





CONFUTATIO ERRORUM  
QUORUNDAM MAGISTRORUM



BIBLIOTHECA PHILOSOPHORUM MEDII AEVI CATALONIAE

VOLUM 3

*Editors*

JOSEP BATALLA (Fundació Quer Alt)

ALEXANDER FIDORA (ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona)

*Consell editor*

MARIA BONET (Universitat Rovira Virgili)

JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUEZ (Universitat Autònoma de Barcelona)

ROBERT D. HUGHES (Lancaster University)

JAUME DE PUIG (Institut d'Estudis Catalans)

*Consell assessor*

MAURICIO BEUCHOT (Universidad Nacional Autónoma de México)

GÖRGE HASSELHOFF (Ruhr-Universität Bochum)

JAUME MENSA (Universitat Autònoma de Barcelona)

JOSEP E. RUBIO (Universitat de València)

JOSEP-IGNASI SARANYANA (Universidad de Navarra)

MATTHIAS M. TISCHLER (Universitat Autònoma de Barcelona)

GUIU TERRENA

# CONFUTATIO ERRORUM QUORUNDAM MAGISTRORUM

Text llatí  
amb traduccions catalana i anglesa

*Latin text  
with Catalan and English translations*

introducció de  
*introduction by*  
ALEXANDER FIDORA

edició a cura de  
*edited by*  
ALMUDENA BLASCO  
ALEXANDER FIDORA  
CELIA LÓPEZ ALCALDE

en col·laboració amb  
*in collaboration with*  
JOSEP BATALLA  
ROBERT D. HUGHES



**UAB**  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Servei de Publicacions



Institut  
d'Estudis  
Catalans



Santa Coloma de Queralt  
2014

**Guido Terreni, de Perpiniano, ca. 1270-1342**

Confutatio errorum quorundam magistrorum / Guiu Terrena ; edició a cura d' Almudena Blasco, Alexander Fidora, Celia López Alcalde ; en col·laboració amb Josep Batalla, Robert D. Hughes. – Santa Coloma de Queralt : Obrador Edèndum : UAB : Institut d'Estudis Catalans : Publicacions URV, 2014.

xxx p. ; 22 cm. – (Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae ; 3).

Text llatí amb traduccions catalana i anglesa.

Referències bibliogràfiques. Índex.

I. Fidora, Alexander. II. Blasco, Almudena. III. López Alcalde, Celia. IV. Batalla, Josep. V. Hughes, Robert D. VI. Universitat Autònoma de Barcelona. VII. Universitat Rovira i Virgili. VIII. Institut d'Estudis Catalans. IX. Títol. X. Col·lecció.

1. Guido Terreni, de Perpiniano, ca. 1260-1342 – Crítica i interpretació. 2. Filosofia medieval.

3. Política - Filosofia

*Primera edició:* febrer 2014

© *d'aquesta edició:* els coeditors

© *de les traduccions i les anotacions:* els coeditors

© *de la introducció:* Alexander Fidora, 2014

*Coordinació:* Obrador Edèndum SL  
Plaça de la Llibertat, 5  
43420 Santa Coloma de Queralt  
*correu@obradoredendum.cat*  
*www.obradoredendum.cat*

*Edició:* Institut d'Estudis Catalans  
Obrador Edèndum  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Universitat Rovira i Virgili

ISBN: 978-84-9965-210-8 (Institut d'Estudis Catalans)

ISBN: 978-84-939169-0-9 (Obrador Edèndum)

ISBN: 978-84-490-4389-5 (Universitat Autònoma de Barcelona)

ISBN: 978-84-8424-271-0 (Universitat Rovira i Virgili)

ISSN: 2013-8636

*Dipòsit legal:* T.459-2014

*Maquetació:* Jordi Ardèvol

*Disseny:* Atipus Graphic Design

*Impressió:* Gràfiques Moncunill

*Producció:* Laia Corbella



Aquesta obra ha estat publicada amb el suport del projecte «Marsili de Pàdua a la Península ibèrica: de la polèmica a la política imperial», finançat pel Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2011-23545).

La reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment (incloent-hi la fotografia i la informàtica), feta sense l'autorització escrita del titular del *copyright*, com també la distribució d'exemplars mitjançant lloguer, és prohibida sota les sancions establertes per les lleis.

## SUMARI – CONTENTS

Nota del coordinador – <i>Coordinating editor's note</i>	9
Abreviatures – <i>Abbreviations</i>	11
Introducció – <i>Introduction</i>	13

### CONFUTATIO ERRORUM QUORUNDAM MAGISTRORUM

Text llatí i traducció catalana – <i>The Latin text and its Catalan translation</i>	83
Traducció anglesa – <i>English translation</i>	141
Index nominum	173
Index rerum	177





## NOTA DEL COORDINADOR

Aquest llibre s'ha preparat en el marc del projecte «Marsili de Pàdua a la Península ibèrica: de la polèmica a la política imperial», finançat pel Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2011-23545).

El projecte d'investigació, que es dirigeix des de l'Institut d'Estudis Medievals de la Universitat Autònoma de Barcelona i la Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA), es proposa analitzar la naturalesa innovadora del pensament de Marsili de Pàdua a través de la publicació i l'estudi de les reaccions contemporànies a la seva obra, entre les quals destaca la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* del carmelita català Guiu Terrena.

Han intervingut en la publicació d'aquest text, que fins ara havia restat inèdit, tres membres del projecte: Alexander Fidora ha redactat la introducció; Almudena Blasco, Alexander Fidora i Celia López Alcalde han editat el text llatí de la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guiu Terrena segons el manuscrit Vat. lat. 10497; els dos darrers han preparat, juntament amb Josep Batalla, una traducció anotada al català. La traducció dels textos a l'anglès ha estat duta a terme per Robert D. Hughes.

A més, hem rebut suport i consell de més d'un col·lega: Núria Gómez Llauger, de la Universitat Abat Oliba – CEU, ha revisat la introducció; Jaume Mensa i Matthias M. Tischler, de la Universitat Autònoma de Barcelona, ens han prestat la seva ajuda a l'hora de resoldre dubtes de paleografia; i Rafael Ramis Barceló, de la Universitat de les Illes Balears, ha posat a la nostra disposició els seus coneixements de la història del dret per tal d'identificar algunes de les fonts implícites de la *Confutatio*. A tots ells agraïm la seva generosa col·laboració.

ALEXANDER FIDORA (Barcelona)

## COORDINATING EDITOR'S NOTE

This book has been prepared within the framework of the project «Marsilius of Padua on the Iberian Peninsula: from Polemics to Imperial Politics», financed by the Spanish Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2011-23545).

The research project, run by the Institute of Medieval Studies of the Universitat Autònoma de Barcelona and the Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA), sets out to analyse the innovative nature of Marsilius of Padua's thought via the publication and study of contemporary responses to his work, responses among which the *Confutatio errorum quorundam magistrorum* by the Carmelite Guido Terrena is one of the foremost.

Three members of the project have participated in the publication of this text, which had until now remained unedited: Alexander Fidora wrote the introduction; Almudena Blasco, Alexander Fidora and Celia López Alcalde edited the Latin text of the *Confutatio errorum quorundam magistrorum* by Guido Terrena using the manuscript Vat. lat. 10497; and the latter two, in conjunction with Josep Batalla, prepared an annotated translation into Catalan. The translation of the texts into English was carried out by Robert D. Hughes.

We have received additional support and advice from more than one colleague: Núria Gómez Llauger, from the Universitat Abat Oliba – CEU, revised the introduction; Jaume Mensa and Matthias M. Tischler, from the Universitat Autònoma de Barcelona, have lent assistance in resolving doubts concerning palaeography; and Rafael Ramis Barceló, from the Universitat de les Illes Balears, has made available to us his knowledge of legal history so that certain implicit sources of the *Confutatio* could be identified. We extend our thanks to all concerned for their generous collaboration.

ALEXANDER FIDORA (Barcelona)

## ABREVIATURES – ABBREVIATIONS

- CCCM Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 1966–.
- CCSL Corpus Christianorum – Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- DP MARSILIUS DE PADUA. *Defensor pacis*. Ed. Richard Scholz. 2 vols. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932-1933.
- OPh *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica*, St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1974-1988.
- PG Patrologia Graeca. Ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1857-1866.
- PL Patrologia Latina. Ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1844-1855.



INTRODUCCIÓ

*INTRODUCTION*

## GUIU TERRENA I LA FILOSOFIA POLÍTICA DEL SEU TEMPS

El 24 de juny de 1324 Marsili de Pàdua donà per acabada la seva obra mestra, el *Defensor pacis*. En aquest llibre, que es proposava investigar les condicions d'un ordre polític garant de la pau, Marsili desenvolupa una crítica radical de les relacions entre l'Església i l'Imperi. Si bé Aristòtil, a la *Política*, havia identificat algunes de les amenaces principals de l'estabilitat de l'ordre social i polític, segons Marsili el filòsof grec encara no coneixia —ni podia conèixer— el pitjor de tots els perills, a saber, la pretensió de poder absolut de l'Església i del seu màxim representant, el Papa, que no s'acontentava amb l'exercici del poder espiritual, sinó que també intervenia en la política imperial.

Tot i que la discussió en què Marsili prengué posició era altament explosiva, res no indicava, en aquells moments, que aquesta obra revolucionària la filosofia política del segle XIV endavant. De fet, el *Defensor pacis* de Marsili s'inscriu en un debat acadèmic, en el qual uns altres l'havien precedit reivindicant la delimitació del poder eclesiàstic. Així doncs, després de la publicació del llibre semblava que la vida acadèmica i personal del professor italià, que havia arribat a ser rector de la Universitat de París, continuava amb normalitat: Marsili seguia impartint classes a la Universitat, mentre que el seu bon amic i col·lega, Joan de Jandun, al qual s'atribuïa la coautoría de l'obra, estigué a punt de signar un contracte de lloguer d'una casa per tota la vida. Dos anys després de la publicació del llibre, però, ambdós fugiren veloçment de París i, deixant-hi molts deutes impagats, es refugiaren a la cort de Lluís de Baviera a Alemanya.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Per al lloc que el *Defensor pacis* de Marsili de Pàdua ocupa en les discussions dels segles XIII i XIV, així com les circumstàncies de la seva redacció i publicació, vegeu Jürgen MIETHKE. *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübinga: Mohr Siebeck, 2008, especialment p. 204-207.

## GUIU TERRENA AND THE POLITICAL PHILOSOPHY OF HIS TIME

On June 24<sup>th</sup> 1324 Marsilius of Padua considered his masterpiece, the *Defensor pacis*, to have been completed. In this book, which aimed to investigate the conditions for a political order capable of guaranteeing peace, Marsilius developed a radical critique of the relations obtaining between Church and Empire. Even though, in his *Politics*, Aristotle had identified some of the principal threats to the stability of the social and political order, the Greek philosopher, according to Marsilius, was not yet aware – and nor could he be so – of the worst of all the dangers, namely, the claim to absolute power of the Church and of its highest representative, the Pope, who, not remaining content with the exercise of spiritual power, also played a part in imperial politics.

Even though the discussion in which Marsilius adopted a position was highly explosive, there was nothing to indicate, at that particular time, that this work would revolutionise political philosophy from the fourteenth century onwards. Marsilius's *Defensor pacis*, in fact, inscribes itself within an academic debate, a debate in which certain other writings calling for the limitation of ecclesiastical power had preceded it. And so, after the publication of the book, it seemed as if the academic and personal life of the Italian professor, who had succeeded in becoming Rector of the University of Paris, was proceeding as usual: Marsilius continued to give classes at the University, while his close friend and colleague, John of Jandun, to whom co-authorship of the work was attributed, was on the point of signing a lifelong rental contract on a house. Two years after the book's publication, however, both of them hastily fled Paris and, leaving behind them many unpaid debts, took refuge at the court of Louis IV the Bavarian in Germany.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> For the place that Marsilius of Padua's *Defensor pacis* occupies within the debates of the thirteenth and fourteenth centuries, as well as the circumstances

Desconeixem les raons exactes d'aquesta fuga precipitada, però és possible que les autoritats eclesiàstiques de la ciutat del Sena haguessin investigat el *Defensor pacis* i, com a resultat del seu escrutini, en citaren els autors per tal que retessin compte dels seus 'errors'. De tota manera, fugir cap a la cort de Lluís significava situar-se en oposició oberta respecte a l'Església. Feia anys que Lluís de Baviera es trobava en un conflicte cada vegada més ardu amb la cúria avinyonesa la qual no reconeixia la seva elecció com a 'Rei dels Romans' i donava suport als seus detractors. El 23 de març de 1324 el Papa Joan XXII excomunicà Lluís, el qual, al seu torn, dos mesos més tard va declarar a Sachsenhausen (Frankfurt) que Joan XXII era un heretge i, per tant, no podia continuar exercint com a cap legítim de l'Església.<sup>2</sup>

En la seva lluita contra Joan XXII, Lluís es rodejava d'un grup d'eminentes dissidents catòlics, com ara els franciscans radicals, que defensaven la pobresa absoluta de Jesucrist i hi fonamentaven la seva crítica de l'Església. El fet que Joan XXII no acceptés aquest ideal els serví per acusar-lo de contradir els seus predecessors, tot plantejant la qüestió de la infal·libilitat papal. Si el Papa Nicolau III havia aprovat el *modus vivendi* dels franciscans amb la butlla *Exiit qui seminavit* (1279), ¿com podia Joan XXII posar-lo en dubte, sense suspendre l'autoritat del seu predecessor? Per als franciscans radicals, com també per a Lluís, era palès que el Papa Joan XXII era un heretge, ja que se separava de l'autoritat de la tradició aplicant el seu criteri de manera aparentment despòtica. No és d'estranyar, doncs, que Marsili i Joan de Jandun, així com dos anys més tard Guillem d'Ockham, fossin molt benvinguts al bàndol de Lluís com a reforços intel·lectuals per a la seva campanya.

<sup>2</sup> Un bon resum dels fets històrics i del rerefons doctrinal d'aquest conflicte es troba en José Antônio DE C. R. SOUZA. *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Oporto – Porto Alegre: Universidade do Porto – EST Edições, 2009, p. 9-63.



We do not know the precise reasons behind this headlong flight, although it is possible that the ecclesiastical authorities in the city of Paris had launched an investigation into the *Defensor pacis* and, as a result of their scrutiny, summonsed the authors thereof so that they might offer an account of their 'errors'. Whatever the case, to flee to the court of Louis IV meant to situate oneself in open opposition to the Church. For years Louis had been involved in an increasingly troublesome conflict with the Papal Court at Avignon, which did not acknowledge his election as 'King of the Romans' and lent support to his detractors. On March 23<sup>rd</sup> 1324, Pope John XXII excommunicated Louis, who, in his turn, declared two months later at Sachsenhausen (Frankfurt) that John XXII was a heretic and, therefore, could not carry on acting as legitimate head of the Church.<sup>2</sup>

In his struggle against John XXII, Louis surrounded himself with a group of eminent Catholic dissidents, such as the Spiritual Franciscans, who upheld the absolute poverty of Christ and founded thereon their critique of the Church. The fact that John XXII did not accept this ideal was used by them to accuse him of going against the example set by his predecessors, while raising the question of papal infallibility. If Pope Nicholas III had approved the Franciscans' *modus vivendi* by means of the Bull *Exiit qui seminatur* (1279), how could John XXII cast doubt on it, without suspending the authority of his predecessor? For the Spiritual Franciscans, as well as for Louis, it was clear that Pope John XXII was a heretic, since he was parting company with the authority of tradition by applying his own criterion in a seemingly despotic fashion. It should come as no surprise, then, that Marsilius and John of Jandun, not to mention, two years later, William of Ockham, were very welcome additions to Louis's side in their capacity as intellectual reinforcements to his campaign.

---

of its composition and publication, see Jürgen MIETHKE. *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, esp. p. 204-207.

<sup>2</sup> A solid summary of the historical facts and of the doctrinal background to this conflict can be found in José Antônio DE C. R. SOUZA. *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Oporto – Porto Alegre: Universidade do Porto – EST Edições, 2009, p. 9-63.

Ara bé, un dels defensors més fidels i contundents de la causa papal en aquest conflicte fou el carmelita de Perpinyà Guiu Terrena. Guiu no només redactà una qüestió sobre el magisteri de l'Església, en què sosté que la infal·libilitat del Papa només afecta les qüestions de la fe (de les quals no formarien part les afirmacions sobre la pobresa absoluta de Jesucrist), sinó que també contribuï a la solemne condemna del *Defensor pacis* per part del Papa l'any 1327 —el punt culminant de la controvèrsia marsiliana—. De fet, Guiu era membre d'una comissió d'insignes teòlegs que redactaren tres informes sobre els errors imputats al *Defensor pacis*, a saber, la *Reprobatio sex errorum* de Sibert de Beek, la *Reprobatio errorum* de Guillem Amidani de Cremona i la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guiu.

Sobre la base d'aquests tres informes, el Papa Joan XXII publicà l'any 1327 la butlla sancionadora *Licet iuxta doctrinam*, promulgada el 23 d'octubre, en la qual Marsili i Joan de Jandun foren acusats i sentenciats pels cinc errors següents:

- 1) Que Jesucrist pagà un tribut al Cèsar, no pas per condescendència, sinó per necessitat.<sup>3</sup>
- 2) Que a Pere no li corresponia més autoritat que als altres apòstols, i que el Crist no havia designat ningú com a cap de l'Església o vicari seu.<sup>4</sup>
- 3) Que correspon a l'emperador d'instituir, depositar i castigar el Papa.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Annales Ecclesiastici. Tomus vigesimus quartus. 1313-1333*. Ed. Cesare Baronio. París: Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, 1880, p. 323: «In primis itaque isti viri reprobè dogmatizare praesumunt, quod illud, quod de Christo legitur in Evangelio beati Matthaei, quod ipse solvit tributum Caesari, quando staterem, sumptum ex ore piscis, illis qui petebant didrachma iussit dari, hoc fecit non condescensive e liberalitate suae pietatis, sed necessitate coactus.»

<sup>4</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 323: «Quod beatus Petrus apostolus non plus auctoritatis habuit quam alii apostoli habuerunt, nec aliorum apostolorum fuit caput. Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem vicarium suum fecit.»

<sup>5</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 324: «Quod ad imperatorem spectat Papam instituere et destituere ac punire.»

One of the most faithful and forceful defenders of the papal cause in this conflict, however, was the Perpignanese Carmelite Guido Terrena. Not only did Guido compose a *quaestio* concerning the Church's magisterium, in which he maintained that papal infallibility affected matters of faith alone (of which assertions regarding the absolute poverty of Christ would not form part), but he also contributed to the solemn condemnation of the *Defensor pacis* by the Pope in 1327, the culminating point of the Marsilian controversy. Guido, in fact, was a member of a commission of distinguished theologians who composed three reports concerning the errors imputed to the *Defensor pacis*, namely, the *Reprobatio sex errorum* by Sibert of Beek, the *Reprobatio errorum* by William Amidani of Cremona and the *Confutatio errorum quorundam magistrorum* by Guido himself.

Using these three reports as his starting-point, in 1327 Pope John XXII published his punitive Bull *Licet iuxta doctrinam*, promulgated on October 23<sup>rd</sup>, a Bull in which Marsilius and John of Jandun were accused of and sentenced for the following five errors:

- 1) That Jesus Christ paid tribute to Caesar not out of condescension, but rather out of obligation.<sup>3</sup>
- 2) That greater authority did not belong to Peter than to the other apostles, and that Christ had not designated anyone as head of the Church or His Vicar.<sup>4</sup>
- 3) That it befits the emperor to institute, depose or punish the Pope.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Annales Ecclesiastici. Tomus vigesimus quartus. 1313-1333.* Ed. Cesare Baronio. Paris: Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, 1880, p. 323: «In primis itaque isti viri reprobi dogmatizare praesumunt, quod illud, quod de Christo legitur in Evangelio beati Matthaei, quod ipse solvit tributum Caesari, quando staterem, sumptum ex ore piscis, illis qui petebant didrachma iussit dari, hoc fecit non condescensive e liberalitate suae pietatis, sed necessitate coactus.»

<sup>4</sup> *Annales Ecclesiastici.* (cit. note 3) p. 323: «Quod beatus Petrus apostolus non plus auctoritatis habuit quam alii apostoli habuerunt, nec aliorum apostolorum fuit caput. Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem vicarium suum fecit.»

<sup>5</sup> *Annales Ecclesiastici.* (cit. note 3) p. 324: «Quod ad imperatorem spectat Papam instituere et destituere ac punire.»

- 4) Que tots els sacerdots, incloent-hi el Papa, tenen la mateixa autoritat i jurisdicció.<sup>6</sup>
- 5) Que l'Església no pot castigar ningú, llevat que l'emperador ho permeti.<sup>7</sup>

Tal com s'ha fet notar recentment, per entendre en profunditat el lloc del *Defensor pacis* a la història de les idees, els informes dels tres teòlegs suara esmentats són imprescindibles perquè articulen els principis doctrinals sobre els quals recolzava la crítica contemporània.<sup>8</sup> Els dos primers, de Sibert de Beek i Guillem Amidani de Cremona, foren editats a començament del segle xx i han estat estudiats amb rigor.<sup>9</sup> L'informe de Guiu Terrena, la *Confutatio errorum quorundam magistrorum*, conservat al manuscrit vaticà llatí 10497, en canvi, ha restat inèdit fins ara. La nostra edició del text omple aquest buit i presenta un dels intel·lectuals més influents de l'Orde del Carme: Guiu Terrena.

### *Vida i obra de Guiu Terrena*

Guiu Terrena o, en llatí, Guido Terreni, també anomenat *de Perpiniano*, nasqué al voltant de l'any 1270 i ingressà de jove al Convent del Carme a la capital rossellonesa. A principi del segle xiv estudià a la Universitat de París amb Godofred de Fontaines

<sup>6</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 326: «Quod omnes sacerdotes, sive sit Papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et iurisdictionis aequalis.»

<sup>7</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 327: «Quod tota Ecclesia simul iuncta nullum hominem punire potest punitione coactiva nisi concedat hoc imperator.»

<sup>8</sup> Vegeu George GARNETT. *Marsilius of Padua and 'The Truth of History'*. Oxford: Oxford University Press, 2006, sobretot p. 1-48.

<sup>9</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. 2 vols. Roma: Verlag von Loescher & Co., 1911-1914, vol. 2, p. 3-15 (edició parcial de Sibert) i p. 16-28 (edició parcial de Guillem), amb els estudis corresponents al vol. 1, p. 3-12 i p. 13-22. Una edició completa de l'informe de Guillem ha estat publicada per Darach MAC FHIIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. Roma: Augustinianum, 1977.

- 4) That all priests, the Pope included, have the same authority and jurisdiction.<sup>6</sup>
- 5) That the Church cannot punish anyone, except if the emperor should allow it.<sup>7</sup>

As has recently been noted, the reports by the three aforementioned theologians are indispensable if one wishes fully to appreciate the position the *Defensor pacis* occupies within the history of ideas because they articulate the doctrinal principles on which contemporary criticisms rested.<sup>8</sup> The first two, by Sibert of Beek and William Amidani of Cremona, were edited at the beginning of the twentieth century and have been the subject of rigorous study.<sup>9</sup> Guido Terrena's report, the *Confutatio errorum quorundam magistrorum*, preserved in the Vatican manuscript lat. 10497, on the other hand, has remained unedited until now. Our edition of the text fills this gap and presents one of the most influential intellectuals from within the Carmelite order, namely, Guido Terrena.

### *Life and works of Guido Terrena*

Guiu Terrena in Catalan or Guido Terreni in Latin, also known as *de Perpiniano*, was born in around 1270 and entered the Carmelite monastery in the Roussillonese capital at a young age. At the start of the fourteenth century he studied at the University of Paris with

<sup>6</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. note 3) p. 326: «Quod omnes sacerdotes, sive sit Papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et iurisdictionis aequalis.»

<sup>7</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. note 3) p. 327: «Quod tota Ecclesia simul iuncta nullum hominem punire potest punitione coactiva nisi concedat hoc imperator.»

<sup>8</sup> See George GARNETT. *Marsilius of Padua and 'The Truth of History'*. Oxford: Oxford University Press, 2006, esp. p. 1-48.

<sup>9</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. 2 vols. Rome: Verlag von Loescher & Co., 1911-1914, vol. 2, p. 3-15 (partial edition of Sibert) and 16-28 (partial edition of William), with the corresponding analyses presented in vol. 1, p. 3-12 and p. 13-22. A complete edition of William's report has been published by Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. Rome: Augustinianum, 1977.

al qual es refereix com a «meus excellens magister Godofridus». En aquesta mateixa universitat aconseguí el títol de mestre en teologia i hi començà la seva carrera docent, amb deixebles tan importants com els carmelites Joan Baconthorpe i el ja esmentat Sibert de Beek.<sup>10</sup>

Un dels fruits d'aquest ensenyament són les seves *Qüestions*, la més famosa de les quals és sens dubte la que Guiu dedica a la infal·libilitat del Papa.<sup>11</sup> La redacció d'aquestes *Qüestions* se sol situar a partir de l'any 1313, data que apareix al seu primer *Quodlibet*, en el qual refuta les prediccions apocalíptiques del seu compatriota Arnau de Vilanova.<sup>12</sup> Tot i que gran part d'aquestes *Qüestions* roman inèdita, no hi pot haver dubte que foren extremament influents en el seu temps.<sup>13</sup> En trobem traces, i fins i tot rèpliques, en l'obra del teòleg secular Tomàs Wylton, del franciscà Pere d'Auriol, de l'augustinia Pròsper de Reggio, del benedictí Pere Roger i, per descomptat, en els escrits dels seus deixebles carmelites. A més, se sap que Guiu escriví una sèrie de comentaris a l'obra d'Aristòtil, dels quals es conserven els que féu al *De anima*, a l'*Ètica a Nicòmac* i a la *Physica*.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Pels anys formatius de Guiu i el seu mestratge parisenc, vegeu Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. Barcelona: Institució Patxot, 1932, p. 2-10.

<sup>11</sup> Editada per Bartomeu XIBERTA. *Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*. Münster: Aschendorff, 1926. Aquest text ha estat estudiat detingudament per Brian TIERNEY. *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study of the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 1972, p. 238-272.

<sup>12</sup> Vegeu Josep PERARNAU. «Guiu Terrena critica Arnau de Vilanova. Edició de la *Quaestio utrum per notitiam sacrae scripturae possit determinate sciri tempus Antichristi*». *Arxiu de textos catalans antics*, 7/8 (1988/1989) 171-222, aquí p. 185: «computamus mille trecentos trecedim ab incarnatione Domini».

<sup>13</sup> Christopher SCHABEL. «Carmelite Quodlibeta». Dins: *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*. Ed. Christopher Schabel. Leiden – Boston: Brill, 2007, p. 494-543 ofereix una relació molt útil de les *Qüestions* editades (p. 517, nota 56 i p. 519, nota 59), a la qual cal afegir les edicions dels *Quodlibeta* 2,13; 3,3; 3,6 i 6,6 en Lauge O. NIELSEN i Cecilia TRIFOGLI. «Guido Terreni and His Debate with Thomas Wylton», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20 (2009) 573-663.

<sup>14</sup> Vegeu Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. (cit. nota 10) p. 44-50, on es donen, a més, les referències d'un comentari a la *Metafísica* i a la *Política* (la darrera referència podria ser un error per «postilla»: «Evangèlia

Godfrey of Fontaines, to whom he refers as «meus excellens magister Godofridus». At this same university he achieved the degree of Master of Theology and began his career as a teacher, having as disciples Carmelites of the importance of John Baconthorpe and the aforementioned Sibert of Beek.<sup>10</sup>

One of the outcomes of this teaching was his *Questions*, the most celebrated of which is undoubtedly the one that Guido devoted to papal infallibility.<sup>11</sup> The date of composition of these *Questions* is usually situated in or after 1313, the date that appears in his first *Quodlibet*, a work in which he refutes the apocalyptic predictions of his fellow countryman Arnold of Villanova.<sup>12</sup> Even though a large proportion of these *Questions* remains unedited, there can be no doubt that they were extremely influential in their day.<sup>13</sup> We find traces thereof, and even responses thereto, in the work of the secular theologian Thomas Wylton, in that of the Franciscan Peter Auriol, in that of the Augustinian Prosper of Reggio, that of the Benedictine Pierre Roger and, it goes without saying, in the writings of his Carmelite disciples. We know, moreover, that Guido wrote a series of commentaries on Aristotle's works, of which those he composed on the *De anima*, the *Nichomachean Ethics* and the *Physics* have been preserved.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> For the years of Guido's education and for his period of teaching in Paris, see Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. Barcelona: Institució Patxot, 1932, p. 2-10.

<sup>11</sup> Edited by Bartomeu XIBERTA. *Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*. Münster: Aschendorff, 1926. This text has been studied in depth by Brian TIERNEY. *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study of the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 1972, p. 238-272.

<sup>12</sup> See Josep PERARNAU. «Guiu Terrena critica Arnau de Vilanova. Edició de la *Quaestio utrum per notitiam sacrae scripturae possit determinate sciri tempus Antichristi*». *Arxiu de textos catalans antics*, 7/8 (1988/1989) 171-222, here p. 185: «computamus mille trecentos trecedim ab incarnatione Domini».

<sup>13</sup> Christopher SCHABEL. «Carmelite Quodlibeta». In: *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*. Ed. Christopher Schabel. Leiden – Boston: Brill, 2007, p. 494-543 offers a very useful account of the *Questions* that have been edited (p. 517, note 56 and p. 519, note 59), to which should be added the editions of *Quodlibeta* 2,13; 3,3; 3,6 and 6,6 given in Lauge O. NIELSEN and Cecilia TRIFOGLI. «Guido Terreni and His Debate with Thomas Wylton», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20 (2009) 573-663.

<sup>14</sup> See Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. (cit. note 10) p. 44-50, in which references are made, moreover, to a commentary on

Algunes coincidències doctrinals prou significatives entre les *Quæstions quodlibetals* de Guiu i les *Quæstions ordinàries* d'Enric d'Harclay fan pensar que, durant aquests anys, Guiu ja freqüentava la cort papal d'Avinyó, on està documentada en més d'una ocasió la presència del mestre anglès.<sup>15</sup> Potser fou durant aquestes estades de Guiu a la cúria que el Papa Joan XXII es començà a fixar en aquest teòleg català tan prometedor al qual de seguida confià primer la seu episcopal de Mallorca i més tard la d'Elna. Així, després d'alguns anys d'intensa activitat com a Prior General del Carme (1318-1321) que el portaren de viatge a Brussel·les i a Colònia, el 15 d'abril de 1321 el Papa nomenà Guiu Terrena bisbe de Mallorca. Com ha fet notar Bartomeu Xiberta, el pontificat mallorquí de Guiu s'inicià precisament amb una reivindicació dels béns temporals de l'Església —és a dir, la qüestió central del text que editem—. Guiu passà gairebé 12 anys a Mallorca, abans que el 27 de juliol de 1332 fos traslladat com a bisbe a l'Elna, al mateix temps que el seu homòleg d'Elna era destinat a Mallorca. Encara que desconeixem els motius d'aquesta curiosa substitució episcopal, sembla versemblant que, tal com apunta Xiberta, Joan XXII volgués tenir més a prop qui havia esdevingut un dels seus principals consellers.<sup>16</sup>

El cert és que a partir dels anys 20 trobem Guiu cada vegada més immers en els assumptes de la cúria avinyonesa. Si durant la dècada del 1310 al 1320 Guiu confeccionà un corpus important de textos acadèmics, la seva producció dels anys 20 girà a l'entorn

glossata et politica [= postilla?] fratris Guidonis»). Per una edició de parts del comentari al *De anima*, vegeu James P. ETZWILER. «Some Fragments from the Commentary on the *De anima* of Guido Terreni». *Carmelus*, 21 (1974) 198-232; una edició crítica del comentari a l'*Ètica a Nicòmac* està essent preparada per Iacopo Costa (Poitiers).

<sup>15</sup> Vegeu Alexander FIDORA. «Juan el Damasceno y el debate sobre la naturaleza del universal en el siglo XIV: Guido Terrena y Pedro Tomás». Dins: *De natura*. Ed. José Luis Fuertes (en premsa).

<sup>16</sup> Vegeu pels dos pontificats de Guiu i la possible explicació del seu trasllat a Elna, Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. (cit. nota 10) p. 10-19.



A number of fairly significant doctrinal coincidences between Guido's *Quodlibetal Questions* and Henry of Harclay's *Ordinary Questions* cause one to think that, during these years, Guido was already frequenting the Papal Court at Avignon, where the presence of the English master has been documented on more than one occasion.<sup>15</sup> It was perhaps during these sojourns of Guido's at the Curia that Pope John XXII began to take notice of this Catalan theologian of great promise, to whom he immediately entrusted, first, the episcopal see of Majorca and, later, that of Elne. Thus, after a number of years of intense activity as Prior General of the Carmelite order (1318-1321), which took him on journeys to Brussels and Cologne, on April 15<sup>th</sup> 1321 the Pope named Guido Terrena Bishop of Majorca. As has been pointed out by Bartomeu Xiberta, Guido's Majorcan pontificate began specifically with a public defence of the temporal possessions of the Church, that is to say, the central issue of the text we have edited here. Guido spent almost twelve years in Majorca before he was transferred as bishop to Elne on July 27<sup>th</sup> 1332, at the same time as his counterpart in Elne was destined for Majorca. Although we do not know the reasons underlying this curious episcopal substitution, it seems likely, as Xiberta has indicated, that John XXII wished to have closer to hand that person who had become one of his chief counsellors.<sup>16</sup>

What is beyond doubt is that, from the 1320s onward, Guido was increasingly immersed in the affairs of the Avignonesse Curia. If, during the decade spanning the years 1310-1320, Guido built up an important corpus of academic texts, his output in the 1320s revolved around the various preoccupations of the Pope. The

---

the *Metaphysics* and to another on the *Politics* (the latter reference could be an error in place of «postilla»: «Evangelia glossata et politica [= postilla?] fratris Guidonis»). For an edition of parts of Guido's commentary on the *De anima*, see James P. ETZWILER. «Some Fragments from the Commentary on the *De anima* of Guido Terreni». *Carmelus*, 21 (1974) 198-232; a critical edition of the commentary on the *Nichomachean Ethics* is being prepared by Iacopo Costa (Poitiers).

<sup>15</sup> See Alexander FIDORA. «Juan el Damasceno y el debate sobre la naturaleza del universal en el siglo XIV: Guido Terrena y Pedro Tomás». In: *De natura*. Ed. José Luis Fuertes (in press).

<sup>16</sup> For Guido's two pontificates and the possible explanation for his transfer to Elne, see Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. (cit. note 10) p. 10-19.

de les diverses preocupacions del Papa. Els escrits polèmics dels quals fem esment tot seguit testimonien la progressiva implicació de Guiu en les consultacions de la cúria.

Primerament hem de parlar de l'anomenada *Reprobatio operis catalonici* (1318-1321), una refutació d'errors que Guiu i Pere de Palude extragueren a instàncies del Papa d'una obra anònima catalana: «de mandato domini Papae extraxerunt de quodam libello de papyro scripto in vulgari catalonico de statibus ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis». Tot i que s'ha volgut veure en aquest llibre censurat un text d'Arnau de Vilanova, sembla més probable que es tracti d'una obra d'un seguidor de Peire Joan Oliu.<sup>17</sup>

En segon lloc Guiu examinà, novament «de mandato domini Papae», l'ús de pràctiques màgiques. Aquesta qüestió fou redactada «mei existentis in curia», és a dir, durant una estada de Guiu a Avinyó l'any 1320. El rerefons d'aquest informe fou, sens dubte, el suposat atemptat del bisbe Hugues Géraud de Cahors contra Joan XXII. Acusat d'haver utilitzat una nina de cera per tal d'atemptar contra el Papa, aquest bisbe fou cremat l'any 1318. Un dels manuscrits d'aquesta obra, el còdex 63 de l'Arxiu de la Catedral de València, afegeix les respostes de Guiu a dues altres consultes papals que tracten sobre l'eucaristia i la usura respectivament.<sup>18</sup>

També s'inscriuen en aquest corpus d'obres polèmiques el tractat *De perfectione vitae*, de 1323, i la posterior *Defensio tractatus De perfectione vitae*, de 1328. Ambdós foren dirigits al Papa Joan XXII. El primer, que tingué una amplíssima difusió manuscrita, és una defensa contundent de les posicions de Joan XXII davant les acusacions dels franciscans en el conflicte sorgit

<sup>17</sup> Vegeu José POU Y MARTÍ. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Alacant: Diputació Provincial d'Alacant, 1996, p. 661-697 (edició) i p. 400-403 (comentari).

<sup>18</sup> L'obra és part d'un «dossier» que el Papa encarregà a diferents teòlegs i que ha estat publicat per Alain BOUREAU. *Le Pape et les sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B. A. V. Borghese 348)*. Roma: École Française de Rome, 2004. El text de Guiu hi ocupa les pàgines 43-85 i és qualificat pel seu editor com «le plus soigneusement argumenté» (p. xi).

polemical writings of which we shall make mention in what follows bear immediate witness to Guido's progressive involvement in the consultations carried out by the Curia.

We should refer, first of all, to the so-called *Reprobatio operis catalonici* (1318-1321), a refutation of errors that, at the Pope's request, Guido and Peter of Palude extracted from an anonymous Catalan work: «de mandato domini Papae extraxerunt de quodam libello de papyro scripto in vulgari catalonico de statibus ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis». Even though historians have wished to see in this condemned book a text by Arnold of Villanova, it seems more probable that what we are dealing with is a work by a follower of Peter John Olivi.<sup>17</sup>

Guido next examined, once more «de mandato domini Papae», the use of magical practices. This *Question* was composed «mei existentis in curia», that is to say, during the occasion of Guido's stay in Avignon in 1320. The background to this report was undoubtedly formed by the supposed attempt on John XXII's life by Bishop Hugues Gérard of Cahors. Accused of having used a wax effigy in an attempt to assassinate the Pope, this bishop was burned in 1318. One of the manuscripts containing this work, namely, Codex 63 from the Arxiu de la Catedral de València, adds Guido's responses to two other papal consultations on the subjects, respectively, of the Eucharist and usury.<sup>18</sup>

Also forming part of this corpus of polemical works are the treatise *De perfectione vitae*, dating from 1323, and the later *Defensio tractatus De perfectione vitae*, from 1328. Both were addressed to Pope John XXII. The former of the two, which was very widely disseminated in manuscript form, consists in a forceful defence of the positions adopted by John XXII against the accusations levelled

<sup>17</sup> See José POU Y MARTÍ. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Alacant: Diputació Provincial d'Alacant, 1996, p. 661-697 (edition) and p. 400-403 (commentary).

<sup>18</sup> The work is part of a «dossier» that the Pope commissioned from various theologians and which has been published by Alain BOUREAU. *Le Pape et les sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B. A. V. Borghese 348)*. Rome: École Française de Rome, 2004. Guido's text occupies p. 43-85 therein, and is described by its editor as being «le plus soigneusement argumenté» (p. xi).

arran de la pobresa absoluta de Jesucrist, i sens dubte és un text clau per entendre la definició dogmàtica que en féu Joan XXII, la constitució *Cum inter nonnullos*, del 12 de novembre del 1223.<sup>19</sup> Se l'ha qualificat, fins i tot, com un «companion» a la constitució.<sup>20</sup>

És dins d'aquesta fase de la vida i obra de Guiu que cal enquadrar l'anomenada *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (*Refutació dels errors de certs mestres*). De fet, aquest escrit fou un dels darrers informes de Guiu, abans de reorientar la seva producció literària cap a obres que, tot i no ser menys polèmiques, sí que eren més sistemàtiques. Com els altres textos suara esmentats, la *Confutatio* fou redactada a instàncies del Papa, concretament en resposta a una carta de Joan XXII, com es diu al principi del text (§ 1). Segurament es tracta de la mateixa carta que reberen Sibert de Beek i Guillem Amidani de Cremona; malgrat que no es conserva, podem deduir dels textos de Sibert i Guillem que aquesta carta recollia de forma anònima sis errors.<sup>21</sup> Guiu explica al seu informe que no sabia qui eren els mestres que mantenien aquests errors (§ 4), ni tampoc semblen haver-ho sabut ni Sibert ni Guillem. Llurs refutacions es basen únicament en la llista tramesa pel Papa.

Tot i que tenim constància que Guiu estava a Avinyó durant l'any 1326,<sup>22</sup> és més probable que escrigués el seu informe durant la primera meitat de l'any següent. De fet, els primers documents

<sup>19</sup> Vegeu Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. (cit. nota 10) p. 71-72.

<sup>20</sup> Cf. Andrew JOTISCHKY. *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and Their Pasts in the Middle Ages*. Oxford – Nova York: Oxford University Press, 2002, p. 163.

<sup>21</sup> Això és, els cinc errors condemnats per Joan XXII més un d'addicional: que tots els sacerdots tenen el mateix dret d'absoldre qualsevol persona dels seus pecats que el Papa. Vegeu SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streit-schriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 3-4 i p. 16-17.

<sup>22</sup> El 19 de gener de 1326 Guiu dirigí una carta des d'Avinyó al rei Alfons IV, cf. Heinrich FINKE. *Acta Aragonensia*. Berlín: W. Rothschild, 1908-1922, 3 vols., reimpr. Aalen: Scientia Verlag, 1968, vol. 3, p. 507-509.

by Franciscans within the conflict that had arisen over the absolute poverty of Christ. The *De perfectione vitae* undoubtedly constitutes a key text if one wishes to understand the dogmatic definition in this regard issued by John XXII, namely, the Bull *Cum inter non-nullos*, of November 12<sup>th</sup> 1223.<sup>19</sup> Guido's treatise has even been described as a «companion» to the Bull.<sup>20</sup>

It is within this phase of the life and work of Guido that one should set the so-called *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (*Refutation of the errors of certain masters*). This text, in fact, was one of the last reports to have been written by Guido, before he reoriented his literary output towards works which, while they were no less polemical, were certainly more systematic. Like the other aforementioned texts, the *Confutatio* was composed at the request of the Pope, and more specifically in answer to a letter from John XXII, as is stated at the beginning of the text (§ 1). The letter in question was undoubtedly the same one as was received by Sibert of Beek and William Amidani of Cremona; although it has not been preserved, we can deduce from the texts of Sibert and William that this letter brought together six errors in an anonymous fashion.<sup>21</sup> In his report, Guido explains that he was unaware of the identities of the masters who maintained these errors (§ 4), and it seems that both Sibert and William were likewise unaware. Their refutations are based exclusively upon the list sent to them by the Pope.

Although there is evidence to show that Guido was at Avignon during 1326,<sup>22</sup> it is more likely that he wrote his report during the first half of the following year. The first documents that reveal

<sup>19</sup> See Bartomeu XIBERTA. *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*. (cit. note 10) p. 71-72.

<sup>20</sup> Cf. Andrew JOTISCHKY. *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and Their Pasts in the Middle Ages*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2002, p. 163.

