Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale
— Rencontres de Philosophie Médiévale, 17 —
General Editor: Alessandra Beccarisi (Università del Salento)

Legitimation of Political Power in Medieval Thought

Acts of the XIX Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale Alcalá, 18th-20th September 2013

edited by

Celia López Alcalde, Josep Puig Montada
and Pedro Roche Arnas †

BREPOLS
2018

00_Rencontres_def.indb III 03/03/18 12:25

The XIX Annual Colloquium of the SIEPM was sponsored and funded by the Spanish Ministry of Education and Culture, Ramon Areces Foundation, University of Alcalá de Henares, Complutense University of Madrid, Center for Political and Constitutional Studies (Madrid), Society for Medieval Philosophy (Zaragoza) and SIEPM.

All of the essays published in this volume have been reviewed by members of the Bureau of the SIEPM.

© 2018, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

D/2018/0095/86
ISBN 978-2-503-58018-0
DOI 10.1484/M.RPM-EB.5.115435
e-ISBN 978-2-503-58019-7

Printed in the E.U. on acid-free paper

In memoriam
Pedro Roche Arnas

00_Rencontres_def.indb V 03/03/18 12:25

Table of Contents

Josep Puig Montada, Celia López Alcalde, Presentación IX

Mokdad Arfa Mensia, Philosophie, politique et légitimation chez al-Fārābī 1

Francisco Bertelloni, Naturaleza e historia de la salvación en la legitimación medieval del *dominium*: Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua 19

Antony Black, Islam, Byzantium and the West: What Light can Comparisons Throw on the Legitimation of Power in Medieval Europe? 41

Gianluca Briguglia, Filosofía, ideología, historiografía: Marsilio de Padua 59

Charles E. Butterworth, Al-Fārābī and the King in Truth: Some Practical Considerations 75

Luigi Campi, Mutual Causality in Wyclif's Political Thought 85

Delphine Carron, *Unde dominium exordium habuit*. Origine et légitimation du pouvoir politique chez Ptolémée de Lucques ... 101

Luis Alberto De Boni, João Quidort e a defesa do poder civil 119

Thomas Dewender, James of Viterbo on Ecclesiastical and Temporal Power 143

Alexander Fidora, Marsilio de Padua en la Península Ibérica: La *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guido Terrena 159

Jesús de Garay, La legitimación del poder en Bizancio: Temistio y Eusebio 171

Saeid Hooshangi, Abū Moʿin Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, su crítica al poder establecido y su defensa de la justicia social 191

David Jiménez Castaño, El contrato de gobierno en la Edad Media: El caso de Manegold de Lautenbach (c. 1030-1103) 207

Adam Machowski, La participación del pueblo en el proceso de legitimación del poder en los escritos de Tomás de Aquino 223

Abraham Melamed, The De-Legitimation of Monarchy in Don Isaac Abravanel's Political Thought 239

Jürgen Miethke, Ockhams Kritik an Marsilius von Padua: Die Stellung des Papstes in Kirche und Welt nach dem letzten Teil des *Dialogus* 253

Gregorio Piaia, Non solo Aristotele: La legittimazione del potere politico in Marsilio da Padova 281

Vadim Prozorov, How to Bind the "Rhinoceros of Earthly Power": Perception of Gregorian Political Ideas in Ninth-Century Europe 295

Josep Puig Montada, Maimonides, on Rules and Leadership 311

Diego Quaglioni, "Nemo potest dare quod suum non est": La legittimazione del potere nella *Monarchia* di Dante 329

Pedro Roche Arnas, Acentos y alcances diversos en defensa de la autonomía del poder civil: la trascendental función del *populus* en el *De potestate regia et papali* de Juan de París 345

José Maria Silva Rosa, Relevância política da 'perfecta multitudo' no *De potestate regia et papali* de João Quidort de Paris 367

Stefano Simonetta, Mutual Causality in Wyclif's Political Thought: His Doctrine of Dominion 385

Constantin Teleanu, Lucifer et son vicaire: le mélange du pouvoir de l'état à l'autocratie de l'église selon Pierre de Ceffons 405

Jeffrey C. Witt, Finding Authority in a Time of Confusion: Early Deliberations on the Western Schism at the University of Paris 423

Indexes

Index of Manuscripts 443
Index of Medieval Authors 445
Index of Modern Authors 449

Presentación

Josep Puig Montada
Celia López Alcalde

La Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, SIEPM, la Sociedad de Filosofía Medieval, SOFIME, la Universidad de Alcalá y los profesores Dr. Josep Puig Montada, de la Universidad Complutense, y Dr. Pedro Roche Arnas, de la Universidad de Alcalá, organizaron el XIX Coloquio Internacional de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), los días 18-20 de septiembre de 2013, donde se trataron algunos de los múltiples aspectos implicados en la legitimación del poder político, como por qué tenemos que obedecer a la autoridad o cuándo debemos negarle la obediencia, la relación entre política y religión, la soberanía del Estado, el origen popular del poder, el derecho de propiedad o la legalidad y su relación con la justicia. El coloquio, y como resultado, el volumen que aquí presentamos, analiza éstas y otras cuestiones en el periodo medieval y sus diversas tradiciones: judía, cristianas –latina y bizantina– y musulmana.

Mientras el antiguo Israel era una teocracia dotada de unos órganos de poder cuya legitimación consistía en proclamar y ejecutar la voluntad de Dios, tal como sacerdotes o profetas la expresaban, o tal como se reflejaba en un código de leyes. Sin embargo, el judaísmo del periodo medieval era una comunidad, o un conjunto de comunidades, sin estado propio, y la comunidad era minoría en reinos cristianos o musulmanes, y sometida a su autoridad. Una serie de problemas surgieron relativos a la autoridad y al cumplimiento de la ley en el judaísmo medieval que son tratados en los artículos de Abraham Melamed y Josep Puig. Melamed estudia a Don Isaac Abravanel (m. 1508) que disiente de la legitimidad de la monarquía, que no es necesaria ni a nivel universal ni del pueblo judío. El origen de la ley es una cuestión que merece ser explicitada y por esto Puig examina la cuestión y escoge la figura de Maimónides (m. 1204). Se pregunta si este reconoce una ley natural o no, y se inclina por una respuesta afirmativa.

00_Rencontres_def.indb IX 03/03/18 12:25

Dentro del pensamiento cristiano debemos distinguir entre la legitimación del poder en el mundo bizantino, y en el mundo latino. En el imperio bizantino, la legitimación tiene dos fuentes principales: la ideología imperial romana y la herencia cristiana. El artículo de Jesús de Garay expone dos posiciones al respecto: la de Temistio (m. ca. 390) y la de Eusebio de Cesárea (m. 339). Para Garay, Temistio representa la primera interpretación, según la cual el emperador es ley viviente, mientras para Eusebio el emperador es el representante del Gran Rey en la tierra.

La mayoría de las contribuciones corresponden a la tradición cristiana latina, y dos autores de la Baja Edad Media, Marsilio de Padua y Juan de París, son objeto preferente de estudio, pero no exclusivo. Así, los artículos de Vadim Prozorov y de David Jiménez analizan autores de la Alta Edad Media, como Gregorio Magno (m. 604) y la difusión de sus ideas políticas en el siglo IX (Vadim Prozorov), o Manegold de Lautenbach, un autor de finales del siglo XI que desarrolló una teoría contractual para el poder (David Jiménez).

Tomás de Aquino (m. 1274) y su escuela ocupan un lugar clave en la historia del pensamiento político, y las contribuciones a esta obra no olvidan este hecho. Adam Machowski defiende que es posible hablar de la participación del pueblo en el proceso de legitimación del poder en el caso de Tomás de Aquino. Delphine Carron estudia Tolomeo de Lucas (m. 1327), un dominico próximo a Tomás de Aquino, el cual desarrolla una teoría de la legitimación del poder político inspirándose tanto en Aristóteles y Tomás de Aquino como en Agustín de Hipona.

Sin embargo, el discípulo de Tomás de Aquino que más interés despierta en este libro es Juan de París, también conocido como Jean Quidort (m. 1306). Entre las dos partes en conflicto –Papa y rey— por la supremacía del poder, José Maria Silva Rosa llama la atención sobre una tercera que es la llamada *perfecta multitudo* y que en su opinión determinará la esfera propiamente política. Pedro Roche se ocupa de Juan de París y en particular de la trascendental función del *populus* en el *De potestate regia et papali* del mismo. Luis A. De Boni destaca las grandes aportaciones de Jean Quidort, entre ellas, su defensa de la superioridad del concilio sobre el Papa, su propuesta de un sistema parlamentario en la administración de la Iglesia y, ante todo, porque sostuvo que los poderes tanto espiritual como temporal están fundados en la voluntad del pueblo, la cual expresaría la voluntad de Dios.

00_Rencontres_def.indb X 03/03/18 12:25

Dos artículos se ocupan de Marsilio de Padua (m. 1342/3), otros dos lo hacen indirectamente, y un tercero estudia la crítica de Ockham a este. Gregorio Piaia expone cómo Marsilio levanta un edificio teórico, empleando argumentos filosóficos y con ayuda del texto evangélico, que desarticula la doctrina teocrática de la *plenitudo potestatis*. Gianluca Briguglia insiste, en su contribución, en la filosofía política que Marsilio elabora, dentro de su proyecto gibelino de reorganización política global. A la luz de este proyecto, Briguglia interpreta de la mano de Marsilio las transformaciones institucionales de las ciudades italianas.

Alexander Fidora elige al carmelita Guido Terrena (m. 1342) como representante de la corriente opuesta a Marsilio, si bien Terrena no parece haber leído el original del autor paduano. Terrena defiende la subordinación del poder temporal al papal pero reconoce que la iglesia posee unos bienes extrínsecos, que están supeditados al emperador como sujetos a tributo. El artículo de Fidora se debe relacionar con el de Thomas Dewender, pues Dewender también examina dos autores papistas: analiza las diferencias entre Egidio Romano (m. 1316) y su discípulo Jacobo de Viterbo (m. 1307/8) en la justificación de la subordinación del poder temporal al poder papal.

A pesar de compartir con Marsilio de Padua la concepción secular del poder, Guillermo de Ockham es crítico con Marsilio en unos puntos que Jürgen Miethke analiza en base a una lectura magistral del *Dialogus* de Ockham junto con el *Defensor Pacis*.

Dante Alighieri (m. 1321) puede considerarse un defensor de la denominada "vía media" o equilibro entre los poderes civil y eclesiás–tico y de Dante tratan dos artículos, uno de Diego Quaglioni y otro de Francisco Bertelloni. Para Dante, según Quaglioni, la legitimación del poder desciende de una entidad superior y en el caso del Imperio, esta no puede ser la Iglesia: solamente Dios elige y ratifica. Bertelloni tiene en cuenta a Dante, y también a Tomás de Aquino y Marsilio de Padua en su estudio sobre el concepto de *dominium*.

Dante, Juan de París, Marsilio de Padua son tres pensadores bien conocidos del periodo, pero el volumen incluye estudios de otros no tan conocidos. Constantin Teleanu expone a Pierre de Ceffons (fl. 1340), Luigi Campi y Stefano Simonetta, en dos artículos, a John Wyclif (m. 1384) y Jeffrey Witt a Pierre Plaoul (m. 1415). Witt destaca la convicción de Pierre Plaoul sobre el papel de la universidad en el cisma de Oc-

00_Rencontres_def.indb XI 03/03/18 12:25

cidente: Dios ha establecido que ella guíe a los cristianos en la solución del cisma. Campi y Simonetta profundizan en la doctrina del *dominium* de Wyclif, un pensador "sofisticado y sutil" para quien solamente Dios posee un señorío cuya legitimación reside en él mismo, y no en otros seres. Teleanu, por su parte, se refiere al litigio entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia y cómo las Escuelas tratan dicho litigio.

El islam no hace distinción alguna entre autoridad civil y religiosa. Antony Black contrasta cristianismo e islam en cuanto a la doctrina política, y también piensa en la organización de las comunidades, señalando algunos de los rasgos distintivos de las comunidades cristianas frente a las musulmanas. Dado que la cuestión de la legitimación del poder afecta a la persona que debe dirigir la comunidad y a sus cualidades, Saeid Hooshangi ve en la poesía de Nāṣer Ḵosrow (m. 1088) un modelo de crítica al poderoso; la mala conducta del gobernante es causa de su deslegitimación y el pueblo debe rebelarse.

Por otro lado, el neoplatonismo tuvo su influencia en la filosofía árabe, de tal modo que la filosofía investigaba la legitimación de la autoridad en un estado ideal y la encontró en la construcción neoplatónica del universo. Tanto Charles E. Butterworth como Mokdad Arfa eligen a Abū Naṣr al-Fārābī (m. ca. 950) como figura significativa de esta tradición política neo-platónica en el islam, y nos ofrecen interpretaciones novedosas.

Si bien es cierto que en este volumen predominan los autores latinos de los siglos XIII-XIV, ello se debe fundamentalmente a la importancia que adquiere la legitimación del poder político en este periodo, en Occidente. No olvida, sin embargo, tanto autores de otros periodos como de otras tradiciones religiosas, de manera que el lector encontrará en él una amplia exposición de teorías centradas en esta cuestión siempre viva.

Este volumen está dedicado a la memoria de Thomas Dewender y de Pedro Roche Arnas, que nos dejaron antes verlo publicado.

Madrid-Porto, diciembre 2017

00_Rencontres_def.indb XII 03/03/18 12:25

Philosophie, politique et legitimation chez al-Fārābī

Mokdad Arfa Mensia

Introduction

Dans la tradition purement philosophique en Islam, Fārābī est sans conteste le penseur politique le plus important. Sa pensée politique comporte des aspects qui ont trait au thème de la légitimation. Il la conçoit même comme une composante essentielle du pouvoir politique et fait la description de plusieurs de ses procédés. Il n'y a pas à proprement parler une théorie de la légitimation en tant que telle, mais il y a la conscience de la nécessité de celle-ci dans la vie politique de la cité et il y a la description de ses multiples procédés. Selon la cause poursuivie, il y aurait une bonne légitimation, qui est peut-être unique, et des mauvaises légitimations, qui sont multiples. Le critère en est le rapport que le discours légitimant et ses procédés entretiennent avec la vraie philosophie prise comme fondement dernier.

> Entendu comme un ensemble de procédés de justification et de persuasion visant à rendre fondés aux yeux de ceux qui sont gouvernés, un programme, une action ou un régime politiques et obtenir de la sorte leur adhésion pour réaliser les desseins les plus divers, le discours de légitimation peut revêtir plusieurs formes. De notre point de vue, la fonction de légitimation ne se limite pas aux discours élaborés et adressés au public, mais comprend aussi les multiples théories mises en jeu dans la philosophie politique de Fārābī, il s'agit des vérités ultimes, fondements de l'organisation politique.

A côté de cet ordre de vérités, Fārābī décrit avec précision les différents types de sociétés en montrant les principes de leur organisation politique, expose leurs opinions respectives, les types de théories et de discours par lesquels fondateurs de cités et de religions, gouvernants et détenteurs du pouvoir entendent légitimer l'exercice de ce dernier. Il décrit aussi la manière de le faire.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 1-18*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115463

00_Rencontres_def.indb 1 03/03/18 12:25

Outre la description d'un dispositif de légitimation, il y a l'utilisation fréquente par Fārābī de termes évoquant cette idée. Il s'agit pour une opinion quelconque d'en assurer la défense (*nuṣra*), en établir la vérité (*tasḥīḥ*), en fournir la preuve (*barhana*), la rattacher à un universel (*kullī*). C'est aussi l'idée de faire partie (*juz'*) d'une science et d'être subsumé (*taḥta*) sous elle[1].

A la faveur de cette question de la légitimation, on peut apporter quelques éléments de réponse à deux questions classiques chères aux interprètes de la pensée de Fārābī : la première porte sur l'articulation entre le théorétique métaphysique et le pratique politique, la seconde sur la nature, le contenu et la répartition de son fameux livre : *Mabādi' 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (*Les principes des opinions des habitants de la cité excellente*).

On connaît la fameuse répartition de ce traité en deux parties : une partie métaphysique et plus généralement théorétique, visant à donner un exposé de l'ordre du monde, et une partie pratique, visant à fournir un exposé de l'ordre de la cité excellente et celui de ses contraires. Mais on peut aussi, et c'est ce qui est proposé ici, opérer une autre articulation faisant voir dans le traité deux grandes parties : l'une traite des opinions de la cité excellente et des principes qui les sous-tendent, l'autre traite des opinions des cités non-excellentes et des principes qui y sont à l'œuvre. Ces deux ensembles de principes essentiellement de nature théorique, et plus spécifiquement métaphysique et, au besoin, physique, constituent l'ultime légitimation du pouvoir politique.

Nous évoquerons rapidement ici les principes théoriques qui sont des opinions propres à la cité excellente. Ce sont les idées d'ordre métaphysique, historique, épistémologique, etc., admises par Fārābī, ayant pour fonction la légitimation ultime de l'organisation politique, étant les vérités sans lesquelles la cité excellente ne verra jamais le jour et l'homme ne connaîtra jamais le bonheur. Et puis nous parlerons des différents procédés par lesquels d'aucuns entendent défendre les idées des cités non-excellentes.

---

[1] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, dans *Kitāb al-Milla wa nuṣūṣ ukhrā*, éd. M. Mahdi, Bayrūt 1968, 47. Pour la traduction en langue française, voir Fārābī, *Le Traité de la religion*, in *Deux traités philosophiques : L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote et De la religion*, introd., trad. et notes par D. Mallet, Dimashq 1989, 124.

00_Rencontres_def.indb 2 03/03/18 12:25

I. Connaissance vraie, politique idéale et discours de légitimation: Histoire, philosophie et politique

Pour le premier volet, positif, nous nous contenterons d'évoquer rapidement les aspects essentiels qui légitiment, à juste titre aux yeux de Fārābī, l'organisation de la cité et l'exercice du pouvoir politique. D'abord, une théorie de la vérité, de sa méthode et de son histoire. Vérité et méthode qui trouvent, dans l'histoire, leur expression scientifique parfaite et finale avec Aristote. C'est alors que pour la première fois l'humanité dispose de l'ensemble de vérités scientifiques qui lui permettent de fonder un ordre politique idéal, seul susceptible de réaliser un bonheur qui soit conforme à la nature et la destinée humaines. Ces vérités renvoient à plusieurs théories[2]. L'une est métaphysique avec une disposition des êtres selon un ordre de hiérarchie et de finalité où règne la justice[3] ; une autre est relative à l'homme, sa place parmi les êtres, sa nature, son bonheur, sa destinée ; une autre est psychologique, traitant des facultés de l'âme, etc[4]. Il est à souligner ici que, relativement au contenu de la science politique (*al-ʿilm al-madanī*), ces théories scientifiques sont si intimement liées à tout savoir et toute pratique politique qu'elles constituent une partie intégrante de la philosophie politique. C'est celle-ci qui, pour ses besoins, embrasse dans son extension presque toutes les connaissances scientifiques[5].

La théorie politique dispose à son service d'une théorie de la religion, à tel point d'ailleurs que cité (*madīna*) et religion (*milla*)[6] se superposent souvent en ce qui concerne aussi bien leur extension que leur typologie respectives. Bien entendu, la religion est une partie de la vie de la cité, car dans la mesure où la religion, qui consiste, selon la fameuse définition qu'en donne Fārābī, en un ensemble d'opinions ou

---

[2] Voir le long exposé de ces vérités dans FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Siyāsa al-madanīya*, éd. F.M. NAJJAR, Bayrūt 1964, 30-69.

[3] Dans l'édition et la traduction de Walzer cela comprend les sections I, II et III. Voir FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, dans *Al-Farabi on the Perfect State, Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, ed. R. WALZER, Oxford 1985, 56-163.

[4] IDEM, *Ibid*. section IV, ed. WALZER, 164-227.

[5] FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Milla*, éd. MAHDI, 52-66 ; trad. MALLET, 129-45.

[6] Pour le terme *milla*, voir trad. MALLET, 146 n.1 avec des renvois.

dogmes et d'actes déterminés[7], est le moyen par lequel le chef fondateur entend mettre en pratique les finalités qu'il fixe pour sa communauté, la politique intègre la religion comme son instrument indispensable. Non seulement le discours religieux est le discours de légitimation par excellence, son caractère indispensable en fonde la bonne légitimation : c'est par lui qu'on assure pour le public l'instruction et l'éducation qui lui feront acquérir les vérités théoriques et pratiques indispensables à son salut. Tout l'effort de l'élaboration d'une religion établie par le chef fondateur, qui consiste à imiter par l'imagination (*takhyīl*, *tamthīl*, *muḥākāt*) les vérités saisies par la raison[8], peut être regardé comme un effort de légitimation aux yeux de la communauté dans le but d'obtenir son adhésion à un programme politique à finalités précises. Une fois les vérités intelligibles théorétiques et pratiques sont établies d'une manière scientifique, le roi philosophe doit trouver les procédés persuasifs (*ṭuruq iqnā'iyya*) pour les enseigner au public, en les exprimant par des images imitatives (*mithālāt*) et des procédés répandus (*mashhūra*) qui sont accessibles à ce dernier[9].

La théorie de la religion faisant ainsi partie de la philosophie politique, nous trouvons aussi bien ce que l'on peut considérer comme discours légitimant l'existence de la religion et sa conception, que celui légitimant le pouvoir politique qui a pour vocation celle de réaliser les finalités fixées. Si, par exemple, la religion vraie (*milla ṣaḥīḥa*) trouve son fondement ultime et définitif dans les intelligibles théorétiques (ou preuves, *barāhīn*) et les universaux pratiques de la philosophie scientifique,[10] les autres religions cherchent à fonder leurs discours de légitimation sur d'anciennes idées fausses, c'est-à-dire antérieures à l'avènement de la philosophie scientifique.

En rapport avec la religion, il y a ce que l'on peut désigner du point de vue de Fārābī comme l'apologétique de la religion, discours visant à en assurer la défense. Il est l'un des rares philosophes de l'islam à avoir admis l'utilité, voire la nécessité, de ce discours apologétique dans la cité,

---

[7] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 43 ; trad. Mallet, 119 ; Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madanīya*, éd. Najjar, 84-86.

[8] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 85-87.

[9] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 85-87 ; Fārābī, *Kitāb Taḥsīl al-sa'āda*, éd. J. Āl Yāsīn, Bayrūt 1981, 82-83.

[10] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 46-47 ; trad. Mallet, 123-24.

00_Rencontres_def.indb 4 03/03/18 12:25

même excellente. Et le désignant par le nom réservé d'ordinaire à la théologie musulmane (*ʿilm al-kalām*), il lui octroie le droit de cité, à côté de la jurisprudence (*fiqh*)[11]. Cette apologétique est utile en ce qu'elle assure aux yeux de la communauté la défense des dogmes et des pratiques établis par le fondateur de la religion. La religion n'étant pas adressée au philosophe, mais plutôt au public, la dialectique et surtout la rhétorique, dont la finalité dernière est la persuasion[12], ont la fonction indispensable de valider aux yeux des habitants de la cité les idées de la religion, de les persuader de leur bien-fondé, et d'en assurer la défense, et ce afin d'assurer leur adhésion permanente à cette religion particulière[13]. Cette dimension doctrinale est un élément essentiel dans la cohésion du corps de la cité.

