para que tal voluntad produzca el efecto jurídico querido. El fin que viene contemplado en las constituciones de Constantino es, únicamente, el de conferir la libertad y la ciudadanía al esclavo.

La *manumissio in ecclesia* ordinaria, según Fabbrini (p. 124 ss.), es un acto *inter vivos* que, aún siendo un negocio unilateral, por constar de varias declaraciones, es calificable como un acto complejo desigual, por la prevalencia que en él tiene una de las declaraciones concurrentes. A nuestro modo de ver, no aparece, en la exposición de Fabbrini, con la debida claridad, cuál es la declaración prevalente que lleva la desigualdad al acto. Por un lado Fabbrini dice que la declaración principal es la del *dominus*, sin la que no podría tener lugar la manumisión, pero por otro asegura que sin la declaración del obispo el *dominus* no podría manumitir y su acto no sería productivo de efectos; se extiende Fabbrini sobre la extraordinaria importancia del obispo en el acto de la manumisión³², a quien considera el verdadero responsable del acto frente al ordenamiento jurídico, por lo que viene a ser no sólo el testimonio más importante de la manumisión sino también el autor, en cierto modo. Aún más —sigue Fabbrini— en las fuentes altomedievales se establece que la voluntad del *manumissor* pueda no venir expresada directamente por el *dominus* del esclavo (se limitaría a escribir un *libellus* que sería leído por el diácono como *petitorius* al obispo), por lo que el obispo, en definitiva, pronuncia la fórmula de manumisión. Siguiendo en la exposición que Fabbrini hace de los sujetos aún podemos ver cómo al hablar del *populus fidelium*³³ señala que es propiamente el elemento esencial para que la manumisión pueda llamarse *in ecclesia*.

³⁰ Recuérdese cómo estos elementos que Fabbrini considera esenciales aparecían en algunos de los documentos mencionados anteriormente, cfr. supra notas 25 y 28.

³¹ Que, según Fabbrini, es configurable, en todas sus formas, como un negocio jurídico unilateral consistente en un acto por el que el *dominus* manifiesta su voluntad, autorizada por las normas imperiales, de hacer libres a sus propios esclavos (p. 121).

³² La relevancia de los obispos en las manumisiones llega, en opinión de Fabbrini, hasta el punto de parecer propiamente funcionarios imperiales, lo cual es explicable por la general tendencia de la legislación imperial de atribuir cada vez una mayor importancia a los obispos desde el punto de vista jurídico (p. 5).

En este sentido la *manumissio in ecclesia* parece surgir bajo el mismo clima y los mismos criterios de la *episcopalis audientia*; sobre ésta vid., entre otros, DE FRANCISCI: *Per la Storia dell' "episcopalis audientia"* (Roma, 1915); GAUDEMET: *L'Eglise dans l'Empire Romain* (IV-V siglos) (París, 1958), pp. 229-252, una breve mención en PIACENTINI, s. v. *Audientia episcopalis* en *Noviss. Dig. It.* I-2 (Turín, 1958), p. 1539.

³³ Además del *dominus*, *antistes* (obispo) y *populus fidelium*, hay otros sujetos de menor importancia como son el diácono, los *testes*, el *tabellio* y otros personajes más o menos eventuales (vid. Fabbrini, cit. pp. 128-9).

En resumen sobre este punto: que la *manumissio in ecclesia* sea un acto jurídico unilateral, complejo³⁴ y desigual es algo claro en la exposición de Fabbrini, lo que no aparece con la misma claridad es de qué forma jugaba esa desigualdad por la prevalencia de una declaración de voluntad. A nuestro modo de ver —quizá Fabbrini, en definitiva, también apunte a ello— la voluntad prevalente que caracteriza la desigualdad del acto (al igual que sucede en las demás formas de manumisión) es la del *dominus* sin la cual, ciertamente, no podría existir el acto. Las otras dos (obispo y *populus fidelium*) son voluntades coadyuvantes al acto y, normalmente, esenciales al mismo.

Pasa después Fabbrini a considerar los elementos que aún quedan por exponer: forma, lugar y tiempo³⁵.

La forma era, en los comienzos, libre, para venir a fijarse después, ya que se insertaba en la Misa, lo que confería una solemnidad grande a la manumisión. Poco más viene a decir el autor en este punto por lo que parecen quedar en el aire algunas cuestiones con él relacionadas; por ejemplo: es sabido que la *manumissio in ecclesia* se caracteriza, frente a las *manumisiones del ius civile*, por una mayor libertad de formalidades³⁶; por tanto, esas solemnidades que, poco a poco, van penetrando en el instituto ¿llegaron a ser verdaderamente esenciales e imprescindibles al mismo?, a nuestro modo de ver la respuesta sería negativa, pues lo que realmente caracteriza al acto de manumisión es que la declaración del *dominus* se realice *in ecclesia*, en presencia del obispo o representante.