<sup>21</sup> That is to say, the five errors condemned by John XXII plus an additional one, namely, that all priests have the same right to absolve any person of his or her sins as does the Pope. See SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streit-schriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 3-4 and p. 16-17.

<sup>22</sup> On January 19<sup>th</sup> 1326 Guido addressed a letter from Avignon to King Alfonso IV of Aragon, cf. Heinrich FINKE. *Acta Aragonensia*. Berlin: W. Rothschild, 1908-1922, 3 vols., reprinted Aalen: Scientia Verlag, 1968, vol. 3, p. 507-509.

que manifesten la preocupació de Joan XXII amb relació a Marsili i Joan de Jandun són del 3 i del 9 d'abril de 1327: el primer és una citació de Lluís de Baviera a Avinyó, en la qual se li retreu haver acollit dos «fills de la perdició», autors d'un llibre que, segons el testimoni de molts fidels catòlics, estava ple d'heretgies; el segon document és la citació personal del Marsili i Joan de Jandun davant del tribunal papal.<sup>23</sup> Sembla raonable situar la tramesa de la carta papal i la redacció de l'informe en aquest mateix context durant la primera meitat de l'any 1327, precedint la butlla *Licet iuxta doctrinam* del 23 d'octubre de 1327.<sup>24</sup>

Pocs anys després, començà una nova etapa en la producció intel·lectual de Guiu: havent deixat enrere l'escriptura escolàstica per posar-se al servei de Joan XXII i combatre l'heretgia, Guiu sembla adonar-se, a partir del 1330, que les heretgies que afrontava l'Església, com la de Marsili de Pàdua, requerien un tractament més curós i exhaustiu. Amb aquest objectiu, doncs, entre els anys 1328 i 1334 va compondre la *Concordia Evangeliorum*, en què també esmenta els errors de Marsili;<sup>25</sup> i, entre el 1336 i 1340, el seu *Commentarium super Decretum*, és a dir, un comentari sobre la col·lecció de textos canònics més important del seu moment.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Aquests i altres documents foren assenyalats per Carlo PINCIN. *Marsilio*. Torí: Edizioni Giappichelli, 1967, p. 154.

<sup>24</sup> La possibilitat apuntada per George Garnett que els informes de Guiu, Sibert i Guillem haguessin pogut ser confeccionats *post festum*, és a dir, després de la promulgació de la butlla, resulta molt inversemblant. A la *Confutatio* Guiu insisteix en el fet que la identitat dels imputats li era desconeguda, mentre que aquests són explícitament esmentats a la butlla. Cf. George GARNETT. *Marsilius of Padua and 'The Truth of History'*. (cit. nota 8) p. 22.

<sup>25</sup> Cf. GUIU TERRENA. *Summa de haeresibus. Quatuor unum*. Ed. Johann Seiner. Colònia: Apud Petrum a Brachel, 1631, p. 563: «[...] novella et perversa haeresis, scindens unitatem Ecclesiae, oritur his diebus. Nam dicunt Marsilius de Padua et Iohannes, complex eius [...] quod Christus nullum vicarium caput totius Ecclesiae fecit» («[...] als nostres dies neix una nova i perversa heretgia, que amenaça la unitat de l'Església: Marsili de Pàdua i el seu company Joan [...] sostenen que Jesucrist no instituï cap representant seu com a cap de l'Església»).

<sup>26</sup> No n'existeix cap edició; alguns fragments han estat transcrits en Jacob MELSEN. *Guido Terreni, Ord. Carm. (1260?-1342), iurista*. Roma: Typ. Pol. Cuore di Maria, 1939.

John XXII's concern with respect to Marsilius and John of Jandun date, in fact, from April 3<sup>rd</sup> and April 9<sup>th</sup> 1327: the former is a summons of Louis IV to Avignon, in which he is reprimanded for having given welcome to two «sons of perdition», the authors of a book which, according to the testimony of many faithful Catholics, was full of heresies; the latter document is the personal summons of Marsilius and John of Jandun to appear before the papal tribunal.<sup>23</sup> It would seem reasonable to situate the sending of the papal letter and the composition of Guido's report within this very context during the first half of 1327, in advance of the Bull *Licet iuxta doctrinam* promulgated on October 23<sup>rd</sup> of that same year.<sup>24</sup>

Just a few years later, a new phase in Guido's intellectual output began: having left scholastic writing behind in order to place himself at the service of John XXII and to combat heresy, Guido seems to have realised, from 1330 onwards, that the heresies which faced the Church, such as that of Marsilius of Padua, required a more attentive and exhaustive treatment. With this in mind, therefore, between the years 1328 and 1334 he composed the *Concordia Evangeliorum*, a work in which he also mentions the errors of Marsilius;<sup>25</sup> and, between 1336 and 1340, his *Commentarium super Decretum* or, in other words, a commentary upon the most important collection of canonical texts of his day.<sup>26</sup> A correct understand-

<sup>23</sup> These and other documents were pointed out by Carlo PINCIN. *Marsilio*. Turin: Edizioni Giappichelli, 1967, p. 154.

<sup>24</sup> The possibility indicated by George Garnett, namely, that the reports of Guido, Sibert and William could have been elaborated *post festum*, that is to say, after the Bull's promulgation, seems highly unlikely. In the *Confutatio* Guido insists on the fact that the identities of the imputed parties were unknown to him, whereas these parties receive explicit mention in the Bull. Cf. George GARNETT. *Marsilius of Padua and 'The Truth of History'*. (cit. note 8) p. 22.

<sup>25</sup> Cf. GUIDO TERRENA. *Summa de haeresibus. Quatuor unum*. Ed. Johann Seiner. Cologne: Apud Petrum a Brachel, 1631, p. 563: «[...] novella et perversa haeresis, scindens unitatem Ecclesiae, oritur his diebus. Nam dicunt Marsilius de Padua et Iohannes, complex eius [...] quod Christus nullum vicarium caput totius Ecclesiae fecit» («[...] in our times has a new and perverse heresy been born, one which threatens the unity of the Church: Marsilius of Padua and his accomplice John [...] maintain that Christ did not appoint any successor as head of the Church»).

<sup>26</sup> No edition of this work exists; some fragments have been transcribed in Jacob MELSEN. *Guido Terreni, Ord. Carm. (1260?-1342), iurista*. Rome: Typ. Pol. Cuore di Maria, 1939.

La correcta comprensió dels textos sagrats i la justa interpretació del dret canònic eren per a Guiu els millors aliats en la seva lluita contra l'heretgia, que culminà el 1342 —el mateix any de la seva mort a Avinyó, el 21 d'agost—, amb la *Summa de haeresibus*.<sup>27</sup> un catàleg de totes les heretgies amb les seves respectives refutacions que sembla haver estat acabat amb pressa, ja que hi manquen, entre d'altres, els errors de Marsili.

De la vasta obra filosoficoteològica, polèmica, bíblica i jurídica de Guiu Terrena, que s'estén al llarg de tres dècades, les obres que consagraren la seva fama més enllà de l'edat mitjana foren, sens dubte, la *Concordia Evangeliorum* (coneguda més tard amb el títol de *Quatuor unum*) i la *Summa de haeresibus*. Mentre que la major part de l'obra de Guiu ha romàs inèdita fins als nostres dies, aquests dos llibres foren objecte de diverses edicions durant el renaixement.

#### *La Confutatio: estructura i fonts*

En una mena d'introducció que ocupa els paràgrafs 1-5, Guiu s'adreça al *soi-disant* emperador per tal d'advertir-lo del perill que està corrent en envoltar-se de mals consellers. Aquest perill no és pas nou, ans té els seus precedents històrics, tal com demostren els exemples bíblics del Faraó d'Egipte i dels seus consellers descrits a Isaïes 19,11-15, com també el cas de Nabucodonosor, del rei Baltasar, etc. —tots ells castigats per Déu per voler-se apoderar del que no era seu—.

Dit això, Guiu passa a la refutació dels sis errors de Marsili i Joan de Jandun. El manuscrit vaticà llatí 10497 només conserva una part d'aquesta refutació, a saber, la que tracta del primer error, que es pot considerar l'origen dels altres. S'introdueix de la manera següent:

<sup>27</sup> Diverses edicions renaixentistes; existeix una edició moderna de la part dedicada a l'islam: ENRICO CERULLI. *Il 'Libro della scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della 'Divina commedia'*. Ciutat del Vaticà: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949, p. 490-502.



ing of the sacred texts in question and an accurate interpretation of canon law were, for Guido, the most powerful allies in his struggle against heresy, which in 1342 (the very year of his death in Avignon, on August 21<sup>st</sup>) culminated in the *Summa de haeresibus*:<sup>27</sup> a catalogue of all known heresies along with their respective refutations that seems to have been completed in haste, since absent therefrom are the errors of Marsilius, among others.

Of the vast philosophico-theological, polemical, biblical and juridical oeuvre of Guido Terrena, extending over three decades, the works which caused his fame to endure beyond the Middle Ages were undoubtedly the *Concordia Evangeliorum* (later known by the title of *Quatuor unum*) and the *Summa de haeresibus*. Whereas the greater part of Guido's oeuvre has remained unedited up to the present day, these two books were the subject of various editions during the Renaissance.

#### *The Confutatio: Structure and sources*

In a species of introduction that occupies paragraphs 1-5, Guido addresses himself to the *soi-disant* emperor so as to warn him of the danger he is running by surrounding himself with unworthy counsellors. This danger is not new, but rather has its historical precedents, as is revealed by the biblical examples of the Pharaoh of Egypt and his counsellors described in Isaiah 19,11-15, as also by the case of Nebuchadnezzar, and that of King Balthasar, all of whom were punished by God for having wished to take possession of what did not belong to them.

Having made these comments, Guido moves on to the refutation of the six errors expounded by Marsilius and John of Jandun. The Vatican manuscript lat. 10497 preserves only a part of this refutation, namely, the part which deals with the first error, which latter can be considered the source of the others. The error is introduced as follows:

<sup>27</sup> Various Renaissance editions were produced; there exists a modern edition of the part devoted to Islam: ENRICO CERULLI, *Il 'Libro della scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della 'Divina commedia'*. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949, p. 490-502.

Diuen que tots els béns temporals de l'Església estan sotmesos a l'emperador, que els pot considerar seus, com ho demostra el capítol XVII de Mateu en què es diu que Crist pagà el tribut al Cèsar fent que Pere prengués la moneda i la donés als qui li demanaven la didracma. També afirmen que ho féu per obligació, no pas per condescendència i per lliure disponibilitat. (§ 6)

Aquesta afirmació, que també encapçala la llista de Sibert de Beek i Guillem Amidani de Cremona, reflecteix una de les tesis centrals del *Defensor pacis* desenvolupada a la segona «dictio» o part de l'obra, concretament al capítol IV, en què Marsili es disposa a provar mitjançant l'exegesi de Mateu 17 i altres textos que

Jesucrist mateix no sols refusà de governar sobre aquest món o exercir-hi una jurisdicció coactiva, donant d'aquesta manera exemple als seus apòstols, deixebles i successors, sinó que, pels seus dits i fets, mostrà a més que tant els sacerdots com els no sacerdots estan, en llurs béns i en llur persona, sotmesos a la jurisdicció coactiva dels prínceps d'aquest món.<sup>28</sup>

Mentre que a la primera part de la seva obra Marsili havia argumentat filosòficament contra la *plenitudo potestatis* del Papa, en aquesta segona part s'esforça a confirmar els resultats de l'argumentació prèvia a la llum de textos del Nou Testament. Amb aquest propòsit Marsili havia envaït clarament el terreny teològic, i fou per aquesta banda que els teòlegs contemporanis, com Guiu, l'havien de confutar.

<sup>28</sup> DP II, IV, 9, vol. 1, p. 166-167: «Restat ostendere Christum ipsum non solum huius saeculi principatum seu coactivum iudicium in hoc saeculo recusasse, propter quod sic agendi apostolis et discipulis suis ac ipsorum successoribus dedit exemplum; verum etiam ipsum sermone docuisse ac exemplo monstrasse cunctos tam sacerdotes quam non sacerdotes subesse debere realiter et personaliter coactivo iudicio principum huius saeculi.»

They state that all the Church's temporal goods lie under the authority of the emperor, who can consider them to be his property, as is proved by Chapter 17 of the Gospel of Matthew, where it is said that Christ paid the tribute to Caesar by ensuring that Peter took a coin and gave it to those who were asking him for the didrachm. They also state that he did so out of obligation, rather than from the condescension and generosity of his compassion. (§ 6)

This assertion, which also stands at the top of the list given by Sibert of Beek and William Amidani de Cremona, reflects one of the central theses of the *Defensor pacis*, a thesis developed in the second «Dictio» or part of the work, more specifically in Chapter 4, in which Marsilius prepares to prove by means of the exegesis of Matthew 17 and other texts that

Christ himself not only refused the principate of this world or coercive judgement in this world, whereby he gave an example to his apostles and disciples and their successors to do the same, but also taught in words and showed by example that all men, priests as much as non-priests, should be subject in goods and person to the coercive judgement of the princes of this world.<sup>28</sup>

Whereas in the first part of his work Marsilius had argued on philosophical grounds against the *plenitudo potestatis* attaching to the Pope, in this second part he strives to confirm the results of the foregoing argumentation in the light of New Testament texts. Since this was his aim, Marsilius had clearly invaded theological terrain, and it was in relation to this aspect that contemporary theologians, like Guido, were bound to refute him.

<sup>28</sup> DP II, IV, 9, vol. 1, p. 166-167: «Restat ostendere Christum ipsum non solum huius saeculi principatum seu coactivum iudicium in hoc saeculo recusasse, propter quod sic agendi apostolis et discipulis suis ac ipsorum successoribus dedit exemplum; verum etiam ipsum sermone docuisse ac exemplo monstrasse cunctos tam sacerdotes quam non sacerdotes subesse debere realiter et personaliter coactivo iudicio principum huius saeculi.» The English translation, as all others of the *Defensor pacis* which follow, is taken from MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Trans. Annabel Brett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, here p. 166.

Tanmateix, l'informe de Guiu no es limita a arguments purament teològics, sinó que opera a diferents nivells valent-se no només de fonts bíbliques i patrístiques, sinó també, i sobretot, d'arguments històrics, filosòfics i jurídics. A grans trets, s'hi poden distingir quatre aproximacions metodològiques que estructuraren la *Confutatio*: primer es combinen arguments històrics i teològics; en un segon pas trobem raons lògiques al costat de reflexions teològiques; seguidament, plantejaments jurídics i, finalment, una anàlisi exegètica de Mateu 17.<sup>29</sup>

*Aproximació historicoteològica.* Als paràgrafs 7, 8 i 9, Guiu esbossa un relat històric per confirmar la legitimitat de les possessions de l'Església. Aquesta història es basa en tres moments que representen les tres etapes fonamentals de la història del cristianisme: partint dels temps més recents, Guiu analitza primer les relacions entre l'Església i l'Imperi Romà, tot seguit la situació en temps de Jesucrist i del primer cristianisme i, finalment, en temps veterotestamentals.

El primer episodi d'aquesta història (§ 7) és la famosa disputa entre el bisbe de Milà, Ambròs, i l'emperador romà, Valentinià II. Mentre que primer Ambròs havia estat conseller de l'emperador, amb el temps les relacions entre ambdós es complicaren. El conflicte esclatà quan Valentinià II, sota la influència de la seva mare Justina, que fou arriana, intentà d'establir un temple arrià a Milà. Ambròs s'hi oposà amb fermesa i el 386 pronuncià un sermó titulat *Del traspàs de les basíliques* que defensa que les possessions divines, administrades per l'Església, no quedin sota el domini secular. La posició d'Ambròs, amb el suport del poble, fou tan forta que l'emperador acabà desistint del seu propòsit inicial. Aquest text

<sup>29</sup> Thomas Turley proposa una divisió lleugerament diferent, però no per això incompatible amb la nostra: 1) arguments històrics (§ 4-9), 2) arguments sobre la necessitat dels béns temporals per tal que l'Església pugui acomplir la seva missió (§ 10-14), 3) autoritat del magisteri de l'Església (§ 15), 4) implicacions absurdes de l'error de Marsili (§ 16), 5) interpretació de Mateu 17,23-26 (§ 17 i següents). Cf. THOMAS TURLEY. «Guido Terreni on the Errors of Marsilius». *Carmelus*, 58/1 (2011) 11-31.

Guido's report does not limit itself to purely theological arguments, however; rather, it operates on a number of levels, having recourse not only to biblical and patristic sources but also – and principally – to historical, philosophical and legal arguments. Broadly speaking, one can distinguish four methodological approaches that structure the *Confutatio*: first of all, historical and theological arguments are combined; second, we come across logical arguments alongside theological reflections; in due course, we are given legal explanations; and, lastly, we are presented with an exegetical analysis of Matthew 17.<sup>29</sup>

*Historico-theological approach.* In paragraphs 7, 8 and 9, Guido outlines an historical account for the purpose of confirming the legitimacy of the Church's possessions. This narrative is based upon three moments which represent the three fundamental phases of the history of Christianity: starting from the most recent times, Guido analyses, first of all, the relations existing between the Church and the Roman Empire; next, the situation which prevailed in Christ's day and that of the earliest Christianity; and, finally, that which obtained in Old Testament times.

The first episode in this history (§ 7) is the famous dispute between Saint Ambrose, the bishop of Milan, and Valentinian II, the Roman emperor. Whereas Ambrose had initially been the emperor's counsellor, over time relations between the pair entered a more complex phase. Conflict broke out when, under the influence of his mother Justina, who was an Arian, Valentinian II attempted to establish an Arian temple in Milan. Ambrose staunchly opposed this move and in 386 preached a sermon entitled *On Handing over the Basilicas*, which put forward the case that the godly property administered by the Church should not fall under secular sway. Ambrose, buttressed by popular support, was in such a strong position that

<sup>29</sup> Thomas Turley has proposed a slightly different division, although not one which is thereby incompatible with our own: 1) historical arguments (§ 4-9); 2) arguments concerning the need for temporal goods whereby the Church may accomplish its mission (§ 10-14); 3) the authority of the Church's magisterium (§ 15); 4) the absurd implications deriving from Marsilius's error (§ 16); 5) the interpretation of Matthew 17,23-26 (§ 17ff.). Cf. THOMAS TURLEY, «Guido Terreni on the Errors of Marsilius», *Carmelus*, 58/1 (2011) 11-31.

fou clau en el debat medieval sobre els poders de l'Església i de l'Imperi.<sup>30</sup> Amb tot, la seva interpretació era controvertida, com es desprèn del fet que el mateix Marsili el pogués al·legar a favor seu en el ja esmentat capítol IV de la segona part del *Defensor pacis*.<sup>31</sup> És evident que Guiu i Marsili de Pàdua compartiren les mateixes fonts, per bé que n'adoptaren lectures oposades. Guiu, més endavant, tornarà sobre el passatge citat per Marsili; aquí, però, sembla que no li interessin els detalls d'interpretació doctrinal del text, sinó que el presenta com a testimoni d'un conflicte històric en temps dels emperadors romans que acabà amb la submissió de Valentinià, el qual, per tant, havia reconegut la legitimitat de les possessions de l'Església.

Amb el segon episodi d'aquesta breu història (§ 8), Guiu vol mostrar que la legitimitat de les possessions de l'Església no és una institució recent, sinó que té un fonament clar en la vida de Jesucrist i dels apòstols. És evident que aquí Guiu entra en un terreny espinós, però que ja havia abordat en el seu tractat *De perfectione vitae*, arran de la refutació de la pobresa absoluta de Jesucrist i dels seus deixebles, reivindicada pels franciscans. Seguint les línies argumentatives d'aquest tractat, Guiu construeix un argument basat en l'Evangeli de Joan, per tal de demostrar que Jesucrist i els seus deixebles tingueren propietats personals. A Joan 12,6 s'afirma —aparentment en contradicció amb altres passatges bíblics, com Mc 6,8— que Judes no només va vendre el Senyor per diners, sinó que en la seva funció de tresorer dels dotze apòstols ja abans els havia sostret certes quantitats. D'aquí

<sup>30</sup> De fet, és una de les fonts principals per a l'important capítol *Convenior* del *Decretum Gratiani* = pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21.

<sup>31</sup> Cf. DP II, IV, 9, vol. 1, p. 167: «In realibus ergo subici voluit Christus principi saeculi. Haec quoque fuit palam sententia beati Ambrosii [...]; dixit enim in epistola contra Valentinianum, quae intitulatur *Ad plebem*: 'Solvimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. Tributum Caesaris est, non negatur'» («Amb relació als béns temporals, Jesucrist es volgué sotmetre al príncep secular. Això també fou, sens dubte, l'opinió del beat Ambrós [...], perquè a la seva carta contra Valentinià, intitulada *Al poble*, diu: 'Paguem al Cèsar el que és del Cèsar, i a Déu el que és de Déu. Els impostos són del Cèsar, i no es deneguen'»).

the emperor ultimately abandoned his initial proposal. This text held a key place in medieval debate concerning the respective powers of Church and Empire.<sup>30</sup> All the same, its interpretation was open to dispute, as can be gathered from the fact that Marsilius himself could quote it in his favour in the aforementioned fourth chapter of the second part of his *Defensor pacis*.<sup>31</sup> It is clear that Guido and Marsilius shared the same sources, although they adopted opposing interpretations with respect thereto. Later on, Guido would return to the passage quoted by Marsilius; in this particular instance, however, it seems that he was not interested in the details of the text's doctrinal interpretation, but rather presented that text as testimony to a historical conflict during the days of the Roman emperors which ended with Valentinian's submission, the emperor having, therefore, acknowledged the legitimacy of the Church's property.

By means of the second episode in this brief history (§ 8), Guido seeks to show that the legitimacy of the Church's possessions had not been instituted of recent date, but that it had a clear basis in the lives of Christ and his apostles. It is clear that, in this respect, Guido is venturing into thorny territory – a step he had already taken in his treatise *De perfectione vitae* – with the aim of refuting the absolute poverty of Jesus and his disciples, a poverty endorsed by the Franciscan order. Following the lines of argument pursued in this treatise, Guido constructs an argument based upon the Gospel of John, in order to demonstrate that Christ and his disciples possessed personal property. In John 12,6 it is stated – seemingly in contradiction to other biblical passages, such as Mark 6,8 – that not only did Judas sell Our Lord for money, but also previously, in his role as treasurer for the twelve apostles, he had already stolen

<sup>30</sup> It was, in fact, one of the chief sources for the important *Convenior* chapter of the *Decretum Gratiani* = pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21.

<sup>31</sup> Cf. DP II, IV, 9, vol. 1, p. 167: «In realibus ergo subici voluit Christus principi saeculi. Haec quoque fuit palam sententia beati Ambrosii [...]; dixit enim in epistola contra Valentinianum, quae intitulatur *Ad plebem*: 'Solvimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. Tributum Caesaris est, non negatur'» («It was Christ's will to be subject to the prince of this world in the matter of goods. This was also plainly the opinion of Saint Ambrose [...], for he said in his letter against Valentinian entitled *To the People*: 'We render to Caesar the things that are Caesar's, to God the things that are God's. Tribute is Caesar's, it is not denied'»).

es dedueix que Jesucrist i els seus tingueren una caixa comuna. Aquest passatge evangèlic era conegut també per Marsili, que el cità al *Defensor pacis*, tot insistint, però, que no se'n podia deduir que Jesús i els apòstols tinguessin cap propietat en sentit estricte.<sup>32</sup> És possible que Guiu fos conscient que el versicle donava lloc a diverses interpretacions; això explicaria que no el citi directament, sinó que el presenti mitjançant la lectura d'autoritat d'Agustí d'Hipona al seu *Tractat sobre l'Evangelí de Joan*. El comentari d'Agustí combina el relat bíblic amb unes reflexions jurídiques sobre la gravetat del crim comès per Judes. Més enllà de les implicacions legals, però, el que interessa a Guiu aquí és la constatació històrica que Jesucrist i els seus disposaven d'una caixa comuna, és a dir, de propietat personal, amb la qual Jesús constituí el patrimoni de l'Església.<sup>33</sup>

El tercer episodi se centra en l'Església d'Israel (§ 9), és a dir, la sinagoga, que precedeix l'Església de Jesucrist i la prefigura. Guiu pren com a punt central de la seva argumentació la institució d'Aaron, germà de Moisès, com a summe sacerdot dels israelites. Recordant passatges clau del Pentateuc (o Torà), mostra com no només el poble d'Israel, sinó també els seus dirigents estaven subjectes a Aaron, a qui havien de pagar un tribut pels seus primogènits i per la redempció dels seus pecats. D'aquí, es construeix un argument *a fortiori*: si ja en temps de l'Antic Testament la sinagoga no estava sotmesa als potentats seculars, ans al contrari, amb molt més dret s'ha d'afirmar la sobirania de l'Església de Jesucrist. En aquest punt val la pena recordar que, en general, Marsili de Pàdua al *Defensor pacis* evita fundar les seves doctrines en l'Antic Testament: per a Marsili, les disposicions veterotestamentals estan mancades de caràcter vinculant, ja que les lleis de la Primera Ali-

<sup>32</sup> Vegeu DP II, XIII, 35, vol. 1, p. 296 i ss.; segons Marsili, aquests diners eren almoines que Jesús i els seus reberen per llur sustentació, cosa que no treu que visquessin en pobresa.

<sup>33</sup> Vegeu la mateixa conclusió en GUIU TERRENA. *De perfectione vitae*. Ms. Londres, British Museum, Add. 16632, fol. 24v: «Dominus in habendo loculos formam ecclesiasticae pecuniae instituit. Et haec forma maxime viguit in primitiva ecclesia.» («En tenir bosses amb diners, el Senyor instituí el concepte de capital eclesiàstic. I aquest concepte tingué una vigència absoluta en temps de l'Església primitiva»).



certain quantities of money from them. From this fact is it deduced that Christ and his disciples held certain funds in common. This Gospel passage was likewise known by Marsilius, who quotes it in his *Defensor pacis*, insisting all the while, however, that one could not deduce therefrom that Jesus and his apostles possessed any property in the strict sense.<sup>32</sup> It is possible that Guido was aware that the versicle gave rise to varying interpretations; this would explain why he does not cite it directly, but rather presents it by way of the authoritative reading given by Augustine of Hippo in his *Homilies on the Gospel of Saint John*. Augustine's commentary combines the biblical account with a number of juridical thoughts concerning the gravity of the crime committed by Judas. Beyond the legal implications, however, what interests Guido here is the historical observation that Christ and his immediate followers had funds in common (or personal property) at their disposal, funds or property with which Jesus established the Church's patrimony.<sup>33</sup>

The third episode focuses on the Church of Israel (§ 9), namely, the synagogue, which preceded as well as prefigured the Church of Christ. Guido takes as the central point of his argumentation the investiture of Aaron – the brother of Moses – as the High Priest of the Israelites. Recalling key passages from the Pentateuch (or Torah), he shows how not only the people of Israel, but also its leaders were subject to Aaron, to whom they were bound to pay a tribute or ransom for their first-born sons and for the remission of their sins. It is on this basis that Guido builds an *a fortiori* argument: if already in the days of the Old Testament the synagogue was not subject to worldly potentates, but rather to the contrary, then all the more reasonably should one affirm the sovereignty of the Church of Christ. With respect to this point, it is worth remembering that,

<sup>32</sup> See DP II, XIII, 35, vol. 1, p. 296ff.; according to Marsilius, these funds were alms that Jesus and his disciples received for their upkeep, funds which did not exclude their living in poverty.

<sup>33</sup> See the same conclusion in GUIDO TERRENA. *De perfectione vitae*. Ms. London, British Museum, Add. 16632, fol. 24v: «Dominus in habendo loculos formam ecclesiasticae pecuniae instituit. Et haec forma maxime viguit in primitiva ecclesia.» («The fact that he had money bags means that Our Lord instituted the notion of the Church's assets. And this notion was fully in play in the days of the early Church»).

ança són abrogades per la Segona que és l'única que realment pot obligar un cristià.<sup>34</sup> Per tant, l'Antic Testament no es presta a un raonament constrenyent. Tot i que Guiu no contesta directament a aquesta objecció, cal dir que la seva teologia de la història no és insensible a aquest reclam. L'argument que desenvolupa implica una assumptió històrica fonamental respecte de les dues Aliances: la història cristiana és la història de la progressiva alliberació; per tant, si l'Església en temps de la sinagoga no estava subjecta als potentats seculars, s'escau que l'Església legítima del Senyor sigui tant o més lliure que la sinagoga.

Amb aquests tres episodis Guiu mostra, des d'una perspectiva històrica, que l'Església sempre ha disposat de béns propis fora de la jurisdicció o fiscalitat dels dirigents seculars. El que a primera vista pot semblar una juxtaposició aleatòria de diferents fragments patristics i bíblics és, en realitat, un dens relat històric, amb un ordre cronològic estricte, que comprèn els temps bíblics i els post-bíblics.

*Aproximació logicoteològica.* Des d'una perspectiva sistemàtica, els paràgrafs 10, 11, 12 i 13 són, sens dubte, els més sofisticats de la *Confutatio*. El punt de partida d'aquesta secció és l'anàlisi lògica de l'afirmació que Guiu vol refutar, a saber, «que tots els béns temporals de l'Església estan sotmesos a l'emperador». L'anàlisi que Guiu proposa consisteix a reformular aquesta afirmació positiva de manera negativa, tot transformant el seu quantificador positiu universal «tot» en el negatiu «cap». En termes tècnics, Guiu procedeix a

<sup>34</sup> Cf. DP III, II, 4, vol. 2, p. 604: «Solius evangelicae legis praecepta vel ad ipsa per necessitatem sequentia, et quae secundum rectam rationem fieri aut omitti convenit, propter aeternam salutem necesse servari; antiquae vero legis nequaquam omnia» («Per la salvació eterna només s'han d'observar amb rigor els preceptes de la llei evangèlica i allò que se'n segueix o allò que està d'acord amb la recta raó; els preceptes de la llei antiga, en canvi, no cal observar-los tots»).

in general, in the *Defensor pacis* Marsilius of Padua avoids basing his doctrines on the Old Testament: for Marsilius, the stipulations laid down in the Old Testament lack any binding force, since the laws of the First Covenant are abrogated by the Second, which latter is the sole covenant by which a Christian is actually capable of being bound.<sup>34</sup> The Old Testament, therefore, does not lend itself to binding arguments. Even though Guido fails directly to answer this objection, the point should be made that his theology of history is not insensitive to this claim. The argument he develops involves a fundamental historical assumption as regards the two Covenants: the history of Christianity is a history of progressive liberation; if the Church in the days of the synagogue, therefore, was not subject to worldly potentates, it befits the legitimate Church of Our Lord to be as free if not freer than was the synagogue.

By means of these three episodes, Guido shows, from a historical perspective, how the Church has always enjoyed its own property or assets outside the jurisdiction and taxation regimes of secular leaders. That which, at first glance, may seem the chance juxtaposition of various patristic and biblical fragments is, in fact, a dense historical account, in strict chronological sequence, comprising both biblical and post-biblical eras.

*Logico-theological approach.* From a systematic viewpoint, paragraphs 10, 11, 12 and 13 are undoubtedly the most sophisticated in the *Confutatio*. The point of departure for this section is the logical analysis of the affirmation that Guido seeks to refute, namely, «that all the Church's temporal goods lie under the authority of the emperor». The analysis proposed by Guido consists in reformulating this positive assertion negatively, while transforming its universal positive quantifier «all» into its negative counterpart «none (of)». In technical terms, Guido carries out a transformation «per

<sup>34</sup> Cf. DP III, II, 4, vol. 2, p. 604: «Solius evangelicae legis praecepta vel ad ipsa per necessitatem sequentia, et quae secundum rectam rationem fieri aut omitti convenit, propter aeternam salutem necesse servari; antiquae vero legis nequaquam omnia» («For eternal salvation it is necessary to keep only the commands of the evangelical law or those that follow from them of necessity, and those things which it is appropriate to do or to omit according to right reason; and not all the commands of the old law»).

una transformació «per aequipollentias»: <sup>35</sup> sostenir que tots els béns temporals estan subjectes a l'emperador equival, lògicament, a dir que no hi ha cap bé temporal que no ho estigui. Ara bé, l'Església necessita, si més no, un mínim de béns temporals per al seu funcionament correcte, ja que altrament no pot acomplir la seva missió espiritual.

Com a conseqüència d'aquest raonament, Guiu introdueix al paràgraf 10 una distinció de gran importància entre els béns temporals intrínsecs i extrínsecs de l'Església. Els béns intrínsecs, tot i que són temporals, com ara els edificis de les esglésies i tot el que és necessari per a la sustentació dels sacerdots, mantenen una relació tan estreta amb els béns espirituals de l'Església que no queden, ni poden quedar, sota la jurisdicció ni fiscalitat secular. Són, de fet, *conditio sine qua non* per a l'acompliment dels objectius espirituals de l'Església i, consegüentment, participen de la missió espiritual i queden sota el dret diví. Els béns extrínsecs, en canvi, queden supeditats a l'emperador en tant que estan subjectes a tribut. És només amb relació a aquests béns que cal llegir les paraules d'Ambròs, citades també per Marsili, d'acord amb les quals cal pagar el tribut a l'emperador. <sup>36</sup> Aquesta distinció de dos tipus de béns temporals permet a Guiu de fer un plantejament diferenciat que, tot i mantenir la sobirania de l'Església respecte de les seves propietats, reconeix certs drets a l'emperador.

Al paràgraf 11 Guiu aporta arguments encara més contundents per tal de fer palès que els béns intrínsecs de l'Església no poden estar subjectes a la jurisdicció i la fiscalitat de l'emperador. Ara, però, passa d'una argumentació defensiva (l'Església no pot existir *sense...*) a un plantejament més ofensiu (l'Església ha d'existir *amb...*): si l'Església és una organització lliure per dret diví, tot allò que li és necessari ha de posseir-ho lliurement. Altrament

<sup>35</sup> El terme tècnic «per aequipollentias» apareix al marge del nostre manuscrit. L'argumentació equipol·lent consisteix a redefinir una proposició repetidament fins arribar a la conclusió que hom vol provar. Vegeu Marcia L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 167.

<sup>36</sup> Cf. *supra* nota 31.

aequipollentias»:<sup>35</sup> to maintain that all temporal goods fall under the ownership of the emperor amounts to saying, logically speaking, that there exists no such good which fails to do so. The Church, however, at the very least requires some minimum of temporal goods in order to function properly, since otherwise it cannot fulfil its spiritual mission.

As a result of this line of reasoning, Guido introduces in paragraph 10 a crucial distinction between the intrinsic and the extrinsic temporal goods belonging to the Church. Even though intrinsic goods, such as Church buildings and everything that is necessary for the priests' upkeep, are temporal, they maintain such a close relation to the Church's spiritual goods that they do not – and cannot – fall under the jurisdiction or the taxation regimes of secular powers. They are, in fact, the *conditio sine qua non* for the fulfilment of the spiritual aims of the Church and, consequently, form part of its spiritual mission and fall under divine law. Extrinsic goods, on the other hand, fall under the control of the emperor insofar as they are subject to tribute or tax. It is as regards these goods alone that one should interpret the words of Ambrose, also quoted by Marsilius, according to which tribute should be paid to the emperor.<sup>36</sup> This distinction between two types of temporal goods enables Guido to give a nuanced account which, while maintaining the Church's sovereignty over its own property, acknowledges certain rights as attaching to the emperor.

In paragraph 11 Guido puts forward arguments of even greater force in order to leave no doubt that the Church's intrinsic goods cannot fall under the jurisdiction of the emperor or of his powers of taxation. At this point, however, he moves from defensive forms of argument (the church cannot exist *in the absence of...*) to a more combative manner of addressing the issues (the Church must exist *in the presence of...*): if the Church is a free organisation by divine law, it

<sup>35</sup> The technical term «per equipollentias» appears in the margin of our manuscript. Equipollent arguments consist in repeatedly redefining a proposition until one reaches the conclusion one seeks to prove. See Marcia L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 167.

<sup>36</sup> Cf. *supra* note 31.

l'Església no seria lliure, la qual cosa ens portaria a una afirmació contradictòria en si mateixa: l'Església és lliure per dret diví, però no és lliure per dret humà. Per tant, els béns intrínsecs no poden estar supeditats a cap altra instància que l'Església. Al contrari del que pot semblar, aquesta conclusió no es basa en una imposició teològica. Al paràgraf 11, Guiu desenvolupa un criteri per ponderar les pretensions de les diferents esferes jurídiques, a saber, la divina i la humana. Aquest criteri no és cap altre que la raó. Així, explica que si és raonable («rationabile») que els homes de l'emperador siguin lliures, encara és molt més raonable («rationabilius») que ho siguin els homes de Déu, és a dir, l'Església, ja que cap dret raonable («ius rationabile») posa allò que és superior per sota del que és inferior. Cal fer notar que en aquest raonament *a fortiori* Guiu no fa servir l'expressió recurrent a l'edat mitjana de «ius rationale», que equival al dret natural,<sup>37</sup> sinó que, parlant de «ius rationabile», sembla voler qualificar la racionalitat del dret mateix, sigui quin sigui aquest dret. D'aquesta manera, Guiu estableix la raó com a màxima instància en el conflicte legal entre *sacerdotium* i *imperium*. Així doncs, l'autoritat del dret diví per sobre del dret humà no és una mera pretensió fideïsta, sinó que representa l'ordre jeràrquic de les diferents esferes del dret al qual hom arriba per l'ús de la raó. Aquesta interpretació queda confirmada pel fet que tot seguit s'invoca l'autoritat del Filòsof, és a dir, d'Aristòtil i de la seva *Política* (1.2) —la font principal de Marsili de Pàdua—, per tal de provar que allò que és superior no pot estar per sota del que és inferior.<sup>38</sup>

Les reflexions dels paràgrafs 12 i 13 reforcen l'argumentació amb cites de la tradició jurídica i bíblica. Entre d'altres, Guiu es

<sup>37</sup> Cf., per al concepte de «ius rationale», Alfons HUFNAGEL. «Albertus Magnus und das Naturrecht». Dins: *Sapientiae procerum amore: Mélanges médiévistes offerts à dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974)*. Ed. Theodor W. Köhler. Roma: Editrice Anselmiana, 1974, p. 123-148.

<sup>38</sup> Al meu entendre, la interpretació de Thomas Turley no arriba a fer justícia als aspectes filosòfics de la *Confutatio*. Vegeu, en aquest sentit, a més de l'article citat a la nota 29, Thomas TURLEY. «The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor pacis*». Dins: *The World of Marsilius of Padua*. Ed. Gerson Moreno-Riaño. Turnhout: Brepols, 2006, p. 47-64, especialment p. 54.

must freely possess everything that is necessary to it. Otherwise, the Church would not be free, something which would lead us to a self-contradictory statement, namely, that the Church is free by divine law though not by human law. Intrinsic goods, therefore, cannot come under the sway of any other institution than the Church. Contrary to how it may seem, this conclusion is not a theological imposition. In paragraph 11, Guido develops a criterion in order to assess the claims of the different juridical spheres, namely, the divine and the human. This criterion is none other than reason. He thus explains that if it is reasonable («rationabile») for the emperor's men to be free, it is still more reasonable («rationabilius») for God's men – the Church, that is – to be so, since no reasonable law («ius rationabile») subordinates what is superior to that which is inferior. It should be noted that in this *a fortiori* line of argument, Guido does not employ the recurrent medieval expression «ius rationale», which is equivalent to natural law,<sup>37</sup> but rather, referring to «ius rationabile», seems to wish to describe the rationality of law itself, whichever law that may be. Guido thus establishes reason as the ultimate arbiter in the legal conflict between *sacerdotium* and *imperium*. And so, the authority of divine law over its human counterpart is no mere fideist claim, but rather represents the hierarchical order of the various legal spheres at which man arrives through the use of his reason. This interpretation is confirmed by the fact that the authority of the Philosopher, namely, of Aristotle and his *Politics* (1.2) – the principal source used by Marsilius of Padua –, is immediately invoked in order to prove that what is superior cannot be subordinate to what is inferior.<sup>38</sup>

The thoughts expressed in paragraphs 12 and 13 strengthen this line of argument by means of quotations drawn from the juridical and

<sup>37</sup> Cf., for the concept of «ius rationale», Alfons HUFNAGEL. «Albertus Magnus und das Naturrecht». In: *Sapientiae procerum amore: Mélanges médiévistes offerts à dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974)*. Ed. Theodor W. Köhler. Rome: Editrice Anselmiana, 1974, p. 123-148.

<sup>38</sup> In my view, Thomas Turley's interpretation does not succeed in doing justice to the philosophical aspects of the *Confutatio*. In this regard, and in addition to the article cited in note 29, see Thomas TURLEY. «The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor pacis*». In: *The World of Marsilius of Padua*. Ed. Gerson Moreno-Riaño. Turnhout: Brepols, 2006, p. 47-64, especially p. 54.

refereix al *Decret* de Gracià per explicar que, si els sacerdots en temps del Faraó eren lliures, això hauria de ser així, i molt més encara, en temps de l'Església legítima de Jesucrist —tot realitzant novament una inferència d'allò més feble a allò més fort—. Tanmateix, i d'acord amb la distinció entre béns intrínsecs i extrínsecs, Guiu reconeix amb el *Decret* (i les paraules d'Ambròs) que hi ha certs béns, val a dir, els béns extrínsecs, pels quals l'Església ha de tributar. Amb tot, i tal com Guiu s'afanya a afegir, l'anomenada donació de Constantí no pertany a aquesta categoria. D'aquesta manera, Guiu situa en el camp jurídic els resultats de la seva anàlisi lògica i de la consegüent distinció entre dues classes de béns temporals.

Un darrer argument d'aquesta secció, basat en cites bíbliques, introdueix el concepte de profanació respecte dels béns intrínsecs: si els béns intrínsecs de l'Església es destinen al culte diví, ja que són indispensables per tal de mantenir aquest culte, el seu ús per a d'altres finalitats no només constitueix una injustícia, sinó que és un sacrilegi i una profanació, com es demostra amb cites dels Llibres dels Reis. L'emperador, per tant, no pot apoderar-se dels béns intrínsecs, si no vol esdevenir culpable de sacrilegi i de profanació; fins i tot en un estat d'emergència, aquests béns han de romandre sota el control exclusiu del summe pontífex.

Aquestes reflexions jurídiques i bíbliques són complementàries i no han de fer perdre de vista l'objectiu global d'aquesta secció: després d'un recorregut històric força complet a la secció anterior, Guiu s'esforça ara a confutar el suposat error de Marsili a la llum de distincions lògiques i de les seves implicacions doctrinals que es basen, en bona mesura, en la mateixa tradició filosòfica que la primera part del *Defensor pacis*.

*Aproximació juridicoteològica.* El discurs legal que, com s'ha vist, acompanya i complementa els raonaments de les seccions precedents esdevé el centre d'atenció dels paràgrafs 14, 15 i 16.