Comme moyen de persuader la communauté[14] et comme outil de l'éduquer, la religion est donc le procédé de légitimation le plus approprié. D'ailleurs, le philosophe a beau acquérir, par la certitude de la démonstration, toute la science théorétique et pratique, il ne devient digne de l'épithète « parfait » que s'il peut appliquer cette science théorique à autrui, en faisant exister les intelligibles de l'esprit dans la réalité extérieure. Le degré de sa perfection est fonction de cette aptitude à éduquer par les procédés imaginatifs et persuasifs. C'est ce qui fonde la légitimité par laquelle le philosophe parfait devient le chef premier, fondateur de la communauté (*raʾīs awwal*)[15]. On ne conçoit pas meilleure légitimation que de s'estimer dans son droit et de siéger sur le trône de la cité en vertu de la connaissance philosophique authentique. Il ne saurait y avoir de roi plus authentique ni plus légitime.

Outre cette fonction de la religion, dans son fameux chapitre V de *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*[16], où il traite de la science politique, de la jurispru-

[11] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 50-52 ; trad. Mallet, 127-29. Le *fiqh* a toujours le statut d'une discipline dérivée et induite de la religion posée par le législateur premier, voir Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 50 ; trad. Mallet, 127 ; Fārābī, *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, éd. ʿU. Amīn, al-Qāhira 1948, 107-8.

[12] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 47 ; trad. Mallet, 125 ; Fārābī, *Kitāb al-Ḫaṭāba*, dans *Al-Fārābī, Deux ouvrages inédits sur la Réthorique*, éd. J. Langhade et M. Grignaschi, Bayrūt 1971, 32.

[13] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 48 ; trad. Mallet, 125.

[14] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 47-48 ; trad. Mallet, 124-25 ; Fārābī, *Taḥṣīl al-saʿāda*, éd. Āl Yāsīn, 82-86.

[15] Fārābī, *Taḥṣīl al-saʿāda*, ed. Āl Yāsīn, 89-90, 92.

[16] Fārābī, *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, éd. Amīn, 102-13. Pour le rôle indispensable de la juris-

dence (*fiqh*) et de la théologie apologétique ou *'Ilm al-kalām*, Fārābī dresse, à propos de ce dernier, une sorte de typologie critique des différentes doctrines des Mutakallimūn sur les manières dont ils entendent défendre leur religion. Dans cette fonction apologétique et défensive, des procédés de persuasion varient en extension, allant ainsi des plus généraux aux plus particuliers, spécifiques à chaque communauté et allant des simples discours jusqu'au recours à la force, l'intimidation, le mensonge et la ruse[17]. Ainsi est-il montré que pour imposer une opinion, parfois on ne recule devant rien.

II. Connaissances fausses, politiques mauvaises et discours illégitimes

Dans la répartition tant discutée du livre *Mabādi' ārā' ahl-al-madīna al-fāḍila*, il y a celle établie en un premier temps par Fārābī en 19 chapitres et celle qu'il a établie par la suite en six sections[18]. Selon le titre mentionné dans *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, la section IV a pour objet « La mention des mauvais principes desquels sont dérivés les types des opinions, des associations, des cités et des présidences ignorantes (*jāhilīya*) et la mention ensuite des mauvais principes desquels naissent les types d'opinions, des associations, des cités et des présidences égarées (*ḍālla*) »[19]. Nous avons donc affaire à des opinions-principes, celles à partir desquelles naissent, d'une manière égale, les cités ignorantes et les cités égarées. Il s'agit en quelque sorte

prudence (*fiqh*) voir Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 50 ; trad. Mallet, 127.

[17] Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm*, éd. Amīn, 108-13. A comparer avec les procédés plus ou moins légitimes de réfutation des thèses de l'adversaire, voir Fārābī, *Kitāb al-Ḫaṭāba*, éd. Langhade et Grignaschi, 71-81.

[18] Fārābī, *Fuṣūl Mabādi' 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, dans *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 77-86.

[19] Fārābī, *Fuṣūl Mabādi' 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Mahdi, 85-86. Selon la répartition en 19 chapitres éditée au début du livre, cette section comprend une partie du §17, les §18 et §19 ; et elle comprend les « parties » : 34, 35, 36 et 37 selon la répartition en 37 « parties » adoptée par Dieterici ; voir Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, dans *Alfārābī's Abhandlung der Musterstaat*, hrsg. v. F. Dieterici, Leiden 1964. Dieterici énumère dans le sommaire (*fihrist*) 34 « *bāb* », mais la répartition effective du livre est en 37 « parties », car le dernier « *bāb* » (34) est subdivisé à son tour en quatre « *abwāb* ». Cette subdivision est reprise par Nader qui utilise la répartition en *fuṣūl* ; voir Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. A.N. Nader, Beyrouth 1973, 151-74.

00_Rencontres_def.indb 6 03/03/18 12:25

de tronc commun fait des mêmes opinions anciennes (*qadīma*) et mauvaises (*fāsida*)[20]. Il y a ensuite divergence entre les deux types de cités, sur d'autres opinions, celles-ci ne sont certainement plus des opinions qui sont au rang de principes absolument ni qui bénéficient de leur statut, elles comportent au moins une part de dérivation. C'est-à-dire que si on les considère encore comme des principes, elles le sont relativement aux opinions qui leur succèdent. Elles peuvent donc aussi être considérées comme dérivées relativement aux opinions qui les précèdent. C'est pourquoi, et à y regarder de plus près, cette section VI comprend en vérité trois parties : la doctrine commune aux deux types de cités, celle spécifique aux cités ignorantes[21], puis celle spécifique aux cités égarées[22].

II.1. Le fond commun : les fausses opinions anciennes

Ce fond commun comprend donc des vues centrales, ou opinions-principes, et des vues secondaires ou opinions dérivées.

Opinion-principe 1[23]. Elle professe que si l'on s'en tient à l'être tel qu'il est connu et observé, force est alors d'affirmer l'instabilité inhérente aux êtres et la contrariété régnante entre eux; c'est-à-dire que, pour ce qui est des êtres, aucun d'eux n'a de nature stable, chacun d'eux a des existences différentes, ils sont contraires les uns aux autres et entretiennent entre eux des rapports conflictuels naturels, chacun

[20] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 71 ; éd. Nader, 151 ; éd. Walzer, 286 : « Les cités ignorantes et égarées viennent à exister lorsque la religion est fondée sur d'anciennes opinions fausses ».

[21] L'exposé de cette doctrine propre aux cités ignorantes couvre les parties 34, 35, 36 et une partie de 37. Il débute avec « *wa minhā anna qawman qālū innā narā al-mawjūdāti* (début de 34) et va jusqu'au premier paragraphe de 37, paragraphe qui se termine par "*wa in lam yaqdir fa-bi'l-daghl wa'l-ghish wa'l-murāyāt wa'l-tamwīh wa'l-mughālaṭa* » ; voir Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 72.1-80.14 ; éd. Nader, 151.5-166.12 ; éd. Walzer, 286.4-314.10.

[22] L'exposé de cette doctrine propre aux cités égarées couvre la partie restante du § 37 ; voir Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 80.14-85.7 ; éd. Nader, 166.13-174.4 ; éd. Walzer, 314.11-328.12. Le mérite de l'édition Walzer est qu'elle respecte cette répartition : *al-bāb* (Chapter) 19 porte le titre en anglais suivant, Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Walzer, 315 : « Views of the Cities which Miss the Right Path ».

[23] Cet exposé va dans Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 72.1-73.2 ; éd. Nader, 151.5-152.14 ; éd. Walzer, 286.4-290.4.

cherchant à neutraliser l'autre et à l'assujettir pour pouvoir exister et perdurer dans son existence. Il se voit digne de la meilleure existence à l'exclusion de tous les autres, dont l'existence n'a, à ses yeux, d'autre finalité que de servir la sienne. D'ailleurs, il est doté naturellement des moyens pour neutraliser tout ce qui lui est hostile et se soumettre tout ce qui lui est bénéfique. Entre les êtres, il ne peut y avoir que deux rapports possibles : celui de neutralisation ou celui d'assujettissement. D'ailleurs, pour rejeter systématiquement autrui, il n'est pas toujours exigé qu'il soit hostile, son unique grief est tout simplement d'exister (*mawjûdun faqaṭ*). Cette opinion soutient aussi, d'une manière solidaire, qu'il n'y a entre les êtres ni ordre ni hiérarchie et que ce qui leur arrive, leur arrive sans mérite propre et sans qu'il soit nécessité par leur existence respective. Cette opinion-principe qui sert de légitimation d'un certain ordre est de nature théorétique, c'est-à-dire qu'elle porte sur la nature et prétend décrire la seule disposition naturelle des êtres qui soit donnée à notre observation et notre connaissance.

Opinion-principe 2[24]. Vient s'agencer à cette première opinion-principe une autre, qui a vraisemblablement le même rang et fait fonction de la seconde prémisse dans un syllogisme. C'est la nécessité de l'extension de cet ordre du champ théorétique au champ pratique Cela consiste à soutenir que cet ordre « naturel » doit (*yanbaghī*) être transposé au domaine de l'action et suivi par les êtres dotés de volonté, de liberté et de délibération.

C'est dans ce cadre qu'on affirme la nécessité de son application au politique. La conclusion concerne donc l'idéal politique et est la suivante : ces mêmes rapports « naturels » de discorde, de conflit et de lutte doivent régner au sein des cités et entre elles et en feront des cités hostiles les unes aux autres (*mudun mutaghāliba mutahārija*). En vérité, il n'y a dans la cité ni ordre, ni hiérarchie, ni mérite, chacun cherchant exclusivement son bien et conteste à autrui tout bien. Le maximum de bonheur est perçu comme l'apanage du vainqueur et du dominant. Je pense qu'avec cette conclusion se termine les opinions-principes et commencent les opinions de nature *totalement* dérivée, dont celles, d'abord, qui prédominent dans les cités ignorantes.

[24] Cet exposé se trouve dans Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 73.2-8 ; éd. Nader, 152.14-153.15 ; éd. Walzer, 290.5-12.

00_Rencontres_def.indb 8 03/03/18 12:25

II.2. Les fausses opinions-dérivées propres aux cités ignorantes[25]

(1) La doctrine de l'existence solitaire et individualiste. Elle professe que ni par nature ni par volonté, il ne peut y avoir dans la cité ni amour mutuel (*taḥābb*), ni engagement, ni liaison (*irtibāṭ*). Il n'y a que haine et répulsion mutuelles et généralisées. C'est l'opinion dite « de l'animal sauvage » (*sabu'ī*).

(2) La doctrine de la nécessité de l'association (*ijtimā'*) et de l'entraide[26]. Selon la conception du moyen par lequel se produit l'union que chacun prône, cette doctrine se subdivise elle-même en plusieurs autres opinions.

(a) L'association par la domination (*qahr*) et l'assujettissement où le dominant considère les autres comme des instruments (*ālāt*) pour assouvir ses désirs[27].

(b) L'association de l'amour mutuel, et de l'harmonie (*i'tilāf*).[28]. Les divergences portent sur le principe de cohésion (*irtibāṭ*), principe de cohésion des membres du même groupe mais qui est en même temps principe d'altérité et de distinction des autres groupes. Ces principes sont :

l'ascendance commune quand avoir un seul géniteur permet au groupe de s'unir et de dominer autrui[29] ;

la descendance (*tanāsul*) commune et l'alliance par le mariage (*taṣāhur*), qui sont la raison qui unifie les familles[30] ;

---

[25] Exposé qui commence ainsi, FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. DIETERICI, 73.8 ; éd. NADER, 153.6 ; éd. WALZER, 290.13 : « De celles-ci se produisent par la suite dans les cités plusieurs opinions qui sont celles (des cités) ignorantes ».

[26] FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. DIETERICI, 73.17 ; éd. NADER, 154.1 ; éd. WALZER, 292.6.

[27] FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. DIETERICI, 73.19 ; éd. NADER, 154.4 ; éd. WALZER, 292.9.

[28] FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. DIETERICI, 74.1 ; éd. NADER, 154.10 ; éd. WALZER, 292.16.

[29] FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. DIETERICI, 74.3 ; éd. NADER, 154.11 ; éd. WALZER, 294.2.

[30] FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. DIETERICI, 74.9 ; éd. NADER, 155.1 ; éd. WALZER, 294.10.

00_Rencontres_def.indb 9 03/03/18 12:25

avoir en commun un même chef premier qui, à l'origine, a fondé le groupe[31] ;

l'association par l'engagement (*īmān*), par l'alliance (*taḥāluf*) et par le contrat (*ta'āhud*), où chacun prend l'engagement sur ce qu'il peut donner de soi-même, en restant loyal au reste du groupe. Par ce lien, tous s'unissent pour dominer les étrangers et défendre les leurs[32] ;

la similitude des mœurs, des natures et des langues, propres à chaque nation[33] ;

la communauté des lieux d'habitation (*masākin*), selon un ordre limitatif de spécificité décroissant ou, ce qui revient au même, selon un ordre croissant d'étendue et de voisinage : domicile (*manzil*), puis rue (*sikka*) puis quartier (*maḥalla*), puis ville (*madīna*), puis contrée (*ṣuq'*)[34] ;

D'autres principes d'associations qui sont particulières (*irtibāṭ juz'ī*), sont exposés[35]. Après quoi on revient à l'exposé de principes de liaison universels.

Si la différence entre la doctrine qui prône la vie solitaire et individualiste et celle qui prône l'association et la vie communautaire est claire, les deux ont ceci en commun : la constitution en une entité soudée et compacte définie par un principe d'union et de cohésion. La seconde se ramène ainsi à la première dont la perception des rapports avec les autres et du comportement à leur égard est la même que celle d'un individu solitaire et égoïste[36].

(3) La doctrine de la nécessité de la lutte (*taghālub*) et de discorde (*tahāruj*). L'exposé général de cette doctrine comprend les points par-

[31] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 74.12 ; éd. Nader, 155.3 ; éd. Walzer, 294.13.

[32] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 74.13 ; éd. Nader, 155.6 ; éd. Walzer, 294.16.

[33] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 74.16 ; éd. Nader, 155.9 ; éd. Walzer, 296.4.

[34] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 74.19 ; éd. Nader, 155.13 ; éd. Walzer, 296.8.

[35] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 74.23 ; éd. Nader, 156.4 ; éd. Walzer, 296.8.

[36] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 75.8 ; éd. Nader, 157.3 ; éd. Walzer, 298.4.

00_Rencontres_def.indb 10 03/03/18 12:25

ticuliers suivant[37] : l'objet de la lutte[38] (le fait d'être sain et sauf, le prestige, l'opulence, les plaisirs et les moyens pour les réaliser), les opinions sur la justice (conçue comme lutte, *taghālub*), sur la vertu, sur la base de l'ordre hiérarchique, l'idée sur la véritable justice naturelle[39], l'idée sur ce qu'est la fausse conception de la justice naturelle[40], l'opinion sur ce que les gens appellent communément piété (*khushū'*)[41], les opinions de type ignorant sur la sauvegarde des biens et sur leur fructification[42] et, enfin, la mention des cités ignorantes qui naissent à partir des opinions dérivées d'opinions-principes[43].

II.3. Les mauvaises opinions de type égaré[44]

Ceci comprend aussi deux niveaux : un primaire et un secondaire.

(1) Un premier ensemble d'opinions-principes de type égaré. Il s'agit de la croyance en l'existence d'un bonheur et d'une perfection

---

[37] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 75.11 ; éd. Nader, 157.6 ; éd. Walzer, 298.4.

[38] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 75.12 ; éd. Nader, 157.7 ; éd. Walzer, 298.8.

[39] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 75.18 ; éd. Nader, 157.1-2 ; éd. Walzer, 298.14.

[40] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 76.7 ; éd. Nader, 158.8 ; éd. Walzer, 300.11.

[41] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 77.6 ; éd. Nader, 160.3 ; éd. Walzer, 304.3.

[42] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 78.16 ; éd. Nader, 163.1 ; éd. Walzer, 308.10.

[43] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 80.5 ; éd. Nader, 166.3 ; éd. Walzer, 312.16. Walzer a peut-être raison de considérer cette énumération des cités comme le détail des cités ignorantes à doctrine pacifiste.

[44] Je pense que l'exposé des doctrines de type égaré ou erroné commence là où Fārābī dit, Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 80.14 ; éd. Nader, 166.13 ; éd. Walzer, 314.12 : « *wa'l-ākharūna i'taqadū anna hāhunā sa'ādatan wa kamālan yaṣilu ilayhi al-'insānu ba'da mawtihi* ». Et comme indiqué plus haut (n.22), je pense que Walzer a raison en proposant à ce niveau le titre anglais « Views of the Cities which Miss the Right Path », qui correspond donc au chapitre (*bāb*) 19 selon la répartition en 19 *bāb*. L'indice en est que les partisans de cette doctrine évitent de tirer de l'observation de l'état de l'hostilité naturelle la même conclusion que celle tirée par les partisans de la doctrine ignorante (*mā ẓannahu ahl al-jāhilīya*) ; voir Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 80.19 ; éd. Nader, 167.4 ; éd. Walzer, 314.17.

que l'homme peut atteindre dans l'au-delà par l'exécution de véritables actions excellentes.

(a) Une première doctrine[45] qu'on pourrait qualifier d'« ascétiste », consiste à reconnaître cet état d'hostilité qui prévaut entre des êtres et relevé précédemment, mais ne reconnaît pas que cet état leur soit naturel ni que tout ce qui est donné à l'observation soit naturel. On attribue aux êtres observés dans cet état une existence autre que l'existence qui est observée actuellement et qui n'est pas naturelle. Elle lui est contraire. Ils ont bien une perfection qui est l'existence naturelle réelle, elle doit être prise par la volonté, comme but à atteindre, et on doit œuvrer pour neutraliser l'être actuellement donné à l'observation pour que se réalise cette autre existence, qui est la véritable perfection naturelle.

(b) Une seconde doctrine[46] consiste à soutenir que l'existence des choses est actuellement réalisée, mais c'est une existence mélangée et altérée par d'autres choses qui la transfigurent et l'empêchent de réaliser pleinement sa vraie nature.

La doctrine (a) et la doctrine (b) sont d'accord pour renier cette existence donnée à l'observation sous prétexte qu'elle n'est pas naturelle à l'homme, pour affirmer une autre existence comme lui étant véritablement naturelle[47].

(a') Explicitation de (a)[48]. La vraie nature n'est pas celle qui est observée actuellement. La jonction de l'âme avec le corps n'est pas naturelle, l'homme est l'âme, le corps corrompt celle-ci et altère ses actions. En découle une conséquence pour la conception des vices et des vertus : les vices proviennent de l'union avec le corps, son excellence et sa perfection se réalisent par l'abandon du corps. Le bonheur se passe du corps, or c'est le corps qui nous oblige à vivre en société. Ce qui est décrit ici est une opinion conforme à un idéal ascétique. Si Fārābī a en tête les anciens, il s'agit vraisemblablement d'une doctrine pythagoricienne.

---

[45] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 80.17 ; éd. Nader, 167.2 ; éd. Walzer, 314.14.

[46] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 81.2 ; éd. Nader, 167.10 ; éd. Walzer, 316.6.

[47] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 81.9 ; éd. Nader, 168.3 ; éd. Walzer, 316.14.

[48] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 81.15 ; éd. Nader, 168.6 ; éd. Walzer, 318.3.

00_Rencontres_def.indb 12 03/03/18 12:25

Opinions-dérivées de (a) : En conséquence, on prône l'obligation d'abandonner l'existence corporelle parce qu'elle est la cause de notre besoin pour l'association politique. Le bonheur se réalise donc en dehors de celle-ci. L'idéal ascétique est donc anti sinon apolitique.

(b') Explicitation de (b)[49] : L'existence corporelle est naturelle à l'homme, ce sont plutôt les accidents de l'âme, comme la colère et le désir, qui ne lui sont pas naturels.

Opinions dérivées de (b)[50]. De cette opinion découlent plusieurs autres, dont une sur ce qu'est la vertu. La vertu par laquelle le bonheur est obtenu consiste à neutraliser ces accidents de l'âme, étant la cause de notre préférence pour les faux biens : honneur (*karâma*), plaisir, richesse ou opulence[51]. L'autre opinion porte sur l'existence naturelle (dualité de l'agent qui dispense l'existence : celui de l'existence naturelle est autre que celui de l'existence de ces accidents. En rapport, il y a des opinions sur les causes de la dualité de l'existence : celui qui dispense les accidents tels que le plaisir et la colère est contraire à celui qui dispense la partie rationnelle de l'âme. Pour Héraclite la cause en est l'opposition entre les agents, Pour Parménide et d'autres Physiciens c'est l'opposition des matières.

(2) Un second ensemble d'opinions-principes de type égaré[52]. Il s'agit d'autres mauvaises opinions chez les Anciens, desquelles sont dérivées des opinions qui ont été à l'origine de religions dans les cités égarées.

Si le point de départ est le même, à savoir la constatation que les êtres ont des existences différentes et opposées et que des fois ils existent et des fois ils n'existent pas, la conséquence tirée est cepen-

---

[49] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 81.22 ; éd. Nader, 168.13 ; éd. Walzer, 318.11.

[50] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 82.1 ; éd. Nader, 168.15 ; éd. Walzer, 318.14.

[51] Au fait, il y a deux opinions dérivées qui se rapportent au comportement préconisée : l'une accuse tous les accidents de l'âme comme étant responsables des préférences humaines de l'âme et qu'il faudrait neutraliser tous pour accéder au bonheur, l'autre accuse un nombre limité d'accidents déterminés de l'âme qu'il faudrait neutraliser pour atteindre bonheur et perfection de l'âme.

[52] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 82.20 ; éd. Nader, 170.7 ; éd. Walzer, 322.4.

00_Rencontres_def.indb 13 03/03/18 12:25

dant différente. Elle consiste à dire que les êtres qui sont actuellement sensibles ou intelligibles ne sont pas des substances déterminées, et aucun d'eux n'a de nature qui lui soit propre (de sorte que sa substance soit cette nature déterminée uniquement et aucune autre). La substance consiste en des choses infinies, autres que les prétendues substances saisies aujourd'hui par les sens et l'intellect. Les choses n'ont donc pas de natures fixes désignées par leur nom, leurs substances sont infinies. Il y a même d'autres sensibles et d'autres intelligibles que nous n'avons encore jamais saisis ni par sensation ni par intellection. C'est la doctrine du hasard et de l'existence fortuite (*ittifāq*) qui rejette toute idée de nécessité, d'impossibilité et de vérité au sens de la conformité du discours à la réalité.

Aux yeux de Fārābī, de telles doctrines anéantissent la sagesse (*ḥikma*), et fait des choses impossibles projetées dans les esprits des vérités, en professant qu'il est possible à toutes les choses d'avoir par elles-mêmes des existences opposées et des existences infinies en substances et en accidents. Elles ne prennent rien pour impossible[53].

III. Remarques

Le discours de Fārābī qui concerne la légitimation et ses procédés est complexe, il comporte plusieurs volets solidaires : métaphysique, physique, psychologique, épistémologique, logique et politique. Il fait partie de la science politique (*al-ʿilm al-madanī*) et exprime une solidarité entre l'histoire de la connaissance de la vérité, la philosophie et la politique. L'ultime légitimité est à puiser dans les acquis historiques de la philosophie. Parmi ceux-ci : les choses ont bien des natures stables, il y a entre elles un ordre harmonieux et hiérarchique et nous disposons d'une connaissance vraie des natures et de leur ordre. Le champ humain obéit aux mêmes exigences : l'homme a bien une nature, une perfection, une finalité dans son existence et un bonheur dans l'ici-bas et dans l'au-delà, bonheur réalisable seulement dans une cité excellente. On voit bien que Fārābī a médité l'œuvre de Platon dont il a commenté et résumé les différents écrits.