El lugar de la *manumissio* es la *ecclesia*, pues con este término venía a significarse tanto el *populus fidelium* como el verdadero y propio edificio. En un principio el lugar de la manumisión no estaba obligatoriamente fijado, posteriormente se acabó por fijar: la diócesis a la que el *dominus* pertenece³⁷.

El tiempo en el que se maumitía, generalmente, era en día festivo, e, incluso, lo más frecuente, es que se fijaran estas manumisiones en las grandes solemnidades de la Iglesia: Pascua o Pentecostés. La manumisión tenía lugar, normalmente, durante la celebración de la Misa y aquí Fabbrini puede precisar más y mejor gracias al documento criptense que el propio autor encontró en Grottaferrata, ya mencionado, en el que la manumisión viene celebrada después del momento eucarístico. Quizá, argumenta Fabbrini, la manumisión se realiza en este momento de la Misa.

³⁴ "Unilateral y subjetivamente complejo", quizá fuera más exacto, vid. BETTI: *Teoría generale del negozio giuridico*² (Turín, 1955), p. 309.

³⁵ Quizá hubiera sido más sistemático estudiar primero los sujetos y después, conjuntamente, los elementos.

³⁶ Precisamente en este dato basan algunos autores (cfr. supra nota 15) parte de sus razonamientos sobre la derivación de la *manumissio in ecclesia* de la forma *inter amicos*.

³⁷ Señala Fabbrini (p. 130) como el primer texto en que tal principio aparece el *Sermo* 21 de S. Agustín.

El procedimiento para llevar a cabo la *manumissio in ecclesia*, dice Fabbrini (p. 132) era del siguiente modo: se conducía al esclavo frente a la comunidad de fieles, se recitaba el *libellus manumissionis* (o bien pronunciaba una declaración el *dominus*), se pronunciaba la fórmula de manumisión (por el *dominus* o el *antistes*); es probable que a continuación se diera una declaración por parte de la asamblea de fieles. Una vez proclamado libre al esclavo se redactaba un escrito firmado por el obispo y los sacerdotes. La ceremonia terminaría, normalmente, con el Bautismo del esclavo. La costumbre era conceder al manumitido algunos donativos.

Este es el procedimiento normal que señala Fabbrini, al cual se le fueron añadiendo, por normas canónicas, nuevos elementos.

A propósito de las formas especiales de *manumissio in ecclesia*, nos habla Fabbrini de la forma *mortis causa*. ¿Existió ya en tiempos de Constantino? Fabbrini parece inclinarse, con la generalidad de los autores, en sentido negativo³⁸. Ciertamente el primer documento con el que se cuenta data del año 748 (p. 139, n. 52).

Otros dos tipos de *manumissio in ecclesia* especiales recoge Fabbrini, ambos son privilegios concedidos a los *clerici* de poder manumitir (*inter vivos o mortis causa*) *extra conspectum ecclesiae*. Con razón señala Fabbrini que no debían ser considerados como *manumisiones in ecclesia* dado que al faltar el elemento del *populus fidelium* no responden ya a la denominación *manumissio in ecclesia*. La denominación *manumissio in ecclesia extra conspectum ecclesiae* aparece ciertamente contradictoria, pues, como muy bien ve Fabbrini, se hace difícil pensar en una manumisión que sea al propio tiempo *in ecclesia* y *extra ecclesiam*. La explicación de esta anomalía cree verla Fabbrini en la variedad de acepciones de la palabra *ecclesia*, que en este caso correspondería a poder episcopal, y así el sentido de la denominación sería: *manumissio in ecclesia* (bajo el poder episcopal) *extra ecclesiam* (fuera del edificio) *extra conspectum religiosi populi* (fuera de la presencia de la asamblea de fieles).

La *manumissio in ecclesia* tiene unas características y una estructura del todo propias. No hay parangón posible con otras formas de manumisión. Estas afirmaciones de Fabbrini son aceptables, en nuestro criterio, porque en lo fundamental son ciertas y, por otro lado, no son tan terminantes como a primera vista pudieran parecer puesto que después el propio Fabbrini reconoce (p. 144) que es probable que la *manumissio in ecclesia* haya tomado algunos aspectos de antiguas manumisiones, aspectos siempre secundarios

³⁸ Es lo más probable que tal criterio sea el verdadero. No deja de ser significativo a este respecto que IMPALLOMENI: *Le manomissioni mortis causa. Studi sulle fonti autoritative romane* (Padua, 1963) no haga ninguna referencia a este punto, como puede verse de la única mención, apreciada por nosotros, que hace de la *manumissio in ecclesia* en la p. 210.

que en nada alteran el carácter principal de auténtica originalidad del instituto³⁹.