Aquesta secció s'inicia amb unes consideracions fonamentals sobre els diferents subjectes legals: si les persones privades o naturals (en terminologia jurídica) tenen drets sobre les seves propietats, aquests drets no es poden negar a l'Església, que ha



biblical traditions. Guido refers to Gratian's *Decretum*, among others, in order to explain how, if the priesthood was free in the times of the Pharaoh, the same principle necessarily applied, though even more so, in the times of the legitimate Church of Christ, once again inferring something stronger from something weaker. In accordance with the distinction between intrinsic and extrinsic goods, however, Guido acknowledges, citing the *Decretum* (as well as the words of Ambrose) that there exist certain goods, that is to say, extrinsic ones, on account of which the Church is obliged to pay tribute. Yet, as Guido is at pains to add, the so-called Donation of Constantine does not belong to this category. Guido thus situates the results of his logical analysis and of the consequent distinction between two species of temporal goods within the field of law.

A final argument from this section, one based upon biblical quotations, introduces the concept of profanation with respect to intrinsic goods: if the Church's intrinsic goods are intended for divine worship, since they are indispensable for maintaining such worship, then their use to other ends not only constitutes an injustice, but also sacrilege and profanation, as is shown by the quotations drawn from the Books of Kings. The emperor, therefore, cannot seize hold of the Church's intrinsic goods, unless he wishes to become guilty of sacrilege and profanation; even in a state of emergency these goods must remain under the control of the supreme pontiff.

Such juridical and biblical reflections complement the logical argument and should not make one lose sight of the overall aim of this section, namely, that after a relatively complete historical survey in the previous section, Guido is here endeavouring to refute Marsilius's supposed error in the light of logical distinctions and the doctrinal implications thereof, both of which are based, to a significant degree, on the same philosophical tradition as the first part of the *Defensor pacis*.

*Juridico-theological approach.* The legal discourse which, as we have seen, accompanies and complements the arguments presented in the preceding sections becomes the focus of attention in paragraphs 14, 15 and 16.

This section begins with a number of fundamental considerations regarding the range of subjects under law, namely, that if private individuals or – in legal parlance – natural persons have rights over

de gaudir, com a mínim, dels mateixos drets que una persona natural. Tot i que la terminologia no estigui desenvolupada, el que Guiu defineix aquí és la idea de persona jurídica, és a dir, d'unitats constituïdes per més d'una persona que són portadores de drets i deures. Per tant, tot allò que l'Església hagi adquirit amb un títol legal («iusto titulo») pertany a l'Església. L'emperador, en canvi, no disposa de cap base legal que li permeti sotstreure els béns ni de persones naturals ni de persones jurídiques; si se n'apodera, doncs, comet un robatori. Així ho palesen les paraules d'Ambròs a *Sobre el traspàs de les basíliques* que Guiu cita *in extenso*.

Aquesta afirmació es prova mitjançant dues línies d'argumentació hipotètiques que volen reduir a l'absurd les pretensions imperials. En primer lloc es diu que, si fos lícit que l'emperador s'apoderés dels béns intrínsecs de l'Església, també hauria de ser lícita la conseqüència directa d'aquest acte, a saber, la suspensió del culte diví que depèn d'aquests béns. Però suspendre el culte diví equivaldria a suspendre la missió sencera de l'Església i, per tant, a destruir-la. Ara bé, una bona part del paràgraf 15 es dedica a demostrar que aquesta conseqüència no és lícita i, de fet, que ni tan sols és possible, tal com es desprèn de les paraules de pseudo-Ciril, pseudo-Crisòstom i Hilari de Poitiers, que són citats profusament per mostrar que la destrucció de l'Església és quelcom impossible.<sup>39</sup> El segon argument concedeix hipotèticament que sigui lícit que l'emperador prengui els béns intrínsecs de l'Església. Llavors, forçosament, seria il·lícit oposar-se a l'emperador en aquesta qüestió. Ara bé, Ambròs animà el poble de Milà a resistir-se al poder imperial, tot prometent-los la vida eterna amb Mateu 10,39: «Qui hagi

<sup>39</sup> Thomas Turley interpreta el paràgraf 15 com un argument independent que serviria per reafirmar l'autoritat del magisteri del Papa (Thomas TURLEY, «Guido Terreni on the Errors of Marsilius». [cit. nota 29] p. 20-21). És força evident, però, que l'argument forma part de les reflexions anteriors.

their own property, such rights cannot be denied to the Church, which must necessarily enjoy, at the very least, the same rights as natural persons do. Even though his terminology is not fully developed, what Guido is defining here is the idea of juridical persons, or in other words, of units consisting of more than one individual that are bearers of both rights and duties. All that the Church has fairly and legitimately acquired («iusto titulo»), therefore, belongs to the Church. No legal grounds, on the other hand, are available to the emperor that might enable him to seize the goods belonging either to a natural or to a juridical person; were he to do so, he would be committing theft. This fact is revealed by the words of Ambrose in his *On Handing over the Basilicas*, which Guido quotes *in extenso*.

This assertion is proved by means of two hypothetical lines of argument which aim to reduce the imperial claims to absurdity. It is first stated that, if it were lawful for the emperor to seize hold of the Church's intrinsic goods, the direct consequence of such an act would also have to be lawful, namely, the suspension of the divine worship that depends on those goods. To suspend divine worship, however, would amount to suspending the entire mission of the Church and, therefore, to destroying it. A good deal of paragraph 15, however, is devoted to demonstrating that such a consequence is not lawful and that, in fact, it is not even possible either, as can be gathered from the words of Pseudo-Cyril, Pseudo-Chrysostom and Hilary of Poitiers, from all of whom profuse quotations are given in order to show that the destruction of the Church is something impossible.<sup>39</sup> The second argument hypothetically concedes that it may be lawful for the emperor to take the intrinsic goods of the Church. In that case, it would necessarily be unlawful to oppose the emperor in this matter. Ambrose, however, encouraged the people of Milan to stand up to imperial power, at the same time as promising them eternal life by quoting Matthew 10,39: «He that shall lose his life for me, shall find it in life everlasting.» If the initial

<sup>39</sup> Thomas Turley has interpreted paragraph 15 as an independent argument which would serve to reaffirm the authority of the Pope's magisterium (Thomas TURLEY. «Guido Terreni on the Errors of Marsilius». [cit. note 29] p. 20-21). It is clear, however, that the argument forms part of the preceding reflections.

perdut la seva ànima per causa meva, la trobarà en la vida eterna.» Si la hipòtesi inicial fos correcta, aquesta promesa implicaria que, d'una banda, Jesucrist manà fer quelcom d'il·lícit i que, de l'altra, aquest acte il·lícit rebria el premi de la vida eterna. Per tant, els que afirmen que l'emperador pot apoderar-se dels béns intrínsecs de l'Església posen en dubte, encara que implícitament, la integritat de Jesucrist i fins i tot la justícia divina. El resultat d'aquesta argumentació és la qualificació de la posició refutada com a clarament herètica. I, malgrat que els termes «herètic» i «heretgia» són omnipresents al llarg de tota la *Confutatio*, és en aquest context jurídic on apareixen amb més freqüència, i en particular a les conclusions de la secció (§ 16).

Val la pena fer notar que el discurs legal de Guiu se situa, d'entrada, en un nivell molt abstracte. Malgrat que Guiu cita en alguna ocasió el *Decret* de Gracià, sembla que, en general, evita referir-se al dret canònic. Aquesta observació recobra importància si es té en compte el context del conflicte en el qual el dret canònic era problemàtic en si mateix. Ho confirmen les conclusions a la tercera part del *Defensor pacis*, on Marsili constata que les Decretals i els Decrets, definits pel Papa, no tenen cap força vinculant si no reben el suport del legislador humà o d'un concili.<sup>40</sup> Així doncs, el fet de limitar a un mínim l'ús directe del *Decret* de Gracià podria correspondre a una decisió estratègica de Guiu. En canvi, Guiu s'hi refereix de manera indirecta citant profusament les fonts del *Decretum Gratiani*. Així, les nombroses cites que fa d'Ambròs, tant en aquesta com en les altres seccions, igual que moltes obres d'Agustí que també s'hi al·leguen, són textos clau per a Gracià.

En aquest context cal recordar el tracte específic que Guiu donà al *Decret* de Gracià al seu *Commentarium super Decretum*. Com s'ha indicat més amunt, l'objectiu d'aquest comentari era clarificar

<sup>40</sup> Cf. DP III, II, 7, vol. 2, p. 604: «Decretales vel Decreta Romanorum aut aliorum quorumlibet pontificium communiter aut divisim absque concessione legislatoris humani vel generalis concilii constituta, neminem obligare poena vel supplicio temporali nec spiritali» («Les Decretals o els Decrets dels pontífexs de Roma o d'altres bisbes, tant si els constitueix un d'ells o tots ensems, no poden obligar a ningú mitjançant pena o càstig temporal ni espiritual, si no reben el suport del legislador humà o d'un concili general»).

hypothesis were correct, this promise would imply that, on the one hand, Christ commanded something unlawful to be done and that, on the other, this unlawful act would receive the reward of eternal life. Those who affirm, therefore, that the emperor can seize hold of the Church's intrinsic goods cast doubt, even if implicitly, upon Christ's integrity and indeed upon divine justice. The outcome of this line of argument is the characterisation of the refuted position as being patently heretical. Despite the fact that the terms «heretic» and «heresy» are omnipresent throughout the entire *Confutatio*, it is within this juridical context that they appear most frequently and, especially, in the conclusions to this section (§ 16).

It is worth pointing out that, from the outset, Guido's legal discourse is pitched at a highly abstract level. Although, from time to time, Guido quotes Gratian's *Decretum*, it seems that, in general, he avoids making reference to canon law. This observation gains renewed importance if one bears in mind the context of the conflict within which canon law was itself essentially problematic. This is confirmed by the conclusions to the third part of the *Defensor pacis*, wherein Marsilius shows that the Decretals or Decrees defined by the Pope possess no binding force unless they receive the support of the human legislator or of a council.<sup>40</sup> So then, the fact that he limits direct use of Gratian's *Decretum* to a minimum might coincide with a strategic decision on Guido's part. He does refer to this work indirectly, however, through his profuse quotation of the sources of the *Decretum Gratiani*. In fact, the numerous quotations drawn from Ambrose, both in this and in the other sections, as well as from many works by Augustine, constituted key texts for Gratian.

It is worth recalling, in this context, the specific treatment given by Guido to Gratian's *Decretum* in the former's *Commentarium super Decretum*. As has been mentioned above, the aim of this

<sup>40</sup> Cf. DP III, II, 7, vol. 2, p. 604: «Decretales vel Decreta Romanorum aut aliorum quorumlibet pontificium communiter aut divisim absque concessione legislatoris humani vel generalis concilii constituta, neminem obligare poena vel supplicio temporali nec spirituali» («The Decretals or Decrees of the Roman or any other pontiffs, laid down either collectively or individually without the concession of the human legislator or of a general council, oblige no one with temporal or spiritual penalty or punishment»).

aquest text davant el problema de les heretgies. El mètode que Guiu hi empra no és altre que la revisió de les fonts del *Decret*. Més que basar el seu comentari en l'autoritat del *Decret*, Guiu cerca els seus orígens en les fonts patrístiques, tot corregint diverses atribucions errònies del text.<sup>41</sup> Aquest procediment és del tot coherent amb la metodologia que fa servir al seu informe contra Marsili de Pàdua. En lloc de construir el seu discurs legal a partir de les col·leccions de dret canònic, que Marsili i els seus seguidors recusaven, gira els ulls vers els Pares de l'Església com a fonts primordials del dret.

*Aproximació exegetica.* Mentre que les tres seccions precedents refuten, des d'angles diferents, l'asserció principal que els béns temporals de l'Església estan sotmesos a l'emperador, aquest darrer apartat analitza el mode d'argumentació («medium») emprat per Marsili i els seus seguidors que els duu a aquesta conclusió.

Com es diu a la presentació que se'n fa al paràgraf 6, aquest error es fonamenta en una interpretació incorrecta de Mateu 17. Efectivament, l'Evangeli de Mateu juga un paper decisiu en el capítol IV de la segona part del *Defensor pacis*. Marsili se centra en els versicles 23-26 de la Vulgata, en què Jesucrist mana a Pere de pagar el tribut als recaptadors d'impostos.<sup>42</sup> Per tant, la quarta secció de la *Confutatio* es dedica a l'exegesi detallada d'aquest mateix text bíblic, en què el punt de controvèrsia per a Guiu no és si Jesucrist féu pagar el tribut o no, ja que efectivament el lliurà, sinó si estava obligat a fer-ho o si fou *motu proprio*.

Operant des de diferents nivells d'anàlisi textual, Guiu presenta diverses línies d'argumentació. Les primeres dues quedarien recollides, pocs anys més tard, a la seva *Concordia Evangeliorum*; la tercera, tal volta la més original, és pròpia de la *Confutatio*. En un primer pas, Guiu examina com els recaptadors herodians dema-

<sup>41</sup> Vegeu, a més del treball de Jacob Melsen citat *supra* nota 26, Thomas TURLEY. «Guido Terreni and the *Decretum*». *Bulletin of Medieval Canon Law, New Series*, 8 (1978) 29-34.

<sup>42</sup> Cf. DP II, IV, 10-11, vol. 1, p. 168-172.

commentary was to shed light on this text with respect to the issue of heresies. The method employed by Guido is none other than to re-examine the sources of the *Decretum*. Rather than basing his commentary upon the authority of the *Decretum* itself, Guido seeks out its origins in patristic source material, while correcting various misattributions found in the text.<sup>41</sup> This procedure is fully consistent with the methodology of which he makes use in his report against Marsilius of Padua. Instead of building up his legal discourse by drawing on collections of canon law, collections whose authority Marsilius and his followers questioned, he turns his gaze towards the Church Fathers as primordial sources for law.

*Exegetical approach.* Whereas the three preceding sections refute, from different angles, the chief assertion that the Church's temporal goods lie under the authority of the emperor, this final section analyses the mode of argumentation («medium») employed by Marsilius and his followers and which leads them to this conclusion.

According to Guido's description in paragraph 6, this error was based upon an incorrect interpretation of Matthew 17. Matthew's Gospel, in fact, plays a decisive role in Part II, Chapter 4 of the *Defensor pacis*. Marsilius focuses on verses 23-26 of the Vulgate, verses in which Jesus commands Peter to pay the tribute to the tax collectors.<sup>42</sup> The fourth section of the *Confutatio*, therefore, is devoted to a detailed exegesis of this very biblical text, the controversial aspect of which, for Guido, lies not in whether Christ made sure the tribute was paid or not – since it was actually handed over –, but rather in whether he was obliged to do so or did so on his own initiative.

Operating at different levels of textual analysis, Guido presents various lines of argument. The first two would be incorporated, only a few years later, into his *Concordia Evangeliorum*; the third, perhaps the most original, is particular to the *Confutatio*. Guido first of all examines the manner in which Herod's tax collectors asked for the

<sup>41</sup> In addition to the study by Jacob Melsen cited *supra* in note 26, see Thomas TURLEY. «Guido Terreni and the *Decretum*». *Bulletin of Medieval Canon Law, New Series*, 8 (1978) 29-34.

<sup>42</sup> Cf. DP II, IV, 10-11, vol. 1, p. 168-172.

naren el tribut (§ 17-18). Igual que la *Concordia Evangeliorum*, la *Confutatio* sosté que els recaptadors herodians tractaren Jesucrist amb reverència: no l'abordaren directament ni tampoc exigiren el pagament del tribut de manera explícita, ans es dirigiren a Sant Pere amb una pregunta retòrica.<sup>43</sup> Si Jesucrist decidí de pagar-los el tribut, no ho feia, doncs, per obligació, sinó com un acte lliure seu per tal d'evitar un enfrontament desagradable. Així ho dóna a entendre el text bíblic quan s'hi diu que Jesucrist pagà per «evitar un escàndol» (Mt 17,26), i així ho entengueren els Pares de l'Església. En un segon pas (§ 19), Guiu al·lega que l'obligació de pagar impostos no és compatible amb l'eminència de la persona de Jesucrist; la seva argumentació sil·logística, que es troba de forma més desenvolupada a la *Concordia Evangeliorum*,<sup>44</sup> es pot resumir de la manera següent: només són obligats a pagar l'impost aquelles persones que estan subjectes al poder de l'emperador. Ara bé, en el cas de Jesucrist aquesta condició de submissió és inadmissible, ja que és el rei de reis i el senyor de senyors. Per tant, Jesucrist no pot haver pagat l'impost per obligació.

Al tercer nivell d'anàlisi textual, Guiu introdueix una perspectiva ètica remarcable (§ 20). Servint-se d'un passatge de l'*Ètica a Nicòmac* (2.3) que havia comentat anys enrere, i de dos fragments dels *Magna Moralia* (1.12.1 i 2) d'Aristòtil, Guiu constata que només aquells actes que es realitzen voluntàriament es duen a terme de manera virtuosa.<sup>45</sup> Allò que es fa de manera coaccionada, tot i que sigui just, no es pot considerar

<sup>43</sup> L'argument apareix de forma idèntica a GUIU TERRENA. *Summa de haeresibus. Quatuor unum*. (cit. nota 25) p. 594-595; el text comença així: «Isti assertores huius erroris infideliores et minoris reverentiae ad Christum sunt quam Herodiani tributum exigentes. Petunt enim isti imprudenter a Christo, tamquam subiectioni obnoxio, tributum, quod Herodiani pro reverentia Christi, quem purum hominem, non Deum, non pontificem aestimantes, non fecerunt [...]», i continua igual que el nostre text.

<sup>44</sup> Cf. GUIU TERRENA. *Summa de haeresibus. Quatuor unum*. (cit. nota 25) p. 595-596, en què Guiu amplia l'argument amb textos que demostren que Jesús és superior a qualsevol àngel i home.

<sup>45</sup> Al seu comentari a l'*Ètica a Nicòmac* (Llibre II, q. 1), Guiu ofereix un plantejament similar: «Virtus in actum convenientem recte rationi delectabiliter inclinatur, unde non est iustus qui iusta delectabiliter non operatur» («La virtut ens inclina amb goig cap a l'acte que convé amb la recta raó; per tant, qui fa coses



tribute (§ 17-18). Just like the *Concordia Evangeliorum*, the *Confutatio* maintains that these tax collectors treated Jesus reverentially: they did not approach him directly nor did they demand payment of the tribute in as many words, but rather they addressed Saint Peter by means of a rhetorical question.<sup>43</sup> If Christ decided to pay them the tribute, he did not do so out of a sense of obligation, therefore, but rather as an act of his own volition designed to avoid a disagreeable confrontation. The biblical text conveys this sense when it states that Christ paid in order to avoid «scandal» or offence (Mt 17,26), and it was understood in this way by the Fathers of the Church. Second (§ 19), Guido claims that the obligation or liability to pay taxes is not compatible with the eminence of the person of Christ; his syllogistic argument, which is found in more fully developed form in the *Concordia Evangeliorum*,<sup>44</sup> can be summarised as follows: only those individuals are liable to pay the tax who fall under the authority of the emperor. In Christ's case, however, such a state of submission is inadmissible, since he is the King of Kings and the Lord of Lords. Christ, therefore, cannot have paid the tax out of a sense of obligation.

At his third level of textual analysis, Guido introduces a noteworthy ethical perspective (§ 20). Making use of a passage from Aristotle's *Nicomachean Ethics* (2.3) upon which he had written a commentary years earlier, as well as of two fragments from the same author's *Magna Moralia* (1.12.1 and 2), Guido shows that only those deeds which are performed voluntarily are accomplished in a virtuous manner.<sup>45</sup> Although that which is carried out under force of compulsion may be just, it cannot be considered to be a morally beneficial deed

<sup>43</sup> The argument appears in identical form in GUIDO TERRENA. *Summa de haeresibus. Quatuor unum*. (cit. note 25) p. 594-595; the text begins thus: «Isti assertores huius erroris infideliores et minoris reverentiae ad Christum sunt quam Herodiani tributum exigentes. Petunt enim isti imprudenter a Christo, tamquam subiectioni obnoxio, tributum, quod Herodiani pro reverentia Christi, quem purum hominem, non Deum, non pontificem aestimantes, non fecerunt [...]», and continues in the same way as our text.

<sup>44</sup> Cf. GUIDO TERRENA. *Summa de haeresibus. Quatuor unum*. (cit. note. 25) p. 595-596, in which Guido expands the argument by using texts which prove that Jesus was superior to any angel or man.

<sup>45</sup> In his commentary on the *Nicomachean Ethics* (Book II, q. 1), Guido presents a similar approach: «Virtus in actum convenientem recte rationi delectabiliter inclinatur, unde non est iustus qui iusta delectabiliter non operatur» («Virtue inclines us to delight in performing deeds that conform to right reason;

com un acte moralment valuós perquè manca de voluntarietat. Ara bé, com que Jesucrist obrà de manera virtuosa en tots i cadascun dels seus actes, és necessari afirmar que a l'hora de pagar el tribut actuà de manera voluntària i no per obligació. Aquesta reflexió és notable: valent-se de les mateixes fonts que els marsilians, a saber, d'Aristòtil, Guiu culmina la seva interpretació de Mateu 17 aportant un argument potent a favor de la llibertat de Jesucrist.

Aquests arguments, i altres referències als textos sagrats que Guiu inclou en aquesta secció, haurien de provar suficientment que Jesucrist no estava obligat a pagar el tribut, sinó que ho féu des de la seva misericòrdia i per evitar un conflicte innecessari. El fet que aquesta secció sigui la més extensa de totes, reflecteix la voluntat de Guiu no només de demostrar la insostenibilitat de les pretensions imperials de Marsili i dels seus seguidors, sinó de descobrir, al mateix temps, la causa del seu error. D'aquesta manera la *Confutatio* ofereix una refutació integral: a més de demostrar la falsedat de la posició imperial, dóna una explicació de l'origen de l'error.

Malgrat una certa complexitat, la *Confutatio* articula una argumentació ben estructurada. Les seves quatre aproximacions al primer error de la llista papal pretenen oferir una refutació al més completa i eficaç possible: combinen diferents fonts i tradicions intel·lectuals, que corresponen a l'univers discursiu dels seus possibles adversaris.<sup>46</sup> El fet que Guiu no conegués el *Defensor pacis* demostra, doncs, que els arguments del filòsof italià no eren completament insòlits, sinó que, d'alguna manera, suraven a l'ambient. Al mateix temps, la *Confutatio* és una bona mostra de la versatilitat del seu autor que mobilitza totes les competències adquirides al llarg dels anys: des dels seus coneixements d'història sagrada, passant per la filosofia i el dret, fins a l'exegesi bíblica.

---

justes sense goig, no és just»). Agraeixo aquesta informació a Iacopo Costa, que està preparant l'edició crítica del comentari.

<sup>46</sup> Tot i que Thomas TURLEY. «Guido Terreni on the Errors of Marsilius». (cit. nota 29) proposa una divisió diferent, arriba a un resultat similar. Vegeu també Thomas TURLEY. «The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor pacis*». (cit nota 29) p. 54: «To a remarkable degree, Guido may be said to answer Marsilius in kind.»

because it lacks a voluntary component. Since Christ, however, acts in a virtuous manner in respect of each and every one of his deeds, one must necessarily affirm that when it comes to paying the tribute he does so voluntarily rather than out of a sense of obligation. This thought is worth noting, insofar as Guido, availing himself of the same – that is to say, Aristotelian – sources as those used by Marsilius and his followers, brings his interpretation of Matthew 17 to a close by putting forward a powerful argument in favour of Christ's freedom.

These arguments, along with other references to biblical texts that Guido includes in this section, ought to prove sufficiently that Christ was not liable to pay the tribute, but rather that he did so out of a sense of compassion and in order to avoid any unnecessary conflict. The fact that this section is the longest of all reflects Guido's wish not only to prove that the imperial claims of Marsilius and his adherents are unsustainable, but also to discover at the same time the cause of their error. The *Confutatio* thus presents a complete refutation, in that, as well as demonstrating the falsity of the imperial position, it provides an explanation for the origins of the error.

Despite its degree of complexity, the *Confutatio* gives voice to a well-structured line of argument. Its four distinct approaches to the first error on the papal list aim to offer the most comprehensive and effective refutation possible: they combine different sources and intellectual traditions, sources and traditions which find their counterparts in the discursive universe of his possible adversaries.<sup>46</sup> The fact that Guido was not familiar with the *Defensor pacis* shows, therefore, that the arguments of the Italian philosopher were not completely uncommon, but rather happened to be 'in the air' in some respect. The *Confutatio* simultaneously serves as a good example of the versatility of its author who marshals all the skills he has acquired over the years, skills ranging from a knowledge of sacred history, through philosophy and law, to biblical exegesis.

---

whoever does not delight in performing just deeds, therefore, is not just»). I am grateful to Iacopo Costa, who is preparing the critical edition of this commentary, for the above information.

<sup>46</sup> Although Thomas TURLEY. «Guido Terreni on the Errors of Marsilius». (cit. note 29) has proposed a different division, the outcome he reaches is similar. See also Thomas TURLEY. «The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor pacis*». (cit. note 29) p. 54: «To a remarkable degree, Guido may be said to answer Marsilius in kind.»

*La Confutatio i els altres informes*

Per tal de poder valorar adequadament la posició de Guiu, cal comparar-la amb els altres informes sobre els errors del *Defensor pacis*. Així doncs, a continuació presentem breument les altres refutacions del primer error de la llista papal.

El General dels Augustinians Guillem Amidani de Cremona (†1356) estructura la seva *Reprobatio errorum* com si fos un tractat escolàstic. Així, aborda el primer error en una *quaestio* amb 8 parts: 1) aclarir què s'ha d'entendre en aquest context pel terme «Església» i quins són els béns temporals en qüestió; 2) demostrar que tots els béns temporals estan sotmesos a l'Església; 3) explicar per què aquests béns estan sotmesos a l'Església de diferents maneres; 4) resoldre algunes objeccions; 5) aclarir en quin sentit els béns temporals estan sotmesos a l'emperador i en quin sentit no; 6) examinar en quin sentit l'emperador pot prendre els béns de l'Església i en quin sentit no; 7) mostrar en quin sentit és herètic afirmar que l'emperador pot prendre els béns de l'Església i en quin no; 8) explicar el text de referència de Mateu 17,23-26.<sup>47</sup>

El punt central de l'argument de Guillem es desenvolupa a les parts 2 i 3, on es pretén demostrar que tots els béns temporals, sense excepció, estan sotmesos no pas a l'emperador sinó a l'Església. L'argumentació, que novament se subdivideix en diversos apartats, reflecteix clarament els ensenyaments de Gil de Roma, que també era augustinià. Així, d'acord amb la doctrina del «domini universal» de l'Església,<sup>48</sup> Guillem sosté que només l'Església pot

<sup>47</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 17, i Darach MAC FTHONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. nota 9) p. 5.

<sup>48</sup> Cf. GIL DE ROMA. *De ecclesiastica potestate*. Ed. Richard Scholz. Weimar: H. Böhlhaus Nachfolger, 1929, liber 2, cap. 10, p. 86-96: «Quod in omnibus temporalibus ecclesia habet dominium universale.»

*The Confutatio and the other reports*

In order to be able to provide a suitable assessment of Guido's position, one needs to compare it with the other reports concerning the errors present in the *Defensor pacis*. In what follows, therefore, we shall briefly present the other refutations of the first error in the papal list.

The Augustinian Prior General William Amidani of Cremona (†1356) structures his *Reprobatio errorum* as if it were a scholastic treatise. He thus approaches the first error in a *quaestio* containing 8 parts, which aims to: 1) shed light upon what should be understood in this context by the term «Church» and upon that in which the temporal goods in question consist; 2) demonstrate that all temporal goods fall under the control of the Church; 3) explain why these goods fall under the Church's control in different ways; 4) resolve certain objections; 5) lay bare the sense in which temporal goods fall under the emperor's control as well as that in which they fail to do so; 6) examine the sense in which the emperor may appropriate the Church's goods as well as that in which he may not; 7) reveal the sense in which it is heretical to affirm that the emperor may appropriate the Church's goods as well as that in which it is not so; 8) explicate the reference text that is Matthew 17,23-26.<sup>47</sup>

The focal point of William's argument occurs in parts 2 and 3, in which he aims to prove that all temporal goods, without exception, fall under the authority of the Church rather than that of the emperor. The process of argument he employs, which once again can be subdivided into various sections, clearly reflects the teachings of Giles of Rome, who was likewise an Augustinian. Thus, in line with the doctrine of the Church's «universal dominion»,<sup>48</sup> William maintains that the Church alone can guarantee the legitimacy

<sup>47</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 17, and Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. note 9) p. 5.

<sup>48</sup> Cf. GILES OF ROME. *De ecclesiastica potestate*. Ed. Richard Scholz. Weimar: H. Böhlhaus Nachfolger, 1929, liber 2, cap. 10, p. 86-96: «Quod in omnibus temporalibus ecclesia habet dominium universale.»

garantir la legitimitat de qualsevol propietat.<sup>49</sup> Per tant, és l'Església qui disposa del domini primari («dominium primarium») sobre els béns temporals que estan, en última instància, sotmesos tots als béns espirituals. D'aquesta manera, queda desdibuixada qualsevol distinció entre béns temporals i béns espirituals. Val la pena remarcar que Guiu és conscient d'aquesta tradició, tot i que no creu que sigui útil per afrontar les pretensions imperials defensades per Marsili; al contrari, tal com afirma al paràgraf 6, li sembla que la doctrina del domini universal de l'Església només afegeix irritació al conflicte.

Sense entrar a discutir aquí tots els detalls de la llarga argumentació de Guillem, cal destacar-ne encara el punt cinquè, en què es pregunta en quin sentit els béns temporals poden estar sotmesos a l'emperador. Aquí Guillem concedeix que, mentre que els béns temporals de l'Església no haurien d'estar en cap cas sota el domini de l'emperador, aquest té la jurisdicció i la fiscalitat sobre els béns temporals dels laics.<sup>50</sup>

Amb la *Reprobatio sex errorum*, Sibert de Beek (†1332) proposa un plantejament diferent. El Provincial de l'Orde del Carme de la Baixa Alemanya fonamenta la seva refutació en una distinció dels béns temporals de l'Església en quatre graus («gradus»). Al primer grau hi trobem les esglésies o basíliques amb els seus terrenys i els cementiris: «aquests béns, malgrat que siguin tempo-

<sup>49</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 18, i Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. nota 9) p. 8: «Nullus possidet aliquid temporale cum iustitia, nisi sit regeneratus per Ecclesiam» («Ningú posseeix cap bé temporal de manera justa, si no ha estat regenerat per l'Església»). Compareu GIL DE ROMA. *De ecclesiastica potestate*. (cit. nota 48) liber 2, cap. 7, p. 70: «Homo, qui est a patre carnali generatus, nisi sit per Ecclesiam regeneratus, non potest cum iustitia succedere nec dominium rerum paternarum poterit cum iustitia obtinere» («L'home que ha estat generat per un pare carnal, si no és regenerat per l'Església, no pot succeir-lo amb justícia ni obtenir el domini del patrimoni de manera justa»).

<sup>50</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 20-21 (fragments), i Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. nota 9) p. 20-31.

of any ownership.<sup>49</sup> It is the Church, therefore, that retains primary dominion («dominium primarium») over the temporal goods which are all ultimately subordinate to spiritual goods. Any distinction between temporal and spiritual goods is thus blurred. It is worth pointing out that Guido was aware of this tradition, even though he did not consider it useful for confronting the imperial claims championed by Marsilius; on the contrary, as Guido asserts in paragraph 6, it seemed to him that the doctrine of universal dominion only further aggravated the conflict.

Without entering into discussion here about all the details of William's lengthy elaboration of arguments, one should nevertheless draw attention to the fifth point thereof, namely, the point where he enquires as to the sense in which temporal goods can be said to come under the control of the emperor. Here William concedes that, whereas the Church's temporal goods should not, in any circumstances, fall under his sway, the emperor does, in fact, exercise jurisdiction and powers of taxation over the temporal goods belonging to the laity.<sup>50</sup>

Sibert of Beek's (†1332) *Reprobatio sex errorum*, on the other hand, proposes a different approach. This Provincial of the Carmelite Order of Low Germany bases his refutation upon a distinction between four levels («gradus») of temporal goods belonging to the Church. The first level comprises churches and basilicas, and includes the land and cemeteries attaching thereto: «even though these goods

<sup>49</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 18, and Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. note 9) p. 8: «Nullus possidet aliquid temporale cum iustitia, nisi sit regeneratus per Ecclesiam» («No one justly possesses any temporal good unless he has been engendered anew by the Church»). Cf. GILES OF ROME. *De ecclesiastica potestate*. (cit. note 48) liber 2, cap. 7, p. 70: «Homo, qui est a patre carnali generatus, nisi sit per Ecclesiam regeneratus, non potest cum iustitia succedere nec dominium rerum paternarum poterit cum iustitia obtinere» («Unless a man who has been engendered by a fleshly father is engendered anew by the Church, he cannot justly be his father's heir nor justly achieve dominion over his patrimony»).

<sup>50</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 20-21 (fragments), and Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. note 9) p. 20-31.

erals, també són divins, en la mesura que s'adrecen al culte diví.<sup>51</sup> El segon grau correspon als delmes, a les primícies i a d'altres ofrenes: igual que els béns del primer grau, «aquests corresponen a l'Església per dret espiritual, tot i que es reben en concepte de bé temporal».<sup>52</sup> Al tercer grau, Sibert col·loca els béns que han estat confiats a l'Església sense càrrega i, al quart, els que rep amb càrrega.

Segons Sibert, el primer grau de béns temporals no pot caure de cap manera sota la jurisdicció i fiscalitat de l'emperador, ja que, com s'acaba de dir, està destinat al culte diví. Apoderar-se d'aquests béns seria un sacrilegi, com explica fent referència al *Decret* de Gracià (capítol *Convenior*) i a les paraules d'Ambròs a *Sobre el traspàs de les basíliques* —exactament els mateixos textos que Guiu cita als paràgrafs 7 i 14—. De la mateixa manera, el segon grau de béns temporals no està sotmès a la jurisdicció i fiscalitat de l'emperador, ja que els delmes, les primícies i altres ofrenes pertanyen més al dret diví que no pas al dret imperial. Sibert esmenta l'autoritat d'Agustí i de Jeroni, així com les fonts contemporànies del dret canònic, i conclou que sostreure aquests béns a l'emperador equivaldria a «fer morir els sacerdots de gana»<sup>53</sup> —el mateix argument que desenvolupa Guiu quan parla de la «necessària i adequada sustentació» dels sacerdots (§ 10)—.

El tractament del tercer i del quart grau és menys categòric. Els béns temporals donats sense càrrega a l'Església per l'emperador o una persona particular en principi no estan sotmesos a l'autoritat del donant. Tanmateix, si el representant de l'Església que rep el donatiu peca d'ingratitude davant el seu

<sup>51</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 4: «Quae temporalia quidem sunt, licet quadam consecratione sunt divina, cultui deputata.»

<sup>52</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 5: «Et licet ista quasi spirituali iure debeantur Ecclesiae, res tamen percepta temporale est.»

<sup>53</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 5: «Hoc esset facere ministros Ecclesiae mori famae.»



are temporal, they are also divine, inasmuch as they are intended for divine worship». <sup>51</sup> The second level applies to tithes, first fruits and other offerings, and as is the case with the first-level goods, «these belong to the Church by spiritual right, even though they may be acquired as temporal goods». <sup>52</sup> At the third level, Sibert situates those goods which have been entrusted to the Church free of charge and, at the fourth, those it has acquired at its own expense.

According to Sibert, under no circumstances may the first level of temporal goods fall within the jurisdiction or under the powers of taxation exercised by the emperor, since, as we have just mentioned, it is intended for divine worship. To appropriate such goods, therefore, would constitute sacrilege, as he explains by reference to Gratian's *Decretum* (i.e. the *Convenior* chapter) and the words of Saint Ambrose in *On Handing over the Basilicas* – precisely the same texts as Guido quotes in paragraphs 7 and 14. The second level of temporal goods likewise fails to come under the jurisdiction or powers of taxation exercised by the emperor, since tithes, first fruits and other offerings pertain to divine prerogative rather than to its imperial counterpart. Sibert mentions the authority of Augustine and Jerome, as well as the contemporary sources of canon law, and concludes that to transfer ownership of these goods to the emperor would amount to «causing the priests to starve to death» <sup>53</sup> – the same argument set out by Guido when he talks of the priests' «necessary and proper upkeep» (§ 10).

Sibert's treatment of the third and fourth levels is less categorical. Temporal goods given free of charge to the Church by the emperor or a given individual do not, in principle, fall under the authority of the donor. If, however, the representative of the Church who receives the donation sins by ingratitude with respect to his donor, «the latter

<sup>51</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 4: «Quae temporalia quidem sunt, licet quadam consecratione sunt divina, cultui deputata.»

<sup>52</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 5: «Et licet ista quasi spirituali iure debeantur Ecclesiae, res tamen percepta temporale est.»

<sup>53</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 5: «Hoc esset facere ministros Ecclesiae mori famae.»

donant, «aquest pot revocar la donació durant el temps que visqui el prelat».<sup>54</sup> Finalment el quart grau, és a dir, els béns temporals donats a l'Església amb càrrega, li pertanyen legítimament sempre que en pagui els impostos corresponents. En cas contrari («in casu iuris»), però, l'emperador «no sembla cometre un sacrilegi si confisca alguns béns de l'Església».<sup>55</sup> Per tant, Sibert reconeix, igual que Guiu (§ 12), el fet que l'Església està sotmesa a la jurisdicció i a la fiscalitat imperial en algunes de les seves possessions, si bé aquests casos han de ser definits amb precisió. Com a conclusió, Sibert afirma que aquells que mantenen que l'emperador pot sostreure els béns corresponents als graus 1, 2 i 3 han de ser jutjats com a herètics. Finalment, al darrer apartat fa referència a la interpretació de Mateu 17,23-26, i arriba a la mateixa conclusió que Guiu, a saber, que Jesucrist pagà el tribut no pas per obligació sinó per voluntat pròpia per tal d'evitar un escàndol.

Per últim hem d'esmentar, encara que breument, un tercer text que Richard Scholz edità al costat de la *Reprobatio errorum* de Guillem i la *Reprobatio sex errorum* de Sibert: el *Tractatus contra praefatum Michaelem Caesena et socios eius* de Pere de Lutra (o Kaiserslautern).<sup>56</sup> Segons Scholz, aquest tractat, que es conserva en dos manuscrits vaticans del segle xv, fou escrit poc temps després de la butlla *Licet iuxta doctrinam*. Com que Scholz desconeixia la *Confutatio* de Guiu Terrena, no podia saber que el text que publicà és, en realitat, un plagi del nostre informe: així doncs, ometent-ne els tres primers paràgrafs, Pere de Lutra copia quasi literalment la refutació del primer error de Guiu, a la qual aplica

<sup>54</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 7: «[Propter ingratitude-nem donatio] revocari posset pro tempore talis praelati.»

<sup>55</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 9: «In casu tamen iuris, si aliqua bona auferret Ecclesiae [...] videretur forsan a sacrilegio excusari.»

<sup>56</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 29-42 (edició) i vol. 1, p. 22-27 (estudi).

may revoke the donation during the lifetime of the prelate». <sup>54</sup> The fourth and final level of temporal goods, namely, those acquired by the Church at its own expense, lawfully belong to it so long as it pays the relevant taxes thereon. Should this not occur («in casu iuris»), however, the emperor «would not seem to commit a sacrilege if he were to confiscate certain of the Church's goods». <sup>55</sup> Sibert acknowledges the fact, therefore, as does Guido (§ 12), that the Church is subject to imperial jurisdiction and regimes of taxation as regards some of its property, albeit that such cases have to be defined in a precise manner. In conclusion, Sibert asserts that those who maintain that the emperor is entitled to take possession of the goods corresponding to levels 1, 2 and 3 should be judged as heretics. Finally, in the closing section he makes reference to the interpretation of Matthew 17,23-26, and reaches the same conclusion as Guido, namely, that Jesus did not pay the tribute out of a sense of obligation, but did so willingly rather in order to avoid scandal or offence.

Last of all, we should mention, if only briefly, a third text that Richard Scholz chose to edit alongside William's *Reprobatio errorum* and Sibert's *Reprobatio sex errorum*, that is to say, the *Tractatus contra praefatum Michaelem Caesena et socios eius* by Peter of Lutra (Peter of Kaiserslautern). <sup>56</sup> According to Scholz, this treatise, which is preserved in two Vatican manuscripts dating from the fifteenth century, was written shortly after the Bull *Licet iuxta doctrinam*. Since Scholz was unaware of Guido Terrena's *Confutatio*, he was not in a position to know that the text he published is, in fact, a plagiarised version of our report, such that Peter of Lutra, while omitting the first three paragraphs thereof, copies almost word for word Guido's refutation of the first error, a refutation to which he applies a different kind of division, as if the former were written in

<sup>54</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 7: «[Propter ingratitude[m] donatio] revocari posset pro tempore talis praelati.»

<sup>55</sup> Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 9: «In casu tamen iuris, si aliqua bona auferret Ecclesiae [...] videretur forsan a sacrilegio excusari.»

<sup>56</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 29-42 (edition) and vol. 1, p. 22-27 (analysis).

una divisió diferent, com si la refutació correspongués a tres errors individuals;<sup>57</sup> el resultat és confús.<sup>58</sup> Per tant, el text atribuït a Pere de Lutra no es pot considerar una aportació original seva al debat sobre el poder eclesiàstic i imperial.

Tenint en compte les diferències i semblances apuntades entre els informes de Guillem Amidani de Cremona, Sibert de Beek i Guiu Terrena, queda palès que les reflexions de Guiu coincideixen en bona mesura amb les del seu deixeble carmelita. Davant la posició més radical de Guillem, que no només defensa les pretensions papals, sinó que les aguditza, els dos carmelites n'adopten una de més moderada. Així, mitjançant una distinció de diferents béns temporals, ambdós autors confirmen la sobirania de l'Església pel que fa als béns temporals que són necessaris per al culte diví, i reconeixen l'existència d'altres béns que recauen sota la jurisdicció i la fiscalitat imperials. Però encara n'hi ha més: tant l'un com l'altre no només arriben a conclusions molt semblants, sinó que també argumenten a nivells similars. Si l'exposició de Guillem Amidani de Cremona denota una certa asimetria davant el discurs del *Defensor pacis*, els raonaments de Guiu i Sibert resulten més adequats a les circumstàncies del conflicte.<sup>59</sup> Al mateix temps, cal dir que la *Confutatio* de Guiu és més complexa i completa que la de Sibert,

<sup>57</sup> D'acord amb la divisió textual de Pere de Lutra, els paràgrafs 6-12 tracten de l'error que tots els béns de l'Església estan sotmesos a l'emperador; els paràgrafs 13-16 d'un segon error, a saber, que l'emperador pot prendre aquests béns com a seus, i els paràgrafs 17 i següents d'un tercer error, això és, que Jesucrist pagà el tribut per obligació.