[53] Fārābī, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, 85.1 ; éd. Nader, 174.1 ; éd. Walzer, 328.94.

C'est toujours le type de bien[54] qu'on prend pour le véritable bonheur et qu'on fixe comme le but à atteindre, qui détermine la nature de la cité. Si la finalité de la cité excellente est le bonheur véritable pour tous, celle des cités ou religions non-excellentes est le bonheur ou quelque autre bien propre au chef ou à la communauté. La communauté est alors utilisée par lui comme instrument (*ālāt*) pour la réalisation de son but[55]. Dans le premier cas le but que vise à réaliser un régime politique par l'exercice du pouvoir est légitimé en droit, on peut parler alors de véracité de la légitimation. Dans les autres cas toute doctrine est considérée comme fausse et tend à légitimer indûment les visées d'un pouvoir politique, visées qui sont toutes autres que la perfection et le bonheur humains. Ces autres cités ont aussi des vues légitimantes du pouvoir politique, mais elles ne sont pas fondées sur la nature véritable des êtres et la finalité de leur existence. Il y a ainsi une bonne légitimation parce qu'elle repose sur une connaissance scientifique comme il y a de mauvaises légitimations parce qu'elles reposent sur des vues erronées qui datent de l'âge préscientifique de l'Humanité, l'âge des Anciens.

Mais même si elle est fondée donc en vérité, toute action de légitimation ne peut cependant pas se faire dans la cité sans la religion, car la cité est constituée dans sa majorité par le commun des gens, ceux qui ne sont pas des philosophes. A leur adresse, la religion est, par excellence, le discours légitimant le bien fondé du programme et du pouvoir politiques. La bonne religion trouve son ultime légitimité dans les acquis historiques de la philosophie et ainsi la vraie religion fondée sur la philosophie scientifique trouve parfaitement sa place indispensable et son rôle adéquat. C'est par la réalité des choses et de leur ordre et par leur expression religieuse que le régime politique et l'exercice du pouvoir acquièrent la légitimité, deviennent acceptables par le public et obtiennent la reconnaissance et le soutien de tous.

Mais indépendamment de la vérité et de la fausseté de leur contenu, les vues de justification et les discours de légitimation sont agencés selon une structure binaire : les vues centrales (*uṣūl*) au niveau primaire

[54] Sur ces types de biens comme finalité à atteindre voir Fārābī, *Fuṣūl al-madanī*, éd. D.M. Dunlop, Cambridge 1961, 122-23.

[55] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 43 ; trad. Mallet, 119 ; Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madanīya*, éd. Najjar, 87-104.

et les vues dérivées (*furū'*) au niveau secondaire. L'architectonique du discours de légitimation du régime politique est donc la suivante : sont indiquées d'abord des opinions qui sont des principes, sont mentionnées ensuite les opinions sur lesquelles reposent les opinions de la religion et de la cité. Le schéma logique est donc déductif : on pose des prémisses et on en tire les conclusions.

Qu'il s'agisse donc d'une bonne légitimation, c'est-à-dire fondée sur le discours scientifique vrai, ou qu'il s'agisse d'une mauvaise légitimation fondée sur des idées fausses, dans les deux cas il y a des vues légitimantes fondatrices, et des vues dérivées dont les vues morales et politiques. La religion, discours légitimatif indispensable, dont le rôle est de réaliser le programme politique, ne se trouve pas du côté de la légitimation de base mais de celui de la légitimation dérivée. La doctrine politique de la cité et le type de religion sont des opinions dérivées et non pas des opinions principes[56].

Nous pourrions en tirer des conséquences qui portent sur deux questions posées d'ordinaire pour la philosophie et l'œuvre de Fārābī : (1) l'articulation du théorétique métaphysique et du pratique politique dans sa philosophie en général et (2) dans son livre le plus étudié et le plus commenté, *Les principes des opinions des habitants de la cité excellente*, en particulier.

Pour le premier point, plus général, nous dirions que le discours dit la vérité et dit aussi l'erreur. Qu'il soit fondé en vérité ou non, le dispositif de légitimation est hiérarchisé, il se déploie toujours dans un sens précis qui va du théorétique au pratique. On dégage d'abord des vues sur l'être et l'ordre naturel, puis on en tire des vues morales : la vertu et le bonheur, puis des vues sur l'ordre politique : les principes sur lesquels reposent les sociétés politiques et les finalités qu'elles cherchent à réaliser par leur association.

Pour le second point relatif l'objet, la nature et la structure de *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, nous avancerions l'hypothèse suivante. Son objet est théorétique : exposer l'ensemble des opinions. Celles-ci sont classées selon celles qui sont des principes et d'autres qui en dérivent. Parmi ces opinions, il y a celles qui portent sur des

[56] Exemple : les religions qui, dans les cités de type égaré, dérivent des idées anciennes ; voir FĀRĀBĪ, *Kitāb 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. DIETERICI, 82.17 ; éd. NADER, 170.5 ; éd. WALZER, 322.2.

00_Rencontres_def.indb 16 03/03/18 12:25

objets théorétiques, et d'autres sur des objets pratiques, car ceux-ci sont aussi objet de théorie. Ces opinions sont celles de la cité ou de la religion. La nature de celles-ci est déterminée par celles-là. Si les opinions sont vraies et bonnes, la cité est excellente, si elles sont fausses et mauvaises, il s'agit alors de l'une des cités contraires à la cité excellente (ignorante, égarée, etc.).

Poussons un peu plus. Pour mieux faire ressortir l'articulation des parties de ce livre et la typologie des procédés par lesquels on entend établir la légitimité du pouvoir politique qui y sont décrits, nous risquerions l'hypothèse suivante relative à la nature du traité. Il est comparable, du point de vue de l'objet et de la structure, aux traités théologiques classiques en Islam, ceux dits de *Uṣūl al-dīn* (les fondements de la religion) qui comprenant souvent deux parties : l'une qui entend défendre rationnellement les dogmes vrais, l'autre monter la fausseté des dogmes rivaux. Bien sûr, les fondements chez Fārābī rejoignent la tradition philosophique historique. Mais, qu'il s'agisse du philosophe (*faylasūf*) ou du théologien (*mutakallim*), chacun a son lot de dogmes.

Autre chose, et tout compte fait, l'exercice du pouvoir politique avec tout ce qu'il exige, trouve sa légitimité dans un dispositif de vérités qui culmine avec la continuation par la gestion des choses humaines, le gouvernement divin de l'univers. Effort qui atteint la perfection de l'être par la poursuite du bonheur considéré comme le suprême bien de l'homme. Et nous avons vu que, par le gouvernement de la cité, le politique vient continuer (et s'insérer dans) le gouvernement de l'univers par Dieu en cherchant à transposer l'ordre de celui-ci dans celui-là[57].

Le pouvoir politique excellent se rattache ainsi à la providence divine, il s'y insère et la parachève. Ibn Sīnā reprendra cette idée avec un statut de la prophétie nécessaire à la cité[58]. Ibn Khaldūn va être inspiré par ce même agencement métaphysique du politique et de la providence[59], mais pour d'autres usages et d'autres procédés de légiti-

[57] Fārābī, *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, 64-66 ; trad. Mallet, 142-45 ; Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madanīya*, éd. Najjar, 69-84.

[58] Ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, *Al-Ilāhiyyāt*, éd. M.Y. Mūsā, S. Dunyā et S. Zāyid, al-Qāhira 1960, 441-43.

[59] Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima* I sect. 5 c.6, éd. A. al-Shaddādī, Madīnat al-Jazā'ir 2006, 261-62 ; Idem, *Discours sur l'Histoire Universelle (Al-Muqaddima)*, trad. V. Monteil, Bayrūt 1967-1968, 799-800.

mation du pouvoir politique, avec une conception plus physique où la philosophie comme légitimation dernière et la prophétie comme légitimation politique ne sont plus nécessaires à la conquête et à l'exercice du pouvoir politique.

Université de Tunis
Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts

00_Rencontres_def.indb 18 03/03/18 12:25

Naturaleza e historia de la salvación en la legitimación medieval del *dominium*: Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua

Francisco Bertelloni

Introducción

Hace algunos años un importante sector de la historiografía señaló que, desde mediados del siglo XIII, las ideas políticas medievales manifiestan un ostensible giro hacia el naturalismo. Esa misma historiografía agregaba que ese giro naturalista debe atribuirse a la irrupción de nuevas corrientes filosóficas – el aristotelismo – que ingresan en el Medioevo latino a partir del siglo XIII[1]. No es mi intención analizar aquí el alcance de estas tesis que, por otra parte, ya han sido suficientemente evaluadas y discutidas por competentes estudiosos[2]. Solo me limitaré a revisarlas cuando ellas atribuyen al naturalismo un protagonismo que lo transforma en fenómeno excluyente en el momento de explicar el nacimiento del orden político que los tratados políticos medievales llamaron *civitas*, *regnum* o *imperium*. En mi opinión, aún los autores medievales que se presentan como más naturalistas fundamen-

[1] Cf. W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, 25 y 241: "The means which made this transformation possible were those supplied by the concept of Nature and the resultant view on natural law. Thereby the complexion of society, of man, of the individual, was somewhat radically changed".

[2] Para la discusión de esas tesis v. C. Nederman, "Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", en *The Journal of the History of Ideas* 49 (1988), 3-26; Idem, "Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century", *Ibid*. 52 (1991), 179-94; Idem, "The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought", *Ibid*. 57 (1996), 563-85. Nederman sostiene que el naturalismo aristotélico no constituyó una novedad en el s. XIII pues el estoicismo ciceroniano ya desde el siglo XII había hecho conocer al occidente latino el así llamado "naturalismo político". Sobre el problema v. también A. Black, *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Cambridge 1996, 28 ss.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 19-40*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115464

00_Rencontres_def.indb 19 03/03/18 12:25

taron las causas del surgimiento del orden político −su origen, su surgimiento y su fin− combinando el mencionado naturalismo con fuertes argumentos provenientes, también, de la historia de la salvación. De esa combinación resultaron teorías políticas que, por una parte, son teología política, pues ellas explican el surgimiento del orden político recurriendo a la ruptura de la condición humana paradisíaca, y por la otra son también filosofía política, porque ellas recurren a la legalidad y al orden causal naturales para tipificar las características del orden político que irrumpe como consecuencia de la ruptura de la condición paradisíaca. En esta última formulación el lector podrá advertir que, según mi interpretación, una excesiva acentuación del protagonismo atribuido a la naturaleza en la explicación del surgimiento del orden político hace peligrar en ésta la consideración de la vertiente teológica. De lo que se trata aquí, pues, es de recuperar esta vertiente teológica, que también desempeñó un importante papel en algunos tratados políticos medievales que suelen ser tipificados como exponentes del más marcado naturalismo.

Tomaré como punto de partida de mi análisis textos de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Luego transitaré al examen de la *Monarchia* de Dante, y por último procederé a analizar el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. Es mi intención mostrar que entre estos tratados se verifica una coincidencia y dos diferencias. En primer lugar, los tres tratados coinciden pues todos ellos apelan tanto a la naturaleza como a la historia de la salvación para explicar el nacimiento del orden político. En segundo lugar, ellos se diferencian cuando deben definir el lugar y la función de la historia de la salvación dentro de la economía de la argumentación de cada tratado. Y en tercer lugar, también se diferencian cuando deben definir los vínculos teóricos entre la historia de la salvación y la naturaleza.

Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I q.96 a.4: la *subiectio civilis* en el *status innocentiae* fue posible

Tomás analiza el problema del *dominium* en tres textos de sus años de madurez: la I *pars* de la *Summa theologiae* (= *ST)*, concluída en 1268[3],

[3] J.A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (trad. del inglés de J.I. Saranyana), Pamplona 1994, 414.

la *Sententia libri Politicorum*, redactada o bien durante su segunda estancia en París entre 1268 y 1271[4] o bien hacia el final de ella, en 1271[5], y el *De regno*, datado entre 1271 y 1273[6]. Estos textos se diferencian entre sí por el género literario al que responden, pues mientras Tomás escribe la *Sententia libri Politicorum* como perteneciente al género del comentario, es decir, solo para comentar el texto aristotélico y esclarecer su significado; en cambio, en la *ST* y en el *De regno* expone su propio pensamiento. Más aún, en este último tratado llega a desarrollar una breve teoría política que, aunque incompleta, Tomás expone como propia. Aquí limitaré mi análisis a *ST* I qq.92 y 96, pues es en estas dos *quaestiones* donde Tomás se extiende con más claridad acerca de los vínculos de *dominium* del hombre sobre el hombre.

En *ST* I q.92 a.1 ad 2, Tomás alude así a los vínculos de dominio en el estado de inocencia: "subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subjectis eorum utilitatem et bonum; […] ista subjectio fuisset […] ante peccatum"[7]. El lector observará que en este pasaje Tomás no afirma que el *dominium* existió en el estado de inocencia, sino que pudo haber existido (*fuisset*); además sugiere una equivalencia entre ese *dominium* y los vínculos de subordinación (*subjectio oeconomica et civilis*) que trata Aristóteles en *Politica* I.1.

Sobre esta base podemos avanzar hacia el análisis de *ST* I q.96 a.4, en cuyo título Tomás pregunta "utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur". Precisamente, en virtud de la equivalencia que estableció la q.92 entre ese "dominium ante peccatum" y los vínculos de subordinación política aristotélicos, la pregunta que formula en esta q.96 a.4 puede ser reformulada así: ¿hubo vínculos de dominio político en el estado de inocencia, o ellos surgen solo después del pecado?

---

[4] WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, 434.

[5] J. MIETHKE, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, 27.

[6] C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter* 1, Amsterdam-Philadelphia 1992, 27 ss.

[7] En *ST* I q.92 a.1, Tomás distingue entre *dominium* o *subiectio servilis*, en la que el dominado es utilizado para utilidad del dominante, y otra *subiectio* que puede ser *oeconomica* o *civilis*. Tomás descarta la *subiectio servilis*, que irrumpió *post peccatum*, y sostiene que solo fue *posible* en el estado de inocencia la existencia de la *subiectio oeconomica* o *civilis*.

00_Rencontres_def.indb 21 03/03/18 12:25

En el *Sed contra* Tomás reproduce dos argumentos de interés: (1) Según Agustín en *De civitate Dei*, Dios no quiso que el hombre ejerciera *dominium* sobre el hombre, sino solo sobre las bestias[8]; (2) el *dominium* surge como castigo y consecuencia del pecado[9]. De estos argumentos de Agustín parece concluirse, dice Tomás, que en el estado de inocencia no hubo *dominium* (o *subiectio civilis*) del hombre sobre el hombre[10].

Cuando expone sus propios argumentos en el *corpus* del artículo, Tomás los coloca en un terreno distinto respecto del terreno en el que colocó los argumentos que atribuye a Agustín. La diferencia entre ambos terrenos se percibe a la luz de los modos verbales que utiliza, primero, para exponer la posición agustiniana y, luego, los modos verbales que utiliza para exponer su propia posición. Pues cuando alude a la posición de Agustín, Tomás utiliza el modo *indicativo* para expresar que para Agustín fue un *factum*, i.e. un hecho efectivo que en el estado de inocencia "non erat homo homini subiectus" y que "homo homini […] non dominabatur". En cambio, utiliza el modo subjuntivo cuando expone su propia posición acerca de aquélla misma situación paradisíaca.

Aquí se impone la pregunta: ¿por qué utiliza Tomás dos modos verbales distintos? Es posible que Tomás no haya querido colocarse en el mismo terreno de los argumentos de Agustín y contra-afirmar que en el estado de inocencia existió *dominium*. Es decir, Tomás se abstiene de afirmar que existió *dominium* en el estado de inocencia pues no parece querer refutar a Agustín mediante una negación "horizontal" de sus tesis; por ello solamente se limita a decir, primero, que el *dominium* es una propiedad compatible con la estructura ontológica del hombre en el estado de inocencia, y luego que, en virtud de esa compatibilidad, en ese estado de inocencia el *dominium pudo* existir, i.e. fue *posible*. La diferencia entre ambos modos verbales muestra que la tesis sobre el *dominium* que Tomás expone como propia no se refiere a *hechos* que tuvieron lugar antes del pecado, sino al *dominium* como propiedad

[8] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4: "Dicit […] Augustinus:[…] non voluit Deus [hominem] nisi irrationalibus dominari; non hominem homini […]".

[9] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4: "illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati […]".

[10] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4: "[…] in statu innocentiae non erat homo homini subiectus"; "homo homini in statu innocentiae non dominabatur".

00_Rencontres_def.indb 22 03/03/18 12:25

perteneciente a *la constitución estructural de la naturaleza humana* en el estado de inocencia. Por ello, esa tesis solo se refiere al modo como debe entenderse conceptualmente la constitución estructural de la naturaleza humana en el estado de inocencia. Solo a partir del esclarecimiento de esa constitución originaria puede afirmarse lo que *podría haber sucedido* en ese estado primigenio.

El empleo por parte de Tomás de un discurso acerca de la posibilidad se advierte ya en el *Sed contra*. Allí alude a lo que *pudo haber sucedido* en el estado de inocencia teniendo en cuenta las propiedades de la naturaleza humana en ese estado: "non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur". En efecto, Tomás no alude aquí a un hecho que sucedió o no en el estado de inocencia, sino a la existencia efectiva en ese estado de una naturaleza humana cuyo *status* y cuyas propiedades admitían la *posibilidad* de existencia de dominio.

En el *corpus* el artículo Tomás expone su propia posición, y lo hace distinguiendo dos tipos de *dominium*.

El primer tipo resulta del carácter de *servus* del sujeto sobre el que se ejerce el *dominium*. De esta relación resulta un *dominium* que equivale a servidumbre. Tomás rechaza la posibilidad de existencia de un *dominium* ejercido sobre el *servus* en el estado de inocencia: "in statu innocentiae non fuisset tale dominium"[11]. Fundamenta su rechazo en la incompatibilidad entre el concepto de naturaleza humana íntegra en ese estado, no afectada por el pecado, y un concepto de *dominium* en el que el dominado es utilizado en provecho del dominante. Esta forma de *dominium* implicaría la presencia en la naturaleza humana íntegra de un vicio que sería contradictorio con el concepto de naturaleza originaria.

En cambio, agrega, el segundo tipo de *dominium* resulta del carácter de *liber* del sujeto sobre el que se ejerce el *dominium*. Tomás llama a este *dominium* "officium gubernandi et dirigendi liberos". Tomás sigue

[11] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4 con.: "[…] dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus […]. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur […]. Cuius ratio est, quia servus […] ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert […]. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem".

00_Rencontres_def.indb 23 03/03/18 12:25

manteniendo su discurso en el nivel de la posibilidad: mientras descarta la *posibilidad* del dominio servil ("in statu innocentiae non fuisset tale dominium"), ahora admite que la existencia de *dominium* en el *status innocentiae* habría sido posible ("homo homini dominari potuisset") y que esa relación posible habría consistido en el ejercicio del *dominium* por parte de un *dominus* sobre hombres libres[12].

La diferencia entre la situación en la que "aliquis dominatur alicui ut servo" y aquélla en la que "aliquis dominatur alteri ut libero" reside en el hecho de que, cuando el dominado es libre, desaparece la viciosa situación implícita en la *utilitas dominantis*, que es sustituída por el *proprium bonum eius qui dirigitur* y por el *bonum commune*. Tomás sostiene que este último *dominium* − que apunta al bien del dominado y al bien común − podría haber existido en el estado de inocencia: "tale dominium […] in statu innocentiae fuisset"[13].

Luego ofrece argumentos en favor de esa *posibilidad* de existencia de *dominium* en el estado de naturaleza. De ellos interesa sobre todo el primero. Este argumento descansa en la diferencia entre sociedad y sociabilidad por una parte, y por la otra *dominium*, equivalente a politicidad. En el despliegue del argumento, Tomás realiza un tránsito lógico desde la sociabilidad hacia el *dominium* y expone ese tránsito en tres momentos.

En el primero afirma la sociabilidad como propiedad de la naturaleza humana: "homo naturaliter est animal sociale". Tomás vuelve a hablar aquí de una *propiedad* del hombre, no del *factum* de la efectivización de esa propiedad. En el segundo momento avanza desde la afirmación de la sociabilidad natural como *propiedad* a la afirmación de la sociabilidad como *posibilidad*; puesto que se trata de una propiedad de la naturaleza humana, *pudo* haber vida social en el estado de inocencia: "unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent"[14]. En el tercer momento Tomás avanza desde la sociabilidad como *posibilidad* al

[12] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4 con.: "[…] ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest […] secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset".

[13] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4 con.: "Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset […]".

[14] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4 con.: "Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale; unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent".

00_Rencontres_def.indb 24 03/03/18 12:25

dominium como *posibilidad* y fundamenta este paso afirmando que la vida social entendida como congregación de muchos (*vita multorum*) no puede tener lugar sin la existencia de un gobierno, es decir de un *unum* que conduzca esa multitud hacia su fin, el *bonum commune*. La razón que esgrime en favor de la necesidad de que exista un gobierno sobre la sociedad es que el concepto de *vita multorum* − congregación de muchos − sin gobierno implicaría, *per se*, que cada uno de esos muchos tendiera a fines diversos, no coincidentes con el fin *unum* de la sociedad en cuanto todo unitario[15].

Me permito observar que en ese tercer momento Tomás opera un tránsito simplemente lógico desde la sociabilidad hacia el *dominium*. Ese tránsito es solamente lógico y no real porque pasa desde el concepto de sociabilidad, como situación posible, hacia el concepto de *dominium*, también como situación posible. Cuando Tomás debe fundamentar por qué el *dominium* fue posible como propiedad de la naturaleza humana, hace ingresar en su argumentación el *dominium* como propiedad distinta de la sociabilidad. Pues el *dominium* no es equivalente a vida social o gregaria, sino ejercicio de un gobierno, un vínculo ejercido sobre la multitud que vive en sociedad, un *plus* sobre la sociedad.

En este contexto, cuando Tomás incorpora el *dominium* en su discurso parece adquirir la seguridad de encontrarse en terreno aristotélico; por ello fundamenta la necesidad de que exista un gobierno en la autoridad de la *Politica*[16], donde Aristóteles sostiene que cuando una multitud de cosas se ordena a una, una de ellas actúa siempre como principal y rectora[17]. Pero Tomás pasa por alto toda referencia a Aristóteles cuando se refiere a la sociabilidad; solo recurre a él cuando introduce en su argumentación el *dominium* que, solo como posibilidad y propiedad,

[15] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4 con.: "Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum".

[16] Cfr. *Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Leipzig 1872, 17.9-11: "Quecumque enim ex pluribus constituta sunt, et fit unum aliquod commune sive ex coniunctis sive ex divisis, in omnibus videtur principans et subiectum […]".

[17] Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4 con.: "Et ideo Philosophus dicit in principio *Politicorum* (1252a,28) quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens".

00_Rencontres_def.indb 25 03/03/18 12:25

puede admitirse en el estado de inocencia que Tomás lee a la luz de la categoría aristotélica de *subiectio civilis*. Este *dominium*, que Tomás entiende como propiedad de la humanidad en el *status innocentiae*, es independiente del pecado y de sus negativas consecuencias sobre la naturaleza humana originaria. La necesidad del *dominium* es un *principio constitutivo* de la naturaleza humana y está radicalmente arraigado en ella porque se encuentra en ella aún en el estadio originario.