Hace Fabbrini un estudio comparativo de las principales notas diferenciadores de la *manumissio in ecclesia* con las demás formas de manumisión (tema de su cuarto capítulo, pp. 143-193). Analiza las formas de manumisión del antiguo *ius civile*: no hay relación entre la *manumissio vindicta* y la *in ecclesia* porque toda la sustancia del acto es diversa; no es posible ver en la *manumissio vindicta* un arquetipo de nuestro instituto. Creemos plenamente válida la afirmación de Fabbrini, si bien conviene tener presente que es muy probable que la forma de una parece haber tenido alguna influencia en la otra, pues la presencia del magistrado y los *lictiores* en la *vindicta* resulta paralela a la del obispo y el *populus fidelium* en la *in ecclesia*, aun cuando convenimos que se trata de una influencia externa, de forma, que en nada merma la originalidad del contenido del acto.

La *manumissio in ecclesia* viene a coincidir en su aparición con la desaparición de la *manumissio censu*, lo que ha dado pie, desde la más antigua literatura jurídica, como se vio oportunamente, para suponer una relación entre ellas, que Fabbrini descarta, a nuestro entender acertadamente.

¿Tendría acaso relación la *manumissio in ecclesia mortis causa* con la *manumissio testamento*? Fabbrini contesta en sentido negativo porque la *manumissio testamento* permanece sometida a los límites de la *lex Fufia Caninia*⁴⁰ mientras que por la *manumissio in ecclesia mortis causa* es posible conceder la libertad a un número indefinido de esclavos.

Mayores dificultades presenta la distinción con la manumisión pretoria *inter amicos*. Frente a Mor y Danieli, entre otros, señala Fabbrini que no se puede, con base en las fuentes, argumentar una derivación *manumissio inter amicos - manumissio in ecclesia*. Únicamente, dice, es posible pensar que antes de la innovación constantiniana los cristianos acostumbraban a manumitir sus esclavos de la forma *inter amicos*. Aún admitiendo esto no significaría en ningún caso, concluye Fabbrini, una derivación.

A nuestro modo de ver, la *manumissio inter amicos* presenta una evidente analogía, aunque externa, con la *manumissio in ecclesia*. La manifestación de voluntad del *dominus*, libre de especiales formalidades, y la comunicación a los amigos, que vienen a ser testigos de dicha manumisión, se repiten, con leves variantes, en la *manumissio in ecclesia*. Únicamente pue-

³⁹ Recuérdese lo señalado por nosotros a este respecto supra nota 20.

⁴⁰ Esta *Lex* (probablemente del 2 a. C.) siendo cónsules —*suffecti*— C. Fufius Geminus y L. Caninius Gallus, cfr. ROTONDI: *Leges publicae populi romani* (Milán, 1912; reed. fot. 1962, pp. 454-455) estaba encaminada a poner límite a las excesivas manumisiones testamentarias, del siguiente modo: quien tuviera de 3 a 10 esclavos podía manumitir la mitad; de 10 a 30 la tercera parte; de 30 a 100 una cuarta parte y a partir de esta última cifra una quinta parte, pero nunca más de 100. Una detenida exposición del contenido de la *Lex Fufia Caninia* en IMPALLOMENEI: *Le manomissioni mortis causa*, cit. pp. 119 ss.

de pensarse, como hipótesis —pues hay que convenir con Fabbrini que nada seguro puede trazarse, por ahora, en este punto con base sólida en las fuentes— que, desde el principio, la comunidad cristiana se fijase en una forma de manumisión como la *inter amicos* la más sencilla y apta para sus fines y medios. Que las primeras manumisiones realizadas por los cristianos fuesen del tipo *inter amicos* o, por el contrario, que fuesen ya propiamente *in ecclesia*, es algo que con los actuales datos de las fuentes no es posible resolver, pero lo que sí puede, quizá, asegurarse desde ahora es la influencia de una forma de manumisión en la otra, aun cuando esta influencia nada merme, en definitiva, la originalidad de la *manumissio in ecclesia*.