<sup>58</sup> No és d'estranyar, doncs, que Scholz donés poca importància a aquest text. Una valoració més positiva del text, que incideix en alguns dels seus aspectes més rellevants, tot i que el continua atribuint a Pere de Lutra, es troba a Ernst REIBSTEIN. «Peter von Lautern und die Kurialisten». *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 6 (1954) 153-167.

<sup>59</sup> Els paral·lelismes dels informes de Guiu i Sibert també han estat subratllats per Thomas TURLEY. «The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor pacis*». (cit nota 29) p. 55-56, i «Guido Terreni on the Errors of Marsilius». (cit. nota 38) p. 14-15.

response to three separate errors;<sup>57</sup> the outcome is confused.<sup>58</sup> The text attributed to Peter of Lutra, therefore, cannot be considered to be an original contribution on his part to the debate concerning ecclesiastical and imperial power.

Bearing in mind the differences and similarities, as noted, between the reports of William Amidani of Cremona, Sibert of Beek and Guido Terrena, one can safely conclude that the thoughts expressed by the latter coincide to a large extent with those of his Carmelite disciple. In contrast to the more radical position put forward by William, who not only champions the claims of the papacy, but also expresses these claims more sharply, the two Carmelites adopt a view thereof that is more moderate. Thus, by means of a distinction between different classes of temporal goods, both authors confirm the supremacy of the Church as regards those temporal goods which are necessary for divine worship, yet acknowledge the existence of other goods which fall within the jurisdiction and taxation regimes of the emperor. Additional parallels can also be found, insofar as both authors not only arrive at very similar conclusions, but likewise conduct their arguments at similar levels. If William Amidani of Cremona's account manifests a certain asymmetry as regards the discourse of the *Defensor pacis*, Guido and Sibert's arguments prove to be more suited to the circumstances of the conflict.<sup>59</sup> One should note, nevertheless, that Guido's *Confutatio* is more complex and goes into greater depth than is and does Sibert's, at the very least with respect to the first

<sup>57</sup> According to the textual division used by Peter of Lutra, paragraphs 6-12 discuss the error according to which all the Church's goods fall under the emperor's control; paragraphs 13-16 discuss a second error to the effect that the emperor may appropriate such goods; and paragraphs 17 onwards treat a third error, namely that Christ paid the tribute out of a sense of obligation.

<sup>58</sup> It should come as no surprise, therefore, that Scholz attaches little importance to this text. A more positive assessment thereof, one which focuses upon some of its most significant aspects, even while continuing to attribute it to Peter of Lutra, can be found in Ernst REIBSTEIN. «Peter von Lautern und die Kurialisten». *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 6 (1954) 153-167.

<sup>59</sup> The similarities between the reports of Guido and of Sibert have also been emphasised by Thomas TURLEY. «The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor pacis*». (cit. note 29) p. 55-56, and «Guido Terreni on the Errors of Marsilius». (cit. note 38) p. 14-15.

si més no pel que fa al primer error. A la *Reprobatio sex errorum*, doncs, s'hi troben a faltar especialment els arguments de caire filosòfic que ocupen un lloc destacat a la *Confutatio*. Així mateix, s'ha de subratllar la major subtileza de Guiu a l'hora d'introduir diversos elements del dret canònic.

En comparació amb els altres dos informes, la *Confutatio*, que tal com assenyala el plagi de Pere de Lutra arribà a tenir una certa projecció més enllà de l'àmbit avinyonès, destaca per la seva enorme varietat de raons, curosament ponderades, que semblen explorar totes les vies d'argumentació.

### *La Confutatio i la butlla papal*

La butlla *Licet iuxta doctrinam*, promulgada per Joan XXII el 23 d'octubre de 1327, s'obre amb unes consideracions generals que fan referència a la deliberació prèvia del Papa amb els seus cardenals i bisbes. Aquesta deliberació hauria demostrat que els errors de Marsili de Pàdua i Joan de Jandun eren tan manifestos que no requerien cap refutació. Tanmateix, el Papa decidí donar a conèixer alguns dels arguments dels seus consellers per tal que els menys experts en aquesta matèria poguessin reconèixer amb més facilitat la falsedat de les afirmacions condemnades.<sup>60</sup>

Així doncs, la butlla continua dedicant-se al primer error refutat per Guiu, Sibert i Guillem; cal fer notar, però, que l'error s'hi formula de manera més concisa, ja que d'entrada Joan XXII centra la discussió en l'exegesi de Mateu 17,23-26, és a dir, en aclarir si Jesucrist pagà el tribut per obligació o per voluntat pròpia. D'aquesta manera la butlla redimensiona el conflicte: pot prescindir de gran part dels arguments de Guiu, Sibert i Guillem per concentrar-se només en la part exegètica del final de llurs refutacions. Per tant, Joan XXII

<sup>60</sup> Aquestes consideracions es troben, de manera molt semblant, a la introducció de la *Confutatio*: vegeu el paràgraf 2 de l'informe de Guiu.

error. Thus, particularly lacking in the *Reprobatio sex errorum* are arguments of a philosophical bent, arguments which occupy a significant position within the *Confutatio*. One should likewise emphasise Guido's greater subtlety in the matter of introducing various elements from canon law.

In comparison with the other two reports, the *Confutatio* – which, as Peter of Lutra's plagiaristic text reveals, managed to achieve a fairly widespread influence beyond the confines of Avignon – stands out by virtue of its enormous range of carefully weighed up arguments, which seem to explore every possible line of reasoned inquiry.

### *The Confutatio and the papal Bull*

The Bull *Licet iuxta doctrinam*, promulgated by John XXII on the 23<sup>rd</sup> October 1327, opens with a number of general considerations which refer to the Pope's earlier deliberations with his cardinals and bishops. These deliberations were supposed to have demonstrated that the errors of Marsilius of Padua and John of Jandun were so manifest that they needed no rebuttal. The Pope nevertheless decided to make public certain of the arguments put forward by his counsellors so that those who were less expert in these matters might be able to recognise with greater ease the falsity of the assertions condemned by the Bull.<sup>60</sup>

The Bull continues, then, by devoting attention to the first error refuted by Guido, Sibert and William; one should point out, however, that the error is formulated therein in a more concise manner, since John XXII focuses his discussion first and foremost upon the exegesis of Matthew 17,23-26, that is to say, upon clarifying the question of whether Christ paid the tribute out of obligation or did so willingly. In this way, the Bull remodels the conflict: it can dispense with a large part of Guido, Sibert and William's arguments in order to concentrate exclusively upon the exegetical part towards the end of their refutations. John XXII, therefore, comments direct-

<sup>60</sup> Such considerations can be found – in very similar form – in the introduction to the *Confutatio*: see paragraph 2 of Guido's report.

comenta directament les paraules de Mateu, citades també per Guiu (§ 17-18) i Guillem.<sup>61</sup> Jesucrist preguntà a Pere si els reis rebien el tribut dels seus fills o dels altres, i Pere li va respondre que, evidentment, no rebien el tribut dels seus fills sinó dels altres (17,24-25). Ara bé, com que Jesucrist fou fill del rei David, ell i els seus estaven exempts dels impostos. Aquest sil·logisme es troba tant a l'informe de Guiu com al de Guillem, però aquests justifiquen la reialesa de Jesucrist, que es dóna per entesa al relat de Mateu, amb una cita del *Comentari sobre Mateu* de Jeroni, mentre que la butlla addueix una prova interna de la Bíblia (Lc 1,32: «El Senyor Déu li donarà el tron de David, el seu pare»)<sup>62</sup> També per la interpretació dels versos següents, en els quals Mateu explica que Jesucrist pagà el tribut per tal de no causar cap escàndol, la butlla es refereix únicament al text bíblic i evita deliberadament citar els Pares de l'Església que figuren als informes.<sup>63</sup>

Dit això, Joan XXII planteja la qüestió més general, és a dir, la jurisdicció i fiscalitat imperials respecte dels béns temporals de l'Església que Marsili de Pàdua i Joan de Jandun volen provar amb llur interpretació de Mateu 17,23-26. Sense entrar en discussions teòriques, la butlla s'acontenta d'assenyalar que les premisses exegetiques d'aquesta conclusió del *Defensor pacis* són falses, ja que, com s'acaba de demostrar, Jesucrist no pagà el tribut per obligació, com mantenen els dos mestres, sinó per voluntat pròpia. Per tant,

<sup>61</sup> Cf. Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. nota 9) p. 41-42.

<sup>62</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 323: «Cum enim, sicut in eodem Evangelio legitur, Christus interrogasset Petrum: 'A quibus reges terrae accipiunt tributum vel census: a filiis suis, an ab alienis?', et Petrus respondisset: 'Ab alienis', ex hoc concludens Christus filios regum esse liberos dixit: 'Ergo liberi sunt filii'; constat autem Christum secundum carnem fuisse David filium iuxta testimonium angeli sic dicentis: 'Dabit ei Dominus sedem David patris eius.'»

<sup>63</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 323: «Hoc etiam patet ex hoc quod statim subiunxit: 'Ut non scandalizemus eos, vade et da staterem pro me et pro te eis'; ubi evidenter patet quod non ut adstrictus, sed ut evitaret scandalum, staterem tributi exactoribus iussit solvi.»



ly upon the words of Matthew, words also quoted by Guido (§ 17-18) and William.<sup>61</sup> Jesus asked Peter whether kings received tribute from their sons (i.e. children) or from others, and Peter replied to him that clearly they did not receive tribute from their sons but rather from others (Mt 17,24-25). Since Christ was the child of King David, however, he and his followers were exempt from taxes. This syllogism can be found both in Guido's report and in that of William, although these two authors justify Christ's royal lineage, which is taken for granted by Matthew, by means of a quotation from Jerome's *Commentary on Matthew*, whereas the Bull advances a proof drawn from the Bible itself (Lk 1,32: «And the Lord God shall give him the throne of David, his father».<sup>62</sup> Likewise, when interpreting the following verses, in which Matthew explains that Christ paid the tribute so as not to cause any scandal or offence, the Bull refers solely to the text of the Bible and deliberately avoids mention of the Church Fathers who feature in the reports.<sup>63</sup>

This having been said, John XXII raises the more general question, namely that of the emperor's rights of jurisdiction and taxation over the Church's temporal goods, rights which Marsilius of Padua and John of Jandun had sought to prove via their interpretation of Matthew 17,23-26. Without entering into theoretical discussion, the Bull is content to point out that the exegetical premises underlying this conclusion as expressed in the *Defensor pacis* are false, since, as has just been shown, Christ did not pay the tribute out of obligation, as the two masters maintain, but of his own free will. Their conclu-

<sup>61</sup> Cf. Darach MAC FHIONNBHAIRR. *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*. (cit. note 9) p. 41-42.

<sup>62</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. note 3) p. 323: «Cum enim, sicut in eodem Evangelio legitur, Christus interrogasset Petrum: 'A quibus reges terrae accipiunt tributum vel census: a filiis suis, an ab alienis?', et Petrus respondisset: 'Ab alienis', ex hoc concludens Christus filios regum esse liberos dixit: 'Ergo liberi sunt filii'; constat autem Christum secundum carnem fuisse David filium iuxta testimonium angeli sic dicentis: 'Dabit ei Dominus sedem David patris eius.'»

<sup>63</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. note 3) p. 323: «Hoc etiam patet ex hoc quod statim subiunxit: 'Ut non scandalizemus eos, vade et da staterem pro me et pro te eis'; ubi evidenter patet quod non ut adstrictus, sed ut evitaret scandalum, staterem tributi exactoribus iussit solvi.»

llur conclusió no se sosté.<sup>64</sup> Aparentment Joan XXII, guiat per un principi d'economia argumentativa, trià la manera més simple i neta, si bé no la més completa, de refutar els errors marsilians. Si els tres informes s'esforcen a confutar els errors en un quadre teòric ampli, Joan XXII es limita a invalidar llurs premisses exegetiques, sense explicar, però, de manera positiva com hom ha d'entendre la sobirania de l'Església respecte dels seus béns temporals en general.

Aquesta estratègia tan restrictiva explica la curiosa línia de pensament amb la qual Joan conclou la refutació del primer error i que no té cap precedent als informes. Així, s'afirma que encara que es volgués mantenir que Jesucrist pagà el tribut per obligació, això no comportaria que els béns temporals de l'Església estiguessin sotmesos a la jurisdicció i fiscalitat de l'emperador, ja que Jesucrist no manà pagar el tribut pels seus béns, sinó per ell mateix i per Pere, és a dir, per ells en tant que persones físiques (Mt 17,26).<sup>65</sup> Per tant, fins i tot en aquest cas, les premisses exegetiques del *Defensor pacis* serien insuficients per arribar a la conclusió desitjada. Aquesta línia resulta curiosa en la mesura que contradiu obertament la interpretació precedent segons la qual Jesucrist, com a fill de reis, era plenament lliure. Només pren sentit en un context combatiu que apunta únicament a la refutació del mode d'argumentació del *Defensor pacis*, sense la pretensió de contraposar-hi una teoria coherent en si mateixa.

En comparació amb l'informe de Guiu i els dels seus companys, cal dir, doncs, que la butlla *Licet iuxta doctrinam*, d'acord amb el seu gènere, persegueix un objectiu molt més limitat i funcional: no

<sup>64</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 323: «Conclusio nullatenus ex praemissis sequitur, nec sequi potest. Cum enim liqueat ex praedictis Christum fuisse a solutione tributi vel census liberum et immunem, et staterem non solvisse ex debito, sed ut aliorum scandalum evitaret, nullo modo potest concludere quod res Christi, quales sunt res Ecclesiae, subsint imperatori.»

<sup>65</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. nota 3) p. 323: «Praeterea etiam si Christus staterem solvisset ex debito, impertinenter concluderetur ex eo quod res Christi, quales sunt res Ecclesiae, subessent imperatori; cum Christus non pro rebus, sed pro persona staterem solverit antedictum, quod patet ex eo quod illum iussit solvi pro se et Petro modo praedicto, non pro rebus suis et bonis.»

sion does not stand, therefore.<sup>64</sup> John XXII, guided by a principle of argumentative economy, seemingly selected the simplest and clearest, if not the most thorough, manner of refuting the errors propounded by Marsilius. If the three reports strive to refute the errors within a broad theoretical framework, John XXII limits himself to invalidating the exegetical premises of such errors, without explaining, however, in positive terms how one should understand the sovereignty the Church exercises over its temporal possessions in general.

This strategy, highly restrictive as it is, explains the curious line of reasoning with which John concludes his refutation of the first error, a line which has no precedent in the reports. It is thus asserted that even if one wished to maintain that Christ paid the tribute out of obligation, this would not entail the possibility that the Church's temporal goods fell within the jurisdiction and the regime of taxation enjoyed by the emperor, since Christ did not command that the tribute be paid on account of the possessions he had, but that it be paid on his own and on Peter's account, that is to say, on both their accounts as physical individuals (Mt 17,26).<sup>65</sup> Even in this case, therefore, the exegetical premises of the *Defensor pacis* would be insufficient to reach the desired conclusion. This line of reasoning proves to be curious inasmuch as it openly contradicts the preceding interpretation according to which Christ, as the son of kings, was entirely free. It only makes sense in a combative context that points exclusively to a refutation of the method of argumentation used in the *Defensor pacis*, without any claim's being made to oppose thereto a profoundly coherent theory.

In comparison with Guido's report and those of his colleagues, one should point out, therefore, that, in keeping with its genre, the Bull *Licet iuxta doctrinam* pursues a much more limited and

<sup>64</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. note 3) p. 323: «Conclusio nullatenus ex prae-missis sequitur, nec sequi potest. Cum enim liqueat ex praedictis Christum fuisse a solutione tributi vel census liberum et immunem, et staterem non solvisse ex debito, sed ut aliorum scandalum evitaret, nullo modo potest concludere quod res Christi, quales sunt res Ecclesiae, subsint imperatori.»

<sup>65</sup> *Annales Ecclesiastici*. (cit. note 3) p. 323: «Praeterea etiam si Christus staterem solvisset ex debito, impertinenter concluderetur ex eo quod res Christi, quales sunt res Ecclesiae, subessent imperatori; cum Christus non pro rebus, sed pro persona staterem solverit antedictum, quod patet ex eo quod illum iussit solvi pro se et Petro modo praedicto, non pro rebus suis et bonis.»

pretén explicar, sinó únicament refutar. És per això que Joan XXII inverteix, des del principi, el plantejament del problema i es concentra, no pas en les conclusions del *Defensor pacis* com a tals, sinó en el seu mode d'argumentació. Com a conseqüència d'aquest canvi d'estratègia, Joan XXII prescindeix de l'argumentació històrica, filosòfica i jurídica dels seus consellers i es fa ressò tan sols de llurs arguments exegètics, depurant-los, a més a més, de les seves al·lusions patristiques.<sup>66</sup>

D'aquesta manera, Joan XXII incrementa, per una banda, la precisió de la refutació que es podria descriure com una microcirurgia a l'interior del cos del *Defensor pacis*: amb dues intervencions mínimes intenta fer caure tota l'obra a trossos. D'altra banda, però, les raons que aporta la butlla no acaben de conformar un cos doctrinal conclusiu, ja que, a causa dels objectius del document, són, en darrera instància, arguments *ad hominem* o *ad opus*.

#### *Transmissió i criteris d'edició*

El manuscrit Vat. lat. 10497 que conté la primera part de la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guiu Terrena recull les obres següents:

- 1) Joan de Nàpols, *Quaestio de potestate Papae respectu dominorum temporalium*
- 2) Tomàs de Virago, *Tractatus de Papae potestate* (fol. 5r)
- 3) Herveu Natalis, *Tractatus de potestate Papae* (fol. 11r)
- 4) Herveu Natalis, *Tractatus de iurisdictione ecclesiastica* (fol. 34v)
- 5) Herveu Natalis, *Tractatus de exemptione* (fol. 42v)
- 6) Julià Tallada, *Tractatus de potestate Papae ac Concilii generalis* (fol. 54r)

<sup>66</sup> Vegeu també, en aquest sentit, Donato DEL PRETE. «La confutazione del *Defensor pacis* di Marsilio da Padova: da Siberto da Beek, Guglielmo Amidani e Pietro da Lutra a Giovanni XXII». *Annali del Dipartimento di scienze storiche e sociali*, 1 (1982) 213-283, sobretot p. 277-282, en què es comparen els informes i la butlla.

functional goal: it aims not to explain but solely to refute. It is for this reason that, from the outset, John XXII turns the manner of approaching the problem on its head and focuses on the method of argumentation used in the *Defensor pacis* rather than on the conclusions found therein as such. As a result of this change of strategy, John XXII dispenses with the historical, philosophical and juridical lines of argument employed by his counsellors and makes mention of their exegetical arguments alone, while purging the latter, moreover, of their patristic allusions.<sup>66</sup>

On the one hand, John XXII thus increases the level of precision implicit in his refutation, which itself could be described as a kind of microsurgery performed within the body of the *Defensor pacis*: by means of two minimal procedures he attempts to cause the entire work to fall to pieces. On the other, however, the arguments put forward in the Bull ultimately fail to give shape to a conclusive body of doctrine, since, by virtue of the document's aims, they ultimately constitute *ad hominem* or *ad opus* arguments.

#### *Transmission and editorial criteria*

The manuscript Vat. lat. 10497 which contains the first part of the *Confutatio errorum quorundam magistrorum* by Guido Terrena includes the following works:

- 1) John of Naples, *Quaestio de potestate Papae respectu dominorum temporalium*
- 2) Thomas de Virago, *Tractatus de Papae potestate* (fol. 5r)
- 3) Hervaeus Natalis, *Tractatus de potestate Papae* (fol. 11r)
- 4) Hervaeus Natalis, *Tractatus de iurisdictione ecclesiastica* (fol. 34v)
- 5) Hervaeus Natalis, *Tractatus de exemptione* (fol. 42v)
- 6) Julianus Tallada, *Tractatus de potestate Papae ac Concilii generalis* (fol. 54r)

<sup>66</sup> In this respect, see also Donato DEL PRETE. «La confutazione del *Defensor pacis* di Marsilio da Padova: da Siberto da Beek, Guglielmo Amidani e Pietro da Lutra a Giovanni XXII». *Annali del Dipartimento di scienze storiche e sociali*, 1 (1982) 213-283, especially p. 277-282, in which the reports are compared with the Bull.

- 7) Cebrià, *De catholicae Ecclesiae unitate* (fol. 81v)
- 8) Isidor de Sevilla, *Libri I Sententiarum, caput XVI* (fol. 84r)
- 9) Nicolau Eimeric, *Tractatus de conceptione beatae Virginis* (fol. 85r)
- 10) Una recopilació d'autoritats referents a la concepció de la Verge Maria (fol. 94v)
- 11) Jaume Gil, *Epistula summo pontifici dicata, in qua agitur praesertim de quaestione utrum Maria Virgo in peccato originali concepta fuerit* (fol. 101r)
- 12) Rafael de Pornaxio, *Tractatus de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis* (fol. 105r)
- 13) Guiu Terrena, *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (fol. 119r)

Com ha demostrat Josep Perarnau,<sup>67</sup> el còdex prové de Barcelona i la seva composició s'ha de datar al llarg del segle xv. Així doncs, els textos 1-6 sobre el primat del Papa semblen haver estat copiats en temps del Concili de Basilea (1431-1449), mentre que els textos 7 i 8, sobre la unitat de l'Església, i els textos 9-12, sobre la concepció de la Verge Maria, s'afegiren poc temps després del Concili. El trasllat del còdex de Barcelona al Vaticà durant el segle xix podria estar relacionat amb la celebració del Concili Vaticà I (1869-1871) i les discussions sobre el primat del Papa i la seva infal·libilitat. En aquest cas, podríem suposar que la *Confutatio* de Guiu tingué una certa influència en les decisions conciliars.<sup>68</sup> Tanmateix, també és possible que el còdex arribés al Vaticà arran de la proclamació del dogma de la Immaculada (1854).

<sup>67</sup> Josep PERARNAU. «Un còdex català retrobat (Barcelona, Catedral, 2 | Segona part = Vat. lat. 10497)». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 47 (1974) 219-228.

<sup>68</sup> La rellevància de Guiu per a la història de la doctrina de la infal·libilitat ha estat remarcada en diverses ocasions. A més del llibre clàssic de Brian Tierney, citat a la nota 11, cf. Thomas TURLEY. «Infallibilists in the Curia of John XXII». *Journal of Medieval History*, 1 (1975) 71-101; Takashi SHOGIMEN. «William of Ockham and Guido Terreni». *History of Political Thought*, 19/4 (1998) 517-530; Martin OSSIKOVSKI. «Guido Terreni, Marsilius of Padua, and William of Ockham on Institutional Infallibility». *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 77/2 (2010) 299-311; etc.

- 7) Cyprian, *De catholicae Ecclesiae unitate* (fol. 81v)
- 8) Isidore of Seville, *Libri I Sententiarum, caput XVI* (fol. 84r)
- 9) Nicholas Eymerich, *Tractatus de conceptione beatae Virginis* (fol. 85r)
- 10) A compilation of authorities referring to the conception of the Virgin Mary (fol. 94v)
- 11) Jaume Gil, *Epistula summo pontifici dicata, in qua agitur praesertim de quaestione utrum Maria Virgo in peccato originali concepta fuerit* (fol. 101r)
- 12) Raphael of Pornasio, *Tractatus de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis* (fol. 105r)
- 13) Guido Terrena, *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (fol. 119r)

As Josep Perarnau has shown,<sup>67</sup> the codex originates from Barcelona and its composition must be dated during the fifteenth century. So then, texts 1-6 concerning papal supremacy seem to have been copied during the period of the Council of Basel (1431-1449), whereas texts 7 and 8, concerning the unity of the Church, as well as texts 9-12, on the conception of the Virgin Mary, were added shortly after the Council. The transfer of the codex from Barcelona to the Vatican during the nineteenth century could have been associated with the celebration of the First Vatican Council (1869-1871) and its discussions of papal supremacy and infallibility. In this case, we might suppose that Guido's *Confutatio* had a certain influence upon conciliar decisions.<sup>68</sup> It is also possible, however, that the codex arrived at the Vatican after the proclamation of the dogma of the Immaculate Conception (1854).

<sup>67</sup> Josep PERARNAU. «Un còdex català retrobat (Barcelona, Catedral, 2 | Segona part = Vat. lat. 10497)». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 47 (1974) 219-228.

<sup>68</sup> Guido's importance for the history of the doctrine of papal infallibility has been noted on various occasions. Apart from the classic book by Brian Tierney, cited in note 11, cf. Thomas TURLEY. «Infallibilists in the Curia of John XXII». *Journal of Medieval History*, 1 (1975) 71-101; Takashi SHOGIMEN. «William of Ockham and Guido Terreni». *History of Political Thought*, 19/4 (1998) 517-530; Martin OSSIKOVSKI. «Guido Terreni, Marsilius of Padua, and William of Ockham on Institutional Infallibility». *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 77/2 (2010) 299-311; etc.

Pel que fa a la nostra edició, el text de Guiu, tal com es conserva al manuscrit, presenta nombroses dificultats. Tot indica que la *Confutatio*, que encaixa millor amb les obres de la primera part del còdex que no pas amb les del final, fou afegida a la col·lecció en una data posterior, probablement a principi del segle XVI. El fet que es tracti d'una còpia força tardana, agregada al còdex a l'últim moment, podria explicar la baixa qualitat del text. En aquest sentit cal dir que, si bé hem tractat en tot moment de preservar el text del manuscrit de la manera més fidel possible, els seus abundants errors i defectes ens han obligat a intervenir-hi en més d'una ocasió. Aquestes intervencions es basen o bé en el testimoni de Pere de Lutra (= *P*),<sup>69</sup> tot i que aquest text no és menys problemàtic, o bé en les edicions crítiques de les fonts que Guiu cita.

Esperem que d'aquesta manera hàgim arribat a establir un text filològicament sostenible, com també intel·ligible i traduïble.

<sup>69</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 9) vol. 2, p. 29-42.



As regards the edition we place before the reader, Guido's text, as it is preserved in the manuscript, presents numerous difficulties. Everything points to the fact that the *Confutatio*, which fits in better with the works in the first part of the codex than it does with those at the end, was added to the collection at a later date, probably at the beginning of the sixteenth century. The fact that what we have is a very late copy, added to the codex at the last moment, might explain the low quality of the text. In this respect, it should be said that, although at all times we have sought to preserve the text present in the manuscript as faithfully as possible, its abundant errors and defects have obliged us to intrude upon the manuscript on more than one occasion. Such intrusions are based either on the witness of Peter of Lutra (= *P*),<sup>69</sup> even though this text is no less problematic, or on the critical editions of the sources from which Guido quotes.

We trust that in this way we might have managed to establish a philologically defensible text, as well as one that is intelligible and readily susceptible of translation.

<sup>69</sup> Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 9) vol. 2, p. 29-42.



Guiu Terrena

CONFUTATIO ERRORUM QUORUNDAM MAGISTRORUM

## CONFUTATIO ERRORUM QUORUNDAM MAGISTRORUM

[1] Cedulam ex parte sanctitatis vestrae, Pater beatissime, recepi, in qua detestabiles continentur errores, contra quos videre et scribere me, fratrem Guidonem Maioricensem episcopum, filium vestrum atque facturam, iubet sanctitas vestra.

[2] Et quamvis attendenda dictionum errorum patente vesania et falsitate indignum videatur contra eos sollicitari, praesertim cum eos non sustineant aures fidelium ipsorumque falsitas adeo liquido se offerat, ut a nullo perito et catholico in dubium revocari debeat, tamen respondendum est stultis, «qui sermonibus imperitis involvunt sententias erroris», ne sibi 10  
ipsis appareant sapientes. Occurrat atque ne modica scintilla, si aqua divinae sapientiae extinta non fuerit cito, accensa affectus malignantium et prosperitati Ecclesiae invidentium ac dominantium inflammet et in errores praecipitet ulteriores. Igitur, accensus zelo fidei vel tui scuto protectus, contra tela 15  
nequissima ignea extinguenda, cum Dei auxilio et oboediente merito, certamen aggrediar, ut iussistis.

[3] Titulus praedictorum magistrorum, quantum est ex ipsis, est non ad dicendum sed ad decipiendum et seducendum,

## REFUTACIÓ DELS ERRORS DE CERTS MESTRES

[1] He rebut una cèdula de part de vostra santedat, Pare beatíssim, on hi ha uns errors detestables que la vostra santedat em mana d'examinar i de refutar, a mi, fra Guiu bisbe mallorquí, fill i criatura vostra.

[2] Podria semblar inadequat d'enutjar-se per aquests errors, atès que són manifestament desassenyats i falsos —sobretot tenint en compte que són insuportables a l'oïda dels fidels i que es palesen talment falsos que no cal que siguin refutats per cap estudiós ni per cap catòlic—, tanmateix, cal respondre als insensats «que amb discursos maldestres embolcallen doctrines errònies»<sup>1</sup> a fi que no s'afigurin que són savis. Cal evitar que una espurna menuda —si un cop encesa no fos immediatament apagada per l'aigua de la saviesa divina— inflami els sentiments dels malvats i dels governants envejosos de la prosperitat de l'Església i dugui a errors ulteriors. Així doncs, encès pel zel de la fe, protegit amb el vostre escut, comptant amb l'ajut de Déu i prompte a obeir, em llanço a combatre,<sup>2</sup> tal com heu manat, els nefastos dards roents que hem d'extingir.

[3] El títol<sup>3</sup> de què es valen aquests mestres, en la mesura que en són els autors, més que no pas informar vol enganyar i seduir;

<sup>1</sup> Jb 38,2.

<sup>2</sup> El mot llatí *certamen*, traduït per «combat», suggereix 2 Tm 4,7: «Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi.»

<sup>3</sup> El mot *titulus* tant pot designar una divisa —especialment en una inscripció—, cf. Jn 19,19: «Scripsit autem titulum Pilatus et posuit super crucem», o simplement l'encapçalament d'un escrit, com també la raó jurídica que justifica la possessió d'un dret, cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 2, q. 5, pars 1 (ed. Richter-Friedberg, 455): «Titulum suae possessionis probare.» Guiu sembla jugar sobretot amb aquesta ambivalència del mot: significa alhora la *divisa* d'un programa heterodox i el *títol* (el nom i la pretensió de legalitat) d'un escrit herètic.

qui non disponit ad veritatem sed praecipitat in errorem et falsitatem, nec clarificat sed obscurat, et in tenebrosam infidelitatis caliginem involvit. Hunc titulum prohibet Dominus *Levitici XXVI*<sup>o</sup>: «Non erigetes titulos nec insignem lapidem ponetis in terra vestra, ut adoretis eum.» 5

Illi enim titulos erigere cernantur errorum, qui potestatem imperialem in offensam Dei et subversionem fidei et sacramentis Ecclesiae prostrationem et simplicium | 119<sup>rb</sup> fidelium deceptionem vel ut insignem «lapidem offensionis et petram scandali» superextollunt et moliuntur supponere in terra Ecclesiae, quae est terra sancta, unde Mosi dictum est: «Terra in qua stas, terra sancta est.» Ipsumque imperatorem, qui non est, extollunt super omne, quod dicitur Deus aut colitur. Nedum dominum Papam, quin immo Dominum Iesum Christum salvatorem omnium, qui 10 est Deus benedictus in saecula, blasfemando, temporali et imperiali potestati substernunt ita ut in templo Dei sedeat tamquam Deus. 15

Iste non est titulus Iacob, qui «in titulum erexit lapidem», Iesum Christum super omnia Deum et hominem confitendo, 20 «quem supposuit capiti», quia totam spem et intentionem in Christo fixit, qui «unctus oleo laetitiae prae participibus suis» lumen suae fidei «nos signavit» et catechizavit baptismatis sacramento, per cuius fidem Israel videt Deum innixum scallae Ecclesiae, de qua quisque fidelis, cum Iacob evigilans per 25 fidem confiteri, dicit: «Vere Dominus est in loco Ecclesiae» et in

23 signavit] *corr. ex signat supra lin.* · catechizavit] *corr. ex catechizat supra lin.*

no encamina a la veritat, ans precipita a l'error i la falsedat; no il·lumina ans enfosqueix, i embolcalla en la tenebrosa boira de la infidelitat. En el capítol XXVI del *Levític*, el Senyor prohibí exhibir cap títol d'aquesta mena: «No dreçareu títols ni emplaçareu en la vostra terra cap pedra eminent per adorar-la.»<sup>4</sup>

Doncs bé, aquests mestres malden per enarborar títols erronis que enalteixen la potestat imperial i la converteixen en una ofensa a Déu, en una subversió de la fe, en un enviliment dels sagraments de l'Església i un engany per als simples fidels. Enlaira aquests títols, talment «una pedra d'ensopec i un roc que fa caure»,<sup>5</sup> alhora que s'esforcen per enfondir-los en terra de l'Església, que és una terra santa, raó per la qual fou dit a Moisès: «La terra on ets és terra santa.»<sup>6</sup> Enalteixen un emperador —que no ho és—<sup>7</sup> per damunt de «tot allò que és tingut per diví o per sagrat».<sup>8</sup> Blasfemant no sols contra el senyor Papa, sinó sobretot contra «el salvador universal»,<sup>9</sup> «nostre senyor Jesucrist, que és Déu beneït per tots els segles»,<sup>10</sup> els sotmeten tots dos a la potestat temporal i imperial, a fi que l'emperador, talment un déu, tingui la seva seu en el temple de Déu.

No és pas aquest el títol de què gaudí Jacob quan «prengué la pedra que s'havia posat per capçal i la plantà a títol de pilar»,<sup>11</sup> confessant així que, per damunt de tot, Jesucrist és Déu i home. Ho féu en la mesura que posava la seva esperança i el seu deler en Crist, «ungit amb l'oli d'alegria, preferit als seus companys».<sup>12</sup> Així, mitjançant la llum de la seva fe «ens ha marcat»<sup>13</sup> i ens ha instruït amb el sagrament del baptisme, una fe per la qual Israel veu Déu al capdamunt de l'escala de l'Església. Sobre aquesta Església, el fidel que vetlla amb Jacob per confessar la fe pot dir: «Veritablement, el Senyor es troba on hi ha l'Església», el lloc on governa el Senyor i

<sup>4</sup> Lv 26,1.

<sup>5</sup> 1 Pe 2,8

<sup>6</sup> Ex 3,5.

<sup>7</sup> Lluís de Baviera no fou coronat oficialment emperador fins l'any 1328.

<sup>8</sup> 2 Te 2,4.

<sup>9</sup> 1 Tm 4,10.

<sup>10</sup> 2 Co 11,31.

<sup>11</sup> Gn 28,18. L'expressió de la Vulgata «lapidem erexit in titulum» indica que la pedra plantada esdevingué un pilar amb valor de símbol religiós.

<sup>12</sup> He 1,9.

<sup>13</sup> 2 Co 1,22.

ea ipse, et suus vicarius, non imperator, principatur, quia non est hic aliud nisi «domus Dei et porta caeli».

[4] Qui autem sint assertores horum errorum et magistri et doctores non novi, quia praecedentia ad quae referuntur praedicti magistri me latent. Sed tales mihi videntur quales 5 describuntur *Isaiae XIX*°:

Stulti facti sunt principes Taneos,  
emarcuerunt principes Mempheos,  
deceperunt Aegyptum sapientes  
et consilarii Pharaonis dederunt consilium insipiens. 10

Et sequitur:

Ubi sunt nunc sapientes tui?  
Annuntient tibi et indicent  
quid cogitaverit Dominus exercituum  
super Aegyptum. 15  
Stulti facti sunt principes Taneos,  
emarcuerunt principes Mempheos,  
deceperunt Aegyptum, angulum populorum eius.  
Dominus miscuit in medio eius  
spiritum vertiginis; 20  
et errare fecerunt Aegyptum in omni opere suo,  
sicut errat ebrius et vomens.  
Et non erit Aegyptio opus quod faciat caput et caudam,  
incurvantem et refrenantem, etc.

Hi sapientes et consilarii Pharaonis dederunt consilium 25  
insipiens, ut | dicit textus. Nonne insipiens decipitur imperialis 119<sup>va</sup>



el seu vicari, no pas l'emperador, ja que aquest lloc és ben bé «la casa de Déu i la porta del cel.»<sup>14</sup>

[4] Tanmateix, no sé qui són els defensors, els mestres i els doctors, d'aquests errors, ja que no en tinc cap referència.<sup>15</sup> Però me'ls imagino molt semblants als personatges descrits en el capítol XIX del llibre d'*Isaïes*:

Han esdevingut ineptes, els cortesans de Tanis,  
i els de Memfis s'han marcit.  
Han desencaminat Egipte els savis,  
i els consellers del Faraó han donat un consell desassenyat.

I prossegueix:

On són els teus savis?  
Que t'anunciïn i t'indiquin  
què ha decidit contra Egipte  
el Senyor dels exèrcits.  
Han esdevingut ineptes, els cortesans de Tanis,  
i els de Memfis s'han marcit.  
Han desencaminat Egipte, crucial per a aquells pobles!  
El Senyor ha fet sorgir enmig d'ells  
un esperit que infon vertigen.  
i en tots els afers han malmenat Egipte  
com un embriac que tot ho vomita.  
A Egipte res no fa ni cap ni cua,  
ni s'encorba ni es resisteix...<sup>16</sup>

Com diu el text, aquests savis i consellers del Faraó donaren un consell desassenyat.<sup>17</sup> No serà que la desassenyada potestat

<sup>14</sup> Gn 28,17.

<sup>15</sup> Aquesta afirmació confirma la hipòtesi que Guiu, com els altres autors dels informes sobre el *Defensor pacis*, no coneixia l'obra de primera mà. Cf. Jürgen MIETHKE. *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübinga: Mohr Siebeck, 2008, p. 234.

<sup>16</sup> Is 19,11-15.

<sup>17</sup> A partir d'aquí el text es troba, amb modificacions, en una obra de Pere de Lutra (o Kaiserslautern). Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. 2 vols. Roma: Verlag von Loescher & Co., 1911-1914, vol. 2, p. 29-42.

potestas, ut, velut Pharaon Israel, Dei Ecclesiam praesumat sibi substernere et servilem ac tributariam subigere? Cui Dominus dixit: «Dimitte in libertate populum meum ut sacrificent mihi.» Cuius cor, si induratum fuerit pertinaciter in errore, plaga 5  
multiplici a Domino ferietur et ad nihilum deducetur. Non enim confidat in curribus et in equis nec in multitudine populorum, quia «quod infirmius est Deo, fortius est hominibus.» Non dicat: «Filius sapientium ego, filius regum antiquorum.» «Interroga patres tuos et annuntiabunt tibi, maiores tuos et dicent tibi.» 10

Nonne Nabuchodonosor qui statuam auream erexerat, scilicet potestatem temporalem, supra Deum venerandam, viso filio Dei quasi filium hominis, abiecta statua solum Deum lege sancxit supra omnia adorandum? In quo tibi clamat, imperator, ut, qui filium Dei in assumpta humanitate per fidem 15  
informatam caritatis Ecclesiae vides, non censeas erigere statuam temporalis potestatis, sed eam submittas Domino Iesu Christo sisque filius et subditus Ecclesiae. Nec Dominus ipseque tibi dicit quod superbia eius demora est bestiali feritate? Et postquam aperti sunt oculi eius, vidit. Et tu cum eo vide 20  
quod potestas eius est potestas aeterna, et omnes habitatores terrae apud eum in nihil reputati sunt. Nec est qui resistat manum eius et dicat: «Quare fecisti?» Nonne Balthasar abutens

16 informatam] *correx* ex informatae · non *supra lin.* · censeas] *corr. ex censes supra lin.*

imperial es deixa enganyar quan presumeix de sotmetre l'Església de Déu —igual que el Faraó sotmeté Israel— i d'obligar-la a esdevenir esclava i tributària? Però Déu digué al Faraó: «Deixa sortir en llibertat el meu poble perquè faci sacrificis en honor meu.»<sup>18</sup> Però el cor del Faraó s'endurí obstinadament en l'error, i el Senyor el colpejà amb nombroses plagues i l'anorreà. Que no confiï, doncs, l'emperador en els carros de guerra ni en els cavalls<sup>19</sup> ni en la multitud dels pobles, ja que «allò que tenim per feble en Déu, és més fort que no els homes.»<sup>20</sup> Que no digui: «Sóc fill de savis jo, fill de reis de l'antigor.»<sup>21</sup> «Pregunta-ho als teus pares i t'ho explicaran, pregunta-ho als teus ancians i t'ho diran.»<sup>22</sup>

Oi que Nabucodonosor, que erigí una estàtua d'or —és a dir, una potestat temporal que calia venerar per damunt de Déu—, un cop vist el fill de Déu com a fill de l'home<sup>23</sup> i destruïda l'estàtua, dictà una llei segons la qual només Déu havia d'ésser adorat per damunt de tot?<sup>24</sup> Per això se t'exigeix, emperador —a tu que veus el fill de Déu en la seva humanitat gràcies a la fe informada de la caritat de l'Església—<sup>25</sup> que no pensis a erigir l'estàtua d'una potestat temporal, sinó que t'esforcis a sotmetre-la al Senyor Jesucrist a fi d'ésser fill i súbdit de l'Església. Oi que el mateix Senyor et diu que el rei, a causa de la seva supèrbia, viurà amb animals feréstecs?<sup>26</sup> Car, així que els ulls del rei foren oberts, hi veié.<sup>27</sup> Juntament amb ell, tu també has de veure que la seva potestat és la potestat eterna i que davant seu tots els habitants de la terra no són res. No hi ha ningú capaç de

<sup>18</sup> Ex 5,1.

<sup>19</sup> Cf. Ex 14,23-25.

<sup>20</sup> 1 Co 1,25.

<sup>21</sup> Is 19,11.

<sup>22</sup> Dt 32,7.

<sup>23</sup> Cf. Dn 7,13.

<sup>24</sup> Cf. Dn 3,29.

<sup>25</sup> La traducció, basada en una correcció del text llatí, pressuposa una al·lusió a l'expressió teològica «fe informada per la caritat» (*fides formata caritate*) que designa la fe que, no essent merament intel·lectual, mou la voluntat a actuar; cf. THOMAS D'AQUINO. *Summa theologiae*, II-II, q. 4, a. 3: «Caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.» El significat seria, doncs, que l'emperador, «mogut per la fe de l'Església», ha d'ésser tant submís a Déu com ho fou Nabucodonosor.

<sup>26</sup> Cf. Dn 4,22.

<sup>27</sup> Cf. Dn 4,31.

vasis templi tibi annuntiat quod Dominus dividit et transfert in alios, scilicet Cyrum et Darium, regnum et imperium? Et Darius, ab Alexandro devictus, idem tibi narrat. Alexandri quoque imperium in sui integritate vix duodecim annorum termino protrahitur. 5

Quid plura? Recense historias et reperies tyrannos, idolatras et persecutores Ecclesiae atque oppressores miserabiliter corruisse, semper Ecclesia uberius et gloriosius proficiente, quia ei «portae inferi nequeunt praevalere». Igitur, «stulti facti sunt principes Taneos, emar|cuerunt principes 119vb Mempheos, deceperunt Aegyptum, angulum populorum eius, quia Dominus misit in medio eius spiritum vertiginis», scilicet in tales magistros, «et errare fecerunt imperium in omni opere suo».