Puede observarse con facilidad que, por varios motivos, esta argumentación tiene, además de un marcado interés teórico, un fuerte interés histórico. En efecto, en primer lugar, en este artículo de la *ST* la teología de Tomás confluye con la circunstancia histórica de su recepción de la *Politica*. Y en segundo lugar, esa confluencia coloca a Tomás en una situación extrema; esta situación le mueve a tomar el estereotipo de la humanidad desde un dato de la revelación, es decir, a partir de la situación y condición del hombre en el paraíso, a leer esa situación de la naturaleza humana en clave aristotélica −bien novedosa en esos años−, y a interpretar los posibles vínculos de dominio existentes en la naturaleza humana originaria utilizando de modo literal la filosofía aristotélica.

En síntesis, cuando Tomás describe el dato de la revelación con la evidencia racional que ofrece el discurso filosófico aristotélico sobre los vínculos de *dominium*, y sostiene que el *dominium* es natural porque es propiedad de la naturaleza humana, muestra su deuda con Aristóteles y su dependencia respecto de él partir de su conocimiento de la *Politica*. Ello pone de manifiesto una nueva tendencia en las ideas políticas a partir de la recepción de ese texto aristotélico. Por ello, este artículo de la *ST* es como el anuncio de lo que podría ser una nueva concepción de la politicidad que no resulta del pecado, sino que, de acuerdo al naturalismo aristotélico − y ahora también tomista − la politicidad debería ser una propiedad constitutiva de la naturaleza humana ya en el estadio originario. Por ello, creo que para la historia de la teoría política el aspecto más importante de este artículo es que ofrece un criterio nuevo para analizar las teorías políticas posteriores. En efecto, el historiador de las ideas políticas espera que, a partir de Tomás, la teoría política sea consecuente con las dos tesis aristotélicas que sintetizan el llamado "naturalismo político aristotélico": el hombre es político por naturaleza y la *polis* existe por naturaleza. La pregunta que se impone ahora es: ¿después de Tomás, la teoría política fue consecuente con el

00_Rencontres_def.indb 26 03/03/18 12:25

naturalismo implícito en la tesis tomista que afirma que la *subiectio civilis* en el *status innocentiae* fue posible?

La *Monarchia* de Dante: el *Imperium* es una respuesta de la naturaleza a la *infirmitas peccati*

Entre los tratados caracterizados como naturalistas, la *Monarchia* de Dante es quizá el primero que vincula la irrupción del orden político con el pecado. Ello dio lugar a numerosas exégesis, concentradas todas ellas en el intento de conciliar el marcado naturalismo invocado por Dante en el Libro I para demostrar la necesidad del Imperio universal, con dos pasajes del Libro III que, en cambio, hacen de ese Imperio una institución resultante del pecado adánico[18].

En el comienzo de la *Monarchia*, Dante declara encontrarse en *materia politica,* cuyo fin no es la especulación, sino la acción. Puesto que el principio que explica toda acción es el fin en vistas del cual se obra[19], su primer paso es identificar el fin en vistas del cual obra toda la humanidad. Ese fin es una *operatio* consistente en actualizar toda la potencia de la facultad intelectiva. Puesto que esa *operatio* es el fin hacia el cual toda la humanidad está ordenada, esa *operatio* es el fin propio de toda la humanidad y no puede ser realizada por una parte menor que esa humanidad total. En la realización de esa *operatio* tiene lugar la

[18] Sobre el problema de la naturaleza y la historia de la salvación como causa del surgimiento del Imperio siguen siendo clásicos los trabajos de F. Ercole, "L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante", en *Archivio storico italiano* 75 (1917), 79-144; Idem, "Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base aristotelico-tomistica", en *Giornale storico della letteratura italiana* 71 (1918), 1-41; E.G. Parodi, "Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo", *Bullettino della Società Dantesca Italiana* NS 26 (1919), 105-48; y especialmente B. Nardi, "Il concetto del'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco", en *Saggi di filosofia dantesca*, a cura di Idem, Firenze 1967, 214-75.

[19] Dante Alighieri, *Monarchia* I, ed. P.G. Ricci, Milano 1965, ii: "Cum ergo materia presens politica sit, ymo fons atque principium rectarum politiarum, et omne politicum nostre potestati subiacet, manifestum est quod materia presens non ad speculationem per prius, sed ad operationem ordinatur. Rursus, cum in operabilibus principium et causa omnium sit ultimus finis − movet enim primo agentem −, consequens est ut omnis ratio eorum que sunt ad finem ab ipso fine summatur". Aquí y en lo sucesivo cito Dante Alighieri, *Monarchia* (=*M*), mencionando libro y capítulo de la edición de P.G. Ricci, Milano 1965.

00_Rencontres_def.indb 27 03/03/18 12:25

plena realización de la humanidad considerada como un todo[20]. Dante presenta el Imperio como un medio político para llegar a ese fin[21]. Así, mientras la ética-gnoseológica naturalista de Dante presenta el fin de la humanidad, su teoría política presenta el Imperio como medio para llegar al fin. Obviaré aquí los problemas asociados a la ética-gnoseológica para concentrarme en dos textos que presentan el Imperio como *remedium peccati*.

El primero es de *M* III.4. Allí Dante critica la exégesis teocrática papal de pasajes del *Genésis* referidos a los *duo luminaria*. Según la exégesis papal, Dios creó en el cuarto día el sol y la luna, que simbolizan a Papado e Iglesia, y al hombre en el sexto. Así como la luna recibe su luz y su *virtus* del sol, así el Imperio las recibe del Papado, con lo cual éste se transformaría en causa del primero. Dante rechaza esta exégesis por dos motivos: (1) porque ambos poderes son accidentes de la sustancia hombre, y Dios no puede haber creado los accidentes antes que la sustancia; (2) porque si el hombre hubiese permanecido en estado de inocencia, esos dos gobiernos no habrían sido necesarios, pues ellos son *remedium peccati* para dirigir al hombre hacia determinados fines[22]. Si Dios hubiera creado los *duo luminaria* antes de crear

[20] Dante Alighieri, *M* I.3, ed. Ricci: "Nunc autem videndum est quid sit finis totius humane civilitatis […]; alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique optimus ad quem universaliter genus humanum Deus ecternus arte sua, que natura est, in esse producit […]. Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest. Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat […]. Patet […] quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur".

[21] Dante Alighieri, *M* I.5, ed. Ricci: "[…] constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc 'Monarcha' sive 'Imperator' dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium".

[22] Dante Alighieri, *M* III.4, ed. Ricci: "[…] cum ista regimina sint hominum directiva in quosdam fines, ut infra patebit, si homo stetisset in statu innocentie in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset: sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati".

00_Rencontres_def.indb 28 03/03/18 12:25

al hombre, habría creado el *remedium* antes de que apareciera en la humanidad una *infirmitas* que no necesariamente debía aparecer.

El segundo pasaje, de *M* III.15, es mucho más explícito. Allí Dante expone una antropología basada en la consideración del hombre como *medium* entre dos extremos: en cuanto a su alma es *natura incorruptibilis*, en cuanto a su alma y su cuerpo es *natura corruptibilis*. De acuerdo a esas dos naturalezas el hombre está orientado hacia dos fines últimos.

Uno de esos fines es la *beatitudo vite ecterne*. A esta *beatitudo* no podemos llegar por medio de la *propria virtus* natural, sino mediante la ayuda de la luz divina, por medio de *documenta spiritualia* que superan la razón humana y mediante la práctica de virtudes teologales. Se trata de un fin sobrenatural al que llegamos por medios también sobrenaturales. El otro fin es la *beatitudo huius vitae*. Ésta consiste *in operatione propria virtus* humana, i.e. en el ejercicio de la virtud natural[23].

Como lo he expuesto poco más arriba, el Libro I ya había aludido a esa *beatitudo huius vitae*[24]. Si bien en otro contexto, allí Dante sostenía que el fin ético-gnoseológico alcanzable por toda la humanidad consiste en la operación que actualiza toda la potencia de la facultad humana intelectiva, y que esa *operatio* equivale a la propia *virtus* humana, es decir a la virtud natural. El mismo Libro I detalla un vasto elenco de instrumentos naturales mediante los cuales la humanidad puede alcanzar esa *beatitudo* natural, v.gr. la paz en que el Imperio instala a la humanidad y sin la cual ésta no puede dedicarse al conocimiento, la reducción de la multiplicidad de la humanidad a un gobierno único

[23] Dante Alighieri, *M* III.15, ed. Ricci: "[…] homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium;[…] homo, si consideretur secundum utranque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est; si consideretur tantum secundum unam, scilicet animam, incorruptibilis est […]. Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utranque naturam. Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat […]. Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite ecterne, que consistit in fruitione divini aspectus […]. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt […]".

[24] V. supra, n.20.

también facilitado por el Imperio, la existencia del Emperador como juez único que arbitra en los conflictos entre pares y por último la plenitud del ejercicio de la justicia, alcanzable gracias a la existencia de un gobernante del que ha sido removida toda pasión.

Pero ahora, en *M* III.15, al carácter instrumental de estos medios, Dante agrega otros dos instrumentos, diferentes a los anteriores: los *documenta philosophica* y la práctica de las virtudes morales e intelectuales, y dice que estos dos medios y los fines a los cuales podemos llegar a través de esos medios, han sido manifestados a nuestra razón (*ostensa sunt*) por los filósofos. Aunque aquí Dante alude al pecado solo de manera tácita, es claro que el desorden causado en su razón por la *cupiditas* solo puede provenir de aquella ruptura originaria. En efecto, esa razón, oscurecida por la *cupiditas*, hace que los hombres, como bestias, posterguen el acceso a su fin natural, salvo que, como caballos, sean reconducidos al recto camino con el bozal y la brida. Por ello, en lo que concierne a la *beatitudo huius vite*, es necesario que el hombre sea conducido hacia su felicidad temporal por el Emperador, "secundum philosophica documenta"[25]. La mención de los *philosophica documenta* hace que el carácter político y en cierto modo instrumental que Dante atribuye al Imperio en el Libro I, asuma en el Libro III un nuevo carácter, ahora marcadamente filosófico.

Debemos insistir, por último, en el carácter natural y simultáneamente sobrenatural del Imperio. Pues aunque el Imperio es, como la Iglesia, sobrenatural porque opera como "remedium contra infirmitatem peccati", se trata de un *remedium* natural. Su carácter natural surge con claridad de *M* III.12, cuando Dante se propone probar que la "auctoritas Ecclesie non sit causa imperialis auctoritatis". Para ello sostiene que el Imperio poseía toda su *virtus* ya antes de que existiera la Iglesia; si existió antes que la Iglesia, no pudo recibir su *virtus* de

[25] Dante Alighieri, *M* III.15, ed. Ricci: "Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos, qui per coecternum sibi Dei filium Iesum Cristum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes "in camo et freno" compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam ecternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret".

00_Rencontres_def.indb 30 03/03/18 12:25

esa institución sobrenatural aún inexistente[26]. Aunque este argumento parece apoyado solo en la precedencia temporal entre dos hechos, el argumento no recibe toda su fuerza de la facticidad de la simple precedencia, sino del hecho de que se trata dos instituciones, a una de las cuales −el Imperio−, Dante atribuye una *virtus* que hace de él mucho más que un *factum*.

En efecto, la legitimidad de su autoridad ("quod Imperium romanum de iure fuisse") ya ha sido extensamente explicada por Dante en el Libro II, en el que desarrolla una tópica que permite a Dante recorrer distintos *loci* de la argumentación: la *autoritas sapientum* (*M* II.2), los *testimonia veterum* (*M* II.3), los *testimonia illustrium autorum* (*M* II.4) y los escritos de los *scribe romane rei* (*ibid*.). Dante interpreta todos esos lugares como *loci theologici* en los que percibe signos visibles del triunfo de la razón divina en la historia y que culminan triunfalmente en la constatación del sometimiento de Cristo a la jurisdicción del monarca romano, lo que muestra que César tenía una jurisdicción legítima, admitida por Cristo, de juzgar en el orden temporal. Por ello, el Imperio no fue un simple hecho de fuerza puramente fáctica, sino una institución prevista por la providencia divina para que cumpla funciones temporales, pero de esa providencialidad no se deriva ni el carácter histórico-salvífico del Imperio ni ella implica que sea *remedium peccati* equivalente a una ayuda sobrenatural perteneciente al plano de la gracia.

En síntesis, aunque Dante presenta el Imperio como "remedium contra infirmitatem peccati", lo piensa como una institución natural, es decir, como una respuesta de la naturaleza, respuesta querida por Dios, pero que realiza un fin natural de la humanidad. Sin el Imperio como correctivo, ese fin natural no se podría realizar a causa de la *cupiditas* introducida por el pecado original. Así, el *Imperium* es presentado como una institución sustitutiva de los caminos que el hombre debería haber seguido por sí solo para llegar a su fin natural, pero que no pudo seguir desordenado por la *cupiditas* proveniente del pecado. Ese fin natural, llamado por Dante *bene esse mundi*[27] y *beatitudo huius vite*

[26] Dante Alighieri, *M* III.12, ed. Ricci: "Ecclesia non esistente aut non virtuante, Imperium habuit totam suam virtutem: ergo Ecclesia non est causa virtutis Imperii et per consequens nec auctoritatis".

[27] Dante Alighieri, *M* I.5, ed. Ricci: "[…] an [Monarchia, quam dicunt Imperium] ad bene esse mundi necessaria sit".

o *felicitas temporalis*, consiste en poner en acto toda la potencia de la facultad intelectiva natural. En ello reside la paradoja del Imperio dantesco: es natural porque existe para que la humanidad pueda alcanzar su fin natural, pero al mismo tiempo es *remedium peccati* porque no existiría si Adán no hubiera incurrido en el pecado original.

Marsilio de Padua: la *civitas* es instituida por el arte y la razón como consecuencia de la pérdida de la integridad de la naturaleza originaria

El punto de partida del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua es la búsqueda de la causa del infortunio político de su tiempo. Marsilio constata que aunque la función de la parte gobernante corresponde al *princeps*, éste no puede ejercerla porque el Papa reclama el ejercicio de una *plenitudo potestatis* que incluye el poder temporal. Por ello, la causa del infortunio y del conflicto civil consiste en una usurpación de funciones dentro de la *civitas* que obstaculiza el ejercicio de las funciones temporales del *princeps*[28]. Este conflicto dentro de la comunidad política entre dos soberanos − *princeps* y Papa − provoca intranquilidad, y ésta, a la vez, impide a los hombres alcanzar la *felicitas civilis*, una suerte de *ultimum* que Marsilio define como aquello que "[…] en este mundo, se presenta como lo más elevado entre las cosas que el hombre puede desear como posibles y como el fin último de todo obrar humano"[29]. Para lograr la felicidad civil es necesaria una *civitas* ordenada. Si en cambio el sacerdocio ejerce funciones que corresponden al *princeps*, la *civitas* se enferma.

Marsilio presenta, como método de su argumentación, una fuerte distinción entre filosofía y revelación, cada una de las cuales corresponde, respectivamente, a la Dictio I y a la Dictio II del tratado:

[28] Marsilius Patavinus, *Defensor Pacis* I.19 §3, ed. R. Scholz, Hannover 1932: "[…] accio debita principantis [est] omnium civilis commodorum et predictorum causa efficiens et conservans […]. Quod vero huius partis accionem per se impediverit, ab eo civitatis intranquillitas sed discordia proveniet". Aquí y en lo sucesivo cito Dictio, capítulo y parágrafo del *Defensor Pacis* (=*DP*) según la edición de R. Scholz, Hannover 1932. He tomado las versiones castellanas (con ligerísimas modificaciones) de los textos marsilianos de la traducción de L. Martínez Gómez, Marsilius Patavinus, *El Defensor de la Paz*, Madrid 1988.

[29] Marsilius Patavinus, *DP* I.1 §7, ed. Scholz: "Felicitas civilis […] quae in hoc seculo possibilium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum".

00_Rencontres_def.indb 32 03/03/18 12:25

> En la primera parte demostraré lo que me propongo siguiendo caminos seguros alcanzados mediante la razón humana sobre la base de proposiciones sólidas que cualquier razón puede intuir de forma inmediata […]. En la segunda confirmaré lo que creo ya haber demostrado, recurriendo a los testimonios de la verdad eterna […][30].

Con ello atribuye a la Dictio I argumentos solo racionales. Más aún, dado que la razón de la totalidad de los filósofos "nunca logró demostrar con la razón la existencia de la vida eterna", las afirmaciones de la Dictio I solo deberán ocuparse de producir afirmaciones acerca de la vida en este mundo.

A este método que privilegia el empleo exclusivo de la razón en la Dictio I, Marsilio agrega un programa científico. Éste consiste en explicar, demostrativamente, el surgimiento de la *civitas*, la diferenciación entre sus partes y la función de cada una de ellas, pues una *civitas* sana exige que cada parte cumpla solo su propia función y no otra.

El primer momento de este programa científico es demostrar "la necesidad de una comunidad política […] sin la cual no puede ser alcanzado el *vivere sufficiens* [la felicidad civil]"[31]. Como todos los otros fenómenos políticos, el surgimiento de la *civitas* debe ser explicado recurriendo a las *causae naturales* y a las causas provenientes del arte y la razón que completan las falencias de las causas naturales[32]. Si bien este procedimiento es ostensiblemente naturalista, este naturalismo merece dos precisiones.

---

[30] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* I.1 §8, ed. SCHOLZ: "In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis cuilibet menti […]. In secunda vero, que demonstrasse credidero, confirmabo testimoniis veritatis in eternum fundatis […]".

[31] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* I.4 §3, ed. SCHOLZ: "Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstracionem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de tradicione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, que propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstracionem philosophi gloriosi rem quasi completam. Unde propter ipsum consequendum concluserunt ipsi necessitatem civilis communitatis, sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest".

[32] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* I.5 §2, ed. SCHOLZ: "[…] de ipsis [causis naturalibus] autem, secundum ab arte ac racione, quibus hominum genus vivit, suscipiunt complementum, est nobis perscrutacio presens".

00_Rencontres_def.indb 33 03/03/18 12:25

La primera concierne a la concepción marsiliana de *natura* y de las *causae naturales*. Ello exige considerar un aspecto específico de su *scientia naturalis*: la sustitución del modelo teleológico aristotélico por un modelo causal mecanicista. Éste aparece cuando Marsilio explica el origen de la *civitas*.

En efecto, Marsilio sustituye la causalidad teleológica por la causalidad de las necesidades y por la experiencia acumulada de los hombres que, desde atrás, mueven *mecánicamente* a la razón para que ésta instituya comunidades cada vez más complejas[33]. De allí que la *civitas* no surja porque ella es causa final de las comunidades prepolíticas. Ella tampoco es un *prius* ontológico respecto de esas comunidades, como en Aristóteles[34]. La *civitas* pierde su carácter de principio *teleológico* y se transforma en fin *cronológico* de un aumento progresivo de necesidades y en resultado de una decisión de la razón que la instituye porque ella es la *communitas* que logra satisfacer toda la *sufficientia vitae*[35].

Ese naturalismo se acentúa aún más cuando Marsilio agrega que el hombre no se incorpora a la *civitas* movido por un impulso o tendencia a integrarse en ella, proveniente de su constitución natural como animal político existente en la estructura antropológica *desde antes de experimentar la indigencia.* Ahora la indigencia es anterior a la *civitas* y causa de ella. Con ello, la causa de la *civitas* vuelve a ser la necesidad que ahora aparece como natural indigencia humana y que Marsilio percibe en el hecho de que el hombre siempre pierde sustancia y continuamente debe defenderse de la hostilidad y agresividad de su entorno[36].

---

[33] Marsilius Patavinus, *DP* I.3 §3, ed. Scholz: "[…] communitates civiles […] inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum […] ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas".

[34] Aristoteles, *Politica*, 1252b,32.

[35] Marsilius Patavinus, *DP* I.3 §5, ed. Scholz: "Augmentatis autem hiis [communitatibus] aucta est hominum experiencia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum racionem et experienciam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distinccione […]".

[36] Marsilius Patavinus, *DP* I.4 §3, ed. Scholz: "[…] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis […] rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab

El naturalismo de Marsilio culmina cuando éste expone el principio de autoconservación ciceroniano (*conservatio sui*) que actúa, dice, como premisa de todas sus conclusiones y que coloca al mismo nivel a la especie humana y a las especies animales:

> Todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una *vita sufficiens* y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual se admite no solo para los hombres, sino también para los animales de todo género[37].

En síntesis: primero necesidad e indigencia como causa eficiente de la *civitas*; luego institución de la *civitas* por la razón, que responde instrumentalmente a las necesidades; y por fin recurso al principio *conservatio sui* que equipara la especie humana con las especies animales y que opera como principio de todas las demostraciones: *nociva refugere et declinare*. Todos esos momentos sustituyen la metafísica política aristotélica por un conjunto de constataciones accesibles a la experiencia.

Ahora bien, para acabar con los daños de la indigencia y satisfacer las necesidades el hombre necesitó de distintas artes. Puesto que éstas pueden ser ejercidas solo mediante el concurso de muchos, los hombres se reunieron para obtener los beneficios derivados de ellas y evitar los perjuicios[38]. Resultado de esa reunión es la *civitas*, comunidad acabada porque es una multiplicidad diferenciada de partes u oficios[39]

---

excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicacionem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum".

[37] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* I.4 §2, ed. SCHOLZ: "[…] omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod eciam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium, 1° *De officiis*, capitulo 3° […]".

[38] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* I.4 §3, ed. SCHOLZ: "[…] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis […] rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicacionem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum".

[39] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* I.4 §5, ed. SCHOLZ.

00_Rencontres_def.indb 35 03/03/18 12:25

que surge como respuesta a la necesidad de corresponder a la tendencia natural humana hacia la superación de la inicial indigencia.

Esta explicación del origen y fin de la *civitas* se revela altamente novedosa. Marsilio hereda algunas de esas novedades de la teoría política precedente, pero otras pertenecen a su propia innovación. La novedad más relevante reside en sustraer a esa *civitas* su fundamento en un orden natural movido por una causalidad teleológica y virtuosa y en sustituir ese orden virtuoso por una naturaleza humana identificada con necesidades sujetas a un mecanicismo causal. Mientras para el modelo político clásico el primer principio del orden político es, en términos absolutos, la *pólis* entendida como orden teleológico virtuoso, Marsilio sustituye ese principio virtuoso por el principio de la necesidad de un hombre indigente. Ello equivale a la irrupción de una *natura* que reemplaza el protagonismo de la causa final aristotélica por el protagonismo de la causalidad mecánica. Y además Marsilio introduce una nueva racionalidad: puesto que, por naturaleza, el impulso predominante en el hombre no es hacia la virtud, sino a satisfacer necesidades, el hombre usa de su razón para buscar instrumentos de subsistencia y de autoconservación que permitan corresponder a esas necesidades. Uno de esos instrumentos es la *civitas*.

La sustitución del finalismo por el mecanicismo y el reemplazo de la racionalidad virtuosa por la racionalidad instrumental ponen en evidencia la crisis del modelo político clásico virtuoso. De allí que, por lo menos en el caso de Marsilio, sea imposible seguir utilizando la categoría "aristotelismo político", porque la felicidad civil accesible en la *civitas* marsiliana no es la felicidad virtuosa, sino la satisfacción de necesidades de la vida que se logra mediante una coexistencia interhumana limitada a la cooperación social y económica[40]. Según su descripción, esa felicidad es la

> […] convivencia de los ciudadanos y el intercambio de sus obras y el mutuo auxilio y ayuda, y en general, el poder, no impedido desde fuera, de llevar a término sus obras propias y [las] comunes y la par-

[40] Cfr. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* 1: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, 65. Cfr. además A. Ghisalberti, "Il superamento del concordismo teologico e la crisi della diarchia", en *Storia della teologia nel medioevo 3: La teologia delle scuole*, ed. G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, 556: "La pace è assicurata consentendo il normale svolgimento delle attività economiche".