Aborda después Fabbrini las diferencias entre la *manumissio in ecclesia* y las demás liberaciones religiosas, que en cierto modo quedaron expuestas, en parte, al tratar de la tesis de J. Gothofredus. Ahora Fabbrini concreta sus argumentaciones sobre aquellas teorías análogas que han surgido posteriormente. Reconoce el mencionado autor las evidentes relaciones entre la forma de liberación por consagración del esclavo a la divinidad y la *manumissio in ecclesia*: ambas se desarrollan en un lugar sagrado, en ambas se toma en consideración un cierto ligamen entre el esclavo y la divinidad, en ambas aparece el sacerdote, etc. Pero, señala Fabbrini, tales analogías son simplemente aparentes, puesto que las diferencias son fundamentales: el papel que los fieles juegan como requisito esencial en la manumisión *in ecclesia* no tiene precedentes en las demás formas de liberación religiosa⁴¹; la importancia del sacerdote en la *manumissio in ecclesia* no la tiene en ninguna otra forma de liberación religiosa, entre otras que analiza Fabbrini con particular cuidado (pp. 174-188).

En el último capítulo de la obra (pp. 195-243) entra Fabbrini en un campo de ideas social y económico muy difíciles de valorar con ponderación desde nuestra época.

Pretende estudiar Fabbrini las relaciones existentes entre *manumissio in ecclesia* y la Iglesia cristiana desde tres diversos aspectos: con relación a los significados de *ecclesia*, con relación al pensamiento cristiano de los primeros siglos y respecto a los cánones conciliares desde el siglo V al comienzo del Medievo.

Para Fabbrini la *manumissio in ecclesia* es un instituto, además de autónomo y originario, que tiene su más profunda y remota raíz en los principios cristianos. Esto resulta, según el autor, del propio nombre del instituto, ya que la palabra *ecclesia* no es el *comitium* o una cualquier asamblea sino la específica asamblea de los cristianos con ocasión del culto y, por extensión, el edificio en que tal asamblea sucedía.

⁴¹ Sí parece tenerlo, por el contrario, en la *manumissio inter amicos*, como antes veíamos, que a nuestro modo de ver presenta mayores analogías con la *m. in ecclesia* que estas otras formas de liberación religiosa que no son propiamente manumisiones, de aquí, quizá, su más radical diferencia.

El mensaje evangélico, dice Fabbrini, tiene una doble exigencia para nuestro instituto: la exigencia de la comunidad cristiana y la exigencia de la manumisión de esclavos para realizar prácticamente la igualdad entre los hombres. De todas las fuentes neotestamentarias y patrísticas, que Fabbrini estudia con detenimiento, resulta que la *manumissio in ecclesia* es un acto eminentemente cristiano.

El último problema que le queda por examinar a Fabbrini es el de si la Iglesia se mostró de hecho favorable a las manumisiones. Que la doctrina cristiana sea contraria a la desigualdad social y favorezca, teórica y prácticamente, las manumisiones está fuera de duda, pero se pregunta Fabbrini cuál fue en realidad la postura de la Iglesia oficial en materia de esclavitud y manumisiones, cuestión que es, a juicio del autor, de suma importancia para el instituto de la *manumissio in ecclesia*.

La Iglesia aparece preocupada de defender a los esclavos de los abusos de los patronos⁴², pero, a partir del siglo V, a juicio de Fabbrini, tales preocupaciones aparecen menos evidentes: las formas de manumisión vienen sometidas a reglas particulares, se permite al antiguo patrón revocar la manumisión misma, después de haberla acordado, etc. Al propio tiempo la Iglesia romana es propietaria de un gran número de esclavos que emplea en sus tierras de Sicilia.

Piensa Fabbrini que para una exacta visión del criterio de la Iglesia referente a las *manumisiones in ecclesia* es preciso distinguir si los manumitidos son laicos o eclesiásticos. Respecto a los primeros la Iglesia no cambia su primitivo punto de vista: favorece las *manumisiones* con una clara preferencia por la forma *in ecclesia*. Diverso es el criterio que sigue la Iglesia respecto a las manumisiones realizadas por eclesiásticos: normas conciliares recomiendan a los *clerici* no liberar demasiados esclavos; a veces, incluso, se restringe la posibilidad de manumitir y se imponen particulares formalidades, entre ellas, por ejemplo, la redacción de una *carta libertatis*. Las normas eran aún más rígidas —sigue exponiendo Fabbrini— si en vez de esclavos personales del *clericus* se trataba de *servi ecclesiae* y, por tanto, pertenecientes al patrimonio de singulares iglesias o conventos. Estas normas —continúa Fabbrini— se hicieron más rígidas cada vez, llegándose a prohibir hasta a los mismos obispos estas manumisiones, si no compensaban, al realizar las manumisiones, a la Iglesia en dinero o le procuraban un nuevo esclavo en el puesto del manumitido. Recalca Fabbrini que estamos aquí bien lejos del lenguaje y de los principios cristianos.