[5] Tales etiam apostolus describit magistros absque sale 15 sapientiae et moderamine veritatis et sobrietatis infatuatos, quia, fide oberrantes, conversi sunt in vaniloquium, volentes esse doctores, non intelligentes quae loquuntur neque de quibus affirmant; de quibus dicitur quod «in novissimis temporibus discedent multi a fide, attendentes spiritibus erroris et 20 doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium, cauteriatam habentes conscientiam».

Certe his magistris ansam praebet potentum malitia et inordinata atque ambitiosa affectio tyrannorum per libidinem dominandi, de quibus apostolus ait «se ipsos amantes, cupidi, 25 elati, superbi, blasphemi, parentibus non oboedientes, ingrati, scelesti, criminatores, immites, sine benignitate, sine foedere, proditores, protervi», qui «sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes

6 tyrannos] *correx*i ex Troianos : tyrannos P || 24 per] *correx*i ex post : per P

resistir la seva mà i que pugui dir: «Per què ho heu fet?»<sup>28</sup> Oi que Baltasar, en fer un mal ús dels vasos del temple,<sup>29</sup> t'anuncia que el Senyor divideix el regne i l'imperi i els atorga a d'altres, és a dir, a Cir i Darius?<sup>30</sup> Darius, vençut per Alexandre, et diu el mateix. D'altra banda, l'imperi d'Alexandre íntegre durà només dotze anys.<sup>31</sup>

Què més? Doncs repassa les històries i descobriràs que els tirans i els idòlatres com també els perseguidors i els opressors de l'Església han sucumbit miserablement. L'Església de manera ufanosa i esclatant sempre ha sortit victoriosa perquè «les portes de l'infern mai no la podran dominar».<sup>32</sup> És així com «han esdevingut ineptes els prínceps de Tanis, s'han marcit els de Memfis, i han desencaminat Egipte, crucial per a aquells pobles, per tal com el Senyor envià enmig d'ells (és a dir, en els seus mestres) un esperit que infon vertigen, talment que en tots els afers han malmenat l'imperi».<sup>33</sup>

[5] L'apòstol descriu aquests mestres dient que són gent envanida que no posseeixen la sal de la saviesa ni el guiatge de la veritat i la sobrietat; s'han apartat de la fe i es comporten de manera vanitosa; pretenen ésser doctors, però no entenen allò que diuen ni allò sobre què es pronuncien. D'aquests mestres ha estat dit que «en els últims temps molts s'apartaran de la fe, escoltant els esperits d'error i les doctrines demoníaqes dels qui mentiran hipòcritament amb la consciència marcada pel mal».<sup>34</sup>

Certament, allò que dóna ales a aquests mestres és la malícia dels poderosos i l'afany desordenat i ambiciós dels tirans àvids de domini dels quals l'apòstol diu que són «egoistes, cobejosos, altius, superbs, blasfems, desconsiderats amb els pares, ingrats, malvats, calumniadors, despietats, malànimes, deslleials, traïdors, violents»<sup>35</sup> homes que «no suportaran la sana doctrina sinó que, segons llurs interessos, s'envoltaran de mestres que els afalaguin; s'apartaran de

<sup>28</sup> Cf. Dn 4,32.

<sup>29</sup> Cf. Dn 5,1-4.

<sup>30</sup> Cf. Dn 5,30-31 i 6,28.

<sup>31</sup> Cf. 1 Ma 1,1-9.

<sup>32</sup> Mt 16,18.

<sup>33</sup> Is 19,14.

<sup>34</sup> 1 Tm 4,1-2.

<sup>35</sup> 2 Tm 3,2-4.

auribus, et a veritate quidem avertent, ad fabulas convertentur». Praevidit igitur in spiritu apostolus tyrannos, qui quaerunt magistros qui eis plus dicant placita quam vera.

[6] Haec ergo sufficiant contra titulum et magistros errorum:

Primo dicunt quod omnia temporalia Ecclesiae subsunt 5  
 imperatori et potest ea accipere ut sua, quod probatur *Matt-  
 haei XVII*<sup>o</sup>: Christus solvit tributum Caesari, quando Petrus  
 accepit staterem et dedit illis, qui petebant didragma. Et asse-  
 runt quod hoc fecit necessitate coactus, non condescensione  
 et libertate suae pietatis. 10

Primus error iste clarius eliditur, quoad bona Ecclesi-  
 ae respectu dominii Papae, per viam universalis dominii,  
 quo, secundum multos, dicitur superior imperatore non  
 solum | in spiritualibus, sed etiam in temporalibus, itaque 120ra  
 omnia temporalia sibi subsunt, secundum multos. Verum, 15  
 quia ista via offendit multum principes temporales, «ne in  
 ipsos scandalizemini», sicut Salvator idem dicit in solutione  
 tributi.

[7] Et potest dictus error reprobari assumendo aliam viam.  
 Dico quod dicere absque distinctione, quod omnia tempora- 20  
 lia Ecclesiae subsunt imperatori et potest ea accipere ut sua,  
 est error perversus. Hoc enim errore damnatus fuit Valenti-  
 nianus imperator, cui constanter restitit beatus Ambrosius,

la veritat i es giraran vers les faules».<sup>36</sup> La ment de l'apòstol preveié, doncs, l'existència de tirans que cerquen mestres que els diguin allò que els plau més que no pas allò que és veritable.

[6] Pel que fa als mestres de l'error i al títol que s'arroguen, això que segueix hauria d'ésser suficient:

En primer lloc, diuen que tots els béns temporals de l'Església estan sotmesos a l'emperador, que els pot considerar seus,<sup>37</sup> com ho demostra el capítol XVII de *Mateu* en què es diu que Crist pagà el tribut al Cèsar fent que Pere prengués la moneda i la donés als qui li demanaven la didracma.<sup>38</sup> També afirmen que ho féu per obligació, no pas per condescendència i per lliure disponibilitat.

Aquest primer error sobre els béns de l'Església i el domini del Papa és clarament corregit per la doctrina del domini universal, partint de la qual molts sostenen que el Papa està per damunt de l'emperador no sols en allò que és espiritual, sinó també en allò que és temporal, raó per la qual, segons el parer de molts, tots els béns temporals estan sota el seu poder.<sup>39</sup> Això no obstant, com que aquesta forma d'argumentar no agrada gens als prínceps temporals, cal anar en compte «per no escandalitzar ningú»,<sup>40</sup> com digué el mateix Salvador a l'hora de pagar el tribut.

[7] També podem refutar aquest error emprant una altra forma d'argumentar. Sostinc que és un error pervers afirmar sense matisos que tots els béns temporals de l'Església estan sotmesos a l'emperador, que els pot considerar seus. Per aquest error fou reprovat l'emperador Valentinià a qui el benaurat Ambròs s'oposà ferma-

<sup>36</sup> 2 Tm 4,3-4.

<sup>37</sup> Aquesta és la formulació del primer dels sis errors imputats a Marsili de Pàdua en la llista que el Papa Joan XXII envià als seus consellers. Cf. l'enumeració dels errors en Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. nota 17) vol. 2, p. 3 i 16.

<sup>38</sup> Cf. Mt 17,24-27.

<sup>39</sup> Per a la idea del domini universal de l'Església, cf. GIL DE ROMA. *De ecclesiastica potestate*. Ed. Richard Scholz. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1929, liber 2, cap. 10, p. 86-96: «Quod in omnibus temporalibus ecclesia habet dominium universale.»

<sup>40</sup> Mt 17,27.

ut dixit in capitulo *Convenior*, XXIII, q. VIII. Ut patet in epistolis de hoc per ipsum editis, allegabatur pro ipso imperatore quod in auferendo domum Ecclesiae utebatur imperator iure suo, quia omnia sunt sua. Respondit Ambrosius ea quae divina sunt imperatoris potestati non esse sub- 5  
dita. Facultates igitur Ecclesiae, quae Deo sunt oblatae in obsequio, sine quibus non potest divinus cultus esse, inter divina computari debent, quia ad divinum cultum dedicata sunt; unde in auferendo res et bona Ecclesiae sacrilegium 10  
committitur.

[8] Unde Augustinus in *Homilia XLIX super Iohannem*:

Ecce fur est Iudas, et, ne contemnas, fur et sacrilegus, non qualiscumque fur, sed fur loculorum, sed divinorum loculorum, sacrorum. Si crimina discernuntur in foro, qualiscumque furti et peculatus —peculatus dicitur furtum de re publica— et sic 15  
non iudicatur furtum rei privatae sicut publicae, quanto vehementius iudicandus est sacrilegus qui ausus fuerit de Ecclesia tollere. Qui aliquid de Ecclesia tollit, Iudae perditio comparatur.

Temporalia siquidem Ecclesiae per Christi loculos inte- 20  
lliguntur. Unde Augustinus ibi dicit quod Christus loculos habuit, «quia Ecclesia loculos habitura erat». Et ideo bona

1 dixit *supra lin.* || 13 qualiscumque] *correx* ex alias quorumque : qualiscumque *Augustinus* || 15 et peculatus *addidi secundum Augustinum* · dicitur] *correx* ex dicit : dicitur *Augustinus* || 16 quanto] *correx* ex quando : quanto *P*



ment, com es desprèn del capítol del *Decret* que s'inicia amb el mot *Convenior*.<sup>41</sup> Sabem per unes cartes d'Ambròs sobre aquesta qüestió<sup>42</sup> que hom al·legava a favor de l'emperador que, en emparar-se d'un edifici eclesiàstic, l'emperador exercia el seu dret, perquè tot li pertany. Ambròs li respongué que allò que és diví no està sotmès a la potestat de l'emperador. Ara bé, les possessions que han estat atorgades a l'Església, perquè les ofreni a Déu, i sense les quals no hi pot haver culte diví, s'han de comptar entre les coses divines, ja que són dedicades al culte diví; per tant, qui s'apodera de les coses i dels béns de l'Església comet un sacrilegi.

[8] D'aquest tema parla Agustí en l'*Homilia XLIX sobre Joan*:

Judes és un lladre —no t'enganyis—, és un lladre i un sacríleg, no pas un lladre qualsevol sinó el lladre de les bosses,<sup>43</sup> de les bosses divines, que són sagrades. Si per als jutges hi ha crims que són un furt i crims que són una malversació —la malversació és el furt d'una cosa pública— i hom no jutja pas de la mateixa manera el robatori d'una cosa privada que el d'una cosa pública, és evident que cal jutjar més severament el lladre sacríleg que s'ha atrevit a prendre quelcom a l'Església. El qui roba res de l'Església s'igualava al malaurat Judes.<sup>44</sup>

Car hem d'interpretar que les bosses de Crist són els béns temporals de l'Església. Per aquesta raó, Agustí diu que Crist tingué bosses, per tal com «l'Església havia de tenir bosses».<sup>45</sup> Així doncs,

<sup>41</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21 (ed. Richter-Friedberg, 959-961). Sobre Guiu i el *Decret*, cf. Thomas TURLEY. «Guido Terreni and the *Decretum*». *Bulletin of Medieval Canon Law*, New Series, 8 (1978) 29-34.

<sup>42</sup> Cf. AMBRÒS DE MILÀ. *Epistola LXXVa. Contra Auxentium de basilicis tradendis; Epistola LXXVI. De traditione basilicae* (CSEL 82/3, 82-107 i 108-125). Les dues cartes són una de les fonts principals del capítol del *Decretum Gratiani*.

<sup>43</sup> Al·lusió a la bossa (*loculus* en el text de la Vulgata) on, segons Jn 12,6, es guardaven els diners amb què es mantenia el grup que seguia Jesús.

<sup>44</sup> AGUSTÍ D'HIPONA. *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, 50.10 (CCSL 36, 437). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 4, cap. 3 (ed. Richter-Friedberg, 899), text al·ludit implícitament, on se cita el passatge d'Agustí.

<sup>45</sup> AGUSTÍ D'HIPONA. *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, 50.11 (CCSL 36, 437). Cf. també *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 12, q. 1, cap. 12 (ed. Richter-Friedberg, 681).

Ecclesiae bona sunt Domini et Domino consecrata, ut inter divina numerari debeant; per consequens libera sunt ab imperatoris potestate.

[9] Praeterea non minus est libera Ecclesia in bonis suis | a <sup>120rb</sup>  
 5  
 temporalis potestate et imperatoris quam erat synagoga, immo magis, et, secundum apostolum, synagoga comparat ancillae, Ecclesia vero liberae, qua libertate Christus nos liberavit. Sed synagoga in bonis, quae cedebant ministris et pertinebant ad cultum divinum, sic erat libera quoad illa nullo modo suberat regiae potestati aut temporali, immo in his subdebatur 10  
 rex synagogae.

Primogenitus enim regis sicut aliorum redimebatur, cuius pretium cadebat in ius synagogae et Aaron et filiorum eius. Unde *Exodi XIII*<sup>o</sup> praecipit Dominus: «Omne primogenitum...». 15  
 Omnia enim primogenita dixit sua, quia pretio redimebantur. In quibus includebantur primogenita regum, quia sua dixit Dominus primogenita Israel, eo quod percussit ad ipsorum liberationem primogenita Aegypti, ut patet *Numeri III*<sup>o</sup>, in quibus includebantur primogenita Pharaonis regis, ut patet *Exodi XI*<sup>o</sup>. 20

Igitur cum ex primogenitis Aegypti, in quibus erat primogenitus regis, ius subiectionis sibi vindicabat Dominus, in synagoga in primogenitis Israel necessario in hac subiectione et redemptionis temporalis pretio primogenitus regis subiciebatur. Et ita cum Dominus Aaron <concessit> 25  
 primogenitum omne, «sive ex hominibus sive ex peccoribus, ut essent sui iuris, ut pro hominis primogenito pretium reciperet», *Numeri XVIII*<sup>o</sup>, patet quod rex pro primogenito subiciebatur Aaron et pro pretio, quod cedebat in ius Aaron et filiorum eius.

1 consecrata] *correx* ex consecuta : consecrata *P* || 14 XIII] *correx* ex XIV || 18 III] *correx* ex IV || 28 XVIII] *correx* ex XIX

els béns de l'Església són béns del Senyor i aconseguits pel Senyor, talment que els hem de considerar béns divins. En conseqüència, no estan sotmesos a la potestat de l'emperador.

[9] D'altra banda, enfront de la potestat temporal i imperial, l'Església no té pas menys llibertat en els seus béns que la que tenia la sinagoga; encara en té més, car l'apòstol compara la sinagoga a una esclava, i l'Església, a una persona lliure que frueix de la llibertat amb què Crist ens ha alliberat.<sup>46</sup> De fet, en el béns que pertocaven als sacerdots i pertanyien al culte diví, la sinagoga era tan lliure que en res no estava sotmesa a la potestat reial o temporal, sinó que en la disposició d'aquests béns era el rei el qui se sotmetia a la sinagoga.

En efecte, el rescat del primogènit del rei era igual que el dels altres homes; el seu preu era legalment establert per la sinagoga, per Aaron i pels seus fills. Per això, en el capítol XIII de l'*Èxode*, el Senyor disposà: «Que tot primogènit...»<sup>47</sup> Digué que tots els primogènits eren seus, perquè tots havien d'ésser rescatats per un pagament. Els primogènits dels reis també hi eren inclosos perquè el Senyor havia dit que els primogènits d'Israel eren seus, ja que havia colpejat els primogènits d'Egipte —entre els quals hi havia els primogènits del rei Faraó, com es diu en el capítol XI de l'*Èxode*—<sup>48</sup> per tal l'alliberar els primogènits d'Israel, com es diu en el capítol III dels *Nombres*.<sup>49</sup>

Per tant, quan el Senyor reclamava el dret d'exigir la submissió dels primogènits d'Egipte —entre els quals hi havia el primogènit del rei—, aquest fet comportava necessàriament que a la sinagoga, en la submissió dels primogènits d'Israel, hi havia inclòs el primogènit del rei, la redempció temporal del qual tenia un preu. Així, quan el Senyor concedí a Aaron «el dret sobre tot primogènit, fos dels homes o dels ramats talment que podia exigir el preu d'un rescat per cada primogènit d'home», com diu el capítol XVIII dels *Nombres*,<sup>50</sup> és evident que el rei se sotmetia a Aaron a qui havia de pagar un preu pel rescat del primogènit, una submissió que legalment passava a Aaron i als seus fills.

<sup>46</sup> Cf. Ga 4,21-31.

<sup>47</sup> Ex 13,2.

<sup>48</sup> Cf. Ex 11,5.

<sup>49</sup> Cf. Nm 3,13.

<sup>50</sup> Nm 18,15.

Decimarum quoque et primitiarum ius et omne quod ex voto offerebatur a filiis Israel, cedebat in ius eius et omnis oblatio et omne quod pro peccato offerebatur, ut ibi dicitur. Et in hoc principes subiciebantur pro peccato offerre, *Levitici* IV<sup>o</sup>. Nullus etiam de regia tribu, scilicet Iuda, erat liber, quin 5 subiceretur synagogae ad solutionem decimarum et primitiarum Aaron.

| Quod ministris Ecclesiae maxime competit; ergo longe 120va minus Ecclesia in bonis consimilibus quae habet tamquam Deo oblata subest imperatori. Immo e converso maxime, 10 quia si ratione peccati subiciebatur rex pontifici synagogae, ut pro peccato manibus se subiceret pontificis et offerret ei tamquam priori, longe plus princeps christianus pro peccato pontifici Ecclesiae, qui per sacramentis Ecclesiae potest peccatum 15 dimittere et conscientiam a peccato mundare, quod non poterat pontifex synagogae. Et si Abraham obtulit decimas, tamquam minor et inferior, ipsi Melchisedech sacerdoti Dei summi, tamquam superiori, consequens est, ut princeps christianus, qui tenetur Ecclesiae offerre decimas, recognoscere 20 debet pontificem Ecclesiae superiorem; et saltem in talibus bonis temporalibus, quae pertinent ad divinum cultum et quemlibet ministrorum Ecclesiae, subest pontifici et non e contrario.

[10] Et confirmatur ratio, nam dicere quod omnia temporalia Ecclesiae subsint imperatori ratione signi distributivi nihil 25 excluditur, prout apostolus dicit *Ad Hebraeos* II<sup>o</sup>: «Qui omnia sibi subiecit, nihil non subiectum reliquit.» Et ita dicens omnia temporalia Ecclesiae subiecta imperatori, nihil valet ratio. Hoc autem dicere de quibusdam temporalibus Eccle-

26 II] *correx* ex VI || 28 imperatori] *add.* quia per aequipollentias *in marg.*

Semblantment, Déu concedí a Aaron el dret sobre els delmes i les primícies i sobre totes les ofrenes dels fills d'Israel, com també sobre tot allò que calia oferir com a redempció per una falta —segons que se'ns diu—. D'aquesta manera, els prínceps se sotmetien a l'hora d'oferir una redempció per les faltes, com es diu en el capítol IV del *Levític*.<sup>51</sup> Ningú de la tribu reial, és a dir de Judà, no n'era alliberat, ans tothom era sotmès a la sinagoga, obligat a pagar els delmes i a oferir les primícies a Aaron.

Tot això correspon màximament als sacerdots de l'Església. Per tant, en els béns que posseeix com ofrenes fetes a Déu, l'Església no està sotmesa de cap manera a l'emperador. Succeeix ben bé al contrari, perquè si, a causa d'una falta, el rei restava sotmès al pontífex de la sinagoga —car per la falta s'havia de posar en mans del pontífex i fer-li ofrenes en la mesura que li era superior—, encara més ho ha de fer el príncep cristià davant del pontífex de l'Església perquè, mitjançant els sagraments de l'Església, el pontífex pot perdonar-li la falta i netejar-li la consciència, cosa que no podia fer el pontífex de la sinagoga. Si, doncs, Abraham essent inferior donà els delmes a Melquisedec, sacerdot del Déu l'altíssim, que li era superior,<sup>52</sup> se'n segueix que el príncep cristià, obligat a oferir delmes a l'Església, ha de reconèixer com a superior el pontífex de l'Església; si més no en els béns temporals que pertanyen al culte diví i a qualsevol dels sacerdots de l'Església està sotmès al pontífex i no pas al contrari.

[10] Confirma l'argument el fet que quan diem que totes les coses temporals de l'Església estan sotmeses a l'emperador, el terme universal<sup>53</sup> que emprem impedeix que res en resti exclòs, car, com digué l'apòstol en el capítol II de la *Carta als Hebreus*: «Qui ho ha sotmès tot a si mateix, no deixa res sense sotmetre.»<sup>54</sup> D'aquesta manera, dient que totes les coses temporals de l'Església estan sotmeses a

<sup>51</sup> Cf. Lv 4,3 i 22-23.

<sup>52</sup> Cf. Gn 14,18-20.

<sup>53</sup> L'expressió «terme universal» tradueix *signum distributivum*. La distribució és l'operació per la qual totes les parts d'un tot són assignades a quelcom de singular. Cf. GUILLEM D'OCKHAM. *Summa logicae*, pars 2, cap. 4 (OPh 1, 264-265): «Signum "omnis" adiungitur termino communi continente sub se multas species, quod potest fieri distributio pro singulis generum.»

<sup>54</sup> He 2,8.

siae patet esse erroneum et falsum, quia quaedam sunt bona temporalia Ecclesiae quae sic sunt intrinseca, quod sine eis divinus cultus esse non potest nec spiritualis status Ecclesiae, sicut sunt decimae et primitiae, oblationes, libri, calices, ornamenta domus ecclesiae ac domus ministrorum et alia necessaria eis, secundum decentiam status pro se et suis et ad tenendam hospitalitatem, quia oportet episcopos hospitales esse secundum apostolum, qui etiam vult Ecclesiam habere unde possit ministrare viduis, orphanis | et pauperibus. 5  
120vb  
10

Ista enim bona temporalia dici possunt Ecclesiae intrinseca, quia sine eis status Ecclesiae bene esse non potest. Unde in Veteri Testamento sacerdotes et levitae, quamvis acceperunt certas «possessiones» ad nutriendum, «pecora et urbes ad habitandum ac suburbia earum per circuitum», ut patet *Numeri XXXV*<sup>o</sup>, tamen dicti sunt non accepisse partem possessionum, quia ista sic erant eis necessaria pro cultu divino et eorum sustentatione quod dicta bona sunt magis spiritualia et divina quam pure temporalia. Quia sic sunt spirituali et divino cultui annexa, quia sine istis ministri Ecclesiae et divinus cultus esse non possunt et etiam quia temporalitas talis non potest cadere nisi in ministros Ecclesiae, ad quorum necessariam et decentem sustentationem talia sunt divino 15  
20

l'emperador, l'argument perd la seva validesa.<sup>55</sup> Quan això mateix ho diem d'alguns béns temporals de l'Església es fa palès que l'argument és erroni i fals per tal com hi ha determinats béns temporals de l'Església que són tan fonamentals que resulten imprescindibles per al manteniment del culte diví i a l'organització espiritual de l'Església,<sup>56</sup> com és ara els delmes i les primícies, les ofrenes, els llibres, els calzes, la decoració de l'edifici de l'església i de la casa dels sacerdots i tot allò que els és necessari, d'acord amb la dignitat exigida per ells i pels seus, i per a poder oferir hospitalitat, ja que, com diu l'apòstol, els bisbes han d'ésser hospitalaris i l'Església ha de disposar de prou recursos per a poder ajudar les vídues, els orfes i els pobres.<sup>57</sup>

Podem considerar que aquests béns temporals formen part intrínsecament de l'Església, ja que sense tenir-los l'Església no pot mantenir com cal la seva organització. Per aquesta raó, en l'Antic Testament els sacerdots i el levites que havien rebut determinades «heretats» per a alimentar-se, ramats i «ciutats per a habitar-hi amb pasturatges al voltant» —com s'explica en el capítol XXXV dels *Nombres*—,<sup>58</sup> no prengueren totes les heretats; només prengueren aquelles que eren necessàries per al culte diví i per a llur sustentació, per la qual cosa aquests béns són espirituals i divins més que no pas purament temporals. Són béns espirituals i estan vinculats al culte diví perquè, si manquessin, no hi podria haver sacerdots de l'Església ni culte diví; i també perquè —atès que constitueixen els béns temporals imprescindibles als sacerdots de l'Església— el

<sup>55</sup> En aquest punt el text de Pere de Lutra és més explícit que el nostre manuscrit: en lloc de «nihil valet ratio» diu «nihil non subiectum non reliquit», és a dir, si tot està sotmès a l'emperador, «no roman res que no estigui sotmès». Cal remarcar, però, que el nostre manuscrit afegeix al marge «quia per aequipollentias», és a dir, el nom tècnic de l'argumentació que es fa servir: transformar una proposició en una proposició equivalent per a demostrar la seva falsedat.

<sup>56</sup> L'organització de l'Església (*status Ecclesiae*) és la seva estructura permanent, establerta per la llei divina; cf. JOAN DUNS ESCOT. *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 3, § 187 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 113): «Status non videtur esse nisi stabilis permanentia firmata legibus sapientiae.» Gràcies a aquesta estabilitat estructural, l'Església pot exercir les seves funcions espirituals en el seu estat terrenal (*status viae*).

<sup>57</sup> Cf. He 13,2.

<sup>58</sup> Nm 35, 2-4.

iure et divina ordinatione deputata, ut «qui altario servit, de altario vivat».

Unde ista non cadunt sub dispositione temporalis potestatis sed tantum spiritualis et divinae, qua ordinatum est, ut inducit apostolus *Prima ad Corinthios IX*<sup>o</sup>, quod «seminantes spiritualia» habeant potestatem a suis subditis et auctoritatem, quibus tenentur evangelizare auctoritate apostolica, suscipiendi temporalia et necessaria ad cultum divinum, tam a regibus quam ab aliis. In hoc omnes fideles subduntur praelatis Ecclesiae, qui in hoc potestatem Ecclesiae super eos acceperunt, quam potestatem dicit Paulus se habuisse, sicut caeteri apostoli, licet aliquando non fuerit ea usus. Unde sic arguo: illa non subsunt imperiali potestati, quibus iure suo pro loco et tempore non potest | rationabiliter uti. Ergo, cum non possit iure suo uti temporalibus sic annexis Ecclesiae, quae divino cultui sunt deputata, quia ius imperiale non potest repugnare iuri et ordinationi divinae, igitur imperator non potest in illis iure suo uti, quia iure divino sunt in potestatem Ecclesiae spiritualem translata.

Sed talia temporalia, sine quibus status Ecclesiae quoad divinum cultum et decentem sustentationem ministrorum Ecclesiae et hospitalitatis <esse non potest>, divino iure translata sunt in spiritualem potestatem et apostolicam, quia, ut dicit apostolus, hoc Dominus ordinavit, ut «qui altario servit, de altario vivat». Ita quod divina ordinatio se extendat, ut sit altario servitium quoad divinum cultum, et per consequens, ad habendum pertinentia ad divinum cultum, scilicet domos,

15 uti *supra lin.* || 23 hospitalitatis] *add.* et *sed del.* · esse non potest] *addidi ex infra*



dret i l'ordenament divins els destinen a llur necessària i adequada sustentació a fi que «qui serveix l'altar visqui de l'altar».<sup>59</sup>

Per consegüent, aquests béns no són de la jurisdicció de la potestat temporal sinó tan sols de la jurisdicció espiritual i divina que ha ordenat, com exposa l'apòstol en el capítol IX de la *Primera carta als Corintis*,<sup>60</sup> que «els sembradors de béns espirituals» tinguin sobre els seus súbdits la potestat i l'autoritat per les quals evangelitzin amb autoritat apostòlica, i rebin, tant dels reis com d'altres estaments, els béns temporals necessaris per al culte diví. En això, tots els fidels estan subordinats als prelats de l'Església, que a aquest fi reberen de l'Església una potestat sobre els fidels —la potestat que Pau afirmà que tenia, igual que la resta d'apòstols, encara que no sempre l'exercia.<sup>61</sup> Per aquesta raó, argumento de la manera següent: no estan sotmesos a la potestat imperial els béns que per llur natura jurídica i per llur situació actual no poden ésser raonablement utilitzats per aquesta potestat imperial. Per consegüent, atès que per dret l'emperador no pot utilitzar els béns temporals vinculats a l'Església i destinats al culte diví, car el dret imperial no pot oposar-se al dret i a l'ordenament divins, cal concloure que l'emperador no pot utilitzar-los legalment, ja que per dret diví han estat conferits a la potestat espiritual de l'Església.

Però aquests béns temporals —sense els quals no pot subsistir l'organització de l'Església pel que fa al culte diví i a la convenient sustentació dels sacerdots de l'Església i de l'hospitalitat—, per dret diví han estat transferits a la potestat espiritual i apostòlica, perquè, com diu l'apòstol, el Senyor ordenà que «qui serveix l'altar visqui de l'altar».<sup>62</sup> Així, per tal que es compleixi l'ordenament diví i hi hagi el servei a l'altar requerit pel culte diví, cal que l'Església disposi d'allò que pertany al culte diví, com és ara edificis, llibres, vasos, calzes, ornaments litúrgics i altres coses, sense les quals és impossi-

<sup>59</sup> *Decretales Gregorii papae IX*, liber 3, titulus 5, cap. 16 i 30: «Quum [...] qui altario servit de altari vivere debeat...» (ed. Richter-Friedberg, 469 i 479). Cf. també 1Co 9,13-14.

<sup>60</sup> 1 Co 9,11.

<sup>61</sup> Cf. 2 Tm 3,7-9; 1 Co 9,15.

<sup>62</sup> *Decretales Gregorii papae IX*, liber 3, titulus 5, cap. 16 i 30: «Quum [...] qui altario servit de altari vivere debeat» (ed. Richter-Friedberg, 469 i 479). Cf. 1 Co 9,13-14.

libros, vasa, calices, ornamenta et alia, sine quibus divinus cultus honeste et reverenter esse non potest. Extendit se ad sustentationem ministrorum, quia in Ecclesia magis necessarii sunt ministri sine quibus divinus cultus fieri non potest, quia sine sacerdote non potest offerri sacrificium corporis Domini nostri Iesu Christi, et potest tamen absque pretioso calice et absque domo et ornamentis, licet non sit honeste, quia esset contra ordinationem Ecclesiae. Igitur magis sunt necessarii ad divinum cultum ministri. Unde Dei ordinatione sanctum est ut Ecclesia temporalia habeat, unde ministri sustententur et vivant.

[11] Ergo temporalia | talia Ecclesiae sic intrinsece spiritualibus annexa non subsunt imperatori nec temporali potestati. Ideo oppositum est dicere contra veritatem Scripturae, scilicet quod ius divinum et divina ordinatio in spiritualibus et temporalibus subsit humanae ordinationi et temporali iuri, quod est haereticum. Praeterea status ille, qui est liber iure divino, est liber necessario quanto ad omnia sine quibus status ille esse non potest; aliter esset liber et non liber. Unde sub libertate status cadunt et comprehenduntur omnia illa sine quibus status ille esse non potest. Et ratio dicti est quia, si status non potest esse sine illis, non poterit esse liber sine illis et nisi libere habeat illa, quia, si non haberet ea libere, non esset liber quoad illa, et ita non esset status ille liber quoad illa quae necessario pertinent ad statum illum. Igitur sub libertate status liberi cadunt illa sine quibus non potest esse.

Sed status ecclesiasticus est liber iure divino, ergo nulli potestati temporali subiectus, unde apostolis Dominus dixit *Iobannis XV*<sup>3</sup>: «Iam non dicam vos servos sed amicos», et intelligatur dictum maxime quoad ministros suos et Ecclesiae sponsae Christi; ipse enim fecit nos reges et sacerdotes. Christus etiam unos apostolos dicit filios liberos a tributo et

3 magis] *add. sunt sed del.* || 4 potest] *add. quam calices, ornamenta domus et alia in marg.* || 12 intrinsece] *correxī ex. intrinseca : intrinsece P*

ble celebrar el culte diví de manera digna i reverent. Cal també que l'Església disposi d'allò que exigeix la sustentació dels ministres, per tal com l'Església per damunt de tot necessita ministres sense els quals no es pot celebrar el culte diví, car sense el sacerdot no es pot oferir el sacrifici del cos de nostre senyor Jesucrist; en canvi, sí que es pot oferir sense un calze preciós, sense un edifici i sense uns ornaments litúrgics, encara que no sigui convenient de fer-ho, ja que aniria en contra de l'ordenament eclesiàstic. Així doncs, els sacerdots són imprescindibles per al culte diví. Per consegüent, l'ordenament diví ha establert que l'Església posseeixi béns temporals amb els quals els sacerdots se sustentin i visquin.

[11] Per consegüent, aquestes béns temporals de l'Església, intrínsecament vinculats als espirituals, no estan sotmesos a l'emperador ni a la potestat temporal. Per això, afirmar el contrari és anar en contra de la veritat de l'Esclitura, talment com és herètic afirmar que, en les coses espirituals i temporals, el dret i l'ordenament divins estan sotmesos a l'ordenament humà i al dret temporal. D'altra banda, l'organització que és lliure per dret diví, és lliure necessàriament en tot allò que li és necessari per a existir; altrament seria alhora lliure i no lliure. Per tant, la llibertat d'una organització inclou i comprèn tot allò que resulta indispensable perquè aquesta organització pugui existir. N'és la raó el fet que si una organització no pot existir sense allò que ha de menester, no podrà ésser lliure si no ho té i si no ho té lliurement, ja que si no ho tenia lliurement no seria lliure respecte d'això que ha de menester; en aquest cas, l'organització no seria cap organització lliure respecte d'allò que necessàriament pertany a aquesta organització. Així doncs, forma part de la llibertat d'una organització lliure tot allò que li és necessari per a existir.

Ara bé, l'organització eclesiàstica és lliure per dret diví, i, per tant, no està sotmesa a cap potestat temporal, raó per la qual llegim en el capítol XV de *Joan* que el Senyor digué als apòstols: «Ja no us diré servents, sinó amics»,<sup>63</sup> i ho hem d'entendre sobretot en relació amb els seus ministres i amb l'Església, l'esposa de Crist, car ell ens ha fet reis i sacerdots. Crist, en el capítol XVII de *Mateu*,<sup>64</sup> digué dels

<sup>63</sup> Jn 15,14-15.

<sup>64</sup> Cf. Mt 17,25-26.

subiectione imperialis potestatis *Matthaei* XVII<sup>o</sup>, quod valde rationabile est, nam si assistentes imperatori et suo servitio consequuntur immunitatem libertatis, ut nulli subsint nisi imperatori, rationabilius est, quod assistentes Christo et eius servitio habeant immunitatem, ut soli Christo et eius vicarius subiciantur et non regi temporali. Et certum est quod status | ecclesiasticus cum sit spiritualis, ad quem ut ad superiorem ordinatur temporalis, est liber nec subicitur potestati temporali, quia superius et dignius nullo rationabili iure subicitur inferiori et minus digno, immo esset res pestilens et contra naturam, ut dicit Philosophus in I<sup>o</sup> *Politicorum*.

[12] Nemo autem fidelis dubitat spiritualia praeferri temporalibus: bona quoque animae, quorum est maxime principatus ecclesiasticus, praeferuntur bonis corporis et fortunae, circa quae est maxime principatus temporalis. Ergo, cum status Ecclesiae non possit esse sine talibus bonis temporalibus sibi necessariis et intrinsicis, non erunt subiecta imperatori, immo libera sicut status. Et confirmatur argumento Gratiani XXIII, q. VIII, quia non minus res sacerdotum apud Christianos sunt liberae quam fuerunt apud Pharaonem, cum veri Dei sint sacerdotes Christiani, illi autem simulacrorum et daemoniorum.

Igitur qui veri Dei ministri sunt, maiori libertate debent gaudere quam qui daemoniorum. Sed tempore Pharaonis possessiones sacerdotum liberae fuerunt, aliorum possessionibus in servitutem redactis. Ergo longe magis bona Ecclesiae Chris-

apòstols que eren fills alliberats de pagar el tribut i de sotmetre's a la potestat imperial, cosa força raonable perquè, si els homes que estan al servei de l'emperador aconseguixen el privilegi de la llibertat de manera que resten sotmesos únicament a l'emperador, encara és més raonable que tinguin aquest privilegi els homes que estan al servei de Crist, a fi de restar sotmesos tan sols a Crist i al seu vicari, i no al rei temporal. Certament, l'organització eclesiàstica —la qual essent espiritual és superior a la temporal, que li resta supeditada— és lliure i no està sotmesa a la potestat temporal, perquè cap dret raonable no sotmet allò que és superior i més digne a allò que és inferior i menys digne, car, si fos així, s'esdevindria un fet pernicios i antinatural, com diu el Filòsof en el llibre primer de la *Política*.<sup>65</sup>

[12] Cap fidel no dubta que les coses espirituals han d'ésser anteposades a les temporals: els béns de l'ànima, que més que cap altre bé resten sota el domini eclesiàstic, són anteposats als béns corporals i als proporcionats per la fortuna, dels quals es fa càrrec sobretot el primat temporal. Per tant, els béns temporals, necessaris i intrínsecs a l'organització de l'Església que no en pot prescindir, no estaran sotmesos a l'emperador, tot al contrari, seran tan lliures com ho és l'organització a la qual pertanyen. Ho confirma l'argument que es troba en la qüestió VIII de la causa XXIII del *Decret* de Gracià,<sup>66</sup> ja que les possessions dels sacerdots cristians no són pas menys lliures que les dels sacerdots en temps del Faraó, car els sacerdots cristians ho són del Déu vertader; aquells, en canvi, ho eren d'ídols i de dimonis.

Així doncs, els ministres del Déu vertader han de gaudir de més llibertat que els qui ho foren dels dimonis. Tanmateix, en temps del Faraó les possessions dels sacerdots eren lliures, les altres possessions, en canvi, estaven en servitud. Raó de més, doncs, perquè

<sup>65</sup> Possible al·lusió al caràcter antinatural i inhumà que Aristòtil atribueix als qui són asocials, és a dir, als qui no respecten l'estructura social i no formen part de la societat; cf. ARISTÒTIL. *Política*, 1.2 (1253a 4): Ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος (Aristoteles latinus, XXIX/1, p. 5: «Non potens autem communicare aut nullo indigens propter per se sufficientiam nulla pars est civitatis, quare aut bestia aut deus»). Cf. també *Política*, 1.2 (1253a 20-30).

<sup>66</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 22 (ed. Richter-Friedberg, 961).

ti, sine quibus cultus divinus esse non potest, debent esse libera ab omni subiectione temporalis potestatis. Ergo dictum est erroneum quoad hoc quod dicit universaliter omnia bona temporalia Ecclesiae esse subiecta imperatori.

Et quamvis bona temporalia extrinseca, puta villae et amplae possessiones, quae multis ecclesiis collatae sunt, quae dicit Augustinus *Homilia VII super Iohannem* possideri iure imperatoris, transeunt in dominium Ecclesiae cum onere suo; puta si erant tributaria, foedataria ac sub certa subiectione, transeunt in dominium Ecclesiae cum onere suo, quia per donationem talium non intelligitur dominus superior spoliari. Et de talibus Ecclesia tenetur ad tributum, quod patet XXIII, q. VIII, *Tributum*. Et de talibus dicit Ambrosius in epistola ad plebem Mediolanensem *De basilicis non tradendis*: «Si imperator tributum petit de agro Ecclesiae, solvit tributum.» Tamen per hoc non debet dici quoad illa temporalia Ecclesiae subiecta quae Constantinus libere dedit Ecclesiae Romanae, quod sint tributaria imperatori; immo illa habet et possidet libere absque omni subiectione, sicut imperator habebat.

els béns de l'Església de Crist, sense els quals no hi pot haver culte diví, hagin d'ésser lliures de tota submissió a la potestat temporal. Per tant, és una afirmació errònia sostenir que tots els béns temporals de l'Església sense excepció estan sotmesos a l'emperador.

Certament els béns temporals extrínsecs,<sup>67</sup> com ara les vil·les i les extenses possessions associades a moltes esglésies —que són posseïts per un dret obtingut de l'emperador,<sup>68</sup> com diu Agustí en l'*Homília VII sobre Joan*—,<sup>69</sup> passen al domini de l'Església amb llur càrrega; per exemple, si estaven sotmesos a tributs, a feus o a altres servituds, passen al domini de l'Església amb llur càrrega, ja que la donació d'aquests béns no representa cap desposseïment per a l'emperador. En aquests casos, l'Església es veu obligada a tributar, com es mostra en la causa XXIII del *Decret*, en capítol de la qüestió VIII que tracta sobre el tribut.<sup>70</sup> Sobre aquesta qüestió diu Ambròs en l'epístola al poble de Milà *Sobre el traspass de les basiliques*: «Si l'emperador demana el tribut de les terres de l'Església, es paga el tribut.»<sup>71</sup> Però això no ens obliga pas a admetre que hagin de tributar a l'emperador els béns temporals que Constantí donà lliurement a l'Església Romana i que ara té en propietat; l'Església els posseïx lliurement sense cap submissió, tal com els posseïa l'emperador Constantí.

<sup>67</sup> Un *bonum extrinsecum* o *bonum coniunctum* és allò valuós que constitueix un fi vers el qual tendeix un ens; és distint del *bonum intrinsecum* en la mesura que aquest bé és allò de valuós que un ens posseeix en si mateix en virtut de la seva causa formal o material. Les vil·les i les possessions són béns extrínsecs en la mesura que afavoreixen l'activitat espiritual. Cf. ARISTÒTIL. *Metaphysica*, 12.10 (1075a 10-25); TOMÀS D'AQUINO. *Summa theologiae*, I, q. 103, art. 2, c.

<sup>68</sup> La paràfrasi «béns posseïts per un dret obtingut de l'emperador» tradueix l'expressió llatina *iure imperatoris* interpretant-la a partir del text al·ludit d'Agustí: *iura humana per imperatores*.

<sup>69</sup> AGUSTÍ D'HIPONA. *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, 6.25 (CCSL 36, 66). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 1, distinctio 8, cap. 1 (ed. Richter-Friedberg, 12-13), text implícitament al·ludit.

<sup>70</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 22 (ed. Richter-Friedberg, 961).

<sup>71</sup> AMBRÓS DE MILÀ. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 33 (CSEL 82/3, 104). El text llatí cita aquesta obra amb el títol *De basilicis non (!) tradendis*. Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 11, q. 1, cap. 27 (ed. Richter-Friedberg, 634), que es basa sobre aquest passatge. Cf. DP II, IV, 11, vol. 1, p. 169 on Marsili al·lega el mateix passatge.