00_Rencontres_def.indb 36 03/03/18 12:25

> ticipación en los bienes y cargas comunes según la medida adecuada a cada uno[41].

El texto formula, en términos político-económicos, la misma tipología de una *civitas* cuyas bases filosóficas son una nueva *natura* y una nueva *ratio*. Puesto que la *civitas* de Marsilio se define por el intercambio entre sus miembros para satisfacer la cooperación socio-económica entre ellos, las artes que se diferencian dentro de ella deben ser solidarias con la nueva *natura* y la nueva racionalidad que satisfacen esa *sufficientia vitae*.

Más arriba sugerí la necesidad de agregar dos precisiones al ya consagrado "naturalismo" de Marsilio. La primera consistió en entender su explicación del origen de la *civitas* como modelo causal natural-mecanicista. La segunda consiste en entender que ese modelo causal natural-mecanicista no basta para explicar el surgimiento de la *civitas*, sino que es necesario recurrir, también, a la historia de la salvación. Pues cuando explica el nacimiento de la *civitas*, también Marsilio atribuye un espacio a la historia de la salvación y asocia el surgimiento de la *civitas* y la diferenciación entre sus partes al *locus* histórico-salvífico del pecado.

De hecho, el lector ya está bien preparado para encontrarse con ese episodio. En efecto, la sustitución del modelo teleológico virtuoso por un modelo causal mecanicista muestra que la *natura* humana está saturada de una *infirmitas* que la obliga a moverse dentro de un círculo de pasiones que Marsilio envuelve bajo el principio de la necesidad y de la autoconservación, común tanto a hombres como a animales. De allí que la naturaleza del hombre que protagoniza la vida política sea todo, menos la *natura* de un hombre esencialmente bueno o de un hombre sano. Con todo, Marsilio no decide explicar esa situación de *infirmitas* atribuyendo la negatividad de la *natura* a la situación de la humanidad prelapsaria, es decir, a la esencia original del hombre, sino que limita esa negatividad a las consecuencias posteriores a la caída, causadas en la naturaleza humana por el pecado. Por ello escribe:

> Si el primer hombre hubiera permanecido en estado de inocencia, ni la institución [de la ciudad] ni la diferenciación de los distintos oficios de la ciudad habrían sido necesarias ni para él ni para su descendencia; pues en ese caso la naturaleza habría producido todo lo

[41] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* I.19 §2, ed. SCHOLZ.

necesario y placentero para la *vita sufficiens* en el paraíso terrenal, sin pena ni fatiga para el hombre[42].

Pero el hombre no permaneció en el estado de inocencia, y ello tiene cuatro consecuencias en el sistema marsiliano.

La primera es que mientras en el paraíso el hombre gozaba de plena *vita sufficiens*, después del pecado accede a esa *vita sufficiens* de modo limitado, "con pena y fatiga". De allí las constantes referencias de Marsilio a una *vita sufficiens* como fin posible del obrar humano dentro de las cosas accesibles en este mundo, pero siempre limitada a satisfacer las necesidades de esa *vita sufficiens*.

La segunda consecuencia es que puesto que Adán "suam corrupit innocentiam seu originalem iustitiam"[43], la humanidad que en su origen era portadora de inocencia y gracia, es ahora portadora de concupiscencia[44], y la naturaleza, que en el paraíso producía "todo lo necesario y placentero para la *vita sufficiens*", en el estado postlapsario debe ser completada y regulada "por los distintos oficios de la ciudad". Si esa regulación no existiera, se produciría la *corruptio civitatis*, la destrucción de la ciudad[45] y no se cumplirían los fines para los cuales ella ha sido instituida, que es satisfacer la *vita sufficiens*.

En tercer lugar, si bien el pecado explica la necesidad de que sea instituida la *civitas* para satisfacer la indigencia causada por ese pecado, Marsilio hace llegar solo hasta allí su recurso a la historia de la salvación como elemento explicativo del orden político. Siempre atento a respetar la función de la *ratio* y de las *causae naturales* como explicativas de la *civitas seu regnum*, Marsilio no extiende la función explicativa del orden salvífico hacia otros momentos de su sistema. Ello significa que aunque ese orden salvífico explica la necesidad de la existencia de la *civitas*, ni ese orden salvífico ni la Iglesia desempeñan un papel activo en la *institución* de esa *civitas.* Por otra parte, el hecho

[42] Marsilius Patavinus, *DP* I.19 §2, ed. Scholz: "In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institucio vel distinccio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficiencie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacumque".

[43] Marsilius Patavinus, *DP* I.6 §2, ed. Scholz.

[44] Marsilius Patavinus, *DP* I.6 §2, ed. Scholz.

[45] Marsilius Patavinus, *DP* I.4 §4, ed. Scholz.

00_Rencontres_def.indb 38 03/03/18 12:25

de que el hombre necesite de la *civitas* y de sus partes como complemento de las deficiencias de la *natura* y para neutralizar los daños provocados en ella por la indigencia, se corresponde plenamente con la invocación marsiliana a las distintas artes ejercidas, mediante el concurso de muchos, que el hombre necesitó para obtener los beneficios de ellas[46]. Por ello, la *civitas* es el resultado de ese concurso de muchos, es la comunidad acabada porque ella es una pluralidad diferenciada de partes u oficios que surge como respuesta a la necesidad de corresponder a la tendencia natural humana hacia la superación de la inicial indigencia causada por el pecado. Pero ello de ninguna manera significa que la institución de la *civitas*, que es un complemento instituido para satisfacer una falencia, provenga de la Iglesia, sino que proviene de los hombres que la instituyen como único medio natural de satisfacer – si bien ahora de manera incompleta – las necesidades que la naturaleza originaria satisfacía de manera plena.

Y la cuarta consecuencia concierne al hecho de que, además de ser entendida como complemento, la *civitas* debe ser entendida también como correctivo, pues una de sus partes, la ley y su ejecutor, debe regular *per normam iustitiae*[47] los conflictos y emanados de la ruptura de la condición originalmente buena y no indigente de la naturaleza humana.

Conclusión

Como breve síntesis de los análisis precedentes podemos anotar tres relevantes conclusiones.

La primera concierne a Tomás de Aquino, quien no señala fracturas entre la naturaleza originaria y la naturaleza postlapsaria, pues concibe los vínculos de dominio − que entiende como equivalentes a la politicidad − como una propiedad posible, es decir compatible con la naturaleza humana en la situación de la humanidad originaria, y como propiedad real en la humanidad postlapsaria.

La segunda conclusión concierne a las coincidencias entre Dante y Marsilio, para quienes, a diferencia de Tomás, sí existe fractura entre ambas situaciones. Esas coincidencias tienen lugar cuando ellos definen el lugar de la historia de la salvación y los vínculos teóricos entre

[46] V. supra, n.38.

[47] V. supra, n.39.

esa historia de la salvación y la naturaleza dentro de la argumentación de cada tratado. Ambos autores presentan una interesante paradoja, pues si bien los dos sostienen que el orden político (*Imperium* o *civitas*) es *remedium peccati* porque no existiría si Adán no hubiera incurrido en el pecado original, al mismo tiempo ambos atribuyen naturalidad a ese orden político, porque éste surge y existe o bien para que la humanidad pueda alcanzar su fin natural obstaculizado por el pecado (Dante) o bien para corresponder a la tendencia natural humana hacia la superación de la inicial indigencia causada por el pecado (Marsilio). Pero en ninguno de los dos casos ese orden proviene de la Iglesia, sino que constituye una respuesta natural humana que los hombres instituyen como único medio de alcanzar ciertos fines que, si no hubiera mediado el pecado, el hombre habría alcanzado sin ayuda del orden político.

La tercera conclusión concierne a las diferencias entre Dante y Marsilio, que surgen cuando ellos atribuyen al Imperio la función de acudir como auxilio de las consecuencias de la caída original que obstaculizó el logro de ciertos fines propios de la naturaleza humana. Esas diferencias pueden resumirse así: Dante entiende el Imperio como un *remedium* que es respuesta de la naturaleza a la *infirmitas peccati*; ese *Imperium* como respuesta natural, sin embargo, aspira a llegar a un ambicioso fin como es la plena actualización de *todas* las posibilidades del intelecto, equivalente a la actualización de todas las potencias de la naturaleza humana. En cambio ese ambicioso fin está totalmente ausente de los objetivos de Marsilio, cuya *civitas* no aspira a poner a los hombres en condiciones de actualizar un fin propio equivalente a toda su racionalidad, sino que solo aspira a satisfacer todas sus necesidades y toda su indigencia, que es el único fin que Marsilio atribuye a la humanidad como fin natural: "naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare"[48].

Universidad de Buenos Aires

[48] V. supra, n.37.

Islam, Byzantium and the West: What Light can Comparisons Throw on the Legitimation of Power in Medieval Europe?

Antony Black

In order to understand any phenomenon, it is useful to compare it with others of the same kind. This is as true of civilisations as it is of plants. Thus in order to understand the way power was legitimated in medieval Europe it is useful to compare this with how it was legitimated in other civilisations of the time. Islam and Byzantium are good candidates for comparison because they were geographically close. Still more, they shared a common heritage in the Hebrew Bible, Plato and Aristotle, and, in the case of Byzantium and the West, the New Testament and the Christian church fathers. In what respects, then, do they resemble each other, and in what respects do they differ? And why? There are two separate issues: the legitimation of power itself, and the legitimation of a particular form of government.

Theology and Political Thought

First of all, we cannot help being struck by the extent to which these three civilisations differed from one another in their very conceptions of the relationship—the connections and disconnections—between religious and political authority. Early Christianity was apolitical, whereas original Islam had a political as well as religious mission. Although Jesus had a revolutionary moral and social programme, the first Christians did not have a political programme at all, in any ordinary sense. They expected the almost immediate return of Christ the Messiah who would create a 'new Jerusalem' in which there would be no need for politics or any kind of political authority.

Islam, by contrast, set out to conquer as well as convert; they immediately replaced existing governments with the Caliphate. Their revelation was not only about salvation in the afterlife, it was also about

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 41-58*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115465

00_Rencontres_def.indb 41 03/03/18 12:25

the details of daily living here and now. Their religion and its law were for this life as well as the next. The Sharia, like the Jewish Torah, set out to cater for every aspect of human activity.[1] Did they assume that without political control one could not propagate true religion effectively? Did they think that Judaism and Christianity had failed to recognise the need to exercise power, and that that was why each had in their turn had succumbed to tyranny?

For Muslims, their Caliph had been given by God the right to rule the whole Earth. Muslim rulers almost consistently pursued policies of conquest, expansion and empire. This was precisely because they regarded all this as a religious duty.[2]

While Christianity developed the categories 'secular' (or 'temporal') and 'spiritual' (or 'ecclesiastical'), in Islam these categories did not exist. There was no distinction, at least in theory, between what is nowadays called 'religious' and 'political' authority. Both were ascribed in an undifferentiated way to, of course, Allāh, then (in a modified sense) the Prophet Muhammad and, in a still more modified form, to the present-day representative of Muhammad, the Caliph—all of this on the basis of divine revelation.[3] In reality, however, sultans exercised what we call political and military power, the *'ulamā'* (religious scholars) wielded what we call religious and social authority. Senior religious scholars acted as judges but they were appointed by sultans. So one could say that, as in Europe, 'law was the point where life and logic meet'.[4] Early Christians and early Muslims differed completely in their views about the legitimacy of the use of coercive force. Jesus had denounced all physical violence against people. Early Christians practised non-resistance; this could lead to martyrdom. The early Christians refused military service, though St Paul sanctioned the punishment of crime by the state. Since the right to coerce is the basis of political power, this is another way of saying that early Christians, in obedience to the New Testament, were political.

---

[1] W. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005.

[2] P. Crone and M. Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

[3] A. Black, *The West and Islam: Religion and Politics in World History*, Oxford 2008, 22-6.

[4] P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986.

00_Rencontres_def.indb 42 03/03/18 12:25

Muhammad on the other hand was a war leader; his Companions and successors fought, first to establish Islam at Mecca, then to spread it throughout the world, by wars of aggression if necessary. The first Muslims believed they had a mission from God to subdue the whole world. 'Islam' means both peace and submission.

But, despite these original positions of Christianity and Islam respectively, we find that each faith underwent a fundamental change in its political orientation. In fact if we look further ahead in their respective histories, we can see that they did so more than once. Their initial changes, however, brought them much closer to each other in their views of religion vis-à-vis politics and political power.

Christian views of the relationship between religion and politics, church and state, changed quite radically when the Roman emperors began to support Christianity in the fourth century. The opportunism of this beggar's belief. The Roman emperor was now seen, in the Eusebian paradigm, as an integral part of the divinely ordained order of history.[5] Christian theologians now justified the use of coercive force in principle; St Augustine developed Cicero's theory of the just war.[6] There was even a revival of the Israelite notion of holy war. Even before the rise of Islam, Byzantine emperors and some kings in the Latin West saw it as their responsibility to defend orthodoxy against heretics and infidels, by holy war if necessary.[7]

In Islam, on the other hand, the Caliph ceded the authority to formulate the Sharia to independent and self-authorising religious experts known as 'the learned' (*'ulamā'*). The Caliph and, increasingly, warrior clan-chiefs in various regions, known as 'sultans' ('powers') or *umarā'* (commanders), ran the bureaucracy and conducted jihad. Thus what we would call the political was managed by different personnel using different criteria, supplied for instance by ancient Iranian and Hellenistic lore contained in Advices to Kings.[8] The irony of the situation was summed up in the fact that, while it was the *'ulamā'* and not the Caliph

[5] D. Angelov, *Imperial ideology and Political Thought in Byzantium*, Cambridge 2007; E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus*, Oxford 1957, 474-75.

[6] F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975, 16-26.

[7] C. Erdman, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton, NJ 1977, 29, 32.

[8] P. Crone, *Medieval Islamic political thought*, Edinburgh 2004, 148-64.

or sultans who defined religious rectitude, the Caliph and other rulers enacted a form of secular law (*qānūn*). This was seen as a necessary supplement to the Sharia (it tended to be more severe).[9] The relationship between Shari'a and *qānūn* was barely discussed till relatively late in the Ottoman period.[10]

So, while under Christian rule religious and political authority became assimilated with each other, under Muslim rule, from the eighth century onwards, political authority became in certain ways *de facto* separate from religious authority. The relationship between clergy, papacy and canon law, on the one hand, and the king, barons or parliament on the other, was to a certain extent paralleled by that between sultan and *'ulamā'*. But this was not accompanied by any shift in doctrine, official or unofficial. Meanwhile Muslim philosophers set out to explain and make more profound the idea of Caliphal authority by applying to it the concepts of philosophical governance stated by Plato. They used ideas from both Plato and Judaeo-Islamic thought to figure out why humans needed government and what they should expect from it. A typical train of thought was that we humans, in order to live at all, require co-operation with each other, hence human society and the division of labour; hence the potential for, and experience of, conflict; hence the need for a law by which to adjudicate disputes; hence, finally, the need for a lawmaker and a law-enforcer. This was somewhat similar to the way Western philosophers argued later, except that Muslims tended to see law as prior to government (as Marsilius also did). This much can be known by philosophy, by what Latin philosophers would later call 'reason'. But, while human societies have developed many laws and systems of governance, we can see that the best law is the Sharia, the best legislator Muhammad, and the best enforcer the Caliph: and for these we depend upon divine revelation. Thus Muslim philosophers derived the need for coercive jurisdiction from the division of labour and our proneness to conflict, but asserted that this need was met pre-eminently by the Caliph.[11] Thus political theory was partly philosophical, partly theological.

---

[9] "Qanun" in *Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb *et al.*, Leiden 1960-96.

[10] A. Black, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*, Edinburgh-New York 2011, 212-15.

[11] *Medieval Political Philosophy: a Sourcebook* part 1, ed. R. Lerner and M. Mahdi, New York 1963; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 259-83; Black, *The West and Islam*, 124-26.

00_Rencontres_def.indb 44 03/03/18 12:25

Monarchy

There was remarkably little in the revealed texts of Islam or Christianity about what *form* government should take. This was more surprising in the case of Islam, since gaining and maintaining power for Muslim leaders was an intrinsic part of their religious belief. When the Roman Empire became formally Christian, rulers and clergy simply endorsed—often in remarkably strong terms—the existing institution of absolute imperial power. In Christendom, both East and West, the ruler was held to receive authority over his subjects from God; he was the representative of Christ upon Earth. In the West, however, this was on occasion modified by making this claim dependent upon some kind of consent by the church (the pope or other senior clergymen).

The Muslim Caliph was held to be the representative or deputy of the Prophet Muhammad. He was not his successor; no-one could stand in the place of the Prophet. For Sunnis, the Caliph was in theory elected by community elders, but in practice succession became to a large extent hereditary. The Shia minority held that a Caliph was designated by his predecessor. But, after the civil wars of the late seventh century, the Shi'ite Caliph became a purely spiritual leader; in the tenth century, the Twelfth Imam was said to have 'disappeared', to come again in the fullness of time.[12]

The Caliph's power was limited, at least in theory, by the Sharia. It was occasionally possible for a religious leader or faction to bring pressure to bear on a Caliph in favour of their particular interpretation of the Holy Law, through mass demonstrations: for example, they could insist that brothels or taverns be closed and philosophy suppressed.[13]

The degree of convergence between the three civilisations in their ideology of monarchy is astonishing. Eastern and Western Christianity and Islam all strongly endorsed the idea not only of the divinely ordained state, but of a divinely ordained monarchy. The *type* of authority held to have been legitimated by God in all three civilisations was the same: namely, the virtually supreme power of the monarch. For several centuries, Christian Europe, Islam and the Byzantine world had more

[12] H. Halm, *Shiism* (Islamic Surveys 18), Edinburgh 1991.

[13] I. Lapidus, "Separation of State and Religion in Early Islamic Society", in *International Journal of Middle Eastern Studies* 6 (1975), 363-85.

in common than is usually thought. Each conceived of a divinely ordained state and a divinely-ordained monarchy. All three civilizations believed that monarchy was the only legitimate regime, a sacred institution. Byzantium and Islam had even more in common: each believed in the one and only divinely-ordained mega-state, an empire that was in principle worldwide.

Some of the reasons why they believed these things were similar, others were different. The Byzantines believed that their emperor had been chosen by God to represent the rule of Christ on Earth; this was the Christian-providential view of the Roman Empire, invented by Eusebius. Muslims believed that all humans should be subject to the Caliph because he was the duly constituted successor of the last and greatest of the divinely-inspired prophets. The kings of Latin Europe governed 'by the grace of God', signified by consecration by the leading bishop of the region who was one of the successors of Christ's apostles.

Changes in the Theology of Politics

During the eleventh-twelfth centuries, however, a second set of fundamental changes in religio-political outlook took place in both Islam and the West. Byzantium, on the other hand, remained unchanged: the Eusebian revolution constituted in effect its final statement on the legitimacy of its empire and the sacred status of the Byzantine *autokrator*.

The papal revolution of the late eleventh century,[14] and above all its unintended consequences, decisively differentiated Latin Europe from both Islamdom and Eastern Christendom. This was the catalyst which transformed church-state relations and the concept of authority in the West so as to produce in the 'medieval' West a distinctive kind of political thought, which lasted at least up to the Reformation. It left its mark on all subsequent political thought in the West, and hence on much of what is now called modern political thought. It was an extraordinary historical mutation.

The attempt by the reforming papacy of the eleventh century to assert the authority of church over state, meant that basing kingship

[14] R. Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215* (The Making of Europe), Oxford 2000.

purely on divine authorisation no longer worked for kings. This was because the bishops, and above all the pope, could claim superior authority to interpret Scripture, which they proceeded to do in a hierocratic way, so as to prove that on final analysis the authority of the clergy overrode that of lay people. They had the uniquely-authorised right to interpret biblical texts.[15]

So supporters of secular monarchs had every reason to argue, as they proceeded to do, that royal authority came from human need and nature, and only ultimately from God. This culminated in the writings of John of Paris and, above all, Marsilius of Padua. Thus an attempt to subsume the political under the religious generated the European concept of the state as independent from the church. But the catalyst of the papal revolution only worked because of the materials to hand, namely the already well-known New Testament texts indicating separation between God and Caesar, and ideas of the state's basis in human nature indicated by the Stoic-related texts of Roman law and Cicero, as well as, later, by Aristotle's *Ethics* and *Politics*.[16]

Muslim thought also underwent a change, and this too began about the mid-eleventh century. It was, not unlike the West, in part a return to their own (albeit different) original position, based on their revealed texts. There was, on the other hand (as it transpired), no period in Islamdom, or indeed in the Byzantine world, corresponding to the 'Middle Ages' in the West. There was no change in the fundamentals of the way most people thought corresponding to the European Renaissance and Reformation, until nineteenth century. That does not of course mean there were not incremental changes, but these did not affect the fundamental approach to legitimate authority, or indeed fundamental ways of thinking about things in general.

Reforming jurists such as al-Māwardī (974-1058) re-asserted the unique authority of the Caliph in relation to all other rulers (sultans), who were declared to be subordinate to this God-ordained authority.[17] This teaching was not seriously contested but it made little difference

[15] H.J. Berman, *Law and Revolution: the Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, MA 1983.

[16] W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, 231-67.

[17] Black, *History of Islamic Political Thought*, 85-90.

in practice. Sultans remained independent of the Caliph as virtually absolute rulers. This gulf between theory and practice in Muslim thought meant that rhetorical absolutes were sometimes asserted without much reference to what was going on.

The capacity of religious scholars to deal with questions of the Holy Law independently of sultans was not challenged. But major theorists such as *al-Māwardī* and later Ibn Taymiyya (1263-1328) insisted that the primary duty of the Caliph was to promote and propagate the Muslim faith.[18] Other tasks, such as guarding frontiers and maintaining highways (to facilitate pilgrimage) were means to this end. Thus the unity of the 'religious' and the 'political' was clearly reasserted, in theory.

At approximately the same time yet more momentous changes were taking place in the philosophical approach adopted in Islamdom, on the one hand, and in Western Christendom on the other. These changes led in exactly opposite directions.

The new developments in Islamic thought were not confined to the sphere of 'religious' and 'political' institutions. They also involved the relationship between revelation, on the one hand, and philosophy (reason) and all other forms of human discourse, on the other. Religious scholars asserted the exclusive authority of the sacred texts, and of their own interpretation of these in the disciplines known as 'the religious sciences', and pre-eminently in religious jurisprudence (*fiqh*). This meant at the same time that they had won the battle for their own exclusive authority in Muslim society. All disputes about what people ought to do should be referred to those learned in *religious* knowledge; which was what the word '*ilm* (knowledge) meant. Religion was thought to be based not on 'faith' (as in the West) but on *knowledge*; though what they meant by 'knowledge' was what the West meant by 'faith', that is, the revealed texts, correctly interpreted. Faith (*īmān*) was regarded by Muslims as an inferior category of knowing.[19]

This meant there was no room for philosophy.[20] 'Reason' was not a reliable means of knowing about the world, God or human existence. 'Secular' thought came to be seen as impious, indeed as one of those

[18] Black, *History of Islamic Political Thought*, 156-63.

[19] Black, *History of Islamic Political Thought*, 62.