Cree Fabbrini, sin ningún género de duda, que los motivos del proceder de la Iglesia tienen su razón de ser en causas económicas, pues la Iglesia temía despojarse de sus riquezas, entre las que se contaban gran número de esclavos. A la Iglesia le interesaban aquellos esclavos para cultivar sus tie-

⁴² De aquí que sugiera el llamado derecho de asilo, ya aplicado en el siglo IV. Sobre el derecho de asilo vid bibliografía aportada por Fabbrini, cit. p. 228, n. 59.

rras, tan extensas en algunos lugares, y no quería que a falta de esclavos los clérigos se viesan obligados a trabajar (p. 241). Cita el autor, a este respecto, el motivo aducido por el Concilio de S. Román de Albon (año 517) para prohibir a los superiores de los conventos liberar los esclavos que habían sido recibidos como donativo de los fieles: "*Iniustum enim putamus, ut monachis quotidianum rurale opus facientibus, servi eorum libertatis otio maneant*"⁴³.

Estas son las razones, según Fabbrini, por las que la abolición de la esclavitud en los estados cristianos ha sido retardada tantos siglos.

A nuestro modo de ver no está este último capítulo del libro de Fabbrini en consonancia con los generales aciertos y valiosas aportaciones del resto de la obra. El viejo tema de la esclavitud y el Cristianismo es empresa difícil que hubiera requerido un mayor detenimiento sobre los textos y, en especial, sobre la gran literatura vertida sobre la cuestión⁴⁴.

Es indudable el origen de la *manumissio in ecclesia* en los principios cristianos —éste ha sido un punto muy bien visto por Fabbrini— lo cual no lleva aparejado, como resultado lógico, que todos los siervos de personas o institutos eclesiásticos adquirieran de inmediato la libertad⁴⁵. Es preciso, pues, para juzgar con objetividad la actuación de la Iglesia en este punto, colocarse, con mentalidad y tacto históricos, en la época que va del Bajo Imperio a comienzos de la Edad Media: la Iglesia no puede combatir de raíz la esclavitud como tampoco combate la organización jurídica y política en que vive⁴⁶; la Iglesia se amolda a su época. Por otro lado los principios cristianos, por su esencia, no son revolucionarios⁴⁷; su infiltración en las conciencias y, como consecuencia, en las estructuras sociales, constituye un proceso lento y constante que hizo decaer progresivamente la importancia práctica de la esclavitud.

Concluimos aquí nuestras observaciones sobre algunos aspectos de la problemática de la *manumissio in ecclesia* a través de la monografía de

⁴³ No parece muy ajustada la versión que del texto da Fabbrini (p. 242): "sarebbe ingiusto che i monaci, dopo aver liberato gli schiavi, dovessero essi stessi lavorare i campi di proprietà del convento", puesto que parece olvidar la frase que prácticamente justifica tal criterio: *servi eorum libertatis otio maneant*. Sobre la concepción cristiana del trabajo vid. por todos BIONDI: *Il Diritto Romano Cristiano II* (Milán, 1952), pp. 363 ss.

⁴⁴ Cfr. bibliografía citada en BIONDI: *Il Diritto Romano Cristiano II*, cit. pp. 373 ss.

⁴⁵ Como observa acertadamente MOR: *La manumissio in ecclesia*, en *RSDI.*, cit. p. 134, habría sido muy grave que la Iglesia hubiera dejado absoluta libertad de acción a sus representantes porque, sin duda, por bondad de ánimo o ingenuidad se habría incurrido en un elevadísimo número de manumisiones —lo que debió suceder a juzgar por las medidas conciliares posteriores que comenta Fabbrini— y los bienes eclesiásticos habrían caído en condiciones lastimosas.

⁴⁶ Vid. BIONDI: *Il Diritto Romano Cristiano II*, cit. p. 376 y D'ORS: *Elementos de Derecho privado romano* (Pamplona, 1960), p. 128.

⁴⁷ Como puede verse, sobre el tema de la esclavitud, por sólo citar un ejemplo, en la epístola de S. Pablo a Filemón, en especial v. 15-17. Cfr. la magnífica bibliografía sobre esta epístola aportada por Fabbrini, cit. pp. 212-214.

Fabbrini. Las pequeñas divergencias que a lo largo de este trabajo hemos mantenido frente a la opinión del autor en nada merman el juicio de sincero elogio hacia el autor y su obra, que tan oportunamente llega a enriquecer la literatura romanística en uno de los temas más necesitados de un estudio como el que ha realizado Fabbrini.

ALFREDO CALONGE