[13] Quod vere aliqui dicunt, scilicet quod imperator potest omnia bona Ecclesiae pro libito voluntatis capere ut sua, est manifeste erroneum et haereticum, sicut dicere quod imperator non constituit sacrilegium, sicut servus imperatoris, qui thesaurum de camera imperiali acciperet contra eius voluntatem et in alios usus quam ipse ordinasset et finderet, tamquam proditor et raptor puniendus esset. Certum est enim quod imperator quilibet et dominus servus est Dei et debet dicere cum David: «Servus tuus ego sum et fillius ancillae tuae», qui bona ecclesiastica per malas vias recipit, et in alios usus contra voluntatem Dei deputat, qui ad rectos usus talia bona deputavit, videlicet ad cultum Dei et Ecclesiae ornatum, ad ministrorum Ecclesiae et pauperum sustentationem et non ad usum imperialem. Igitur imperator servus, sciens voluntatem Christi contra quam facit, vapulabit plagis multis. Numquid enim facultates Ecclesiae, quae sunt vota fidelium, decimae et primitiae, ornatus ecclesiarum, quae ad cultum Dei pertinent, debent ad humanos usus prophanarii, cum sint Deo consecrata?

Contra tales et talem abusum clamat David: «Prophanasti in terra sanctuarium eius.» Ille prophanat in terra sanctuarium Dei, qui oblata Ecclesiae ad terrenos usus convertit. Unde hic error damnatur IV<sup>o</sup> *Regum* XII<sup>o</sup>, ubi legitur quod rex Ioas accepit thesaurum, quem ipse et patres sui sanctificaverunt et dederunt templo Domini, et universum argentum quod inveniri potuit in thesauris templi Domini, inde abstulit ac dedit et misit regi Syriae pugnanti contra se et in Hierusalem venienti ad pugnandum; propter quod scelus et sacrilegium manibus servorum interfectus est et sepultura privatus. Quo facto evidenter ostenditur non licere imperatori, etiam pro tempore belli, bona Ecclesiae occupare. Bene quidem legimus Ahimelech sacerdotem sanctificata domino pro necessitate donasse



[13] Pel que fa a allò que alguns diuen, és a saber, que l'emperador, segons li plagui, pot prendre com a seus tots els béns de l'Església, l'afirmació és clarament errònia i herètica, com també ho és dir que l'emperador, si ho fa, no comet cap sacrilegi. El cas és comparable al del servent de l'emperador que ha d'ésser castigat com un traïdor i lladre per haver agafat el tresor de la cambra imperial en contra de la voluntat de l'emperador i, repartint-lo, haver-lo destinat a altres usos. Certament, tot emperador i tot senyor és servent de Déu i ha de dir amb David: «Sóc el vostre servent, el fill de la vostra serventa»,<sup>72</sup> el qui ha rebut els béns eclesiàstics per males vies i el qui els ha destinat a usos contraris a la voluntat de Déu, que destinà aquests béns a usos rectes, és a dir, al culte diví i l'ornament de l'Església, a la sustentació dels sacerdots de l'Església i dels pobres, i no pas a l'ús imperial. Així doncs, l'emperador, servent, sabent que actua contra la voluntat de Crist, serà colpejat per moltes plagues. Per ventura les possessions de l'Església —les ofrenes dels fidels, els delmes i les primícies, com també els ornaments de les esglésies—, que pertanyen al culte de Déu, s'han de profanar destinant-les a usos humans, malgrat haver estat consagrades a Déu?

David clama contra aquests heretges i contra aquest abús: «Profanares en la terra el seu santuari.»<sup>73</sup> Profana el santuari de Déu en la terra el qui dóna usos terrenals a allò que ha estat ofert a l'Església. Aquesta falta és condemnada en el capítol XII, del *Quart llibre dels reis*, on llegim que el rei Joaix prengué un tresor que ell mateix i els seus pares havien santificat i havien donat al temple del Senyor; tragué, doncs, del tresor del temple del Senyor tot l'argent que hi trobà i l'envià i el donà al rei de Síria que estava en guerra contra ell i s'acostava a Jerusalem.<sup>74</sup> Per aquest crim i per aquest sacrilegi fou assassinat a mans de servents i privat de sepultura.<sup>75</sup> Aquest fet palesa que no li és permès a l'emperador, ni tan sols en temps de guerra, apoderar-se dels béns de l'Església. Certament, en el capítol XXI del *Primer llibre dels reis* llegim que en un destret el sacerdot Ahimèlec donà a David el pa sagrat del Senyor de què tenia necessitat;<sup>76</sup> i, en

<sup>72</sup> Sl 115,16.

<sup>73</sup> Sl 88,40.

<sup>74</sup> Cf. 2 Re 12,18-20.

<sup>75</sup> Cf. 2 Cr 24,25.

<sup>76</sup> Cf. 1 Sa 21,6-7.

David I° *Regum XXI*°, et Ioiadam, primum sacerdotem, arma in ornamentum templi dedicata in defensionem regis et regni necessaria exhibuisse IV° *Regum XI*°. Quia pro fidelium necessitate pontifex Ecclesiae, si oporteat et sibi visum fuerit, bona Ecclesiae convertit ad utilitatem et defensionem fidelium, quod nullo modo licet imperatori. Erroneum esse. 5

[14] Primum istorum ex alia patet erroneum esse, quia non minus Ecclesia habet iuris in his, quae sibi oblata sunt a fidelibus, sive sint bona extrinseca sive intrinseca, ut sunt villae, possessiones, quam habet persona privata in suis bonis, quia Ecclesia capax est temporalitatum sicut persona quaecumque. Alias esset error damnatus Iuliani Apostatae, et esset damnare totam universalem Ecclesiam et beatum Silvestrem. Ecclesia hoc determinat XII, q. I, *Videntes*. Damnare autem Ecclesiam est haereticum et contra articulum *Sanctam Ecclesiam*. 10 15

Igitur haereticum est dicere quod Ecclesia, in his quae sibi data sunt iusto titulo vel ab ea empta sunt, non habet ius non minus quam quaecumque persona libera pri|vata in suis. Sed constat quod imperator non potest accipere bona personae privatae liberae pro libito voluntatis sicut sua absque peccato rapinae. Immo oppositum dicere est contra Scripturam Sacram. Nam Ahab rex volens hanc vineam Naboth tamquam raptor culpatur. Nabuchodonosor asportans vasa templi in thesau- 122b 20

6 imperatori] *add.* primam istorum patet *sed del.* · esse] *add.* scilicet quod imperator non committit sacrilegium rapiendo bona ecclesiastica extrinseca. Quando sine extrinseca, ut villae et possessiones quae habet persona privata. Primum istorum ex alio *sed. del.* || 7 alia] *correxi* ex alio

el capítol XI del *Quart llibre dels reis*, se'ns diu que Joiadà, summe sacerdot, utilitzà les armes ornamentals del temple per a la necessària defensa del rei i del regne.<sup>77</sup> El pontífex de l'Església, doncs, si ho creia necessari per als fidels i li semblava convenient, pot destinar els béns de l'Església a ajudar i a defensar els fidels,<sup>78</sup> cosa que de cap manera correspon de fer a l'emperador. Seria un error.

[14] Hi ha una altra raó per la qual aquest primer argument es palesa erroni, perquè el dret que l'Església té sobre els béns que li són oferts pels fidels —siguin béns extrínsecs o béns intrínsecs,<sup>79</sup> com és ara les possessions de vil·les—, no és pas inferior al que té una persona privada sobre els seus béns, per tal com l'Església es pot fer càrrec de béns temporals com qualsevol persona. Dir el contrari equivaldria incidir en l'error condemnat de Julià Apòstata, i comportaria desaprovat tota l'Església universal i el benaurat Silvestre.<sup>80</sup> Així ho declara l'Església en la qüestió I de la causa XII, en el capítol que comença amb el mot *Videntes*.<sup>81</sup> Fer tort a l'Església és herètic i s'oposa a allò que professem en l'article *Sanctam Ecclesiam*.<sup>82</sup>

Per tant, és herètic dir que l'Església, sobre allò que amb just títol ha rebut o ha comprat no té els mateixos drets que qualsevol persona lliure i privada té sobre allò que és seu. Ara bé, ens consta que l'emperador no pot prendre com a seus, segons li plagui, els béns d'una persona privada i lliure sense cometre el pecat de robatori. Efectivament, qui diu el contrari va contra la Sagrada Escripura. Car el rei Acab, que s'apoderà de la vinya de Nabot, és acusat de lladre.<sup>83</sup> Com també ho és Nabucodonosor per haver-se endut els vasos del temple i haver-los inclòs en el

<sup>77</sup> Cf. 2 Re 11,9-10.

<sup>78</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 12, q. 2, cap. 70 (ed. Richter-Friedberg, 710).

<sup>79</sup> Sobre la diferència entre béns extrínsecs i béns intrínsecs, cf. *supra* § 10.

<sup>80</sup> L'emperador romà Flavi Claudi Julià (*reg.* 360-363) renegà públicament de la fe cristiana amb la qual cosa trencà el pacte de la suposada donació de Constantí a Silvestre I.

<sup>81</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 12, q. 1, cap. 16 (ed. Richter-Friedberg, 681-681).

<sup>82</sup> Al·lusió a l'article del *Símbol apostòlic*: «Credo in unam sanctam Ecclesiam catholicam.»

<sup>83</sup> Cf. 1 Re 21,1-22.

rum proprium culpatur. Ergo magis culpandus est imperator accipiens bona Ecclesiae ut sua pro libito voluntatis; unde Ambrosius *De basilicis non reddentibus* in epistola dicit:

Nec mihi nec tibi, imperator, expedit domum privati posse iure vindicare, et domum Dei existimas auferendam? Allegatur imperatori licere omnia, ipsius esse universa. Respondeo: Noli gravari, imperator, ut putes te in his, quae divina sunt, imperiale ius habere. Noli extolli, sed, si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est enim «quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari». Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotes ecclesiae. Publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum.

Ergo erroneum et contra Scripturam et haereticum est dicere quod imperator possit omnia bona Ecclesiae accipere ut sua. Praeterea, si imperator pro libito voluntatis potest omnia temporalia Ecclesiae accipere ut sua, cum officiare non possint ministri Ecclesiae sine temporalibus, unde Dominus ordinavit quod «qui altario servit, de altario vivat». Igitur, si imperator licite potest temporalia Ecclesiae accipere ut sua, poterit licite auferre divinum cultum et Dei officium, immo totam Ecclesiam destruere in tollendo victum ministris Ecclesiae, si omnia temporalia possit licite accipere ut sua. Hoc autem dicere est omnino blasphemum et haeresi plenum, quia hoc est | dicere quod homo possit aliquid statuere contra Dei praeceptum, videlicet quod Deus non colatur nec ei debito obsequio serviatur et plus homini oboediatur quam Deo, qui per prophetam praecepit: «Iubilare Deo omnis terra, servite Domino in laetitia»; et *Daniel* III<sup>o</sup>: «Benedicite

4 posse] *add. ve sed. del.* || 11 moenium] *correx*i ex montium : moenium *Ambrosius* || 25 praeceptum] *add.* quod Deus *sed. del.*

seu tresor.<sup>84</sup> Per consegüent, encara més hem d'acusar l'emperador que, segons li plau, s'empara dels béns de l'Església i els fa seus; per això Ambròs diu en l'epístola *Sobre no retornar la basílica*:

Si ni tu ni jo, emperador, no tenim el dret d'apoderar-nos d'una casa de propietat privada, com és que et penses que pots prendre la casa de Déu? Hi ha qui al·lega que a l'emperador tot li és permès perquè tot és seu. Contesto: No vulguis, emperador, haver de penedir-te de creure que el dret imperial s'estén a allò que és diví. No t'envaneixis; al contrari, sotmet-te a Déu si vols manar molt de temps. Està escrit que cal donar «a Déu allò que és de Déu, i al Cèsar allò que és del Cèsar».<sup>85</sup> Els palaus pertanyen a l'emperador; les esglésies als sacerdots. T'ha estat confiat el dret sobre els edificis seculars, no pas sobre els edificis sagrats.<sup>86</sup>

Per consegüent, és erroni i herètic i va contra l'Escriptura dir que l'emperador podria prendre tots els béns de l'Església com a seus. A més, si l'emperador podia prendre, segons li plagués, tots els béns temporals de l'Església com a seus, aleshores, sense objectes temporals, els sacerdots de l'Església no podrien oficial, raó per la qual el Senyor ordenà que «qui serveix l'altar, visqui de l'altar».<sup>87</sup> Per tant, si l'emperador podia prendre lícitament els béns temporals de l'Església com a seus, també podria eliminar lícitament el culte diví i l'ofici diví. D'aquesta manera, destruiria tota l'Església perquè si podia prendre lícitament com a seus tots els béns temporals, deixaria els sacerdots de l'Església sense recursos. Dir això és completament blasfem i del tot herètic, ja que equival a dir que l'home podria legislar contra el precepte diví, per exemple, ordenant que no hem d'honorar Déu ni l'hem de servir amb el degut respecte, de manera que l'home seria més obeït que no ho és Déu que mitjançant el profeta ordenà: «Aclameu el Senyor tots els pobles de la terra, serviu el Senyor amb alegria.»<sup>88</sup> I com diu el

<sup>84</sup> Cf. 2 Re 24,13; Dn 5,3.

<sup>85</sup> Mt 22,21.

<sup>86</sup> AMBRÓS DE MILÀ. *De traditione basilicae*, 19 (CSEL 82/3, 118-119). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21 (ed. Richter-Friedberg, 960), basat en el mateix text.

<sup>87</sup> 1 Co 9,13-14.

<sup>88</sup> Sl 99,1-2.

sacerdotes Domini Domino, laudate et superexsultate eum in saecula.»

[15] Ecclesia est domus Dei quam Christus firmavit supra firmam «petram», contra quam non possunt «portae inferi, quae non praevalent» contra Ecclesiae et fidei firmitatem, quia, ut dicit Cyrillus: 5

Secundum Domini promissionem Ecclesia apostolica Petri ab omni seductione et haeretica circumventionem immaculata manet super omnes praepositos et episcopos, et super omnes primates Ecclesiae et populorum in suis pontificibus, in fide plenissima et auctoritate Petri. Et cum aliae Ecclesiae quorundam errore sunt vercundatae, stabilita inquassabiliter ipsa sola regnat, silentium imponens et omnium obturans ora haeticorum. 10

Contra quam, ut dicit Chrysostomus

descendit pluvia mendacis doctrinae, nec eam corrumpit; venerunt flumina violentorum et persecutorum impetus ac tyrannorum, nec moverent eam, irruerunt venti diabolici flatus, tamquam immundi spiritus procellarum, et non cecidit, quia fundata est super firmam petram Christum. 15

Unde dicit Hilarius VII° *De Trinitate*, c. VII: 20

capítol III de *Daniel*: «Beneïu el Senyor sacerdots del Senyor, lloeu-lo i exalteu-lo pels segles.»<sup>89</sup>

[15] L'Església és la casa de Déu que Crist fundà sobre una «pedra» ferma contra la qual «les portes de l'infern» no tenen força, ja que «no poden dominar»<sup>90</sup> la fermesa de l'Església i de la fe,<sup>91</sup> perquè segons Ciril:

D'acord amb la promesa del Senyor, l'Església apostòlica de Pere —en els seus pontífexs, en la fe pleníssima i en l'autoritat de Pere— es manté neta de tota seducció i de tota manipulació herètica per damunt de tots els qui manen i de tots els bisbes, de tots els caps de l'Església i de tots els pobles. Mentre que les altres esglésies s'han hagut d'averkonyir per l'error d'alguns dels seus membres, només l'Església de Pere regna de manera incommovible, imposant silenci i fent callar tots els heretges.<sup>92</sup>

Car, com diu Crisòstom:

Contra aquesta Església caigué una pluja de doctrina enganyosa, però no la va corrompre; arribaren riuades de persones violentes i estrebades de perseguïdors i tirans, però no la van moure; irromperen diabòlics cops de vent, talment tempestes d'un esperit impur, però no va cedir, perquè es trobava fonamentada sobre la pedra ferma de Crist».<sup>93</sup>

Per aquesta raó, diu Hilari en el capítol VII del llibre VII *De la Trinitat*:

<sup>89</sup> Dn 3,84.

<sup>90</sup> Mt 16,18.

<sup>91</sup> Cf. Mt 16,18.

<sup>92</sup> Aquestes paraules són atribuïdes a Ciril en un *Libellus* presentat al Papa Urbà IV (1261-1264). Redactat en el context del cisma oriental, aquest recull conté cites de Pares orientals de l'Església a favor de la primacia del pontífex romà; cf. el text editat en Franz H. REUSCH. *Die Fälschungen in dem Tractat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*. Munic: Verlag der königlichen Akademie, 1889, p. 12. Amb tot, la font directa de Guiu és TOMÀS D'AQUINO. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap. 16, lec. 3 (ed. Parmae, vol. 11, p. 198), que, a diferència del *Libellus*, inclou les paraules del nostre text: «secundum Domini promissionem».

<sup>93</sup> PSEUDO-CRISÒSTOM. *Opus imperfectum in Matthaeum*, Homilia 20 (PG 56, 745). Cf. també TOMÀS D'AQUINO. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap. 7, lect. 10 (ed. Parmae, vol. 11, p. 104). Quant al context bíblic, cf. Mt 7,25.

Hoc proprium est Ecclesiae, ut tunc vincat cum laeditur, ut intelligat cum arguitur, ut obtineat cum deseritur.

Ergo dicere quod imperator possit omnia temporalia Ecclesiae accipere ut sua est haeticum. Et confirmatur, quia imperator non potest pro libito voluntatis accipere bona sicut sua nisi illorum dumtaxat qui serviliter subiciuntur sibi et sunt | servilis conditionis, quibus despotice principatur. Igitur, si imperator potest accipere omnia bona temporalia Ecclesiae ut sua, Ecclesia erit serva et serviliter subiecta imperatori, quod est male sentire de Ecclesia et contra determinationem Christi *Matthaei* XVII<sup>o</sup>, ut dicitur, et contra apostolum *Ad Galatas* V<sup>o</sup>. Immo hoc est dicere imperatorem non habere Ecclesiam ut superiorem matrem nec teneri ipsum ad reverentiam Ecclesiae nec eam honorare ut matrem, sed eam habere subiectam et servam, et quod Ecclesia est deterioris conditionis in habendo temporalia quam quaecumque privata persona de mundo libera. Et, per consequens, quod non erit sacrilegium nec maius furtum auferre de Ecclesia quam de domo servi; quae omnia sunt absurda et haeretica.

Horum errorem damnat beatus Ambrosius in epistola ad plebem Mediolanensem contra Valentinianum imperatorem *De basilicis non tradendis*; dicit:

Cum proponeretur ut vasa Ecclesiae iam traderemus, hoc responsum reddidi: Si de meo aliquid peteretur, aut fundus aut domus aut aurum, id quod mei iuris esset, libenter offerrem, sed de templo Dei nihil posse accipere et tradere id quod custodiendum, non tradendum, accepi. Deinde consului Ecclesiae et imperatoris saluti, quia nec mihi expedit tradere nec illi accipere. Accipiat enim vocem sacerdotis liberi; si vult sibi esse consultum, recedat



L'Església té de propi que venç quan és ferida, que esdevé lúcida quan és atacada, que guanya quan és abandonada.<sup>94</sup>

Per consegüent, és herètic afirmar que l'emperador podria prendre com a seus tots els béns temporals. Ho corrobora el fet que l'emperador, segons li plagui, només pot prendre com a seus aquells béns de condició servil que li estan servilment sotmesos i sobre els quals governa despòticament. Així doncs, si l'emperador podia prendre com a seus tots els béns temporals de l'Església, l'Església seria serva i estaria servilment sotmesa a l'emperador, però aquesta és una concepció inadequada de l'Església i va en contra del dictamen de Crist en el capítol XVII de *Mateu* com direm més endavant,<sup>95</sup> i en contra d'allò que diu l'apòstol en la *Carta als Gàlates*.<sup>96</sup> De fet, això equivaldria a dir que l'emperador no considera l'Església una mare que està per damunt d'ell, que es pensa que no ha de venerar-la ni honorar-la com a mare, sinó que la té sotmesa i serva, com si l'Església, pel que fa a la possessió dels béns temporals, tingués una condició inferior a la que té qualsevol persona privada i lliure d'aquest món. En conseqüència, sostreure alguna cosa a l'Església no seria cap sacrilegi, i robar a l'Església seria cap robatori més greu que robar a la casa d'un servent. Doncs bé, tot això és absurd i herètic.

El benaurat Ambròs condemna aquest error en la carta al poble de Milà *Sobre el traspàs de les basíliques*, escrita contra l'emperador Valentinià, on diu:

Quan se'm proposà que portéssim els vasos de l'Església, vaig respondre: Si se'm demanava res d'allò que és meu —terrenys, casa o or, tot allò que posseís legalment— de bona gana ho oferiria, però no puc prendre ni lliurar res del temple de Déu, perquè ho vaig acceptar per tal de preservar-ho, no pas per tal d'endur-m'ho. Per això he vetllat per la benança de l'Església i de l'emperador, perquè ni a mi em convé d'endur-me'n res ni a ell d'acceptar-ho. Que l'emperador accepti, doncs, la veu del sacerdot lliure; si vol que hom vetlli per ell, que eviti d'injuriar Crist. Tot això és plenament respec-

<sup>94</sup> HILARI DE POITIERS. *De Trinitate*, 7.4 (CCSL 62, 263).

<sup>95</sup> Cf. *infra* a partir del § 17.

<sup>96</sup> Cf. Ga 5,1.

ab iniuria Christi. Haec plena sunt humilitatis, ut arbitror plena affectus quem imperatori debet sacerdos.

Et in eadem epistola inferius subdit:

Nihil est quod vereamini, fratres dilectissimi: Scio quod quidquid passus fuero, | pro Christo patiar. Et legi quod «eos non timere debeam qui possunt occidere corpora». Et audivi dicentem: «Qui perdidit animam suam propter me, in vitam aeternam custodit eam.» 123ra

[16] Ex quibus verbis ostendo dictum istorum esse haereticum. Suppono hoc verum sive verum evidens, scilicet quod si licitum est imperatori accipere bona Ecclesiae omnia ut sua, quod in hoc sacerdos vel episcopus resistens agit illicitum, quia quod est licitum suum oppositum est illicitum, maxime in actibus humanis ex deliberatione procedentibus. Unde resistens imperatori in suo iure peccat, quia resistit potestati et divinae ordinationi. Quo supposito arguo: 10 15

Dicunt isti quod imperatori licet temporalia omnia accipere. Igitur habent dicere quod praelatus in hoc resistens illicitum agit et peccat, ut ex supposito probato patet. Sed quod in hoc praelatus resistens peccet est haereticum secundum Ambrosium, quia secundum eum in resistendo Dominus praecepit non timere debere eos qui corpus occidunt. Immo in hoc animam suam in vitam aeternam custodit. Et in hoc efficitur praelatus moriens propter defensionem bonorum Ecclesiae et iurium eius martyr, et debet praelatus se offerre hostiam immolandam. 20 25

1 Christi] *correx*i ex Christum : Christi *Ambrosius* || 2 affectus] *correx*i ex effectus : affectus *Ambrosius* || 5 quod] *correx*i ex licet : quod *Ambrosius* || 6 occidere] *correx*i ex obsidere : occidere *Ambrosius et Vulgata* || 10 si *addidi* : si *P* || 13 quod *addidi* : quod *P · est*<sup>2</sup>] *correx*i ex et : est *P*

tuós, i crec que també és ple de la consideració que el sacerdot deu a l'emperador.<sup>97</sup>

Més endavant, en aquesta mateixa carta, prossegueix:

No tingueu por de res, estimats germans! Sé que tot el que hauré patit, ho hauré patit per Crist. I he llegit que «no havia de tenir por als qui poden matar els cossos».<sup>98</sup> I vaig escoltar que deia: «Qui hagi perdut la seva ànima per causa meva, la trobarà en la vida eterna.»<sup>99</sup>

[16] Amb això que he dit, demostro que l'opinió d'aquests mestres és herètica.<sup>100</sup> Dono per suposat que és veritat —una veritat evident— que si és lícit que l'emperador prengui els béns de l'Església com a seus, llavors el sacerdot o el bisbe que s'hi oposa fa quelcom d'il·lícit, perquè el contrari de quelcom lícit és il·lícit, sobretot en els actes humans basats en una deliberació. En conseqüència, peca qui s'oposa a l'emperador que està en el seu dret, per tal com s'oposa al poder i a l'ordenament diví. Partint d'aquest supòsit raono de la manera següent:

Els partidaris de l'opinió esmentada afirmen que és lícit que l'emperador prengui tots els béns temporals. Així doncs, han de sostenir que el prelat que s'hi oposa fa quelcom d'il·lícit i peca, com es mostra a partir del supòsit que hem provat. Això no obstant, és herètic dir que peca el prelat que s'hi oposa perquè segons Ambròs, el Senyor manà que, en rebel·lar-nos, no hem de tenir por dels qui maten els cossos. Tot al contrari, el rebel que mor troba la seva ànima en la vida eterna. Això és el que fa que el prelat que mor defensant els béns i els drets de l'Església esdevingui màrtir, car un prelat s'ha d'immolar com una ofrena.

<sup>97</sup> AMBRÒS DE MILÀ. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 5-6 (CSEL 82/3, 84-85). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21 (ed. Richter-Friedberg, 960-961), on se cita aquest text.

<sup>98</sup> Mt 10,28.

<sup>99</sup> Mt 10,39; cf. AMBRÒS DE MILÀ. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 8 (CSEL 82/3, 87).

<sup>100</sup> A continuació, Guiu desenvolupa un argument hipotètic, donant per suposat el contrari d'allò que vol demostrar, per tal de posar de manifest l'absurditat d'aquesta posició.

Dicere autem quod Christus praecipiat in hoc quod esset illicitum non timere occidi, dicere etiam quod in illicito quis patitur propter Christum et quod pro illicito actu quis fiat martyr et habeat vitam aeternam, est haeticum. Quoad omnia et singula | Christus enim non praecipit illicitum nec propter Christum, immo contra Christum patitur qui illicitum agit. Et ex actu illicito datur vita aeterna, quia hoc est dicere Deum iniustum. Quomodo etiam praelatus et tam sanctus ut beatus Ambrosius pro hac re, scilicet pro defensione Ecclesiae, vellet mori si illicitum esset imperatori resistere? Qui dicit: 123rb  
10

Sed qui nos hic diligit, multo amplius diligit si sinat fieri hostiam Christi, quia «dissolvi et esse cum Christo melius est quam manere in carne et magis necessarium propter nos».

Ergo secundum sententiam beati Ambrosii sequitur quod haeticum est dicere quod imperator possit licite accipere omnia bona Ecclesiae ut sua. Et confirmatur, quia si licitum esset imperatori omnia accipere ut sua, hoc non esset iniuria Christi, sed, ut dicit Ambrosius et est suprapositum, in hoc consultum esset imperatori ut recederet ab iniuria Christi. Quis enim dubitat quod iniuriam faceret imperatori comes, si quae imperatoris sunt usurparet? Igitur, si temporalis imperator mortalis diripiat quae sunt caelestis et aeterni imperatoris, longe maiorem iniuriam facit Domino Iesu Christo summo omnium imperatori. Ergo non potest imperator accipere bona Ecclesiae ut sua, quia bona Ecclesiae sunt Domini nostri Iesu Christi. Et oppositum dicere est contradicere veritati fidei et morum, scilicet dicere illicitum et iniustum esse licitum et iustum. Unde, quia in hoc resistere tyrannicae potestati est sanctum et pro Christo pati, beatus Thomas Cantuarensis per iuribus Ecclesiae se exposuit morti et triumphat gloriosus martyr feliciter in caelo coronatus. 15  
20  
25  
30

És herètic afirmar que Crist mana que no tinguem por de morir per una causa que és il·lícita, com també ho és afirmar que el qui per Crist pateix defensant una causa que és il·lícita esdevé màrtir i obté la vida eterna. Sota cap concepte, Crist no mana res d'il·lícit, perquè qui comet una acció il·lícita no sols no pateix per Crist, ans ho fa contra Crist. També és herètic afirmar que un acte il·lícit ens dóna la vida eterna, perquè equivaldria a dir que Déu és injust. A més, si fos il·lícit oposar-se a l'emperador, com ens explicariem que un prelat tan sant com el benaurat Ambròs, hagués volgut morir per defensar aquesta causa, és a dir, per l'Església? Diu Ambròs:

El qui aquí ens estima, estima molt més si accepta d'esdevenir l'ofrena de Crist, perquè «anar-me'n i estar amb Crist és millor que romandre en la carn i és més necessari per a nosaltres».<sup>101</sup>

Per tant, segons l'ensenyament del benaurat Ambròs se segueix que és herètic dir que l'emperador pot prendre lícitament tots els béns com a seus. Ho corrobora el fet que si fos lícit que l'emperador prengués totes les coses com a seves, fer-ho no seria cap injúria contra Crist. Tanmateix Ambròs, com ja hem dit, sostingué que l'emperador hauria de proposar-se no injuriar Crist. Que potser algú dubta que un comte injuriaria l'emperador si usurpava allò que és de l'emperador? Per consegüent, si l'emperador temporal mortal s'apropiava d'allò que és de l'emperador celestial i etern, ofendria amb una injúria molt més gran l'altíssim Senyor Jesucrist, que és l'emperador de tot. En conseqüència, l'emperador no pot prendre els béns de l'Església com a seus, perquè els béns de l'Església són de nostre Senyor Jesucrist. Afirmar el contrari és anar contra la veritat de la fe i dels costums, és a saber, equival a dir que és il·lícit i injust allò que és lícit i just. Oposar-se, doncs, al poder tirànic en aquesta qüestió és actuar santament i patir per Crist. Per aquesta raó, el benaurat Tomàs de Canterbury<sup>102</sup> afrontà la mort pels drets de l'Església, i ha estat feliçment coronat al cel com un màrtir gloriós i triomfant.

<sup>101</sup> AMBRÒS DE MILÀ. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 8 (CSEL 82/3, 87). Guiu cita Fl 1,23-24 modificant el text.

<sup>102</sup> És a dir, Tomàs Becket (1117-1180), arquebisbe de Canterbury.

[17] | Medium quo isti praecedentem errorem probant est <sup>123va</sup> magis erroneum et evidentius haereticale, negans in Christo fidei fundamentum et totius spiritualis aedificii honorem et divinitatis, regalis maiestatis sanctitatem et veritatem. Si enim isti Christum regem regum et dominum dominantium <sup>5</sup> recognoscerent, nulli regi terreno, nulli temporali potestati obnoxium assererent, subiciendo imperiali tributo per quem reges regnant. Unde isti assertores infideliores et minoris reverentiae sunt ad Christum quam Herodiani tributum exigentes. Petunt enim isti imprudenter a Christo, tamquam subiectioni <sup>10</sup> obnoxio, tributum, quod Herodiani pro reverentia Christi, quem purum hominem, non Deum, non pontificem existimantes, non fecerunt. Unde isti dicunt necessario Christum debere solvere tributum et coacte, sed hoc Herodiani curialius et plus Christo deferentes non Christum requirunt, sed Petrum, nec <sup>15</sup> dicunt eum debitorem, sed mitius arguunt: «Magister vester non solvit tributum?» Quod Chrysostomus *Homilia LVIII super Matthaeum* notat, dicens:

Et Christum non ausi adire, adeunt Petrum, nec hunc cum multa <sup>20</sup> vehementia, sed mansuetius, neque enim incusantes sed interrogantes dixerunt: «Magister vester non solvit didragma?» Decentem quidem opinionem non de ipso habebant, sed sicut de homine disponebatur, verum quemdam ei exhibetur honorem propter praesumpta signa.

Non igitur viderentur isti sentire Christum sic dignum <sup>25</sup> honore sicut Herodiani; propter quod suspecti haberi possunt quod non credunt Christum verum universalem Dominum et principem totius mundi, quod plane est haereticum. Praeterea cum dicunt quod Christus hoc fecerit necessario, | scilicet <sup>123vb</sup> quod ad solvendum tributum necessario tenebatur, mani- <sup>30</sup>

4 et<sup>1</sup> *addidi* || 13 non] *correx* ex ut nos : non *P* || 15 nec] *correx* ex  
necesse : nec *P*

[17] El mitjà<sup>103</sup> amb el qual hom demostra aquest error encara és més erroni i més clarament herètic, ja que hom nega que Crist sigui el fonament de la fe, el motiu de glòria de tot l'edifici espiritual i de la divinitat, com també la santedat i la veritat de la majestat reial. En canvi, si hom reconeixia que Crist és el rei dels reis i el senyor dels senyors, hom no el supeditaria a cap rei terrenal ni a cap potestat temporal, sotmetent-lo al tribut imperial amb què regnen els reis. En aquest sentit, doncs, els defensors d'aquesta heretgia són més infidels i més irreverents enfront de Crist que no ho foren els herodians que li exigiren el tribut. En efecte, els heretges demanen amb insolència que Crist pagui el tribut al Cèsar, com si estigués obligat a sotmetre-s'hi, cosa que els herodians, per reverència a Crist, no feien, malgrat que pensaven que era només home, no pas Déu i pontífex. Per aquesta raó, els heretges sostenen que Crist ha de pagar necessàriament el tribut perquè hi està obligat, mentre que els herodians, més delicadament i més respectuosament no exigiren el tribut a Crist, sinó a Pere, i no li retragueren que n'era deutor sinó que amb tacte només ho insinuaren: «Que no paga el tribut, el vostre mestre?»<sup>104</sup> Ho remarca Crisòstom en l'*Homilia LVIII sobre Mateu*, quan diu:

No atrevint-se a adreçar-se a Crist, es dirigiren a Pere, i no ho feren amb vehemència, sinó més aviat amb tacte, i qüestionant-lo més que no pas acusant-lo, digueren: «Que no paga el tribut, el vostre mestre?» És clar que no sabien prou bé qui era Crist i el consideraven un home; tanmateix, li reten un cert honor a causa dels signes que havien vist.<sup>105</sup>

No sembla pas que els heretges considerin que Crist es mereixi tant d'honor com el que li reteren els herodians; per aquesta raó és lícit de sospitar que no creuen que Crist sigui veritablement el senyor de l'univers i el príncep de tot el món, la qual cosa és del tot herètica. A més, quan diuen que Crist actuà per necessitat, és a dir, es veié obligat a pagar el tribut, sostenen una heretgia manifes-

<sup>103</sup> Aquest mitjà és la interpretació de Mt 17,25-26 —text citat *supra* § 6 i 11—, de què es val Marsili de Pàdua. Cf. DP II, IV, 10-11, vol. 1, p. 168-172.

<sup>104</sup> Mt 17,24.

<sup>105</sup> JOAN CRISÒSTOM. *Homiliae in Matthaeum*, 58.1 (PG 58, 566-567). Cf. també TOMÁS D'AQUINO. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap. 17, lec. 7 (ed. Parmae, vol. 11, p. 208).

festam haeresim dicunt. Primo, quia dicunt expresse contra Evangelium et Christi determinationem *Matthaei* XVII<sup>o</sup>. Ubi, cum Herodiani dicerent Petro: «Magister vester non solvit, quia non tenebatur, didragma?», ait «etiam». Secundum *Glossam* non solvit quia non tenebatur, quia Christus determinat dicens: 5  
 «Quid tibi videtur Simon? Reges terrae, a quibus accipiunt tributum vel censum, a filiis vel ab alienis?» Et ille dixit: «Ab alienis»; dixit illi Iesus: «Ergo liberi sunt filii», ut sic determinatio Christi deducatur: Tributum debet enim solvi ab alienis, non a regum filiis, quia ab hac servitute et subiectione sunt liberi. Sed Christus est filius regis David secundum carnem, est etiam filius summi regis, quia Dei patris. Ergo Christus non tenebatur ad solutionem tributi. Unde hanc determinationem sequens Chrysostomus *Homilia LVIII super Matthaeum* dicit quod autem dicit talis est liber, quia filius, ergo dictum censum solvere non tenetur: 10  
 15

Si enim reges terrae a filiis suis non accipiunt sed ab aliis qui reguntur, multo magis me oportet ab hac expetitione vel solutione tributi esse liberum, qui non solum terrestris regis sed et caelestis regis filius et rex existo. 20

Et Hieronymus hanc determinationem prosequitur dicens:

Dominus autem noster et secundum carnem et secundum spiritum filius erat regis, vel ex David stirpe generatus vel omnipotentis patris verbum. Ergo tributum, quia regum filius, non debebat.

[18] Augustinus non solum ad Christum sed etiam ad apostolos et viros ecclesiasticos extendit Christi determinationem in libro *De quaestionibus Evangelii super Matthaeum*, c. XXIV, dicens: 25

8 determinatio] *correx*i ex determinans : determinatio P || 19 tributi in marg.



ta. En primer lloc, perquè allò que diuen va explícitament contra l'Evangelí i el dictamen de Crist en el capítol XVII de *Mateu*. En aquest passatge, quan els herodians demanen a Pere: «El vostre mestre no paga la didracma perquè no hi està obligat?», ell els respon: «Així és». Segons la *Glossa* no pagà la didracma perquè no hi estava obligat,<sup>106</sup> com Crist ho havia declarat en dir: «Què et sembla, Simó? Els reis de la terra, de qui reben el tribut o el cens, dels fills o dels altres?» Pere li respongué: «Dels altres». Llavors Jesús li digué: «Per tant, els fills són lliures».<sup>107</sup> Cal concloure, doncs, que, segons el dictamen de Crist, el tribut ha d'ésser pagat pels altres, no pas pels fills dels reis, ja que estan alliberats d'aquesta servitud i submissió. Ara bé, Crist és fill del rei David segons la carn, i és, a més, fill del rei suprem, ja que és el fill de Déu pare. Per tant, Crist no està obligat a pagar el tribut. Per aquesta raó, Crisòstom en l'*Homilia LVIII sobre Mateu*, accepta aquest dictamen i, en afirmar que és lliure el qui és fill, estableix que no ha de pagar el cens:

Car, si els reis de la terra no cobren el tribut dels fills sinó dels altres que són governats, amb molta més raó estic alliberat d'aquesta exigència i del pagament del tribut, jo que no sols sóc fill d'un rei terrenal ans sóc rei i fill del rei celestial.<sup>108</sup>

Jeroni accepta també aquest dictamen i diu:

Nostre Senyor era fill de rei tant carnalment com espiritualment, car descendia de l'estirp de David i era el Verb del Pare omnipotent. Per consegüent, essent fill de reis no estava sotmès a cap tribut.<sup>109</sup>

[18] Agustí, en el capítol XXIV del llibre *Qüestions sobre l'Evangelí de Mateu*, aplica el dictamen de Crist no sols al mateix Crist, sinó també als apòstols i als eclesiàstics, quan afirma:

<sup>106</sup> *Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch, Strassburg 1480/81*. Ed. Karlfried Froehlich i Margaret T. Gibson. 4 vols. Turnhout: Brepols, 1992, vol. 4, p. 59 (o PL 114, 145). Cf. també TOMÀS D'AQUINO. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap. 17, lec. 7 (ed. Parmae, vol. 11, p. 208).

<sup>107</sup> Mt 17,23-25.

<sup>108</sup> JOAN CRISÒSTOM. *Homiliae in Matthaeum*, 58.1 (PG 58, 567).

<sup>109</sup> SANT JERONI. *Commentariorum in Matthaeum libri IV*, 3, v. 17,26 (CCSL 77, 155).

Quod ergo dicit «liberi sunt filii», in | omni regno intelligendum est liberos esse filios, id est non vectigales. Multo magis ergo liberi esse debent in quolibet regno terreno filii regis illius sub quo sunt regna terrena. 124ra

Et idem libro *De quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, q. LXXIX, dicit: 5

Didragma capitum exactio intelligitur, non praediorum. Nec enim Salvator aliquid proprium possidebat in mundo licet esset Dominus mundi; —et infra— didragma igitur ab his exigenda erat, qui aliquid negotii gerebant aut artibus operam dabant. Salvator autem, qui nihil horum curabat, neque discipuli eius, ad solvendum utique exigentibus obligati non erant. 10

Item Christi determinatio, scilicet quod non tenebatur ad tributum, patet ex motivo propter quod solvit, scilicet ne scandalizaret; ait: «Ut non scandalizemus eos, vade», etc. Ac si plane diceret: «Quamvis liberi sumus a solutione tributi, ad vitandum tamen scandalum et turbationem quam diabolus procurabat», dixit: «Vade ad mare.» 15

Super quod dicit Chrysostomus *Homilia LVIII super Matthaeum*: 20

Et neque hoc stat, scilicet in allegando libertatem, sed ut per defensionem, hoc ibidem ostendens quod multae erat sapientiae. Etenim, cum hoc dixisset, ait: «Ut autem non scandalizemus eos, vade», etc. Vides qualiter non renuit tributum, neque simpliciter iubet dari, sed prius ostendens se non esse obnoxium, ait: «Ut autem non scandalizemus», etc. 25

Et Augustinus in libro *De quaestionibus Novi et Veteris Testamenti*, q. LXXIX:

Hem d'entendre la frase «els qui són lliures són els fills» en el sentit que, en qualsevol regne, els fills són lliures, és a dir, estan exempts d'impostos. Per tant, en qualsevol regne terrenal han d'ésser molt més lliures els fills d'aquell rei al regne del qual estan sotmesos els regnes terrenals.<sup>110</sup>

I el mateix Agustí, en la qüestió LXXIX del llibre *Qüestions sobre el Nou i l'Antic Testament*, diu:

Per la didracma s'entén la capitació, no l'impost sobre les finques. El Salvador no posseïa cap propietat en aquest món, malgrat ésser el Senyor del món.<sup>111</sup> Per tant, —prossegueix— la didracma s'havia d'exigir als qui regien algun negoci o exercien algun ofici. Ara bé, el Salvador i els seus deixebles, com que no feien cap d'aquestes coses, no estaven obligats a donar res als exactors.<sup>112</sup>

De la mateixa manera, el dictamen de Crist segons el qual ell no havia de pagar el tribut, se'ns fa entenedor quan considerem el motiu pel qual el pagà que no era altre que evitar l'escàndol. En efecte, digué: «Per no escandalitzar ningú, vé...».<sup>113</sup> Sembla com si hagués volgut dir: «Encara que estiguem exempts de pagar el tribut, per evitar l'escàndol i el malestar que el diable prepara», i per això digué: «Vés al mar...»<sup>114</sup>

Sobre aquesta qüestió diu Crisòstom en la *Homilia LVIII sobre Mateu*:

Crist no obrà així solament per reivindicar la seva llibertat, sinó també per defensar-se, amb la qual cosa ens revelava la seva gran saviesa. Car, tot seguit afegeix: «Per no escandalitzar ningú, vé...» Fixa't que no es refusa a pagar el tribut, ni ordena simplement de pagar-lo, sinó que, després d'haver fet veure que ell no hi estava obligat, diu: «Per no escandalitzar ningú, vé...»<sup>115</sup>

Agustí, en la qüestió LXXIX del llibre *De les qüestions del Nou i del Vell Testament*, diu:

<sup>110</sup> AGUSTÍ D'HIPONA. *Quaestiones Evangeliorum*, 1.23 (CCSL 44B, 20).

<sup>111</sup> PSEUDO-AGUSTÍ (AMBROSIASER). *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, 79.1 (CSEL 50, 133).