[20] Ullmann, *Principles of Government and Politics*, 231-67.

things to be blamed for defeats by Christian forces during the Crusades and, on a longer timescale, in the Iberian peninsula. Hence the persecution of, among others, Ibn Rushd (Averroes) (1126-98) whose influence was to be much greater in Europe than in Islamdom.[21]

Al-Ghazālī (1058-1111), himself one of the greatest philosophers, said philosophy could only start from premises which it could not itself discover. In the case of the nature of the universe and human life the limitations on our knowledge meant that it was as reasonable to start from the Quran and the hadith as from anywhere else. This provided an intellectual basis for subordinating philosophy to the 'data' of revelation. Al-Ghazālī also appealed to the 'knowledge' attained by personal experience, above all the experience of the feelings or the heart, that is, mystical knowledge.[22] He saw this kind of knowledge as superior to jurisprudence and the teaching of the religious madrasas; he himself pursued inner illumination, and encouraged others to do so. This was the golden age of Sufism.[23] Ibn Rushd set out to refute all this but no-one was listening.

In Islamdom, the religious scholars emerged triumphant as the dominant ideological force in society at large, and they have remained so, with some mutations, ever since. They succeeded in bringing pressure to bear on those in power; the sultan who had been Ibn Rushd's patron was forced to banish him. Philosophy and science now came to a virtual standstill in the Arab world. At the very time when secular thought, in the form of Aristotle's natural philosophy, was becoming entrenched in the universities of Europe, where it was built into the educational system as a necessary preliminary to the study of theology, and the universities themselves were supported by the church and above all the papacy, in the equivalent institutions of Islamdom—the madrasas—there was no philosophy, only 'the religious sciences'.[24] This had a deep and lasting impact on culture at all levels. And it had a significant impact on political culture.

In Europe, the opposite happened. After considerable debate, it became accepted that non-Christian ideas, in particular those of Aristotle

---

[21] D. Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (Arabic Thought and Culture), London 1991.

[22] Black, *History of Islamic Political Thought*, 98-111.

[23] J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971.

[24] G. Makdisi, *The Rise of Colleges; Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981.

in philosophy and science, could be reconciled with Christian theology; they could therefore be incorporated into the teaching structure of the universities. It thus became regarded as perfectly legitimate for people to use ideas from Cicero and Aristotle when discussing matters of political authority. In arguing the case for the independence of kings from clergy some thinkers, especially from the late thirteenth century onwards, developed the idea that the state derives its legitimacy from the natural needs of human beings.[25] This contributed to the European concept of the state as independent from the church. But this development was slow, gradual and uneven.

Alternatives to Monarchy

If we turn now once again to the question of the *form* of government, we find that here too some fundamental changes took place during the medieval period in Europe, but not, in this field, in either Byzantium or Islamdom. In Europe, ideas about the legitimate form of constitution changed, once again, slowly, gradually and unevenly.

Some Latin philosophers traced the origin of kingship and political authority in general to 'the people'. In the first place, it became accepted in practice, and by some philosophers, that forms of government other than monarchy—notably what Aristotle had described as various types of oligarchy and democracy—existed and were legitimate (although they might still be regarded as inferior to monarchy).[26] These were what was sometimes practised in independent city-republics with various forms of oligarchy, democracy and dictatorship.

Secondly, and more pervasively, the very notion of what monarchy meant changed. The legitimate monarch was no longer regarded as necessarily absolute in the scope of his powers. Philosophers, from at least Thomas Aquinas onwards, began to discuss the possibility—and the merits—of 'mixed monarchy',[27] meaning a regime which combined

[25] J. Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417*, Cambridge 2011.

[26] A. Black, *Guild and State in European Political Thought*, New Brunswick, NJ 2003, 82-83.

[27] J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, NJ 1992.

00_Rencontres_def.indb 50 03/03/18 12:25

kingship with an established role for aristocracy (rule by the 'best persons') and 'democracy', by which was usually meant representative parliaments. Once again, of course, it made all the difference that such institutions existed and were actually functioning. Feudal nobles and the representatives of towns ('the commons') claimed the right to be consulted, and give their consent to taxation. The idea that authority came originally from the people as a body could support parliaments and, in the last resort, resistance to and even deposition of an unsatisfactory monarch.[28] In Islamdom, on the other hand, there were plenty of rebellions, but after the civil wars of the first century, political theory became increasingly quietist. There was no legal process for challenging or deposing a monarch. On the other hand, the absence of a norm of primogeniture in the Sharia meant that the succession was more likely to be contested.

In both the Latin West and Islamdom, the divinely-sanctioned monarch was supposed to be in some sense 'elected'. And in both cases this was often just a way of describing—and legitimating—what was in fact a hereditary system.

The difference was that in Islamdom the language in which such demands were made, such pressures brought, was 'religious': the ruler was accused of violating the Sharia, for example. Neither parliaments nor city-states existed in the Byzantine sphere nor in Islamdom. A further difference was the presence in the West of civil law codes and legally enforceable contracts (such as the Magna Carta) which were widely recognised as having an authority independent of the ruler. So was the religious law in Islam but it contained no specific constitutional provisions which could be made binding on a ruler;[29] and the 'secular' law (*qānūn*) drew its authority from the ruler.

Explanations of Differences

These comparisons have been an attempt to show in the broadest outline the ways in which medieval European political thought resembled and differed from the political thought of the other cultures which were closest to it geographically and in intellectual origins. There were in-

[28] Black, *The West and Islam*, 94-98.

[29] Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 283.

deed certain fundamental differences in their views of political legitimacy. But there were also certain parallels.

Why was Europe different? What light do these comparisons throw on *why* it differed from these other proximate cultures which started from a similar nexus of ideas?

Such differences *de longue durée* may be explained by ideas, institutions, social structures or historical events. The Eusebian revolution was one clear divergence from the previous common stock of Christian ideas about government. It took hold in the East but not in the West; in pagan times the East had generally been more prone to divinise the emperor than had the West, where traces of republican sentiment had survived, especially at Rome itself. We find a glimpse of it in St Ambrose.[30]

This difference between Western and Eastern Christendom was taken dramatically further in two distinct ways: first, by the removal of the seat of empire to Constantinople, and the concomitant development of the See of Rome as a focal point of spiritual allegiance and eventually, by the time of Gregory the Great, political leadership. This set the West on a course that would emphasise, at the very least, the independence of ecclesiastical from secular power. I suggest that these separate and discordant developments from the same ideological stock were made possible by the apolitical nature of early Christianity in the first place. We may also note the absence of any endorsement of sacred monarchy in the New Testament (or, indeed, in much of the Old Testament).

Secondly, there was the dynamic and politically subversive thinking of St Augustine. His radical downgrading of the moral status and authority of the state took root in the West but had little effect on the East. It was this dynamic which lay behind the assertion of the moral superiority of church over state by the Gregorian reform movement of the eleventh century.

The differences between Christian and Muslim notions of legitimate authority can, as we have seen, to a considerable extent be explained by the different theological and moral stances of each culture, especially by the very different 'take' of the Quran and early Islam on politico-military control by true believers.

But not all the differences can be explained solely by their respec-

[30] BLACK, *The West and Islam*, 48.

00_Rencontres_def.indb 52 03/03/18 12:25

tive intellectual inheritances, by what religious or political ideas were available to each culture. Least of all, perhaps, do these explain why the Latin West was so different from Eastern Christendom, since both shared the same religious tradition of the Christian Scriptures and the early church. There were important differences in political culture and institutions. In Europe, the partly Germanic tradition of corporate self-management in the most basic units of society—the village, guild and urban commune—found expression and partial validation in the language and concepts of Roman law and in the republican writings of Cicero.[31] The system of lord-vassal relationships in Europe, which arose partly from the collapse of central government in the fifth century, also seems to have been unique.[32] This not infrequently gave rise to a quasi-consensual relationship between the ruler and his most powerful subjects. The prevalence of oaths and contracts as means of enforcing observance of agreements meant that kings could be held to account by law. The idea that a persistently immoral or ineffective monarch could be deposed by legal process found favour with churchmen. The participation of ordinary people in the legal process through the jury system may have been another factor.[33]

In parts of Europe there developed self-governing, and occasionally independent, cities. These, once again, used the language of Cicero and Roman law. In Muslim-controlled countries, cities were not corporate entities but agglomerations of sects, ethnic groups and trades.[34] They could not, therefore, put forward their own specific claims or elect representatives.

The Voices of Morebath by Eamon Duffy[35] seems to me to suggest another way in which Western political culture may have been unique: namely, in the conduct of local affairs in the parish. It is based upon a single document preserved almost by chance (one is reminded of Montaillou), a detailed account book kept by Christopher Tricker, the parish

[31] Black, *Guild and State*, 53-62.

[32] S. Reynolds, *Fiefs and Vassals: the Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford 1994.

[33] Black, *The West and Islam*, 83-94.

[34] C. Cahen, "Zur Geschichte des städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters", in *Saeculum* 9 (1958), 59-76.

[35] E. Duffy, *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village*, New Haven, NH 2001.

priest of a tiny hamlet on the Devon-Somerset border. This document reveals how public affairs were conducted at the local level of the parish, how parish funds were collected and administered.

The territorial unit of the parish had become the fundamental and universal unit of religious organisation throughout the late Roman Empire and its successor states, in both Eastern and Western Christendom. It was the principal channel through which every individual Christian was expected to reach salvation; the requirement established under Innocent III at the fourth Lateran Council (1215) to receive communion and make confession at least once a year reinforced the parish as the focal point of spiritual life. Again, the parish, along with guild and town, was one of those social units which replaced the extended family and tribe as the immediate environment and focus of membership for the great majority of people in Western Europe.[36] So one might expect the way things were done in the parish to have some effect on people's social awareness.

Duffy found that there was widespread participation in decision-making on issues of church finance. A surprisingly high proportion of parishioners had at some point to hold some kind of office. 'Many crucial parish functions, from the celebration of the liturgy to the control and planning of long-term investment and spending, were managed by parishioners, clerical and lay'.[37]

The parish priest could not (nor did he wish to) exercise financial powers without the participation of churchwardens. Various 'wardens' of different funds (called 'stores') were *elected* each year by *all heads of households* (however poor), within the parish. There was an office of high warden which circulated round heads of household, however poor. 'Stores' included the Young Men's Store, consisting of all bachelors aged over 13, which looked after the 'church house' where beer was brewed and sold, and where festivities were held. This, Duffy shows, played 'a major role in parish finance', the main income being from ale. There was also the Maiden Store for all unmarried girls over 11; this took care of the light in front of the statue of the Virgin.[38] The warden of each 'store' had to administer the fund and present the accounts to an annual parish meeting. Being a warden was a big responsibility

[36] Black, *The West and Islam*, 65-66.

[37] Duffy, *Voices*, 20.

[38] Duffy, *Voices*, 26.

00_Rencontres_def.indb 54 03/03/18 12:25

and sometimes incurred expense. Wardens were personally liable for debts in their account.[39] Christopher Tickell's most common complaint was of people trying to get out of serving.

Up to 17 persons held some kind of office each year ("The degree of active parochial involvement this demanded […] is staggering").[40] Large numbers of other people took part in fund-raising by taking responsibility for a sheep in the parish flock, the income from which funded the decoration of the main altar. There are also glimpses of "the young men and the wives of the parish exercising their initiative in the handling of church business."[41]

Officials "were expected to act 'with the assent and by the commandment of the (w)hole parish […] according to their old accustomed usage'."[42] All accounts were presented to a *full meeting of* parishioners, which everyone was supposed to attend. This was a legal requirement since everyone was personally liable for any shortfall, and this could only be upheld in Common Law if they had personally agreed the accounts.[43] So in this case popular participation resulted from a combination of custom and civil law. Duffy comments that this "reflects a highly self-conscious community life, in which shared decision-making and accountability were dominant characteristics."[44]

This would mean that a relatively large number of people experienced local civic responsibility, and had the experience of taking part in general meetings which were required to authorise actions by church officers. Medieval parish life may have given people a sense, however reluctant, of the need for accountability in matters which were crucial for the life of the local community. It also required an awareness of the importance of legal and financial niceties.

Did this lead people to see self-management as legitimate and natural, the normal way of doing things? Did it mean that consultation, election to office, a wide distribution of office-bearing came to be seen

[39] Duffy, *Voices*, 35.

[40] Duffy, *Voices*, 31.

[41] Duffy, *Voices*, 31.

[42] Duffy, *Voices*, 22.

[43] Duffy, *Voices*, 39.

[44] Duffy, *Voices*, 31.

as legitimate, indeed normal? Were habits of participation formed in this way (much as they were in the Greek city-states)?

Morebath, Duffy thinks, was not unusual. This document suggests a hitherto unrecognised factor in the formation of popular political culture in late-medieval England; it suggests an awareness of a public sphere among ordinary people, opening a new window on local self-management. At the most basic level of society and the economy, the village and the parish provided a forum in which ordinary men and women played a part in the management of public affairs. Did this influence the way people (women as well as men) thought about public affairs and the public sphere? Did this, for example, make people a little bit more likely to think that it was not legitimate for a king to override parliamentary authority at the time of the English Civil War in the seventeenth century?

Influences?

The factors we have isolated as differentiating the medieval West from Byzantium and Islamdom should not make us ignore the fact that there was also a great deal of conservatism, traditionalism and authoritarianism in the medieval West. Monarchs continued to be thought by many to rule solely by the grace of God, and to hold unlimited powers, long after the twelfth century. Revolutionary political thinkers like Marsilius and Ockham were silenced and their political ideas for a long time ignored. If the European development was boosted by the Gregorian reform movement and the reactions to it on the part of defenders of secular monarchy, it was also the result of an accumulation of factors rather than of any specific historical event (if indeed the two can be realistically distinguished).

The influence of Muslim philosophers, especially Ibn Rushd, on European philosophy is well known. But, so far as political ideas are concerned, there is virtually no evidence that either Islam or Latin Europe or Byzantium exercised any influence over each other. Marsilius may have read and absorbed a few ideas from Ibn Rushd[45] but hardly anyone in the West read those passages of *The Defender of the Peace*.

Part of the explanation is that, in general, Europe, Byzantium and Islam each considered themselves to be the sole possessors of truth

[45] BLACK, *The West and Islam*, 51-56, 166-67.

and right. This was an attitude derived, perhaps, from the way they regarded divine revelation as an exclusive, once-and-for-all source of truth. (To be sure, Byzantium and the Latin West had the same revelation, but each thought their own interpretation was infallible. The fact they could become so estranged on the basis of what seem to us mere minutiae of belief suggests that cultural chauvinism was one, if not the, driving force).

Latin philosophers were the only ones who were open to ideas from outside their own culture, and it may be no coincidence that they were the ones who made significant progress hereafter. But this was in the fields of epistemology and metaphysics, not political theory. It is perhaps strange to us that the vibrant intellectual worlds of Europe and Islamdom worked so hard on their own stock of ideas and never thought to glimpse over the parapet. (One is reminded of early modern China).

University of Dundee

00_Rencontres_def.indb 57 03/03/18 12:25

Filosofía, ideología, historiografía: Marsilio de Padua

Gianluca Briguglia

I. Filosofía e ideología. Marsilio de Padua[1]

Es difícil imaginar que Marsilio de Padua, mientras escribía en París el *Defensor pacis* –ultimado en junio de 1324–, no meditara sobre las consecuencias que su libro podia provocar. Pensemos por ejemplo en la excomunión, que llegaría en 1327 tanto para Marsilio como para Jean de Jandun; este último está considerado por la curia romana autor del libro a todos los efectos, igual que Marsilio. Mateo Visconti de Milán, uno de los ejes del frente gibelino, ya había sido excomulgado por Juan XXII. La excomunión afectaba a otros mil quinientos hombres de referencia para los Visconti, en el intento de desarticular el sistema de poder de los gibelinos en Lombardía. En diferentes fases –y esto Marsilio lo sabía– también habían sido excomulgados Cangrande della Scala y Passerino Bonaccolsi de Mantua. Por otra parte, en la segunda *dictio* del *Defensor pacis*, donde habla ampliamente de Mateo Visconti, Marsilio despotrica contra el Papa y sus cómplices, tachando al pontífice de "blasfemo", "fariseo", "sofista", "falso predicador", "pastor que devora a sus ovejas", "non opus apostolicum sed diabolicum"[2]. En esos años, la excomunión parece representar un riesgo calculado por parte de quien decide tomar partido por el frente anti-güelfo y en contra del

[1] El artículo recoge, debidamente remodelado y con el añadido de las referencias mínimas indispensables en las notas –aunque mantenga el mismo tono–, la ponencia que presenté en el XIX Congreso anual de SIEPM ("Legitimation of Political Power") en Alcalá de Henares. La traducción desde el italiano es de Monica Bedana.

[2] Véase, especialmente, el capítulo XXVI de la segunda *dictio*, edición a cargo de R. Scholz, *Defensor pacis* II.26, Hannover-Leipzig 1932-33, 1013-14 y 1016. Para situar la obra de Marsilio de manera más amplia, incluso desde el punto de vista bibliográfico, y los hechos que la atañen, me permito remitiros a G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 59-74*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115466

00_Rencontres_def.indb 59 03/03/18 12:25

Papa. Por otro lado, cuando se aplica la medida a los dos presuntos autores del *Defensor pacis*, Marsilio de Padua y Jean de Jandun –declarados también heréticos y heresiarcas–, éstos ya se encuentran en Italia con el emperador Luis IV de Baviera, tratando de borrar con las armas el sistema político que el Papa, las ciudades güelfas y el rey de Anjou en Nápoles están intentando establecer.

En efecto, a los múltiples protagonistas de la compleja lucha que se está librando en Italia y en Europa, el momento les parece decisivo. Italia está sometida desde hace años a fuertes presiones geopolíticas e impresionantes intentos de reorganización general. Hay muchos actores sobre el escenario: el reino de Sicilia de los aragoneses, siempre en tensión con el de Nápoles, de los Anjou, que por su parte aspiran a hacerse con el norte de la península y se alían con el Papa y, sobre todo, con los pontífices franceses, como Juan XXII; el papel de los *Comuni*; la presencia ambigua de un imperio que necesita continuamente legitimarse en Italia, por los menos desde el punto de vista ideológico, a pesar de tener su baricentro más allá de los Alpes.

Como prueba de este choque perpetuo de intereses y poderes, cuyo centro geopolítico e ideológico es Italia, es muy significativo un documento que precede en algunos años a las vicisitudes de Marsilio. Se trata de un memorial enviado por el rey Roberto de Nápoles al Papa Clemente V nada más morir el emperador Enrique VII; el documento le sugiere al Papa unas líneas de conducta radicales frente a la situación que se va dibujando[3]. El Papa, según el rey de Nápoles, tiene en su poder los instrumentos jurídicos para impedir que sea elegido, o reconocido formalmente, un nuevo emperador. La designación del emperador representaría, en efecto, el renacer del sueño de Federico II, en el siglo anterior, del deseo de juntar el imperio con Sicilia; pero, sobre todo, reforzaría el sistema de las ciudades italianas gibelinas, que se propagaba con su red comercial y de alianzas por buena parte de Europa y del Mediterráneo. Un nuevo emperador, como temen los partidarios de los Anjou y del Papa, desempeñaría un papel clave que dificultaría el complicado trabajo de reorganización y fortalecimiento del sistema de las fuerzas italianas alrededor de un eje representado por los Anjou y los franceses, de corte güelfo y papal.

[3] *Petitio regis Roberti altera*, en *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* 2 (MGH. Legum sectio IV), ed. J. Schwalm, Hannover-Leipzig 1911, n.1253, 1369-73.

00_Rencontres_def.indb 60 03/03/18 12:25

Al fin y al cabo, el proyecto de Juan XXII[4], un Papa cuyo pontificado tuvo una fuerte esencia política, se articula precisamente en torno a esta línea de intervención y se traduce en lucha para disminuir el poder del imperio, para debilitar a las ciudades del *Regnum italicum* –es decir, el norte de Italia– que se resistían a la presión del entorno güelfo y a la ideología papal que modela sus formas y que a su vez saca fuerzas de él. Italia del norte, por su parte, es un sistema dinámico de *Comuni*, de redes de alianzas y de contraposiciones, de *networks* comerciales, pero en este momento es, sobre todo, un laboratorio político de innovaciones, de experimentaciones de poder.

Para nuestros fines, la dignidad del vicariato, que nace con Enrique VII, es especialmente representativa de la complejidad y de la ambivalencia de los fenómenos de transformación que estaban teniendo lugar en ese momento. El vicario, nombrado por el emperador en cierto *Comune*, era el representante de los derechos del emperador en ese lugar. En ese sentido el vicario estaba legitimado a gobernar la ciudad "desde arriba", por intervención de la autoridad imperial. Aun así, no hay que pensar que este cargo contradijera necesariamente las formas del autogobierno ciudadano, de sus instituciones autónomas. En Italia no hay que entender el imperio como un poder pleno; al contrario, el imperio es el garante de un sistema de alianzas que se funda sobre la autonomía de la ciudad. Además, el que asume el cargo de vicario (Mateo Visconti o Cangrande, por ejemplo) ya es colocado en el vértice por parte de las libres instituciones de la ciudad. El vicario, al menos durante un tiempo, no es –salvo excepciones– un simple agente del emperador, sino una eminente personalidad local que ya desempeña ese papel clave que los trámites, las instituciones y, obviamente, los tráficos de influencias y las relaciones de poder personal, familiar y corporativo le han otorgado. La dignidad de vicario imperial, que se compra con dinero, es un valor añadido a todo esto.

Las ventajas, para el emperador, son muchas: el reconocimiento formal de la presencia del imperio en el sistema de poder de esa ciudad en concreto, pero también el hecho de recibir fuertes cantidades de dinero –que no es poca cosa– (Mateo Visconti paga cincuenta mil

[4] Es la acertada definición de G. Tabacco, "Programmi di politica italiana in età avignonese", en *Aspetti culturali della società italiana nel periodo avignonese. Atti del XIX Convegno storico internazionale. Todi, 15-18 ottobre 1978*, Todi 1981, 54.

00_Rencontres_def.indb 61 03/03/18 12:25

piezas de oro por un cargo que dura de por vida, pero revocable y sin derechos de transmisión dinástica). El vicario, por su parte, tiene la enorme ventaja de introducir un elemento jurídico que cambia de forma sustancial su figura frente a los mecanismos de control ciudadano. Se desencadenan de esta manera algunos cambios que, con velocidades y modalidades diferentes según la ciudad, favorecen el establecimiento de regímenes señoriales, aunque se trate de procesos que no hay que entender como inmediatos o irreversibles y que no hay que interpretar en sentido teleológico. Se trata más bien de cambios que en la época de Marsilio quizá quedan abiertos y ambivalentes todavía, que no implican necesariamente una separación irremediable entre las libertades de los ciudadanos y el régimen señorial, sino que determinan múltiples opciones de gobierno. Esta es una de las cuestiones esenciales que deberíamos recordar cuando leemos a Marsilio: el autogobierno y el recurrir a un poder superior, imperial o papal, son dos niveles conceptuales diferentes pero no opuestos sino presentes al mismo tiempo en la estructuración de la experiencia italiana de esos decenios.