<sup>112</sup> *Ibid.*, 2 (CSEL 50, 134).

<sup>113</sup> Mt 17,26.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> JOAN CRISÒSTOM. *Homiliae in Matthaeum*, 58.1 (PG 58, 567).

Inimicus diabolus semper in insidiis erat, occasionem quaerens si posset inclinare Christum, exactorum didragmae animos occupavit, ut eius facerent voluntatem. Attendendo ad Petrum, qui primus inter apostolos erat, solvi debere ab eorum magistro | dicerent didragma, qui ab his omnibus liberi erant, nihil agebant in mundo quod esset mundi; ut quia non erat unde solveret, aut his scandalo essent aut certe humilitate suffragii quaererent a quo solveretur. Tum Dominus, ut improvidum diabolum adversus semet ipsum semper machinari ostenderet, ad mare ire Petrum apostolum iubet et capti piscis os aperire et illic invenire modum exactioni debitum, quo soluto non solum scandalum non esset exactoribus nec inclinaretur, requisito auxilio ad solvendum, verum etiam signum virtutis maximae demonstraret, per quod captos a diabolo ad se traheret, et ut argumento et astutia diabolus torqueretur.

124rb

5

10

Et idem ad Pollentium dicit:

15

Multa autem sunt facienda non lege iubente, sed libera caritate. Et ea sunt in nostris officiis gratiora, quia cum liceret nobis ea non impendere, cum eadem liberalitate et dilectione illa impendimus. Unde Dominus ipse, cum se tributum non debere solvere monstrasset, solvit tamen, ne scandalizaret eos, quibus ad aeternam salutem gerens hominem consulebat.

20

Igitur dicendo quod Dominus tenebatur solvere didragma necessario dicunt falsum. Et consequenter filii eius, id est ecclesiastici, liberi sunt a tributo; et contrarium est haeresis et contra Evangelium et Christi determinationem, quam tot praeclari sancti sequuntur, immo tota catholica Ecclesia, extra quam non est salus.

25

[19] Secundo, quia illi tenentur necessario ad tributum, quorum personae iure ordinario vel in se vel in suis bonis sunt

1 in insidiis] *correxi ex* incidens : in insidiis *ps.-Augustinus* · quaerens] *correxi ex* habens : quaerens *ps.-Augustinus* || 2 animos] *add.* census : *om. ps.-Augustinus* · occupavit] *correxi ex* occupare : occupavit *ps.-Augustinus* || 5 qui] *correxi ex* quia : qui *ps.-Augustinus* || 9 machinari] *correxi ex* machinas : machinari *ps.-Augustinus* · ostenderet] *correxi ex* deluderet tenderet : ostenderet *ps.-Augustinus* || 17 gratiora] *correxi ex* graviora : gratiora *Augustinus* || 21 hominem] *correxi ex* morem : hominem *Augustinus*

El diable, l'enemic constantment insidiós, buscant l'ocasió per fer caure Crist, s'apoderà dels ànims dels recaptadors de la didracma perquè fessin la seva voluntat. Els adreçà a Pere, el cap dels apòstols, a fi que li diguessin que llur mestre havia de pagar la didracma. Tanmateix, els apòstols estaven exempts de pagar perquè, tot i ésser en el món, no feien res que fos d'aquest món. El diable, sabent que no podien pagar l'impost, pretenia que els recaptadors s'escandalitzessin o que els apòstols s'humiliessin demanant almoïna per pagar-lo. Però el Senyor, a fi de fer veure que el diable incaut sempre està tramant contra ell mateix, manà que l'apòstol Pere anés al mar, que pesqués un peix i li obrís la boca on havia de trobar la manera de pagar el deute. Així, pagat el deute, no sols els recaptadors no s'escandalitzarien, sinó que Jesús no s'hauria de rebaixar a demanar ajuda per a pagar-lo. D'aquesta manera, Crist donaria un senyal de virtut màxima que portaria cap a ell els captius del diable, i així, per l'argument i l'astúcia, els plans del diable serien desbaratats.<sup>116</sup>

El mateix Agustí diu a Pol·lent:<sup>117</sup>

Hi ha moltes coses que hem de fer no per obligació legal, sinó per caritat lliure. Doncs bé, d'entre tots els nostres deures allò que fem per caritat és el més meritori, perquè si bé ens és lícit de no fer-ho, ho acomplim amb la mateixa generositat i afeció amb què complim els altres deures. Per això el Senyor, malgrat que demostrà que ell no havia de pagar el tribut, el pagà, per no escandalitzar els qui ell havia de dur a la salvació eterna.<sup>118</sup>

Així doncs, diuen una falsedat quan afirmen que el Senyor estava necessàriament obligat a pagar la didracma. Per consegüent, els seus fills, és a dir, els eclesiàstics, estan exempts del tribut. Dir el contrari és herètic i va contra l'Evangelí i el dictamen de Crist, que és seguit per una munió de sants il·lustres, de fet, per tota l'Església catòlica, fora de la qual no hi ha salvació.

[19] En segon lloc, diuen una falsedat perquè només estan necessàriament obligats a pagar el tribut els qui per dret ordinari en llur

<sup>116</sup> PSEUDO-AGUSTÍ (AMBROSIASER). *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* CXXVII, 79.2 (CSEL 50, 134).

<sup>117</sup> Pol·lent fou un bisbe del qual no tenim dades que, arran dels problemes que li suscitava la moral matrimonial d'Agustí, formulà un seguit d'objeccions. Per a respondre-hi, Agustí escriví el tractat *De coniugiis adulterinis*.

<sup>118</sup> AGUSTÍ D'HIPONA. *De coniugiis adulterinis libri duo*, 1.14 (CSEL 41, 362).

subiectae imperatori vel temporali potestati, cum solvere tributi sit professio subiectionis. Sed dicere Christum, qui est rex regum et dominus dominantium, esse subiectum iure ordinario imperatori vel regiae potestati est haereticum et blasphemia, ut in secundo | articulo seu errore dicitur. Ergo dicere quod Christus necessario teneretur ad solutionem tributi, tamquam subiectus imperatori, est haereticum et blasphemum. 124va

[20] Tertio, quia dicere quod Christus coactus solvit didragma est haereticum, sicut dicere quod Christus in omni opere suo non fuit virtuosus vel iustus, de quo *Psalmus*: «Iustus dominus et iustitias dilexit.» Unde arguo sic: Christus solvendo debitum, aut hoc fecit debito iustitiae, quia secundum istos Christus ad hoc tenebatur, aut hoc fecit ne scandalizaret, ut evangelica veritas dicit. Si Christus fecit coactus, non fecit gaudenter sed tristabiliter et per consequens non virtuose, quia sicut dicit Philosophus II<sup>o</sup> *Ethicorum*: «Qui agit iusta et non gaudet, non est iustus nec studiosus», et I<sup>o</sup> *Magnorum moralium*, c. XIII, dicit quod: «Voluntarium est principalissimum secundum virtutem. Voluntarium autem simpliciter est quod operamur non coacti.» Et idem: «Si quis tristatur operari bona, coactus 10  
15  
20

2 dicere] *add.* quod *sed del.* · est] *add.* dominus *sed del.* || 20 operamur] *correx* ex operantur : operamur *Aristoteles latinus*

entitat jurídica —en si mateixos o en llurs béns— estan sotmesos a l'emperador o a la potestat temporal, car el pagament d'un tribut és una declaració de submissió. Però dir que Crist, el rei dels reis i el senyor dels senyors, està sotmès per llei ordinària a l'emperador o a la potestat règia és herètic i una blasfèmia, com exposarem quan parlem del segon article o error.<sup>119</sup> Per tant, dir que Crist està necessàriament obligat a pagar el tribut com si estigués sotmès a l'emperador és herètic i blasfem.

[20] En tercer lloc diuen una falsedat, perquè és herètic afirmar que Crist pagà la didracma coaccionat, per tal com això equival a dir que Crist no fou virtuós i just en tot allò que féu, la qual cosa contradíu el *Salm*: «El Senyor és just i estimà la justícia.»<sup>120</sup> Argumento, doncs, de la manera següent: Crist pagà el deute o bé perquè era de justícia que ho fes, ja que hi estava obligat, o bé per no escandalitzar ningú, com diu la veritat evangèlica. Si Crist actuà obligat, no ho féu amb goig, sinó tristament i, en conseqüència, no ho féu de manera virtuosa, ja que com diu el Filòsof en el llibre segon de l'*Ètica*: «Qui fa coses justes i no gaudeix no és just ni volenterós.»<sup>121</sup> Com també diu en el capítol XIII del llibre primer de l'*Ètica magna*: «Pel que fa a la virtut, la voluntarietat és el més important. Pròpiament és voluntari allò que fem sense coacció.»<sup>122</sup> I prossegueix: «Si algú s'entristeix

<sup>119</sup> El text de la *Confutatio* que ens ha pervingut és fragmentari. Com demostra aquesta afirmació, Guiu també respongué als altres articles incriminats pel Papa —si més no, al segon article segons el qual l'emperador tenia la competència de corregir, castigar, instituir i destituir el Papa—.

<sup>120</sup> Sl 10,8.

<sup>121</sup> Cf. ARISTÒTIL. *Ethica nicomachea*, 2,3 (1104b 5-8): Ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σῶφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενός δειλός. (Aristoteles latinus, XXVI/1-3, fasc. 3, p. 166: «Qui quidem enim recedit a corporalibus potestatibus et hoc ipso gaudet, temperatus. Et qui quidem sustinet pericula et gaudet vel non tristatur, fortis. Qui autem tristatur timidus»).

<sup>122</sup> Cf. ARISTÒTIL. *Magna moralia*, 1.12.1 (1187b 33-35): Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ κυριώτατον πρὸς τὴν ἀρετὴν, τὸ ἐκούσιον. ἐκούσιον δὲ ἀπλῶς μὲν οὕτως ὀηθῆναι ἐστὶν ὁ πράττομεν μὴ ἀναγκαζόμενοι. (Aristoteles Latinus Database: «Hoc enim est voluntarium: principalissimum secundum virtutem. Voluntarium autem simpliciter quidem ita dici est quod operamur non coacti»).

operatur, scilicet studiosus non», id est non est virtuosus. Ergo secundum istos Christus solvens tributum coactus, non fecit libere et consequenter non fuit actus virtuosus, quod est haereticum.

[21] Quarto, hoc quod dicit quod Christus non egit, quae egit, 5  
ex condensatione suae misericordiae et liberalitate suae pietatis est haereticum, quia contra *Psalmos*:

Quod non rapui, tunc exsolvebam?

Et:

Misericordia Domini plena est terra. 10

Universae viae Domini, misericordia et veritas.

Samaritanus etiam, qui «misericordiam fecit» generi humano. Ipse enim «per viscera misericordiae suae visitavit nos oriens ex alto».

[22] Praeterea nulla est consequentia, quod si Christus vult 15  
quod Ecclesia solvat tributum, propter hoc imperator possit omnia bona temporalia Ecclesiae ut sua accipere, quia contentus debet esse suis stipendiis et iuribus. Unde privata persona libera sic habet sua bona quod, tributo soluto, non potest imperator accipere ut sua bona pro libito suae voluntatis, ergo 20  
longe minus bona Ecclesiae potest | accipere imperator, esto 124vb  
quod Ecclesia tributum sibi det. Unde Dominus non iubet dari

6 condensatione] *correx* ex decentia : condensatione P || 11 universae viae] *correx* ex universa via : universae viae P et *Vulgata*



fent coses bones, les fa coaccionat, és a dir, no és volenterós»,<sup>123</sup> i per tant no és virtuós. En conseqüència, els qui diuen que Crist, coaccionat, no pagà el tribut lliurement, mantenen que el seu acte no fou virtuós, el que és una afirmació herètica.

[21] En quart lloc, és herètic afirmar que Crist no féu allò que féu mogut per la condescendència de la seva misericòrdia i per la generositat de la seva pietat perquè aquesta afirmació contradia allò que diuen els *Salms*:

M'obligaran a tornar allò que no he pres?<sup>124</sup>

I també:

La terra és plena de la misericòrdia del Senyor.<sup>125</sup>

Tots els camins del Senyor són misericòrdia i veritat.<sup>126</sup>

Car Crist és el samarità, que «fou misericordiós»<sup>127</sup> amb el gènere humà perquè «per la seva entranyable misericòrdia, ens visità venint del cel».<sup>128</sup>

[22] A més, del fet que Crist vulgui que l'Església pagui el tribut no podem concloure que l'emperador pugui prendre tots els béns temporals de l'Església com a seus, per tal com n'ha de tenir prou amb els seus impostos i els seus drets. Per tant, si una persona privada i lliure posseeix els seus béns de tal manera que, un cop pagats els tributs, l'emperador no els pot prendre com a seus segons li plagui, aleshores encara menys l'emperador pot prendre els béns de l'Església, llevat del tribut que l'Església li doni. Per aquesta

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, 1.12.2 (1188a 2-4): Ἐπὶ δὲ τοῖς ἐξ ἀνάγκης πραττομένοις πᾶσιν ἔπεται λύπη, τοῖς δὲ ἐπιθυμίαν πραττόμενοι ἡδονὴ ἀκολουθεῖ. (Aristoteles Latinus Database: «Quoniam autem utique operatis ex necessitate omnibus sequitur tristitia; operatis vero per concupiscentiam delectatio sequitur»).

<sup>124</sup> Sl 68,5.

<sup>125</sup> Sl 32,5.

<sup>126</sup> Sl 24,10.

<sup>127</sup> Lc 10,33.

<sup>128</sup> Lc 1,78.

totum pisces nec aliquid piscis, sed solum didragmam quae est extra substantiam piscis, «quia nec Ecclesia dari imperatori tenetur, nec pontificalis apex, qui in ore capitis Ecclesiae praeminet, subici regibus potest», ut dicit Urbanus.

[23] Et haec de primo sufficiant.

5

raó, el Senyor no mana donar tot el peix ni un tros del peix, sinó tan sols la didracma, que no forma part de la substància del peix, «perquè l'Església no s'ha de lliurar a l'emperador, com tampoc no es pot sotmetre als reis el summe pontífex, que s'alça com a cap i portaveu de l'Església», com diu Urbà.<sup>129</sup>

[23] I això hauria d'ésser suficient en relació amb el primer error.

<sup>129</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 22 (ed. Richter-Friedberg, 961), on se cita un text perdut d'Urbà II.



## REFUTATION OF THE ERRORS OF CERTAIN MASTERS

[1] I have received a document from Your Holiness, most blessed Father, in which there are damnable errors that Your Holiness has instructed me, Friar Guido, Bishop of Majorca, your son and creature to examine and refute.

[2] It might seem inappropriate to trouble oneself with these errors, in light of the fact that they are foolish and false, particularly if one bears in mind that they are intolerable to the ears of the faithful and that they are so obviously false as to require no refutation by any scholar or by any Catholic; however, one should respond to those fools «who wrap up false doctrine in unskilful words»<sup>1</sup> so that they might not imagine themselves to be wise. It is necessary to prevent a tiny spark – if, once lit, it were not immediately quenched by the water of divine wisdom – from inflaming the sentiments of the wicked and of the rulers envious of the prosperity of the Church and from leading to subsequent errors. And so, stirred by the zeal of faith, protected by your shield, reliant upon God's assistance and ready to obey, I undertake to combat,<sup>2</sup> as you have instructed, the vile and fiery arrows we have to extinguish.

[3] The title<sup>3</sup> used by these masters, inasmuch as they are the authors thereof, seeks to deceive and to seduce rather than to instruct; it

<sup>1</sup> Jb 38,2.

<sup>2</sup> The Latin word *certamen*, translated here by «combat», suggests 2 Tm 4,7: «Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi.»

<sup>3</sup> The word *titulus* can designate both a motto or emblem (especially in an inscription), cf. Jn 19,19: «Scripsit autem titulum Pilatus et posuit super crucem», or simply the heading of a piece of writing, as well as the legal argument justifying the possession of a right, cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 2, q. 5, pars 1 (ed. Richter-Friedberg, 455): «Titulum suae possessionis probare.» Guido seems

does not set one on the path towards truth, but instead throws one headlong into error and falsehood; it does not enlighten but rather obscures, and wraps one in the dark mists of unbelief. In Chapter 26 of the Book of Leviticus, Our Lord forbids the display of any titles of this sort, by saying: «You shall not erect titles or pillars, nor set up a remarkable stone in your land, to adore it.»<sup>4</sup>

These masters indeed resolve to erect false titles which extol the imperial power and turn it into an offence against God, a subversion of the faith, a debasement of the Sacraments of the Church and a deceit for the simple faithful. They raise up these titles just as they would a «stone of stumbling and a rock of scandal»,<sup>5</sup> while they simultaneously endeavour to sink them into the ground of the Church, which is holy ground, on account of which it was said to Moses: «The place on which you stand is holy ground.»<sup>6</sup> They exalt an emperor, who is not such,<sup>7</sup> above «all that is called God or that is worshipped».<sup>8</sup> They blaspheme not only against our Lord Pope, but in particular against «the Saviour of all men»,<sup>9</sup> «Our Lord Jesus Christ, who is blessed God forever»,<sup>10</sup> and subject both of them to temporal and imperial power, so that the emperor, as if he were a God, might have his seat in the temple of God.

This, however, was not the title Jacob enjoyed when he «took the stone which he had laid under his head, and set it up for a title or pillar»,<sup>11</sup> thus acknowledging Jesus Christ to be God and man above all things. He did so insofar as he placed his hope and his desire in Christ, «anointed with the oil of gladness above his fellows».<sup>12</sup> Thus, by means

---

to play in particular upon this ambivalence of the word: it signifies simultaneously the *emblem* of a heterodox programme and the *title* (i.e. the name and the claim to legality) of a heretical text.

<sup>4</sup> Lv 26,1.

<sup>5</sup> 1 Pt 2,8.

<sup>6</sup> Ex 3,5.

<sup>7</sup> Louis of Bavaria was not officially crowned emperor until 1328.

<sup>8</sup> 2 Th 2,4.

<sup>9</sup> 1 Tm 4,10.

<sup>10</sup> 2 Co 11,31.

<sup>11</sup> Ge 28,18. The expression found in the Vulgate «lapidem erexit in titulum» indicates that the stone which was set up became a pillar holding the value of a religious symbol.

<sup>12</sup> He 1,9.

of the light of his faith he «has sealed us»<sup>13</sup> and has educated us with the sacrament of baptism, a faith by which Israel sees God at the top of the ladder of the Church. Of this Church, the faithful person who keeps vigil with Jacob in order to profess his faith can say: «Indeed the Lord is found where the Church stands», the place where the Lord along with his vicar, rather than the emperor, governs, since this place is none other than «the house of God and the gate of heaven».<sup>14</sup>

[4] I do not know, however, who are the defenders – the masters and doctors – of these errors, since I do not possess any references thereto.<sup>15</sup> I imagine them, nevertheless, closely to resemble the characters described in Chapter 19 of the Book of Isaiah:

The princes of Tanis are become fools,  
the princes of Memphis are gone astray,  
the wise men have deceived Egypt,  
and the counsellors of Pharaoh have given foolish counsel.

And it continues:

Where are now your wise men?  
Let them tell you, and show  
what the Lord of hosts  
has purposed upon Egypt.  
The princes of Tanis are become fools,  
the princes of Memphis are gone astray,  
they have deceived Egypt, the stay of the people thereof.  
The Lord has mingled in the midst thereof  
the spirit of giddiness:  
and they have caused Egypt to err in all its works,  
as a drunken man staggers and vomits.  
And there shall be no work for Egypt, to make head or tail,  
him that bends down, or that holds back...<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 2 Co 1,22.

<sup>14</sup> Ge 28,17.

<sup>15</sup> This assertion confirms the hypothesis that Guido, like the other authors of reports on the *Defensor pacis*, did not have first-hand familiarity with the work. Cf. Jürgen MIETHKE. *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 234.

<sup>16</sup> Is 19,11-15.

As the text states, these wise men and counsellors of the Pharaoh gave foolish counsel.<sup>17</sup> Is it not also the case that the foolish imperial power lets itself be deceived when it presumes to subjugate the Church of God – just as the Pharaoh subjugated Israel – and to oblige it to become its slave and tributary? But God said to the Pharaoh: «Let my people go in freedom, that they may sacrifice to me.»<sup>18</sup> The Pharaoh's heart, however, hardened obstinately in its error, and the Lord smote him with numerous plagues and devastation. Let the emperor not trust, therefore, in the chariots or horses<sup>19</sup> or the multitude of peoples, since «the weakness of God is stronger than men».<sup>20</sup> Let him not say: «I am the son of the wise, the son of ancient kings.»<sup>21</sup> «Ask your father, and he will declare to you; your elders, and they will tell you.»<sup>22</sup>

Is it not the case that once Nebuchadnezzar, who erected a golden statue – in other words, a temporal power one was obliged to venerate above God –, had seen the Son of God as the Son of Man<sup>23</sup> and had destroyed the statue, he set down a law according to which God alone was to be worshipped above all else?<sup>24</sup> For this reason, emperor, are you bound – you who see the Son of God in His humanity thanks to the faith of the Church informed by charity –<sup>25</sup> not to consider erecting the statue of a temporal power, but rather to subordinate that statue to Our Lord Jesus Christ in order

<sup>17</sup> From this point on, the text can be found, with modifications, in a work by Peter of Lutra (or Kaiserslautern). Cf. Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. 2 vols. Rome: Verlag von Loescher & Co., 1911-1914, vol. 2, p. 29-42.

<sup>18</sup> Ex 5,1.

<sup>19</sup> Cf. Ex 14,23-25.

<sup>20</sup> 1 Co 1,25.

<sup>21</sup> Is 19,11.

<sup>22</sup> Dt 32,7.

<sup>23</sup> Cf. Dn 7,13.

<sup>24</sup> Cf. Dn 3,29.

<sup>25</sup> The translation, based upon a correction of the Latin text, presupposes an allusion to the theological expression «faith informed by charity» (*fides formata caritate*) which designates the kind of faith that, rather than being merely intellectual, stirs the will to act; cf. THOMAS AQUINAS. *Summa theologiae*, II-II, q. 4, a. 3: «Caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.» The meaning would be, therefore, that the emperor, «moved by the faith of the Church», should be as subservient to God as Nebuchadnezzar was.



to be a son and subject of the Church. Is it not the case that the Lord Himself has said to you that the king, on account of his pride, shall dwell with the wild beasts?<sup>26</sup> For, as soon as the eyes of the king were opened, he was able to see.<sup>27</sup> You also, along with him, must see that His power is eternal power and that in His presence all the earth's inhabitants are nothing. Nobody exists who is capable of resisting His hand or may say: «Why have you done it?»<sup>28</sup> Is it not the case that Balthazar, by misusing the vessels of the temple,<sup>29</sup> has made known to you that Our Lord has divided the kingdom and the empire and has granted them to others, namely, to Cyrus and Darius?<sup>30</sup> Darius, defeated by Alexander, has told you the same. Moreover, Alexander's entire empire lasted only twelve years.<sup>31</sup>

What else? Well, if you review the histories you will find that tyrants and idolaters as well as persecutors and oppressors of the Church have fallen pitifully from their former glory. The Church has always achieved full and glorious victory because «the gates of hell shall not prevail against it».<sup>32</sup> In this way have «the princes of Tanis become fools, the princes of Memphis gone astray, and have they deceived Egypt, the stay of the people thereof, because the Lord sent into the midst thereof (that is to say, as regards their masters or teachers) the spirit of giddiness, in such a way that in all their affairs have they led the empire into error».<sup>33</sup>

[5] The Apostle describes these masters by saying that they are people swollen with pride who lack both the salt of wisdom and the guidance of truth and sobriety; they have departed from the faith and conduct themselves in a haughty manner; they claim to be doctors, and yet they do not understand what they say or that with regard to which they make pronouncements. It has been said of these masters that «in the last times some shall depart from the

<sup>26</sup> Cf. Dn 4,22.

<sup>27</sup> Cf. Dn 4,31.

<sup>28</sup> Cf. Dn 4,32.

<sup>29</sup> Cf. Dn 5,1-4.

<sup>30</sup> Cf. Dn 5,30-31 and 6,28.

<sup>31</sup> Cf. 1 Mc 1,1-9.

<sup>32</sup> Mt 16,18.

<sup>33</sup> Is 19,14.

faith, giving heed to spirits of error and doctrines of devils, speaking lies in hypocrisy and having their conscience seared».<sup>34</sup>

Surely, what emboldens these masters is the wickedness of the powerful and the disordered and ambitious desire of tyrants eager for dominion, with regard to whom the Apostle states that they are «lovers of themselves, covetous, haughty, proud, blasphemers, disobedient to parents, ungrateful, wicked, slanderers, unmerciful, without kindness, disloyal, traitors, stubborn»,<sup>35</sup> men who «will not endure sound doctrine but, according to their own desires, will heap to themselves teachers, having itching ears; and will indeed turn away their hearing from the truth, but will be turned unto fables».<sup>36</sup> The mind of the Apostle foresaw, therefore, the existence of tyrants who seek masters that tell them what they wish to hear rather than what is true.

[6] As regards the erring masters and the title to which they lay claim, what follows should be sufficient:

First of all, they state that all the Church's temporal goods lie under the authority of the emperor, who can consider them to be his property,<sup>37</sup> as is proved by Chapter 17 of the Gospel of Matthew, where it is said that Christ paid the tribute to Caesar by ensuring that Peter took a coin and gave it to those who were asking him for the didrachm.<sup>38</sup> They also state that he did so out of obligation, rather than from the condescension and generosity of his compassion.

This first error regarding the Church's property and the Pope's authority is undeniably corrected by the doctrine of universal dominion, on the basis of which many people maintain that the Pope stands above the emperor not only as regards what is spiritual, but also as regards what is temporal, for which reason, in

<sup>34</sup> 1 Tm 4,1-2.

<sup>35</sup> 2 Tm 3,2-4.

<sup>36</sup> 2 Tm 4,3-4.

<sup>37</sup> Guido Terrena here formulates the first of the six errors imputed to Marsilius of Padua in the list that Pope John XXII sent to his counsellors. Cf. the list of errors given in Richard SCHOLZ. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. (cit. note 17) vol. 2, p. 3 and 16.

<sup>38</sup> Cf. Mt 17,24-27.

the opinion of many, all temporal goods fall beneath his sway.<sup>39</sup> Nevertheless, since this form of argument is not at all pleasing to temporal princes, it is necessary to be careful «in order not to scandalise anyone»,<sup>40</sup> as Our Saviour Himself says when it comes to paying tribute.

[7] We can also refute this error by using another form of argument. I hold that it is a stubborn error baldly to assert that all the Church's temporal goods fall under the ownership of the emperor, who can consider them to be his property. The emperor Valentinian whom the blessed Ambrose firmly opposed, as can be deduced from the chapter of the *Decretum* opening with the word *Convenior*, was reproached for this error.<sup>41</sup> We know from certain letters by Ambrose on this question<sup>42</sup> that it was claimed in the emperor's favour that, when the latter took possession of an ecclesiastical building, he was exercising his right, since everything belongs to him. Ambrose replied to such claims that what is divine does not fall under the authority of the emperor. Now, the possessions which have been granted to the Church, so that it may make of them an offering to God, and in the absence of which there can be no divine worship, must be counted among divine things, since they are dedicated towards divine worship; whoever seizes, therefore, the property and goods belonging to the Church commits a sacrilege.

<sup>39</sup> For the idea of the universal dominion of the Church, cf. GILES OF ROME. *De ecclesiastica potestate*. Ed. Richard Scholz. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1929, liber 2, cap. 10, p. 86-96: «Quod in omnibus temporalibus ecclesia habet dominium universale.»

<sup>40</sup> Mt 17,27.

<sup>41</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21 (ed. Richter-Friedberg, 959-961). For Guido and the *Decretum*, cf. THOMAS TURLEY. «Guido Terreni and the *Decretum*». *Bulletin of Medieval Canon Law*, New Series, 8 (1978) 29-34.

<sup>42</sup> Cf. AMBROSE OF MILAN. *Epistola LXXVa. Contra Auxentium de basilicis tradendis; Epistola LXXVI. De traditione basilicae* (CSEL 82/3, 82-107 and 108-125). The two letters are one of the principal sources for the chapter in the *Decretum Gratiani*.

[8] Augustine discusses this theme in his *Forty-Ninth Homily on the Gospel of Saint John*:

Judas was a thief, yes – do not overlook it – not a thief of any ordinary type, but a thief and a sacrilegist: a robber of money bags,<sup>43</sup> of divine money bags, which are sacred. If there is a distinction made in the public courts between such crimes as ordinary theft and peculation – for by peculation we mean the theft of public property – and if private theft is not visited with the same sentence as public, how much more severe ought to be the sentence on the sacrilegious thief, who has dared to steal something from the Church? He who thieves from the Church, stands side by side with the castaway Judas.<sup>44</sup>

For we must interpret the money bags of Christ as the temporal goods of the Church. For this reason, Augustine states that Christ had money bags, because «His Church was destined thereafter to have her money bags».<sup>45</sup> So then, the goods of the Church are goods of the Lord and are dedicated to the Lord, such that we must consider them to be divine goods. As a result they do not fall under the ownership of the emperor.

[9] Moreover, in relation to temporal and imperial power, the Church has no less freedom as regards its goods or property than the synagogue did; it even has more thereof, for the Apostle compares the synagogue to a slave, and the Church to a free person who enjoys the freedom whereby Christ has made us free.<sup>46</sup> In fact, in terms of the property which fell to the share of the priests and pertained to divine worship, the synagogue was so free that in no

<sup>43</sup> An allusion to the purse or money bag (*loculus* in the Vulgate text) wherein, according to Jn 12,6, was kept the money upon which the group which followed Jesus subsisted.

<sup>44</sup> AUGUSTINE OF HIPPO. *In Iobannis Evangelium tractatus CXXIV*, 50.10 (CCSL 36, 437). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 4, cap. 3 (ed. Richter-Friedberg, 899), a text to which implicit allusion is made, and in which the passage from Augustine is cited.

<sup>45</sup> AUGUSTINE OF HIPPO. *In Iobannis Evangelium tractatus CXXIV*, 50.11 (CCSL 36, 437). Cf. also *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 12, q. 1, cap. 12 (ed. Richter-Friedberg, 681).

<sup>46</sup> Cf. Ga 4,21-31.

respect did it have to yield to royal or temporal power, but rather as regards the disposal of this property it was the king who was obliged to yield to the synagogue.

In effect, the ransom for the king's first-born son was the same as that for other men; its price was legally fixed by the synagogue, by Aaron and by his sons. In Chapter 13 of the Book of Exodus, therefore, Our Lord decided: «That every firstborn...»<sup>47</sup> He said that all the firstborn were His, because they all had to be recovered by the payment of a ransom. The first-born sons of kings were also included therein, because Our Lord had said that the firstborn of Israel were His, since He had smitten the firstborn of Egypt – among whom were the Pharaoh's first-born sons, as is stated in Chapter 11 of the Book of Exodus –<sup>48</sup> in order to free the first-born sons of Israel, as is stated in Chapter 3 of the Book of Numbers.<sup>49</sup>

When, therefore, Our Lord claimed the right to demand the subservience of the firstborn of Egypt – among whom was the king's first-born son –, this fact necessarily entailed that in the synagogue, the king's first-born son was included within the subservience of the firstborn of Israel, the temporal deliverance of which former had a price. Thus, when Our Lord granted to Aaron «rights over every firstborn, whether of men or of beasts, such that he could demand the price of a ransom for every firstborn of man», as it states in Chapter 18 of the Book of Numbers,<sup>50</sup> it is clear that the king yielded to Aaron, to whom he had to pay a price for the recovery of his first-born son, a form of subservience which passed lawfully to Aaron and to his sons.

God similarly granted to Aaron rights over tithes and first fruits, and over all the offerings of the sons of Israel, as well as over everything which had to be offered in remission of sin, according to what we are told. In this way, princes yielded when it came to offering remission for their sins, as is stated in Chapter 4 of the Book of Leviticus.<sup>51</sup> None among the royal tribe, that is, the tribe of Judah, was exempted from this, but rather everyone yielded to

<sup>47</sup> Ex 13,2.

<sup>48</sup> Cf. Ex 11,5.

<sup>49</sup> Cf. Nm 3,13.

<sup>50</sup> Nm 18,15.

<sup>51</sup> Cf. Lv 4,3 and 22-23.

the synagogue, and was obliged to pay tithes and offer their first fruits to Aaron.

All this applies in the highest degree to the priests of the Church. In terms of the property it possesses as offerings made to God, therefore, in no sense does the Church come under the sway of the emperor. Matters occur in quite the reverse fashion, because if, on account of a sin, the king remained under the authority of the pontiff of the synagogue – for, as a result of the sin, he was obliged to place himself in the pontiff's hands and make offerings to him insofar as the latter was superior to him –, even more does the Christian prince have to do so with respect to the pontiff of the Church because, by means of the Church's sacraments, the pontiff can pardon his sin and wipe his conscience clean, something that the pontiff of the synagogue was not capable of doing. If, being inferior, therefore, Abraham paid tithes to Melchizedek, priest of God most high, who was superior to him,<sup>52</sup> it follows therefrom that the Christian prince, who is obliged to offer tithes to the Church, has to acknowledge the pontiff of the Church as superior. At least as regards the temporal goods which pertain to divine worship and belong to any of the priests in the Church, he falls under the authority of the pontiff rather than the reverse.

[10] This argument is confirmed by the fact that when we state that all the temporal things belonging to the Church fall under the ownership of the emperor, the universal term<sup>53</sup> which we employ prevents anything being excluded therefrom, for, as the Apostle said in Chapter 2 of his Letter to the Hebrews: «He who has subjected everything to Himself has left nothing not subject to Him.»<sup>54</sup> In this way, by stating that all the temporal things belonging to the Church fall under the ownership of the emperor, the argument loses its

<sup>52</sup> Cf. Ge 14,18-20.

<sup>53</sup> The expression «universal term» translates *signum distributivum*. Distribution is the activity by which all the parts of a whole are assigned to something singular. Cf. WILLIAM OF OCKHAM. *Summa logicae*, pars 2, cap. 4 (OPh 1, 264-265): «Signum «omnis» adiungitur termino communi continente sub se multas species, quod potest fieri distributio pro singulis generum.»

<sup>54</sup> He 2,8.

validity.<sup>55</sup> When we say precisely this about certain temporal goods belonging to the Church, it becomes clear that the argument is erroneous and false because there exist particular temporal goods belonging to the Church which are so fundamental that they are essential to the maintenance of divine worship and to the spiritual organisation of the Church,<sup>56</sup> goods such as tithes and first fruits, offerings, books, chalices, the decoration of the church edifices and the priests' houses and all that is necessary to such priests, in accordance with the dignity required by them and their staff, and in order to be able to offer hospitality, since, as the Apostle states, bishops must be hospitable and the Church must have at its disposal sufficient resources in order to be able to provide assistance to widows, orphans and the poor.<sup>57</sup>

We can consider these temporal goods to form an intrinsic part of the Church, for in their absence the Church cannot maintain its organisation as required. For this reason, in the Old Testament, the priests and Levites who had received certain «possessions» whereby to feed themselves, cattle and «cities to dwell in, with pasture lands surrounding them», as is recounted in Chapter 35 of the Book of Numbers,<sup>58</sup> did not take all these possessions; they only took those which were necessary for divine worship and for their own upkeep, for which reason such goods are spiritual and divine rather than purely temporal. They are spiritual goods and are

<sup>55</sup> As regards this point, the text of Peter of Lutra is more explicit than our manuscript: instead of «nihil valet ratio» it says «nihil non subiectum non reliquit», namely that if everything falls under the ownership of the emperor, «there remains nothing which is not under his ownership [i.e. *non subiectum*]». It should be pointed out, however, that our manuscript adds in the margin «quia per aequipollentias», that is to say, the technical term for the type of argument used: one which transforms a proposition into an equivalent proposition in order to prove the former's falseness.

<sup>56</sup> The organisation of the Church (*status Ecclesiae*) consists in its permanent structure, established by divine law; cf. JOHN DUNS SCOTUS. *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 3, § 187 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 113): «Status non videtur esse nisi stabilis permanentia firmata legibus sapientiae.» As a result of this structural stability, the Church can exercise its spiritual functions within its earthly estate (*status viae*).

<sup>57</sup> Cf. He 13,2.

<sup>58</sup> Nm 35, 2-4.

linked to divine worship because, if they were lacking, there could be no priests or divine worship; and also because, given that they constitute temporal goods essential to the priests in the Church, God's law and ordinance intend such goods for the priests' necessary and proper upkeep, so that «he who serves the altar should live by the altar».<sup>59</sup>

As a result, these goods do not fall under the jurisdiction of any temporal power, but rather under that spiritual and divine jurisdiction which has ordained, as the Apostle establishes in Chapter 9 of his First Letter to the Corinthians,<sup>60</sup> that «the sowers of spiritual things» should have power and authority over their subordinates by means of which they may preach the Gospel with apostolic authority, and that they should receive, both from kings and other lower orders, the temporal goods necessary for divine worship. In this regard, all the faithful stand subordinate to the prelates of the Church, who to this end received power over the faithful from the Church – the power that Paul claimed to have, just like the rest of the Apostles, although he did not always exercise it.<sup>61</sup> For this reason, I argue in the following manner: those goods do not fall under imperial power which, on account of their legal status and their current situation, cannot reasonably be used by that imperial power. As a result, and in light of the fact that, by law, the emperor cannot use the temporal goods connected with the Church and intended for divine worship, for imperial law cannot conflict with God's law and ordinance, one must conclude that the emperor cannot lawfully enjoy their use, since, by God's law, they have been awarded to the spiritual power of the Church.

These temporal goods, however – without which the organisation of the Church with respect to divine worship and to the proper upkeep of the priests of the Church and the maintenance of hospitality cannot survive – have been transferred by God's law to spiritual and apostolic power, for the reason that, as the Apostle states, Our Lord ordained that «he who serves the altar should live

<sup>59</sup> *Decretales Gregorii papae IX*, liber 3, titulus 5, cap. 16 and 30: «Quum [...] qui altario servit de altari vivere debeat...» (ed. Richter-Friedberg, 469 and 479). Cf. also 1 Co 9,13-14.

<sup>60</sup> 1 Co 9,11.

<sup>61</sup> Cf. 2 Tm 3,7-9; 1 Co 9,15.



by the altar». <sup>62</sup> Thus, in order that God's ordinance be fulfilled and that there be the kind of service at the altar required by divine worship, it is necessary that the Church should have available to it that which pertains to divine worship, namely, items such as buildings, books, vessels, chalices, liturgical ornaments and other things, in whose absence it is impossible to celebrate divine worship in a worthy and reverent fashion. It is also necessary that the Church should have available to it what is required for the upkeep of its ministers, because above all the Church needs ministers, without whom divine worship cannot be celebrated, for without the priest it is not possible to offer the sacrifice of the body of Our Lord Jesus Christ; such a sacrifice *can* be offered, on the other hand, in the absence of an expensive chalice, in the absence of a building and in the absence of liturgical ornaments, even though it is not appropriate to do so, since it would go against ecclesiastical ordinances. Priests, therefore, are essential to divine worship. As a result, divine ordinance has established that the Church should possess temporal goods by means of which priests may support themselves and from which they may live.

[11] As a result, these temporal goods which belong to the Church, being intrinsically linked to its spiritual counterparts, do not fall under the control of the emperor or of a temporal power. To affirm the contrary, therefore, is to go against the truth of Scripture, just as it is heretical to assert that, as regards spiritual and temporal matters, God's law and ordinances are subject to human ordinances and temporal law. An organisation which is free by God's law, moreover, is necessarily free in respect of everything it requires in order to exist; otherwise it would be simultaneously free and not free. The freedom of an organisation, therefore, includes and comprises everything which proves essential for that organisation to be able to exist. The reason for this is that if an organisation cannot exist without that which it needs, it cannot be free if it does not possess such and if it does not possess such freely, since if it did

<sup>62</sup> *Decretales Gregorii papae IX*, liber 3, titulus 5, cap. 16 and 30: «Quum [...] qui altario servit de altari vivere debeat» (ed. Richter-Friedberg, 469 and 479). Cf. 1 Co 9,13-14.

not possess such freely it would not be free in respect of that which it needs; in this case, an organisation would not be a free one in respect of that which necessarily pertains to such an organisation. So then, everything an organisation requires in order to exist falls within the category of its freedom.

The Church as an organisation, however, is free by God's law, and, therefore, is not subject to any temporal power, for which reason we read in Chapter 15 of the Gospel of John that Our Lord said to His Apostles: «I will not now call you servants, but rather friends»,<sup>63</sup> and we must understand His words above all in relation to his ministers and to the Church, the bride of Christ, for He has made us kings and priests. Christ, in Chapter 17 of the Gospel of Matthew,<sup>64</sup> said of His Apostles that they were children exempted from paying tribute and from bowing down before imperial power, this situation being very reasonable because, if men who are in the service of the emperor attain the privilege of freedom so that they remain under the authority of the emperor alone, it is even more reasonable that men who are in the service of Christ should attain such a privilege, in order to remain solely under the authority of Christ and his vicar, rather than of a temporal king. The Church as an organisation – which, being spiritual is superior to a temporal organisation, which latter remains subordinate to it – is certainly free and does not fall under the control of a temporal power, because no reasonable law subordinates what is superior and more worthy to that which is inferior and less worthy, for, if matters were thus, a pernicious and unnatural event would have occurred, as the Philosopher states in Book One of his *Politics*.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Jn 15,14-15.

<sup>64</sup> Cf. Mt 17,25-26.

<sup>65</sup> A possible allusion to the unnatural and inhuman disposition attributed by Aristotle to asocial people, namely, those who lack respect for social structures and do not form part of society; cf. ARISTOTLE. *Politica*, 1.2 (1253a 4): «Ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος (Aristoteles latinus, XXIX/1, p. 5: «Non potens autem communicare aut nullo indigens propter per se sufficientiam nulla pars et civitatis, quare aut bestia aut deus»). Cf. also *Politica*, 1.2 (1253a 20-30).

[12] None who is of the faithful doubts that spiritual things must take precedence over their temporal counterparts: the goods of the soul, which more than any other good fall under the dominion of the Church, take precedence over the goods of the body and over those furnished by fortune, over both of which latter the temporal primate above all presides. Temporal goods, therefore, being necessary and essential to the organisation of a Church which cannot dispense therewith, shall not fall within the control of the emperor, but quite the reverse, they shall be as free from constraint as is the organisation to which they belong. This is confirmed by the argument found in Cause 23, Question 8 of Gratian's *Decretum*,<sup>66</sup> since the possessions of Christian priests are no less freely held than were those belonging to the priests in the time of the Pharaoh, for Christian priests worship the true God; the former, on the other hand, worshipped idols and demons.

So then, the ministers of the true God must enjoy more freedom than those who were the ministers of demons. In the Pharaoh's time, however, the priests' possessions were freely held; other possessions, on the other hand, were held in servitude. For all the more reason, then, should the goods of Christ's Church, in the absence of which there can be no divine worship, be free from all subjection to a temporal power. It is an erroneous assertion, therefore, to maintain that all the Church's temporal goods, without exception, fall under the emperor's ownership.

Without doubt, extrinsic temporal goods,<sup>67</sup> such as villas and the extensive estates associated with many churches – which are held according to a right obtained from the emperor,<sup>68</sup> as Augustine

<sup>66</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 22 (ed. Richter-Friedberg, 961).

<sup>67</sup> A *bonum extrinsecum* or *bonum coniunctum* is a thing of value which constitutes an end towards which a being tends; it differs from a *bonum intrinsecum* insofar as this latter good is something of value which a being possesses in itself in virtue of its formal or material cause. Villas and estates are extrinsic goods inasmuch as they foster spiritual activities. Cf. ARISTOTLE. *Metaphysica*, 12.10 (1075a 10-25); THOMAS AQUINAS. *Summa theologiae*, I, q. 103, art. 2, c.

<sup>68</sup> The circumlocution «goods held according to a right obtained from the emperor» translates the Latin expression *iure imperatoris* by interpreting this on the basis of the text by Augustine to which it alludes: *iura humana per imperatores*.

states in his *Seventh Homily on the Gospel of Saint John* –,<sup>69</sup> pass into the ownership of the Church along with their obligations; if, for example, they were subject to tributes, or held in fief or other servitude, they pass into the ownership of the Church along with their obligations, since the donation of these goods represents no dispossession for the emperor. In such cases, the Church is obliged to pay a tribute, as is shown in Cause 23 of the *Decretum*, in the chapter of Question 8 which discusses the payment of tributes.<sup>70</sup> Ambrose states in this regard in his letter to the people of Milan *On Handing over the Basilicas*: «If the emperor demands tribute for the lands of the Church, tribute shall be paid.»<sup>71</sup> This, however, does not oblige us to accept that the temporal goods which Constantine freely gave to the Roman Church and which it now owns should be subject to tribute by the emperor; the Church has free ownership of them without any constraints, as was the case with the emperor Constantine.

[13] As regards what some people say, namely that the emperor, if it pleases him, may seize all the Church's goods, the assertion is clearly erroneous and heretical, as it also is to state that the emperor, should he do so, is not committing any sacrilege. The case is comparable to that of the emperor's servant who is due to be punished as a traitor and thief for having taken the treasure from the imperial chamber against the wishes of the emperor and who, by sharing it out, has assigned it to other uses. Without doubt, every emperor and every lord is a servant of God and must say with David: «I am your servant, and the son of your handmaid»,<sup>72</sup> since he has received the goods of the Church by wicked means and assigned

<sup>69</sup> AUGUSTINE OF HIPPO. *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, 6.25 (CCSL 36, 66). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 1, distinctio 8, cap. 1 (ed. Richter-Friedberg, 12-13), this being the text towards which an allusion is implicitly made.

<sup>70</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 22 (ed. Richter-Friedberg, 961).

<sup>71</sup> AMBROSE OF MILAN. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 33 (CSEL 82/3, 104). The Latin text cites this work using the title *De basilicis non (!) tradendis*. Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 11, q. 1, cap. 27 (ed. Richter-Friedberg, 634), which is based upon this passage. Cf. DP II, IV, 11, vol. 1, p. 169 where Marsilius quotes the same passage.

<sup>72</sup> Ps 115,16.

them to uses contrary to God's will, who intended these goods for honest use, namely, for divine worship and the decoration of the Church, for the upkeep of the Church's priests and of the poor, rather than for the use of the empire. So then, the emperor, a servant, knowing that he acts against the will of God, shall be struck down by numerous plagues. Does anyone seriously think that the Church's possessions (the offerings of the faithful, the tithes and first fruits, as well as Church ornaments), which pertain to the worship of God, should be profaned by assigning them to human uses, despite their being goods which are dedicated to God?

David cries out against these heretics and against such abuse: «You have profaned his sanctuary on the earth.»<sup>73</sup> Whoever assigns earthly uses to what has been given in offering to the Church profanes God's sanctuary on this earth. This sin is condemned in Chapter 12 of the Fourth Book of Kings, where we read that King Joas took certain treasures which he himself and his fathers had dedicated to holy uses and had given to the temple of the Lord; thus he removed from the treasures of the temple of the Lord all the silver he found there and he sent it and gave it to the King of Syria who was at war with him and was drawing near to Jerusalem.<sup>74</sup> For this crime and this sacrilege he was murdered at the hands of his servants and was deprived of burial.<sup>75</sup> This fact clearly shows that the emperor is not allowed, even in times of war, to seize hold of the goods of the Church. Indeed, in Chapter 21 of the First Book of Kings we read that, when faced by a difficult situation, the priest Achimelech gave David the hallowed bread of the Lord, of which he had need;<sup>76</sup> and, in Chapter 11 of the Fourth Book of Kings, we are told that Joiada, the high priest, employed the ornamental weapons of the temple for the requisite defence of the king and his kingdom.<sup>77</sup> The pontiff of the Church, then, if he believed it to be vital to the faithful and it seemed appropriate to him to do so, would be in a position to assign the goods of the Church to the aid

<sup>73</sup> Ps 88,40.

<sup>74</sup> Cf. 2 Kg 12,18-20.

<sup>75</sup> Cf. 2 Chr 24,25.

<sup>76</sup> Cf. 1 Sm 21,6-7.

<sup>77</sup> Cf. 2 Kg 11,9-10.

and defence of those very faithful,<sup>78</sup> something which in no way befits the emperor to do. That would be an error.

[14] There is a further reason why this first argument reveals itself to be erroneous, namely, because the right the Church has over the goods which are offered to it by the faithful – whether these be extrinsic goods or intrinsic goods,<sup>79</sup> such as villas with their estates – is no less than that which a private individual has over his own goods, for the Church is capable of having charge of temporal goods the same as any other person. To state the contrary would be like succumbing to the error condemned in Julian the Apostate, and would involve rejecting the entire Universal Church and the blessed Sylvester.<sup>80</sup> The Church states thus in Cause 12, Question 1, in the chapter that begins with the word *Videntes*.<sup>81</sup> To do harm to the Church is heretical and contravenes what we profess in the article *Sanctam Ecclesiam*.<sup>82</sup>

It is heretical therefore to say that the Church does not enjoy the same rights over that which it has legitimately received or bought as any free and private individual enjoys over anything which belongs to him. We are certain, however, that the emperor cannot seize, as he pleases, the goods which belong to a private and free individual without committing the sin of theft. Whoever states the contrary, in fact, goes against Holy Scripture. For King Ahab, who took possession of the vineyards of Naboth, was accused of theft,<sup>83</sup> as was Nebuchadnezzar for having removed the vessels of the temple and included them among his treasure.<sup>84</sup> As a result, still more should we accuse the emperor who takes hold, as he pleases, of

<sup>78</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 12, q. 2, cap. 70 (ed. Richter-Friedberg, 710).

<sup>79</sup> For the difference between extrinsic and intrinsic goods, cf. *supra* § 10.

<sup>80</sup> The Roman emperor Flavius Claudius Julianus Augustus (reigned 360-363) publicly renounced the Christian faith, and in doing so broke the pact surrounding the supposed Donation of Constantine to Pope Sylvester I.

<sup>81</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 12, q. 1, cap. 16 (ed. Richter-Friedberg, 681-681).

<sup>82</sup> An allusion to the article of the Apostle's Creed: «Credo in unam sanctam Ecclesiam catholicam.»

<sup>83</sup> Cf. 1 Kg 21,1-22.

<sup>84</sup> Cf. 2 Kg 24,13; Dn 5,3

the goods of the Church and makes them his own; for this reason, in his letter *On not Returning the Basilica*, Ambrose states:

If neither you nor I, Emperor, has the right to seize control of a house that is privately owned, how is it that you believe you can take hold of the house of God? Some people claim that the emperor is allowed to do anything because everything belongs to him. In response I say, avoid, Emperor, having to regret your belief that imperial rights extend to what is divine. Do not grow conceited; on the contrary, bow down to God if you seek to rule for a long time. It is written that one must «render unto Caesar the things that are Caesar's, and to God the things that are God's».<sup>85</sup> Palaces belong to the emperor; Churches to the priests. Rights over secular buildings, not rights over sacred buildings, have been entrusted to you.<sup>86</sup>

As a result, it is erroneous and heretical, as well as at odds with Scripture, to state that the emperor may appropriate the goods of the Church. Furthermore, if the emperor were able to appropriate, should he so wish, all the goods of the Church, in that case, lacking temporal objects, the priests of the Church would be unable to officiate, for which reason Our Lord ordained that «he who serves the altar should live by the altar».<sup>87</sup> If the emperor, therefore, were able lawfully to appropriate the temporal goods of the Church, he would also lawfully be able to eliminate divine worship and the divine office. In this way, he would destroy the entire Church because if he could lawfully appropriate its temporal goods, he would leave the priests of the Church without resources. To say this, then, is completely blasphemous and utterly heretical, since it amounts to saying that man might legislate against divine writ by ordaining, for example, that we are not obliged to honour God nor do we have to serve him with due respect, so that man would be obeyed more than would God who, through his prophet, commanded us to «sing joyfully to God, all the earth, and serve the

<sup>85</sup> Mt 22,21.

<sup>86</sup> AMBROSE OF MILAN. *De traditione basilicae*, 19 (CSEL 82/3, 118-119). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21 (ed. Richter-Friedberg, 960), based upon the same text.

<sup>87</sup> 1 Co 9,13-14.

Lord with gladness».<sup>88</sup> And as it states in Chapter 3 of the Book of Daniel: «O priests of the Lord, bless the Lord; praise and exalt him above all for ever.»<sup>89</sup>

[15] The Church is the house of God which Christ established on a steadfast «rock» against which «the gates of hell» have no power, since they «cannot prevail»<sup>90</sup> over the steadfastness of the Church and the faith,<sup>91</sup> because according to Cyril:

In accordance with the promise of Our Lord, the apostolic Church of Peter – in terms of its pontiffs, in the complete fullness of the faith and the authority of Peter – remains unblemished by all seduction and all manipulation on the part of heresy above all those who are in command, as well as all bishops, all heads of the Church and all peoples. Whereas the other churches have had to feel shame at the error of certain of their members, only the Church of Peter rules in a steadfast manner, imposing silence upon and closing the mouths of all heretics.<sup>92</sup>

For, as Chrysostom states:

Against this Church fell the rains of false doctrine, though they did not corrupt it; floods of violent people arrived as did waves of persecutors and tyrants, though they could not move it; devilish gusts of wind blew down on it, like the storms of an unclean spirit, though it did not yield, because it was built on the steadfast rock of Christ.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Ps 99,1-2.

<sup>89</sup> Dn 3,84.

<sup>90</sup> Mt 16,18.

<sup>91</sup> Cf. Mt 16,18.

<sup>92</sup> These words are attributed to Cyril in a *Libellus* presented to Pope Urban IV (1261-1264). Composed within the context of the eastern schism, this collection contains quotations from the eastern Fathers of the Church in favour of the primacy of the Roman pontiff; cf. the text edited in Franz H. REUSCH. *Die Fälschungen in dem Tractat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*. Munich: Verlag der königlichen Akademie, 1889, p. 12. Nevertheless, Guido's direct source is THOMAS AQUINAS. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap. 16, lec. 3 (ed. Parmae, vol. 11, p. 198), which, unlike the *Libellus*, includes the words present in our text: «secundum Domini promissionem».

<sup>93</sup> PSEUDO-CHRYSOSTOM. *Opus imperfectum in Matthaeum*, Homilia 20 (PG 56, 745). Cf. also THOMAS AQUINAS. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap.



For this reason, Hilary states in Book 7, Chapter 7 of his *On the Trinity*:

It is the peculiar property of the Church that she triumphs when she is injured, she shows lucidity when faced with hostile argument, she holds her ground when she is deserted.<sup>94</sup>

As a result, it is heretical to affirm that the emperor might appropriate all temporal goods. This is corroborated by the fact that the emperor, should he so wish, can only appropriate those goods of servile condition which yield slavishly to him and over which he rules despotically. So then, if the emperor could appropriate all the temporal goods of the Church, the Church would be a slave and would yield slavishly to him. This, however, is an unsuitable way to conceive of the Church and is at odds with the view expressed by Christ in Chapter 17 of the Gospel of Matthew, as we shall explain further on,<sup>95</sup> not to mention with that which the Apostle states in his Letter to the Galatians.<sup>96</sup> This, in fact, would amount to saying that the emperor does not consider the Church to be a mother who is above him, and that he believes he does not need to venerate that Church or honour her as his mother, but rather that he can keep her subordinate and subservient to him, as if the Church, as regards the ownership of temporal goods, were to enjoy a lower status than that enjoyed by any free and private individual in this world. As a result, to remove something from the Church would not constitute any kind of sacrilege, and to rob the Church would constitute no graver theft than to rob the house of a servant. So then, all the foregoing is absurd and heretical.

The blessed Ambrose condemned this error in his letter to the people of Milan, *On Handing over the Basilicas*, a letter written against the emperor Valentinian, in which he states:

---

7, lect. 10 (ed. Parmae, vol. 11, p. 104). As regards the biblical context, cf. Mt 7,25.

<sup>94</sup> HILARY OF POITIERS. *De Trinitate*, 7.4 (CCSL 62, 263).

<sup>95</sup> Cf. *infra*, § 17 onwards.

<sup>96</sup> Cf. Ga 5,1.

When it was suggested that I should give up the vessels of the Church, I gave the following answer: I will willingly give up whatever of my own property is demanded, whether it is estates, or house, or gold, or everything I lawfully might possess. But I cannot take nor hand over anything from the temple of God, because I accepted it in order to guard it rather than to remove it. For this reason, I have acted in the best interests of the Church and the emperor, because it would neither be proper for me to remove it nor for him to accept it. Let the emperor hear the voice of an unconstrained priest; if he desires what is in his best interests, let him avoid causing insult to Christ. All the foregoing is said with the greatest respect, and I believe that it expresses amply the consideration that a priest owes to his emperor.<sup>97</sup>

Later, in this same letter, he goes on to state:

There is nothing for you to fear, my beloved brethren! For I know that whatever I shall suffer, I shall suffer for the sake of Christ. And I have read that I should not fear those who can kill the flesh.<sup>98</sup> And I have heard it said that «he that shall lose his life for me, shall find it in life everlasting.»<sup>99</sup>

[16] By what I have said, I prove that the opinion of these masters is heretical.<sup>100</sup> I make the supposition that it is true – a self-evident truth – that if it is lawful for the emperor to appropriate the Church's property, in that case the priest or the bishop who opposes this is doing something unlawful, because the opposite of something lawful is unlawful, particularly as regards human acts based upon reflection. As a result, it is a sin to oppose the emperor who is exercising his rights, because to do so is to oppose God's power and ordinances. On the basis of this supposition, I argue in the following manner:

<sup>97</sup> AMBROSE OF MILAN. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 5-6 (CSEL 82/3, 84-85). Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 21 (ed. Richter-Friedberg, 960-961), where this text is cited.

<sup>98</sup> Mt 10,28.

<sup>99</sup> Mt 10,39; cf. AMBROSE OF MILAN. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 8 (CSEL 82/3, 87).

<sup>100</sup> In what follows, Guido develops a hypothetical argument which takes for granted the opposite of that which he seeks to prove, in order to reveal the absurdity of the position in question.

The supporters of the aforementioned opinion affirm that it is lawful that the emperor should take possession of temporal goods. So then, they must maintain that the prelate who opposes this is doing something unlawful and sins, as is shown by the supposition that we have proved. Despite this, it is heretical to say that the prelate who opposes this sins because, according to Ambrose, the Lord told us that, if we rebel, we are to have no fear of those who kill the flesh. Quite the opposite, the rebel who dies finds his life in life everlasting. This is what causes the prelate who dies in defence of the goods and rights of the Church to become a martyr, for a prelate must sacrifice himself as an offering.

It is heretical to assert that Christ told us to have no fear of dying for a cause which is unlawful, as it also is to assert that whoever suffers for the sake of Christ while defending a cause which is unlawful becomes a martyr and obtains life everlasting. In no sense does Christ tell us to do anything unlawful, for whoever commits an unlawful act not only does not suffer for the sake of Christ, but rather acts against Christ. It is also heretical to assert that an unlawful act gives us life everlasting, because this would amount to saying that God is unjust. Furthermore, if it were unlawful to oppose the emperor, how could we explain the fact that a prelate as holy as the blessed Ambrose should have sought to die in defence of this cause, namely, for the sake of the Church? Ambrose states:

He who loves us here, shows his love much more if he agrees to become an offering to Christ, for «to depart and be with Christ is better than remaining in the flesh and is more necessary for us».<sup>101</sup>

According to the teachings of the blessed Ambrose, therefore, it follows that it is heretical to state that the emperor can lawfully appropriate all property. This is corroborated by the fact that if it were lawful for the emperor to appropriate all things, his doing so would represent no insult to Christ. As we have already mentioned, however, Ambrose held that the emperor should resolve to avoid insulting Christ. Can anyone doubt that a count would insult an

<sup>101</sup> AMBROSE OF MILAN. *Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 8 (CSEL 82/3, 87). Guido modifies the quotation from Php 1,23-24.

emperor if he were to usurp what belonged to that emperor? As a result, if the mortal and temporal emperor were to appropriate what belonged to the heavenly and eternal emperor, he would cause offence by a much greater insult to the Almighty Lord Jesus Christ, who is emperor of all. Consequently, the emperor cannot seize hold of the goods of the Church, for the goods of the Church belong to Our Lord Jesus Christ. To assert the opposite is to run counter to the truth of the faith and of custom; it amounts to saying, in other words, that what is lawful and just is unlawful and unjust. To stand up against tyrannical power in this matter, however, is to act in a holy manner and to undergo suffering for the sake of Christ. For this reason, the blessed Thomas of Canterbury<sup>102</sup> confronted death on behalf of the rights of the Church, and he has been happily crowned in heaven as a glorious and triumphant martyr.

[17] The means<sup>103</sup> by which this error is proved is even more erroneous and more evidently heretical, since it is denied that Christ is the basis of our faith and the cause of the glory of the entire spiritual edifice and of the divinity, and that he is the sanctity and truth of royal majesty. If one were to acknowledge, on the other hand, that Christ is the King of Kings and the Lord of Lords, one would not be subordinating him to any earthly king nor to any temporal power, by subjecting him to the imperial tribute whereby kings reign. In this sense, therefore, the defenders of this heresy are more faithless and irreverent towards Christ than were the Herodians who demanded tribute from him. The heretics, in fact, insolently ask Christ to pay the tribute to Caesar, as if he were obliged to bow down before him, something that the Herodians, out of reverence for Christ, refrained from doing, despite the fact that they believed him to be a mere man, rather than God and pontiff. The heretics thus maintain that Christ ought necessarily to pay tribute because he is obliged to, whereas the Herodians, more sensitively and more respectfully, did not require tribute from Christ, but rather from

<sup>102</sup> In other words, Thomas à Becket (1117-1180), Archbishop of Canterbury.

<sup>103</sup> Such means consist in the interpretation of Mt 17,25-26 (i.e. the text cited above in § 6 and 11), this being one of the biblical sources employed by Marsilius of Padua. Cf. DP II, IV, 10-11, vol. 1, p. 168-172.

Peter, and they did not reproach him that he was under an obligation to pay it, but rather insinuated this tactfully, by saying: «Does your master not pay the tribute?»<sup>104</sup> Chrysostom points this out in his *Fifty-Eighth Homily on the Gospel of Matthew*, when he says:

Not daring to approach Christ, they turned towards Peter, doing so not with great violence, but rather tactfully, and inquiring of him more than blaming him, they said: «Does your master not pay the tribute?» Obviously, they did not have a very clear idea of who Christ was and they considered him to be a man; yet they paid him a certain honour on account of the signs they had witnessed.<sup>105</sup>

It seems as if the heretics do not consider that Christ warrants as much honour as is paid to him by the Herodians; for this reason it is legitimate to suspect that they do not believe Christ truly to be the Lord of the Universe and the Prince of the Entire World, a position which is utterly heretical. Moreover, when they say that Christ acts out of necessity, or in other words, that he felt himself obliged to pay the tribute, they maintain an evident heresy. First of all, because what they say explicitly contradicts the Gospels and the view expressed by Christ in Chapter 17 of the Gospel of Matthew. In this passage, when the Herodians ask Peter: «Does your master not pay the didrachm because he is not under an obligation to do so?», he replies to them: «That is so». According to the *Gloss* he did not pay the didrachm because he was not liable to do so,<sup>106</sup> as Christ expressed matters when he said: «What is your opinion, Simon? The kings of the earth, from whom do they receive tribute or custom – from their own sons, or from others?» Peter replied to him: «From others». So Jesus said to him: «Then the sons are

<sup>104</sup> Mt 17,24.

<sup>105</sup> JOHN CHRYSOSTOM. *Homiliae in Matthaeum*, 58.1 (PG 58, 566-567). Cf. also THOMAS AQUINAS. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap. 17, lec. 7 (ed. Parmae, vol. 11, p. 208).

<sup>106</sup> *Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch, Strassburg 1480/81*. Ed. Karlfried Froehlich and Margaret T. Gibson. 4 vols. Turnhout: Brepols, 1992, vol. 4, p. 59 (also PL 114, 145). Cf. also THOMAS AQUINAS. *Catena aurea in Matthaei Evangelium*, cap. 17, lec. 7 (ed. Parmae, vol. 11, p. 208).

free».<sup>107</sup> One should conclude, therefore, that, in Christ's view, the tribute has to be paid by others, but not by the sons of kings, since the latter are exempt from such servitude and subordination. Now then, Christ is the son of David according to the flesh, and he is, what's more, Son of the Supreme King, since he is the Son of God the Father. Christ, therefore, is not liable to pay the tribute. For this reason, in his *Fifty-Eighth Homily on the Gospel of Matthew*, Chrysostom accepts this view and, by affirming that a person is exempt or free if he is a son, he establishes that Christ does not have to pay the custom:

For if the kings of the earth do not receive tribute from their sons, but rather from others of their subjects, all the more so am I exempt from this requirement and from the payment of a tribute, I who am not only the son of an earthly king, but a king in my own right and Son of the King of Heaven.<sup>108</sup>

Jerome likewise accepts this view and states:

Our Lord was the son of a king, both according to the flesh and according to the spirit, for he descended from the line of David and was the Word of the Almighty Father. And so, as the son of kings, he owed no tribute.<sup>109</sup>

[18] In Chapter 24 of his book *Questions on the Gospel of Matthew*, Augustine applies the view expressed by Christ not only to Christ Himself, but also to His apostles and members of the clergy, when he asserts:

We must understand the phrase «then the sons are free» in the sense that, in any kingdom, the sons are free, that is to say, they are exempt from taxes. In any earthly kingdom, therefore, the sons of that king to whose kingdom all earthly kingdoms are subject must be all the freer.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> Mt 17,23-25.

<sup>108</sup> JOHN CHRYSOSTOM. *Homiliae in Matthaeum*, 58.1 (PG 58, 567).

<sup>109</sup> SAINT JEROME. *Commentariorum in Matthaeum libri IV*, 3, v. 17,26 (CCSL 77, 155).

<sup>110</sup> AUGUSTINE OF HIPPO. *Quaestiones Evangeliorum*, 1.23 (CCSL 44B, 20).

And in Question 79 of his book *Questions on the New and the Old Testament*, Augustine states:

By didrachm is meant a poll tax rather than a property tax. Our Saviour did not own any property in this world, despite being Lord of the Universe.<sup>111</sup> Therefore – he goes on to say – the didrachm was required of those who ran some kind of business or who carried out some kind of office. So then, since Our Saviour and His disciples performed no such activity, they were not bound to give anything to those exacting payment.<sup>112</sup>

In the same way, the view Christ expressed, according to which he did *not* have to pay the tribute, makes sense to us when we consider the reason why he *did* pay, which was none other than to avoid scandal or offence. He said, in fact: «So as not to scandalise anyone, go...».<sup>113</sup> It seems as if by this he meant: «Even though we are exempt from paying the tribute, nevertheless in order to avoid the scandal and turmoil that the devil has in store for us», and, therefore, said: «Go to the sea...»<sup>114</sup>

In his *Fifty-Eighth Homily on the Gospel of Matthew*, Chrysostom states with regard to this matter:

Christ did not act in this way merely to assert his exemption, but also to defend himself and, by doing so, he revealed to us His great wisdom. For, he immediately adds: «So as not to scandalise anyone, go...» See how he neither refuses to pay the tribute, nor simply commands that it be paid, but rather, having first shown Himself not to be liable to it, he says: «So as not to scandalise anyone, go...»<sup>115</sup>

In Question 79 of his book *Questions on the New and the Old Testament*, Augustine states:

<sup>111</sup> PSEUDO-AUGUSTINE (AMBROSIASER). *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* CXXVII, 79.1 (CSEL 50, 133).

<sup>112</sup> *Ibid.*, 2 (CSEL 50, 134).

<sup>113</sup> Mt 17,26.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> JOHN CHRYSOSTOM. *Homiliae in Matthaeum*, 58.1 (PG 58, 567).

The devil, a consistently insidious foe, seeking an opportunity to cause Christ's downfall, seized control of the souls of those collecting the didrachm so that they would do his will. He made them approach Peter, the chief of the Apostles, in order to tell him that their master was bound to pay the didrachm. The Apostles, however, were exempt from paying because, even though they lived in the world, they did nothing which was of this world. The devil, knowing that they were unable to pay the tax, intended the tax collectors to be scandalised or the Apostles to have to humble themselves by begging for alms with which to pay it. Our Lord, however, in order to show how the improvident devil is always scheming against him, instructed the apostle Peter to go to the sea, and that he should catch a fish and open its mouth, wherein he would find a means of paying the debt. Thus, once the debt was paid, not only would the tax collectors fail to be scandalised, but also Jesus would not have to stoop to asking for help to pay it. In this way, Christ would give forth a signal of the highest virtue which would lead the prisoners of the devil towards him, and thus, through argument and keenness of mind, the devil's plans would be foiled.<sup>116</sup>

Augustine himself says to Pollentius:<sup>117</sup>

There are many things that we should do freely from love and not because the law obliges us to; and among all our duties those we undertake through love are more praiseworthy, because although we are entitled not to perform them, we carry them out with the same generosity and affection with which we fulfil our other duties. That is why Our Lord paid the tribute, although he had shown that he was not obliged to pay it, namely, so as not to scandalise those whom he was to lead to eternal salvation.<sup>118</sup>

So then, they utter a falsehood when they affirm that Our Lord was necessarily liable to pay the didrachm. As a result, His children, namely, members of the clergy, are exempt from the tribute.

<sup>116</sup> PSEUDO-AUGUSTINE (AMBROSIASTER). *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, 79.2 (CSEL 50, 134).

<sup>117</sup> Pollentius was a bishop about whom we have no information who, following the problems which Augustine's ethics of marriage raised for him, formulated a sequence of objections. In response to him, Augustine wrote the treatise *De coniugiis adulterinis*.

<sup>118</sup> AUGUSTINE OF HIPPO. *De coniugiis adulterinis libri duo*, 1.14 (CSEL 41, 362).



To state the opposite is heretical and contradicts the Gospels and the view expressed by Christ, a view which is adhered to by a great number of illustrious saints and, in fact, by the entire Catholic Church, outside of which there lies no salvation.

[19] Secondly, they utter a falsehood because only those are necessarily liable to pay the tribute who under ordinary law as legal entities – that is to say, in their own regard or that of their property – fall under the authority of the emperor or a temporal power, for payment of a tribute is a declaration of subservience. To say that, according to ordinary law, however, Christ – the King of Kings and the Lord of all Lords – falls under the authority of the emperor or of any kingly power is heretical and blasphemous, as we shall show when we talk about the second article or error.<sup>119</sup> To say that Christ, therefore, is necessarily liable to pay the tribute as if he lay under the power of the emperor is heretical and blasphemous.

[20] Thirdly, they utter a falsehood because it is heretical to assert that Christ paid the didrachm under force of compulsion, since that amounts to saying that Christ was not virtuous and just in everything he did, this being something which contradicts the Psalm: «The Lord is just, and has loved justice.»<sup>120</sup> I argue, therefore, in the following manner: Christ paid the debt either because it was just that he should do so, since he was liable to so do, or so as not to scandalise anyone, as the truth of the Gospel states. If Christ acted under obligation, he was not delighted to do so, but rather pained thereby and, as a result, did not do so in a virtuous manner, since, as the Philosopher states in Book Two of his *Ethics*: «The man who performs just deeds yet does not delight in this is neither just nor does he act voluntarily.»<sup>121</sup> As he also states in Book One, Chapter

<sup>119</sup> The text of the *Confutatio* which has come down to us is fragmentary. As this assertion shows, Guido also responded to the other articles considered blameworthy by the Pope – or at least to the second article according to which the emperor had the ability to reprimand and punish the Pope as well as to install him in and remove him from office.

<sup>120</sup> Ps 10,8.

<sup>121</sup> Cf. ARISTOTLE. *Ethica nicomachea*, 2.3 (1104b 5-8): Ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σῶφρων, ὁ δ' ἀχόμενος

13 of his *Magna moralia*: «As regards virtue, the most important thing is that it should be voluntary. Simply speaking, that is voluntary which we do when not under compulsion.»<sup>122</sup> And he goes on to say: «If a man is pained when he performs good deeds, he is doing them under compulsion or, in other words, he is not acting voluntarily»<sup>123</sup> and therefore is not virtuous. As a result, those who say that Christ, under force of compulsion, failed freely to pay the tribute, hold the view that his act of doing so was not virtuous, the expression of which is a heretical affirmation.

[21] Fourthly, it is heretical to assert that Christ did not do as he did having been stirred by the condescension of his mercy and by the generosity of his pity, because such an assertion contradicts what is stated in the Book of Psalms:

Then did I pay what I did not take away.<sup>124</sup>

And also:

The earth is full of the mercy of the Lord.<sup>125</sup>

All the ways of the Lord are mercy and truth.<sup>126</sup>

---

ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. (Aristoteles latinus, XXVI/1-3, fasc. 3, p. 166: «Qui quidem enim recedit a corporalibus potestatibus et hoc ipso gaudet, temperatus. Et qui quidem sustinet pericula et gaudet vel non tristatur, fortis. Qui autem tristatur timidus»).

<sup>122</sup> Cf. ARISTOTLE. *Magna moralia*, 1.12.1 (1187b 33-35): Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ κυριώτατον πρὸς τὴν ἀρετὴν, τὸ ἐκούσιον. ἐκούσιον δὲ ἀπλῶς μὲν οὕτως ὀηθῆναι ἐστὶν ὁ πρᾶττομεν μὴ ἀναγκάζομενοι. (Aristoteles Latinus Database: «Hoc enim est voluntarium: principalissimum secundum virtutem. Voluntarium autem simpliciter quidem ita dici est quod operamur non coacti»).

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, 1.12.2 (1188a 2-4): Ἐπὶ δὲ τοῖς ἐξ ἀνάγκης πρᾶττομένοις πᾶσιν ἔπεται λύπη, τοῖς δὲ ἐπιθυμίαν πρᾶττόμενοι ἡδονὴ ἀκολουθεῖ. (Aristoteles Latinus Database: «Non potens autem communicare aut nullo indigens propter per se sufficientiam nulla pars est civitatis, quare aut bestia aut deus»).

<sup>124</sup> Ps 68,5.

<sup>125</sup> Ps 32,5.

<sup>126</sup> Ps 24,10.

For Christ is the Samaritan, who «was moved by compassion»<sup>127</sup> towards the human race because, «through the innermost mercy of our God, he has visited us, descending from on high».<sup>128</sup>

[22] Furthermore, from the fact that Christ desires the Church to pay the tribute, we cannot conclude that the emperor may appropriate all the temporal goods belonging to the Church, for the reason that he is bound to receive a sufficient amount therefrom already through his taxes and tariffs. For, if a free and private individual owns his possessions in such a way that, once the relevant taxes have been paid, the emperor is unable to appropriate them as he pleases, then the emperor is even less entitled to seize hold of the goods belonging to the Church, apart from the tribute which the Church should pay to him. For this reason, Our Lord did not instruct us to give the whole fish nor part of the fish, but rather the didrachm alone, which does not form part of the substance of the fish, «because the Church does not have to surrender to the emperor, nor can the supreme pontiff, who stands out as the leader and spokesman of the Church, be made the subject of kings», as Urban states.<sup>129</sup>

[23] The foregoing ought to be sufficient as regards the first error.

<sup>127</sup> Lk 10,33.

<sup>128</sup> Lk 1,78.

<sup>129</sup> Cf. *Decretum Gratiani*, pars 2, causa 23, q. 8, cap. 22 (ed. Richter-Friedberg, 961), where a lost text of Pope Urban II is cited.



## INDEX NOMINUM

AUCTORES ET SCRIPTA A GUIDONE  
AUT AB EDITORIBUS ALLEGATA

Les xifres que van entre parèntesis remeten al text llatí; les que van en tipografia regular, al text català; les que van en cursiva, al text anglès. Una *n* minúscula remet a una nota a peu de pàgina.

The numbers within parentheses refer to the Latin text; those in roman type to the Catalan text; those in italics to the English text. A lower case *n* refers to a footnote.

### AEGIDIUS ROMANUS

*De ecclesiastica potestate* 95n:147n

### AMBROSIUS MEDIOLANENSIS

*Contra Auxentium de basilicis tradendis* (96):97:147;

(110):111:156;

(120):121:161;

(122):123:162;

(124):125:163

*De traditione basilicae*

(96):97:147; (116):117:159

### ARISTOTELES

*Ethica nicomachea*

(134):135:169

*Magna moralia* (134):135:170;

(136):137:170

*Politica* (108):109:154

### AUGUSTINUS HIPPONENSIS

*De coniugiis adulterinis libri duo* (132):133:168

*In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV* (96):97:148;

(110):111:156

*Quaestiones Evangeliorum*

(128):129:166

### BIBLIA SACRA

Vetus Testamentum

Gn 14,18-20 101n:150n; 28,17

89n:143n; 28,18 87n:142n

Ex 3,5 (86):87:142; 5,1

91n:144n; 11,5 (98):99:149;

13,2 (98):99:149; 14,23-25

91n:144n

Lv 4,3 (100):101:149; 4,22-

23 (100):101:149; 26,1

(86):87:142

- Nm 3,13 (98):99:149; 18,15  
(98):99:149; 35,2-4  
(102):103:151
- Dt 32,7 91n:144n
- 1 Rg 21,6-7 (114):113:157
- 3 Rg 21,1-22 115n:158n
- 4 Rg 11,9-10 (114):115:157;  
12,18-20 (112):113:157;  
24,13 117n:158n
- Is 19,11 91n:144n; 19,11-15  
(88):89:143; 19,14 93n:145n
- Ps 24,10 (136):137:170;  
32,5 (136):137:170; 68,5  
(136):137:170; 88,40  
(112):113:157; 99,1-2  
(116):117:160; 115,16  
(112):113:156
- Job 38,2 85n:141n
- Dn 3,29 91n:144n; 3,84  
(116):119:160; 4,22  
91n:145n; 4,31 91n:145n;  
4,32 93n:145n; 5,1-4  
93n:145n; 5,3 117n:158n;  
5,30-31 93n:145n; 6,28  
93n:145n; 7,13 91n:144n
- 2 Par 24,25 113n:157n
- 1 Mac 1,1-9 93n:145n
- Novum Testamentum
- Mt 7,25 119n:161n; 10,28  
123n:162n; 10,39  
123n:162n; 16,18  
93n:145n, 119n:160n;  
17,23-25 (128):129:166;  
17,24 127n:165n; 17,24-  
27 (94):95:146; 17,25-26  
(108):107:154, 127n:164n;  
17,26 131n:167n; 22,21  
117n:159n
- Lc 1,78 137n:171n; 10,33  
137n:171n
- Io 12,6 97n:148n; 15,14-  
15 (106):107:154; 19,9  
85n:141n
- 1 Cor 1,25 91n:144n; 9,11  
(104):105:152; 9,13-14  
105n:152n, 117n:159n; 9,15  
105n:152n
- 2 Cor 1,22 87n:143n; 11,31  
87n:142n
- Gal 4,21-31 99n:148n; 5,1  
(120):121:161
- Philp 1,23-24 125n:163n
- 2 Thess 2,4 87n:142n
- 1 Tim 4,1-2 93n:146n; 4,10  
87n:142n
- 2 Tim 3,2-4 93n:146n; 3,7-9  
105n:152n; 4,3-4 95n:146n;  
4,7 85n:141n
- Heb 1,9 87n:142n; 2,8  
(100):101:150; 13,2  
103n:151n
- 1 Pe 2,8 87n:142n
- DECRETALES GREGORII PAPAE IX  
105n:153n
- DECRETUM GRATIANI
- Pars 1  
Dist. 8, cap. 1 111n:156n
- Pars 2  
C. 2, q. 5, pars 1 85n:141n  
C. 11, q. 1, cap. 27 111n:156n  
C. 12, q. 1, cap. 12 97n:148n  
C. 12, q. 1, cap. 16  
(114):115:158  
C. 12, q. 2, cap. 70 115n:158n  
C. 23, q. 4, cap. 3 97n:148n  
C. 23, q. 8, cap. 21 (96):97:147;  
117n:159n; 123n:162n  
C. 23, q. 8, cap. 22  
(108):109:155;  
(110):111:156; 139n:171n
- GLOSSA ORDINARIA  
(128):129:165

- GUILIELMUS DE OCKHAM  
*Summa logicae* 101n:150n
- HIERONYMUS  
*Commentariorum in Mat-  
thaeum libri* (128):129:166
- HILARIUS PICTAVIENSIS  
*De Trinitate* (118):119:161
- IOANNES CHRYSOSTOMUS  
*Homiliae in Matthaeum*  
 (126):127:165;  
 (128):129:166;  
 (130):131:167
- IOANNES DUNS SCOTUS  
*Ordinatio* 103n:151n
- MARSILIUS DE PADUA  
*Defensor pacis* 111n:156n;  
 127n:164n
- PETRUS DE LUTRA  
*Tractatus contra praefatum  
Michaelem Caesena et socios  
eius* 89n:144n;  
 103n:151n
- PSEUDO-AUGUSTINUS (AMBROSIASTER)  
*Quaestiones Veteris et Novi  
Testamenti CXXVII*  
 (130):131:167
- PSEUDO-CHRYSOSTOMUS  
*Opus imperfectum in Mat-  
thaeum* (118):119:160
- PSEUDO-CYRILLUS  
*Liber thesaurorum*  
 (118):119:160
- SYMBOLUM APOSTOLORUM  
 115n:158n
- THOMAS DE AQUINO  
*Catena aurea in Matthaei  
Evangelium* 119n:160n;  
 127n:165n; 129n:165n  
*Summa theologiae* 91n:144n;  
 111n:155n





## INDEX RERUM

VERBA POTIORA IN TEXTO LATINO INVENTA  
AUT AB EDITORIBUS DISSERTA

Les xifres remetent als paràgrafs (§) del text llatí, incloses les notes explicatives a peu de pàgina.

The numbers refer to the paragraphs (§) within the Latin text, explanatory footnotes included.

Aaron 9	consilium 4
Abraham 9	consiliarius 4
actus	cultus divinus/Dei 7, 9-10, 12-14
humanus 16	Cyrus 4
virtuosus 20	
Aegyptus 4, 9	daemonium 5, 12
aequipollentia 10	Darius 4
Ahab 14	David 13-14, 17
Ahimelech 13	decimae 9-10, 13
Alexander Magnus 4	deliberatio 16
apostolus 5, 9-11, 18	diabolus 18
	didragma 6, 17-18, 20, 22
Balthasar 4	doctor 4-5
bellum 13	dominium
blasphemus 5, 14, 19	dominare 5
	Ecclesiae 12
Caesar 6, 14	universale 6
caritas 4, 18	donatio 12
census 17	Constantini 12
coactus/coacte 6, 17, 20	
condescensio 6, 21	exactio 18
conscientia 5, 9	exercitus 4

- extrinsecus 12, 14
- facultates Ecclesiae 7, 13  
 falsitas 2-3  
   falsus 10, 18  
 fortuna 12
- haereticus 11, 13-17, 19-21  
 Herodiani 17  
 Hierusalem 13  
 historia 4
- Iacob 3  
 illicitus 16  
 imperium 4  
   imperator 3-4, 6-7, 9-16, 19, 22  
 intrinsecus/intrinsece 10-12, 14  
 Ioas 13  
 Ioiada 14  
 Israel 3-4, 9  
 Iudas 8  
 Iulianus Apostata 14  
 ius 7, 9-10, 14-16, 18, 22  
   divinum 10-11  
   imperiale/imperatoris 10, 12, 14,  
   16  
   ordinarium 19  
   rationabile 11  
   temporale 11
- lex 18  
 libertas 4, 6, 9, 11-12, 18  
   liber 8-9, 11-12, 14-15, 17-18,  
   22  
 licitus/licite 14, 16  
 locus 8
- magister 2-6, 18  
 medium 17  
 Melchisedech 9  
 Memphis 4  
 mendacium 5, 15  
 minister 9-14
- Moses 3
- Naboth 14  
 Nabuchodonosor 4, 14  
 natura 11
- onus 12
- Papa 3, 6  
 Paulus 10  
 persona 19  
   privata 14-15, 22  
 Petrus 6, 15, 17-18  
 Pharao 4, 9, 12  
 Pollentius 18  
 pontifex 9, 13, 15, 17  
 potestas  
   aeterna 4  
   Ecclesiae 10  
   imperialis/imperatoris 3-4, 7-11  
   spiritualis et divina 10  
   temporalis 3-4, 9, 11-12, 17, 19  
   tyrannica 16  
 primitiae 9-10, 13  
 princeps christianus 9
- rationabilis 10-11  
 regnum 4, 13, 18  
 rex 4, 9-11, 13-14, 17-19, 22
- sacrilegium 7, 13, 15  
   sacrilegus 8  
 salus 15, 18  
 Samaritanus 21  
 sapientia 5, 18  
   sapiens 4  
 scandalum 18  
   scandalizare 6, 18, 20  
 signum distributivum 10  
 Silvester I 14  
 spiritualia 6, 10-12  
 stater 6  
 status (ecclesiasticus) 10-12

stultis 2, 4  
subditus 4, 7, 10, 14  
subesse 6-7, 9-11  
subiectio 9, 12, 17  
    subiectus 10-12, 15, 19  
synagoga 9  
Syria 13

Tanis 4  
temporalia 6-12, 14  
terra sancta 3  
Thomas Cantuarensis 16  
titulus 3, 6  
    iustus 14  
tributum 6, 11-12, 17-18, 22  
tyrannus 4-5, 15

Urbanus II 22  
usus 13

Valentinianus II 6, 15  
veritas 3, 5, 11, 16-17, 20-21  
    verum 12, 16-17  
vicarius 3, 11  
virtus 18, 20  
voluntarium 20