De esta forma, incluso la consabida contraposición historiográfica entre *Comune* y Señoría, entre libertad y absolutismo, hay que considerarla, en la época de Marsilio, como una categoría interpretativa entendida de manera no absoluta ni definida, ni tampoco de manera demasiado finalista[5]. Más bien hay que profundizar en la comprensión de la presencia simultánea de diferentes exigencias y procesos en las ciu-

[5] Para la reorganización que la historiografía reciente está llevando a cabo en la comprensión de las relaciones entre modelos señoriales y de los *Comuni* entre los siglos XIII y XIV, ver L. Tanzini, *A consiglio*, Roma-Bari 2014; *Signorie cittadine nell'Italia medievale*, ed. J.C. Maire Vigueur, Roma 2013; A. Zorzi, *Le signorie cittadine in Italia (secoli XIII-XV)*, Milano 2010; Idem, "Una e trina: l'Italia comunale, signorile e angioina. Qualche riflessione", en *Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale (1259-1382)*, ed. R. Comba, Milano 2006, 435-43; R. Rao, "Le signorie dell'Italia nord-occidentale fra istituzioni comunali e società (1280 ca.1330)", en *Tecniche di potere nel tardo medioevo. Regimi comunali e signorie in Italia*, ed. M. Vallerani, Roma 2010, 53-87; G.M. Varanini, "Aristocrazie e poteri nell'Italia centro-settentrionale dalla crisi comunale alle guerre d'Italia", en *Le aristocrazie dai signori rurali ai patriziati*, ed. R. Bordone, G. Castelnuovo, G.M. Varanini, Roma-Bari 2004, 121-93; G. Chittolini, "'*Crisi*' e '*lunga' durata delle istituzioni comunali in alcuni dibattiti recenti*", en *Penale, giustizia, potere. Metodi, ricerche, storiografie. Per ricordare Mario Sbriccoli*, ed. L. Lacchè *et al.*, Macerata 2007, 125-54 y G. Ciccaglioni, "Dal comune alla signoria? Lo spazio politico di Pisa nella prima metà del XIV secolo", en *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo* 109.1 (2007), 235-69.

00_Rencontres_def.indb 62 03/03/18 12:25

dades italianas, y Marsilio nos ayuda a comprenderlo. Salta a la vista que en estas ciudades las prerrogativas de las instituciones comunales no son anuladas, sino que la representación de los varios componentes encuentra sus propios equilibrios y las nuevas formas de poder permanecen intactas –por lo menos en la fase que nos concierne– y son compatibles con las experiencias precedentes[6].

Marsilio de Padua con su *Defensor pacis* (y con su concreta acción política, que es la consecuencia del libro, o quizá su motor) pretende intervenir en este complicado contexto. Su teoría política da cuerpo a las ambivalencias institucionales y a la complejidad crítica del sistema italiano, anclando sus raíces en una sólida filosofía política y orientando ambas cosas hacia un punto de vista, una ideología, de tipo gibelino. No se trata simplemente de una orientación imperial, o por lo menos no en el sentido en que Jeanine Quillet[7] entendía el imperio (es decir, como una especie de máquina estatal, como el resurgir de un imperio romano-germánico ideal y algo abstracto), sino como mirada gibelina, como lectura del sistema político italiano. El eje de este sistema se encuentra en un doble nivel: el del autogobierno ciudadano y de la autoridad imperial como forma de poder de última instancia; el del apoyo, de la voluntad de los ciudadanos y de la responsabilidad ejecutiva. Marsilio elabora entonces una filosofía política en la que encuentra cobijo un proyecto de reorganización política general de tipo gibelino.

II. Filosofía, ideología, historiografía

De este modo, incluso esa divergencia típica del debate historiográfico de 1900 sobre la obra de Marsilio, polarizada entre una interpretación "republicana" o "democrática" de la teoría política del filósofo y una visión más "imperial" y absolutista, pierde dramatismo y adquiere más consistencia histórica. A la obra de Marsilio no se le puede negar cierta tensión interior, sobre todo en lo que concierne el papel del poder

[6] Citan de forma oportuna y diversa a Marsilio de Padua, en este contexto, TANZINI, *A consiglio*; R. RAO, "Le signorie dell'Italia nord-occidentale"; F. CENGARLE, "La signoria di Azzone Visconti tra prassi, retorica e iconografia (1329-1330 ca.)", en *Tecniche di potere nel tardo medioevo. Regimi comunali e signorie in Italia*, ed. M. VALLERANI, Roma 2010, 89-116.

[7] Ver las teorías de este libro clásico, J. QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris 1970.

ejecutivo. En la primera *dictio* Marsilio elabora algunas de sus teorías más conocidas, como por ejemplo la de la importancia del "legislador humano", que coincidiría con la mayoría de los ciudadanos o con su parte preponderante. El legislador confía las funciones de gobierno al ejecutivo, que a pesar de eso se queda siempre bajo el control de la ley, instrumento que determina la medida del poder coercitivo del ejecutivo y, a través de él, de toda la comunidad. Además, siempre se puede destituir a quien gobierna, de la misma forma que esto ocurría en cierta fase de la vida de los *Comuni* italianos.

La segunda *dictio*, sin embargo, no derriba solamente las diferencias jerárquicas internas al clero para volverlas a colocar bajo la voluntad del gobernante; concede también un poder muy grande al concilio general de la Iglesia –más que al Pontífice–, y además enfatiza, al menos en la apariencia, el papel principal de quien gobierna. Éste parece llegar a coincidir, aunque sea de una manera siempre fluctuante, con el nuevo concepto de "legislador humano", que no reconoce un poder superior. Las claves de lectura "republicanas" de la obra se han centrado, obviamente, en la primera parte, incluso en tiempos muy recientes[8].

Es la categoría misma del republicanismo, que cubre un amplio abanico de posiciones (a veces ambivalentes), la que invita a la discusión y a la crítica. Es Alain Gewirth, un gran maestro del siglo XX, el que sitúa de forma permanente el pensamiento de Marsilio en el campo "republicano": según él, Marsilio es abiertamente un filósofo político del republicanismo. En lo que concierne a la teoría política, el republicanismo que Gewirth le atribuye a Marsilio se sintetiza en cuatro puntos: "1) el pueblo hace las leyes; 2) quien gobierna tiene que gobernar de acuerdo con esas leyes; 3) el pueblo elige a quien gobierna; 4) el pueblo puede corregir, destituir y castigar al gobernante si éste no respeta las leyes"[9].

[8] Por ejemplo el interesante V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toronto-London 2012, que considera de manera programática solo el primer discurso, del que localiza y reorganiza con minucia las fuentes.

[9] Marsilius Patavinus, *The Defender of the Peace*, en *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* 1, transl. and introd. by A. Gewirth, New York 1951, 237. La segunda *dictio* parece no contener nada republicano, pero esto es imputable, según Gewirth, no al hecho de que Marsilio abandonara la esencia republicana en favor de lo monárquico e imperial, sino simplemente al cambio de contexto, a la necesidad de

00_Rencontres_def.indb 64 03/03/18 12:25

El corazón historiográfico y al mismo tiempo ideológico que caracteriza el extraordinario y muy influyente estudio de Gewirth es lo más interesante de su obra. Según él, la doctrina de Marsilio es el trámite a través del cual las teorías políticas han orientado el "republicanismo moderno". Y el "republicanismo moderno", al igual que el de Marsilio, se caracteriza por el secularismo y, sobre todo, por la diferenciación entre los fines políticos, los morales o los religiosos. Esa República en la que la paz defendida por Marsilio es un ideal regulativo y de organización, se parece mucho al estado liberal:

> There is a remarkably familiar ring in Marsilius' conception of the benefits of civil peace as consisting in such values as the mutual aid and association of citizens, their exchanges of their products and services, their "freedom"[…][10].

Dicho de forma más directa, Marsilio se vuelve el primer portavoz de los valores del Estado burgués y personifica el primer gran mito de una genealogía de ese Estado, junto con Maquiavelo y Locke:

> It is thus in Marsilius that the bourgeois state finds his first thorough spokesman. Hence, despite underlying differences, there is a distinct similarity between the Marsilian values just enumerated and the goods which Machiavelli regarded as the 'common utility' deriving the men living in a republic […] and which Locke regarded as the end for which men form a political society […][11].

En resumen, el "republicanismo" representa una categoría útil pero ambigua, hasta tal punto que es capaz de aludir a épocas diferentes y a una amplia familia de teorías, hasta casi superponerse, en parte, al término "democracia". El dispositivo historiográfico de Gewirth ha marcado los estudios posteriores sobre Marsilio, sobre todo en ambiente anglosajón, pero no solo en ese ámbito (basta con pensar en los fecundos e influyentes trabajos sobre Marsilio de Cesare Vasoli en Italia), aunque estén basados en supuestos más amplios y variados. Independientemente de la bibliografía que concierne a Marsilio (pero con consecuencias sobre ella), la categoría republicana volvió con fuerza en

---

oponer el emperador al Papa y, sobre todo, a una presunta oposición entre el aristotelismo de la primera parte y el agustinismo de la segunda (aunque sea difícil imaginar al agustinismo como eje, incluso de lejos; aludir a ello invalida la estructura interpretativa de Gewirth).

[10] Marsilius Patavinus, *The Defender of the Peace*, 307.

[11] Marsilius Patavinus, *The Defender of the Peace*, 308.

los años 70 gracias a autores como John Pocock[12] y Quentin Skinner[13] en el campo histórico y en los años 90, de la mano de Philip Pettit, en la filosofía política contemporánea[14]. Esta reconstrucción del republicanismo desde una perspectiva historiográfica ha complicado aún más la categoría e, implícitamente, ha corregido las coordenadas de la obra de Marsilio.

Le debemos a J.G.A. Pocock el descubrimiento de una verdadera tradición de pensamiento republicano que, madurada en el Renacimiento y especialmente con Maquiavelo, tiene un impacto fundamental sobre el pensamiento inglés, por ejemplo el de James Harrington en pleno siglo XVII y, a través del pensamiento inglés, sobre el pensamiento americano y de la revolución americana. Volver a considerar los parámetros de algunas categorías aristotélicas marcaría el origen de ese pensamiento republicano, que se caracteriza por su participación en el gobierno y su libertad en las instituciones. Es especialmente importante la teoría griega y aristotélica de que el hombre es íntimamente político y que por este motivo su naturaleza se cumple y se perfecciona en la *polis* y en la libre y necesaria participación política. En este contexto, la ética está muy vinculada a la política, es el espacio en el que ejerce. A estas teorías se refiere además la idea de que el mejor gobierno es el modelo mixto, porque permite la participación de cada componente de la ciudad y porque lleva a cabo la finalidad política de los seres humanos. La idea de Pocock, que coloca el florecimiento de la tradición republicana entre el pensamiento florentino del siglo XV y la revolución americana del siglo XVIII, de hecho pone a disposición una historia filosófico-política como nunca se ha visto y potencialmente opuesta a otras historias y doctrinas contemporáneas.

A la visión de Pocock se añade y se contrapone muy pronto la de Quentin Skinner, quien de hecho dibuja una ulterior tradición republi-

[12] J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.

[13] Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978, vol. 1: *The Renaissance*; vol. 2: *The Age of Reformation*. En la senda republicana, para la Edad Media, véase también J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton 1992; Idem, "*Civic Humanism* and Medieval Political Thought", en *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, ed. J. Hankins, Cambridge 2000, 247-69.

[14] P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997.

00_Rencontres_def.indb 66 03/03/18 12:25

cana y hace empezar el proceso constitutivo de esa tradición no desde Maquiavelo –que sigue siendo el referente más alto– sino desde el ideal de libertad de los *Comuni* de Italia del norte, ya desde principios del siglo XIII, es decir antes del impacto del pensamiento aristotélico. No se trata de buscar, en la Edad Media, una fecha anterior en la que colocar el paradigma de Pocock (o, bien mirado, incluso el de H. Baron), sino del descubrimiento de una cultura de autogobierno ciudadano que a la vez supone una reactivación del pensamiento republicano romano. Esto no es algo marginal porque el pensamiento romano, en esta visión, no presenta el mismo vínculo entre ética y política teorizado por el aristotelismo; las "virtudes" civiles no son el cumplimiento ético de la naturaleza humana, sino instrumentos de participación política necesarios al mantenimiento de la libertad de las instituciones y, por consiguiente, de la libertad de los ciudadanos. El mismo Maquiavelo, con su estudio de la república romana, con la evaluación positiva del conflicto como generador de libertad en un correcto marco institucional, encarna, de forma creativa y genial, un republicanismo neo-romano –que no aristotélico– que se inaugura dos siglos antes con el pensamiento de los notarios de los *Comuni* de la Edad Media, con los *dictatores* y los historiógrafos de las libres ciudades italianas. La "ideología de la autonomía republicana" inspirada por un léxico ciceroniano y un espíritu romano es entonces un producto medieval e italiano que se desarrolla hasta Maquiavelo, para influenciar y ser elaborado después por el pensamiento inglés y, finalmente, por el americano. Seguramente, de este debate historiográfico sobre el republicanismo hay varios rastros e influjos en los estudios que conciernen Marsilio. ¿Cuál es entonces la puesta en juego del republicanismo? El descubrimiento de una tradición política republicana en el corazón de la modernidad, realizado antes por Pocock y poco después por Skinner, abre nuevas posibilidades para la teoría política contemporánea.

Lo reivindica con claridad el mismo Skinner en *Liberty before Liberalism*[15], obra en la que el republicanismo, mejor definido como "Neo-Roman Theory", es presentado como teoría política de la modernidad, exactamente como el liberalismo (e incluso antes). El objetivo principal de la polémica es entonces el liberalismo. Ha existido otro modo de pensar en la libertad que de ninguna manera coincide con las doctrinas liberales, construido sobre otro lenguaje político, basado

[15] Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998.

00_Rencontres_def.indb 67 03/03/18 12:25

sobre la idea de ciudadanía y sobre la participación como virtud civil, sobre la defensa activa contra la corrupción de las instituciones[16]. Esa visión ha sido abandonada cuando han aparecido sobre el escenario histórico las grandes monarquías y el estado nacional; entonces el liberalismo y el socialismo han sido dos caminos emprendidos que, de hecho, han ocultado a los demás. Aun así el republicanismo constituye una herencia que todavía puede dar sus frutos, que puede ayudarnos a pensar críticamente en la modernidad, o que puede proponerse todavía más como intérprete legítimo y constructivo de una nueva modernidad o de una modernidad alternativa que se había interrumpido de repente.

En resumen, la tradición histórico-filosófica del republicanismo aspira a ser una alternativa a las teorías políticas modernas y contemporáneas, y muestra un valor heurístico sorprendente y extremadamente eficaz, quedándose a disposición incluso como ideología en potencia. El trabajo historiográfico concluye con el nacimiento de una propuesta política contemporánea. Un ejemplo de todo esto es el libro *Republicanism. A Theory of Freedom and Governement* de Philip Pettit, del que hablamos aquí brevemente. Skinner se declara deudor de este libro por su reinterpretación de la teoría neo-romana (que supera la del republicanismo) y que al mismo tiempo es el fruto de la influencia que Skinner ha ejercido sobre la categoría republicana, dando lugar a una especie de cortocircuito historiográfico[17]. Las dos nociones de libertad

[16] Sintetiza muy bien los puntos comunes entre las varias teorías republicanas contemporáneas y su valor heurístico L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari 2003, xviii: "[El republicanismo] ha sido presentado como una teoría que vincula el valor de la libertad política al principio del autogobierno y que establece una relación muy fuerte entre el desarrollo de ordenamientos político-jurídicos que protegen a los ciudadanos del poder arbitrario y la 'virtud-cívica' de la ciudadanía. En otras palabras, según este esquema, la división de poder y su articulación, en general el sistema de *checks and balances* y de vínculos institucionales que componen el gobierno 'republicano', son una condición necesaria pero insuficiente para tutelar la libertad y sostener el principio de autogobierno. Es necesario poder contar con amplios recursos de sabiduría y generosidad, o a la mejor incluso con alguna forma de 'religión civil'. Definiendo la virtud civil los diferentes intérpretes insisten, de uno en uno, en el autogobierno, en el sentido de pertenencia, o bien en la autonomía, en la dignidad, en la capacidad de oponerse a las tropelías y a la opresión".

[17] En el prólogo a *Liberty before Liberalism*, xi, Skinner reconoce "a special debt to Philip Pettit and his writings on liberty, by which I have been deeply influenced". A su vez Pettit, en *Republicanism*, 7, que es más bien un libro de filosofía política y no de historia del pensamiento político, implanta su trabajo en el tronco de la tradición histo-

00_Rencontres_def.indb 68 03/03/18 12:25

negativa (como expresión de no-interferencia del poder en la vida personal) y de libertad positiva (como autodominio, *self-mastery*), típicas de la tradición liberal contemporánea, son consideradas insuficientes y Petitt propone una tercera vía: *Liberty as Non-domination*, ausencia de dominación. No es suficiente con construir un estado de no interferencia de poderes arbitrarios y voluntarios, sino que es necesario también eliminar todos esos elementos –a veces no deseados y poco claros, pero que existen y actúan– de subordinación a los potentes, de dependencia hacia particulares y grupos, de falta de dignidad. Esta libertad es un ideal político y constituye el cuerpo central, actualizado y pensado en forma nueva, de la larga tradición republicana. Historiografía e ideología (utilizo aquí el término en sentido neutral) parecen entrelazarse para cumplir un esfuerzo común de comprensión y de posibilidad normativa. En esta fase hemos llegado, a lo mejor, a un punto interesante: la construcción del desafío hacia cada categoría historiográfica y filosófica. Se crea así una tensión permanente entre la exigencia de conceptualizar el pasado y volver a comprender el presente, y también entre reconstruir las posiciones filosóficas de un autor o de un sistema y colocarlas en una historia más amplia, o incluso también reactivarlas. Este proceso comporta el tener en cuenta todos los inevitables riesgos de distorsionar el pasado.

¿Es entonces Marsilio un republicano? ¿En qué sentido? ¿Sirve de algo utilizar esta categoría tan multiforme para comprender su pensamiento? Y esta categoría ¿añade algo a la comprensión del autor? Niegan radicalmente esta posibilidad, desde posiciones diferentes, dos autores importantes como George Garnett[18] y Conal Condren[19]. El primero, en un libro relativamente reciente, acusa a Gewirth y a Skinner

---

riográfica que se conecta a Pocock y a Skinner: "I'm not alone in finding the republican tradition of thought a fruitful source of ideas and ideals. Historians like John Pocock and Quentin Skinner have not only made the tradition visible to us in the past couple of decades; they have also shown how it can give us a new perspective on contemporary politics. Skinner in particular has argued that it can give us a new understanding of freedom and my own argument build on this […]".

[18] G. Garnett, *Marsilius of Padua and the Truth of History*, Oxford 2006.

[19] Ver, por ejemplo, entre la vasta producción de C. Condren sobre Marsilio: *The Status and Appraisal of Classic Texts: An Essay on Political Theory, its Inheritance and the History of Ideas*, Princeton 1985; Idem, "Democracy and the *Defensor Pacis* on the English Language Tradition of Marsilian Interpretation", en *Il Pensiero politico* 13 (1980), 301-16.

00_Rencontres_def.indb 69 03/03/18 12:25

de sacrificar las especificidades de Marsilio a un republicanismo que depende demasiado de conceptos del Renacimiento o posteriores, e involucra en esta denuncia a otros autores de tendencia historiográfica republicana como Cary J. Nederman. Éstos habrían atribuido, arbitrariamente, un peso excesivo a la primera *dictio*, en detrimento de la mayor parte del texto, y habrían interpretado las estructuras del *Comune* partiendo de la idea de república que ellos tenían, para hacer de Marsilio el precursor de posiciones modernas[20]. Lo que intentan hacer, según Garnett, es integrar a Marsilio en su visión personal del republicanismo.

Aunque algunas críticas de Garnett, tan radicales, me parezcan injustas, es muy útil, interesante y bien llevada su manera de centrarse en la específica conceptualización de Marsilio, en relación con el contexto filosófico e histórico con el cual Marsilio pretendía medirse y que para Garnett es la relación entre papado e imperio en una visión providencial y milenarista. De todo ello Marsilio sale esbozado como un filósofo de la historia, un literato medieval.

Antes que Garnett, y basándose en supuestos diferentes, Condren fue todavía más radical. Él no solo ataca cada intento de delinear una posible continuidad en la historia de la filosofía política a través de la anticipación de temas y de léxico y de la construcción de una genealogía de autoridad que dejarían tocada incluso la visión republicana, sino que en el caso de Marsilio llega a desplazar del todo el ángulo de la perspectiva. El concepto de "legislator humanus" de Marsilio, sobre el cual se ha basado durante decenios la idea de su "democraticidad" y de su republicanismo, es un concepto conscientemente ambiguo. Y la ambigüedad es para Condren una tipología, una construcción, una retórica constitutiva del lenguaje político y de la ideología. El *Defensor pacis* es un texto ideológico, una reflexión que lleva a la acción; no es

[20] Garnett, *Marsilius of Padua and* the *Truth of History*, 9: "They have equated republicanism with the medieval Italian communes, and interpreted the communes – specifically that of Padua– as the context in which the *Defensor pacis* was conceived. They fail to acknowledge the awkward fact that Padua's allegiance was Guelph, that is, that the city acknowledged papal lordship. They ignore the fact that one of the few contemporaries other than Louis of Bavaria held up for our admiration in the *Defensor pacis* was Matteo Visconti, who had killed communal government in Milan. It is not accident that these scholars have tended to be historians of the renaissance. They have interpreted the D. p. as a prolegomenon to the humanist political thought of renaissance Italy". Y un poco más abajo: "These scholars do not, like Nederman, exclude Discourse II from consideration. Rather, they attempt to integrate it into their republican interpretation".

00_Rencontres_def.indb 70 03/03/18 12:25

un tratado de lógica o de metafísica, a lo mejor ni siquiera es un texto filosófico, sino que es un texto con un fin específico: el ataque al poder de la iglesia romana y a sus injerencias en el poder civil. Precisamente por eso la presencia del "legislador humano" está construida para convencer a una amplia tipología de lectores y actores políticos.

Cuando Marsilio, según Condren, añade obsesivamente a la noción de "universitas civium" la especificación "seu valentior pars" quiere matizar el calibre "democrático" de su teoría (sin debilitarla), para hacer alusión a una posible oligarquía. Cuando enfatiza la "calidad" además de la "cantidad" de los ciudadanos que participan en las decisiones, Marsilio está en realidad permitiendo que grupos restringidos de entidades, como familias o corporaciones, se acojan a su proyecto político. Cuando hace referencia a los grandes electores imperiales o al emperador mismo como jefe del ejecutivo, hace posible que una red muy amplia de sujetos en todos los niveles asuman su programa.

Si los objetivos contra los que está dirigido el *Defensor pacis* son la iglesia romana y el clero, cuyo poder se extiende por toda el área europea, entonces es necesario que cada comunidad, no solo los *Comuni* italianos, no solo las presuntas repúblicas, se sienta aludida[21]. El "legislador humano" es entonces una noción ambivalente, que puede ser entendida de forma diferente por cada cual. No se trata, según Condren, de un camino hacia una teoría de la soberanía popular, sino de un instrumento capaz de absorber contextos diferentes:

> Thus rather than seeing the *legislator* as an anticipation of democratic ideology, or as a guarded defense of aristocracy, or even worse (because philosophy is strictly speaking an irrelevant world of discourse) as an inadequate or embryonic philosophical theory of sovereignty, the *legislator humanus* should be seen as a polemical device within a clear but alien world of ideological commitment[22].

Las observaciones de Condren son importantes (a pesar de que yo no comparta sus posiciones concretas sobre el sentido del pensamiento de Marsilio), en primer lugar porque nos empujan a considerar de qué madera está hecho el discurso político y filosófico de Marsilio y, en

[21] Garnett, *Marsilius of Padua and the Truth of History*, 196: "Insofar as it could identify with the legislator, any regnum, provincia, or patria of Christendom, from Padua to Paris, from Flanders to Florence, is provided with an off-the-peg suit of armor in the battle against a corrupt Church".

[22] Garnett, *Marsilius of Padua and the Truth of History*, 196.

segundo lugar, porque nos devuelven al estudio del contexto y de la historicidad de su pensamiento. Toda categorización, entonces, ¿es inútil? ¿está destinada a desencaminarnos? ¿es anacrónica? Nada de todo esto. Las conceptualizaciones de Marsilio no se quedan inertes y producen una nueva manera de ver la realidad, construyen un dispositivo filosófico que antes no existía y que se expone a interpretaciones –a veces forzadas– y a la producción de nuevas ideas. Es posible que Jürgen Miethke haya encontrado la fórmula adecuada para definir la apertura del texto y la fuerte tentación de actualizar a la que empuja la obra de Marsilio. Sobre la presunta idea de "soberanía popular" del primer discurso, Miethke señala:

> una dificultad de fondo en cada teoría que se acercase, incluso bajo forma embrionaria, a una concepción que tenía que imponerse universalmente como idea de soberanía popular en la época moderna. En lo que concierne a la teoría de Marsilio de Padua, sin embargo, esto significa una vez más que dicha concepción, en una consideración posterior, toma un aspecto extremadamente 'actual' y basta con una leve interpretación arbitraria para que sea considerada realmente como una teoría política protomoderna[23].

El mismo Cary J. Nederman, a propósito del punto de vista "imperialista" de Marsilio, pide respeto hacia la multiplicidad de niveles con estas palabras:

> Si nos preguntamos: 'La teoría política de Marsilio ¿nos empuja a preferir el gobierno del imperio romano antes que otras formas políticas?', entonces la respuesta ha de ser negativa […]. Sin embargo, si formulamos la pregunta de otra forma, es decir, '¿puede ser justificado el gobierno de un imperio romano universal sobre un fundamento que atañe a la obra de Marsilio?', entonces la respuesta ha de ser afirmativa[24].

---

[23] J. Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, 219.

[24] C.J. Nederman, *Lineages of European Political Thought, Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, Washington, D.C. 2009. Aquí la cita completa: "[…] Was Marsiglio a Romanist? If by that question we mean 'Does Marsiglio's political theory urge us to prefer the rule of the Roman Empire to other political entities?', then the answer must be in the negative. Not only does he refrain from employing the doctrines typical of medieval proponents of Roman imperial authority, but he strives to uphold the non-imperial principle of civic consent as a prior restraint on the powers exercised by the Emperor. But if we pose the question differently—in the manner of 'Can the rule of a universal Roman Empire be justified

Marsilio, desde el punto de vista teorético-político –como hemos indicado al principio–, no es ni solo un filósofo del republicanismo, ni solo un filósofo del imperio, y la antropología del primer discurso es de hecho compatible con múltiples opciones políticas e institucionales. Más bien Marsilio es capaz de dar importancia teorética a un proyecto que es militante y que se basa en la realidad y en las potencialidades de las instituciones contemporáneas. Marsilio ha imaginado su contemporaneidad y ha imprimido profundidad intelectual a la opción gibelina –que es también una experiencia de la historia europea– y ha capturado las tensiones de un territorio y de un período específicos, la ambivalencia de una red de relaciones y experiencias institucionales, devolviendo todo esto bajo el semblante de la filosofía política.

Universidad de Strasbourg

on a Marsiglian foundation?'—then our response must be affirmative. The *Defensor minor* attests that just as non-principle will lead us always to prefer empire, so no principle excludes its legitimacy, at least as long as its establishment and operation remain consistent with the precepts Marsiglio lays down. To express the issue of Marsiglio's attitude towards the Roman Empire in the manner generally adopted by scholars as an 'either/or' proposition is to overlook the texture of his thought. Marsiglio's political theory has far too much the complexion of a chameleon to be classifies in such simplistic terms", 176.

00_Rencontres_def.indb 73 03/03/18 12:25

Al-Fārābī and the King in Truth: Some Practical Considerations

Charles E. Butterworth

Introduction

The *Political Regime* clearly consists of two parts, one focusing on nature and natural beings and the other on human beings and their forms of political association.[1] There are, however, no formal divisions in any of the manuscripts that have come down to us—not even of these two major parts. Thus, the division of the text into two parts, each of those parts into sixty-three sections, and the sections into paragraphs and sentences is my doing. It should be noted, nonetheless, that there are roughly as many pages devoted to the exposition of what I term Part One as to what I term Part Two. Moreover, almost half of the second part of the text continues with the neo-Platonist perspective that characterized the discussion in the first part.[2] Here, however, the exposition centers on human beings and their place in the larger cosmic whole as well as on how a proper organization of human life in political association provides the conditions whereby human beings might achieve their purpose. Only in what is roughly the last fourth of the text does al-Fārābī consider political life as it usually is, this perhaps as an indirect indication of why so few human beings attain their purpose—namely, ultimate perfection.

Just as Part One of the *Political Regime* may be divided into three sub-divisions—one providing an over-view of the general principles constituting the universe, another explaining the way the highest prin-

[1] See Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya, al-Mulaqqab bi-Mabādi' al-Mawjūdāt*, ed. F.M. Najjar, Bayrūt 1964; English translation in Idem, *The Political Writings* 2: *"Political Regime" and "Summary of Plato's Laws"*, trans. C.E. Butterworth, Ithaca, NY 2015.

[2] See Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 69.15-87.4; trans. Butterworth, secs. 64-91.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 75-84*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115467

00_Rencontres_def.indb 75 03/03/18 12:25

ciples function, and a final one detailing the operation of the lower principles and their relationship to the higher ones—so Part Two may be divided into three similar sorts of sub-divisions.[3] Here, the over-view enumerates the different kinds of political or civic associations formed by human beings and how they are affected by natural phenomena, the explanation of the higher principles is an account of the virtuous city, and the one parallel to the lower principles and their functioning is a taxonomy of the non-virtuous cities.[4] Lest a hurried reader fail to notice the parallel between the two parts, al-Fārābī points directly at the end of the first to the continuation of the theme in the second. The very first sentence of the final section in the first part affirms that "some species of animals and plants are able to gain their necessary affairs only by individual members coming together with one another in an association." He continues and explains how different species of animals and plants provide for their well-being with respect to the issue of associating with others in the species or remaining isolated from one another. The reason for such attention to this question becomes patent when al-Fārābī declares at the very beginning of Part Two that "human beings are of the species that cannot complete its necessary affairs nor gain its most excellent state except by coming together as many associations in a single dwelling-place."[5] These human associations may be classified as perfect and imperfect with the perfect being divided into city, nation, and association of nations. The city stands forth as first among the perfect associations, but not necessarily as the most perfect. There is cause to wonder, not only because of the way al-Fārābī presents the city with all of its defects in the taxonomy that closes the treatise, but also because of his assertion at the beginning of this second part that "the unqualifiedly perfect human association is divided into nations".[6] If this is his final word, it is one by which he distances himself dramatically from Plato and Aristotle. But it is not certain that this is all he has to say about cities and nations. In the sequel, he tacitly turns his gaze

[3] See Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 31.2-39.13, 39.14-53.10 and 53.11-69.14; trans. Butterworth, secs. 1-14, 15-35 and 26-63.

[4] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 69.16-71.13, 71.14-87.4 and 87.5-107.19; trans. Butterworth, secs. 64-67, 68-91 and 92-126.

[5] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 69.5-17, esp. 5-6 and 16-17; trans. Butterworth, secs. 63-64.

[6] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 70.5; trans. Butterworth, sec. 64.

00_Rencontres_def.indb 76 03/03/18 12:25

away from nations to speak primarily—albeit not exclusively—about cities. At the very least, al-Fārābī raises here a new question about the proper size for sound human association.

The King in Truth

For the rest, the political teaching set forth in Part Two is perfectly consonant with the teaching about the universe presented in Part One. Because individual human beings do not have all of the virtues needed for human perfection, they work together so that all may obtain what is needed and a few succeed in reaching ultimate perfection. In this, there is no more reason to hope for exceptional aid from the heavenly bodies than to fear interference from them. Good and evil arise from human volition, not from extraordinary intervention on the part of the universal order or anything superseding it. So human beings must learn to choose responsibly, use their volition wisely, and pursue praiseworthy and noble actions rather than blameworthy or base ones. To this end, the primary sciences and primary intellectual apprehensions acquired by the rational part of the soul guide them.

Different natural climates and soils coming about from the interaction between the heavenly bodies and the earth account for the variety in flora and fauna, physical distinctions among human beings, and even diversity in speech—nothing more.[7] Whereas the heavenly bodies thereby play a minor role in human affairs, there is no clearly discernible one on the part of the first cause. Human well-being thus results solely from human effort and striving. Provision for it or providence derives from the active intellect being knowable.

Beginning with a sentient longing to know that functions as will, human beings acquire an imaginative longing as another will and, later, a third will generated from reason. Unique to human beings, it enables them to discern what is worthy of praise or blame as well as what is noble or base and choose between them. Voluntary good and evil become identical to the noble and base as what foster or hinder the intellectual apprehension that is happiness. Due to ignorance or error, it may be misapprehended as pleasure, wealth, honor, domination, or yet other

[7] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 70.5-71.13; trans. Butterworth, secs. 65-67.

things. Again, having correctly discerned what happiness is, individuals may fail to strive with all their might for it.[8] To do either is to fall short of good action and bring about evil, as al-Fārābī explains when discussing the non-virtuous cities.

Yet simple observation reveals that some humans grasp things intellectually more easily and readily than others, just as some are more attentive to the voice of reason and less lured by passion. Moreover, all too few are those who receive an education teaching them to understand how the things they first discern through the senses fit into the larger whole or how knowledge of some things permits others to be inferred. Even fewer are those fortunate enough to encounter and be able to profit from the instruction of a teacher or guide cognizant of the way things interact. Because such intellectual strengths or weaknesses derive from natural dispositions—the matter of which humans are constituted—and are not due to any intention on the part of the heavenly bodies, the role of human volition remains paramount. Though al-Fārābī is silent about chance, the absence of intention on the part of the heavenly bodies or first cause must allow it to exist along with the variety arising from matter.[9]

In sum, the goal for human beings is to become aware of true happiness, distinguish it from what only appears to be happiness, and use their deliberation and other faculties to strive toward its attainment. Those unable to accomplish these actions on their own need teachers and guides. Some may even need to be prodded or compelled by a ruler. There are also gradations among rulers so that some follow the lead of others or discern how to achieve certain kinds of good things, but not all, and thus fall short of bringing their subjects to happiness. The one who can achieve this stands out as a supreme or first ruler—a king in truth according to the ancients and one of whom, al-Fārābī notes, "it ought to be said that he receives revelation".[10] His existence, exceed-

[8] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 71.14-72.14 and 32.13-33.15; trans. Butterworth, secs. 68-69 with sec. 4.

[9] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 72.15-77.17; trans. Butterworth, secs. 70-77. See also Fārābī, *Fuṣūl Muntaza'a*, ed. F.M. Najjar, 74-75, Bayrūt 1971; English translation in Fārābī, *The Political Writings* 1: *"Selected Aphorisms" and Other Texts*, trans. C.E. Butterworth, Ithaca, NY 2001.

[10] See Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 78.1-81.4, esp. 79.12-13; trans. Butterworth, secs. 78-82, esp. sec. 80. See also Fārābī, *Fuṣūl Muntaza'a*, ed. Najjar, 30-32; trans. Butterworth.

00_Rencontres_def.indb 78 03/03/18 12:25

ingly rare, but surely providential, results from his own endeavor and is in accord with the order of the universe. It is not due to the first cause or active intellect singling out a particular human being. Revelation consists in the human being starting from things that are first known and learning about the way the whole functions.[11]

Thus, here, as in what he says earlier about the first cause and the active intellect, al-Fārābī intimates how philosophic doctrines sustain and enrich the generally received opinions of his day. He thereby buttresses the popular view even while indirectly correcting it. Not only does he give new meaning to terms like God, Holy Spirit, and revelation; he also uses others familiar to religious discourse, such as *sharī'a* and *sunna*, in novel ways to indicate their applicability to wider horizons. Lest the occurrence of overly technical or recondite terminology here arouse suspicion that the explanation is not quite orthodox, he brings it all back to the first cause in a reassuring manner:

> This emanation proceeding from the active intellect to the passive intellect by the intermediary of the acquired intellect is revelation. Because the active intellect is an emanation from the existence of the first cause, it is possible due to this to say that the first cause is what brings revelation to this human being by the intermediary of the active intellect. The rulership of this human being is the first rulership, and the rest of the human rulerships are subsequent to this one and proceed from it. And that is evident.[12]

Even the admission that some virtuous few who have profited from the rulership of this remarkable individual may happen to live in separate cities and be governed by other rulers does not detract from the seemliness of the argument. It is as possible for the revelation of that supreme ruler not to hold sway in all places as it is for philosophers to spring up in cities not supportive of its teachings. Both appear strange to the inhabitants of these other cities.[13]

---

[11] See Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 71.14-72.4 and 72.15-73.8; trans. Butterworth, secs. 68 and 70. See also Fārābī, *Book of Religion*, trans. C.E. Butterworth, in Fārābī, *The Political Writings* 1, secs. 1 and 16.

[12] Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 79.17-80.4; trans. Butterworth, sec. 80.

[13] Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 80.7-11; trans. Butterworth, sec. 81.

00_Rencontres_def.indb 79 03/03/18 12:25

As noted, the individual soul that successfully discerns the ultimate principles unites with the active intellect. It attains happiness insofar as it frees itself from body or matter. Hence, the virtuous city is one in which the best citizens move on to a non-corporeal existence; only those who have not yet filled their soul with good and rid it of evil remain as citizens. The first ruler, somehow still tied to matter, strives to assist these laggards to advance to true happiness. His task, one in keeping with the sub-title of the work, is quite unambiguous:

> Each of the inhabitants of the virtuous city needs to be cognizant of the principles of the ultimate beings, their rankings, happiness, the first rulership that belongs to the virtuous city, and the rankings of its rulership. Then, after that, [each needs to be cognizant of] the defined actions by which happiness is gained when they are performed. These actions are not to be restricted to being known without being done and the inhabitants of the city being brought to do them.[14]

It is not clear when or even how those fortunate enough to attain happiness divest themselves of their material forms. But it is patent that those fortunate enough to inhabit a city where the citizens are primarily intent upon improving their intellectual and moral faculties so as to grasp fully the way things are—to attain happiness—will benefit mightily from the good will and gracious conduct of their fellow citizens whatever their own rank in this hierarchical chain marking the pursuit of happiness.

Still, not all human beings can form a concept of the order of things or become cognizant of the principles of the ultimate beings. Lack of ability or having no practice in such endeavors makes them dependent upon images or representations. Happily, that does not matter. The "meanings and essences are one and immutable," even though the language and images used to represent them vary. Differently stated, the type of speech used is less important than what is said. Despite his use of scientific or philosophic language here, al-Fārābī readily acknowledges the merit of a presentation that imitates what he has said—one set forth in language appealing more readily to most people and approximating the way things are, the language of religion.[15]

---

[14] Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 84.17-85.2; trans. Butterworth, sec. 88. See also Idem, *Ibid*., ed. Najjar, 81.5-84.16; trans. Butterworth, secs. 83-88.

[15] See Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 85.14; trans. Butter-

00_Rencontres_def.indb 80 03/03/18 12:25

Even so, it all too frequently happens that people are not persuaded by such imitations and persist in pursuing what they imagine to be happiness. Distinct from the best or virtuous city governed by a ruler who strives to lead citizens to what they can achieve of true happiness are ignorant, immoral, and errant cities as well as individuals within the best city who refuse opinions and actions that would ensure their happiness. There are also individuals who see beyond the dominant images in all cities and point to their insufficiency, apparently without success. Their recalcitrance stems from their discernment that the city might aim higher, and they are thus exceptions to the larger exposition.[16] Apart from the passing reference to them, al-Fārābī's analysis of these different kinds of cities and the recalcitrant citizens whom he calls "weeds" focuses on ignorant cities, those in which the citizens aim at goods they mistakenly believe will lead them to happiness. The goods in question range from what is needful to preserve their bodies, to wealth, pleasure, honor, domination, and, finally, freedom.[17]

Three things stand out in al-Fārābī's account of the ignorant cities and the weeds. First is the fulsome detail lavished upon them, especially in the description of the timocratic, despotic, and democratic cities and the weeds. The second is his recourse to unusually strong language when labeling the city intent upon wealth as depraved and the one that pursues pleasure as vile. No such terminology occurs in al-Fārābī's lengthy account of the despotic city, but there is little doubt he deems it simply the worst. Third is his ambiguous judgment about the necessary, timocratic, and democratic cities—one contrasting starkly with the lack of nuance in his account of the immoral and errant cities. Attributing the rise of the one to the flawed character of the citizens and that of the other to the faulty instruction they received, he voices no hope of reform with respect to either one. Lack of resolve to pursue the actions they recognize as leading to happiness prompts the citizens

---

WORTH, sec. 90. See also IDEM, *Ibid.*, ed. NAJJAR, 85.3-87.4; trans. BUTTERWORTH, secs. 89-91.

[16] FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. NAJJAR, 104.17-105.6; trans. BUTTERWORTH, sec. 123.

[17] FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. NAJJAR, 88.4-103.13; trans. BUTTERWORTH, secs. 94-119. For the immoral and errant cities and the weeds, see IDEM, *Ibid.*, ed. NAJJAR, 103.14-104.2, 104.3-6 and 104.7-107.19; trans. BUTTERWORTH, secs. 120, 121 and 122-126.

00_Rencontres_def.indb 81 03/03/18 12:25

of immoral cities to succumb to their desires and substitute one of the goals pursued in the ignorant cities, whereas the citizens of errant cities are prevented from achieving happiness due to their receiving a representation of the universe and the beings different from the one set forth in this treatise.[18]

Because the timocratic city introduces a hierarchical order among the citizens and obliges them to be useful to one another, al-Fārābī calls it "similar to the virtuous city" and deems it "the best among the ignorant cities." Subsequently, he revises that judgment and urges that "it is more possible and easier for the virtuous cities and the rulership of the virtuous to emerge from the necessary and democratic cities than from the other [ignorant] cities".[19] Although he offers no reason for the new opinion, perhaps it is prompted by concern that the wrong things might come to be honored in the timocratic city or excessive love of honor lead it to become despotic. What sets the necessary city apart, despite its focus on the most basic of human goods—self-preservation—is that it promotes an orderly and successful pursuit of this goal.[20]

> That the democratic city—the city or association of freedom—offers promise of such radical transformation arises from the great variety in pursuits permitted in it.
>
> The democratic city is the city in which every one of its inhabitants is unrestrained and left to himself to do what he likes. Its inhabitants are equal to one another, and their traditional law is that no human being is superior to another in anything at all. Its inhabitants are free to do what they like. One [inhabitant] has authority over another or over someone else only insofar as he does what removes that person's freedom.
>
> Thus there arises among them many moral habits, many endeavors, many desires, and taking pleasure in countless things. Its inhabitants consist of countless similar and dissimilar sects. In this city are brought together those [associations] that were kept separate in all those [other] cities—the vile and the venerable ones. Rulerships come about through any chance one of the rest of those things we

[18] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 103.14-104.6; trans. Butterworth, secs. 120-121.

[19] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 102.3-4; trans. Butterworth, sec. 117. See also Idem, *Ibid.*, ed. Najjar, 93.13-94.4; trans. Butterworth, sec. 103.

[20] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 88.4-13; trans. Butterworth, sec. 94.

00_Rencontres_def.indb 82 03/03/18 12:25

> have mentioned. The public, which does not have what the rulers have, has authority over those who are said to be their rulers. The one who rules them does so only by the will of the ruled, and their rulers are subject to the passions of the ruled. If their situation is examined closely, it turns out that in truth there is no ruler among them and no ruled.[21]

Freedom and lack of ordered hierarchy, characteristics that seem at first glance to be great flaws, are precisely what allow it to be so malleable:

> Of [all] their cities, this is the admirable and happy city. On the surface, it is like an embroidered garment replete with colored figures and dyes. Everyone loves it and loves to dwell in it, because every human being who has a passion or desire for anything is able to gain it in this city […].
>
> Thus this city comes to be many cities, not distinguished from one another but interwoven with one another, the parts of one interspersed among the parts of another. Nor is the foreigner distinguished from the native resident. All of the passions and ways of life come together in it. Therefore, it is not impossible as time draws on that virtuous people emerge in it. There may chance to exist in it wise men, rhetoricians, and poets concerned with every type of object. It is possible to glean from it parts of the virtuous city, and this is the best that emerges in this city. Thus, of the ignorant cities this city has both the most good and the most evil. The bigger, more prosperous, more populous, more fertile, and more perfect it becomes for people, the more prevalent and greater are these two.[22]

As long as doubt about the highest human good prevails or to the extent that it appears to be beyond reach, there is need for a city that permits variety of this sort. Such circumstances make freedom and the association that promotes it—the democratic city—worthy of praise.

Implications or Practical Consequences

In sum, we learn from al-Fārābī's exposition that it is not certain what the universe—and in particular the sphere beneath the moon inhabited by human beings—is like. However, it looks very much as though it is ordered and also as though its order is beneficent with respect to them.

---

[21] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 99.7-17; trans. Butterworth, sec. 113.

[22] Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. Najjar, 100.11-14 and 100.16-101.5; trans. Butterworth, sec. 115.

00_Rencontres_def.indb 83 03/03/18 12:25

Differently stated, it looks to be intelligible or such as to be figured out and that human beings become complete or more fully human to the extent that they do make sense of it. Many signs point to things being like this. But they are no more than signs. That guarded observation is even more warranted with respect to the spheres beyond the moon—the spheres of the heavenly bodies—and with respect to whatever it is that brings all of this into being.

Yet the more we reflect on these things, the more evident it becomes that such a conclusion is more tenable than one that denies order, intelligibility, or fulfillment of existence. In addition, a conclusion of this sort allows us to make sense of the ephemeral incidents that occur in life and of the traditional ways people have tried to make sense of things. It provides a means of understanding better the wisdom of generally accepted opinions and, more important perhaps, of what they try to help us fathom. Still, precisely because we have the fortune of taking such an excellent teacher as al-Fārābī for our guide, we must not fail to recognize that what is more tenable is by no means the same as what is more certain.

From him, we have now learned that what occurs in political life mirrors what occurs in the universe—or at least it should mirror it. Just as there is an order in the universe, such that some beings are subordinated to others according to their functions, so should there be an order in the political realm. Some human beings do perform better actions of concern to all than others, just as some human beings are clearly better at ruling than others. In order that what is established by reason reflect what exists by nature, political arrangements should take into account that human beings are not equal. Even more, those setting down political arrangements should observe the natural differences or inequality of talents that exist among human beings when legislating what human beings do.

University of Maryland

00_Rencontres_def.indb 84 03/03/18 12:25

Mutual Causality in Wyclif's Political Thought. Some Logical Premises and Theological Results

Luigi Campi

Foreword

While facing the topic of civil lordship in his political writings, John Wyclif (c. 1330-1384) starts from the premise that authority and subordination, *dominium* and *servitus*, are to be conceived as reciprocal. The root of this idea lies in the synoptic Gospels,[1] and is developed by Wyclif in the framework of Aristotle's logic of relations and the medieval debate on the ontological status of relatives.[2] This allows Wyclif for a broad account of the relation of *dominium* in terms of mutual control by the subjects involved, also leading to the almost paradoxical tenet that servants might exercise their duty to obey their secular lords even by resisting or rebelling to them, as pointed out by A.S. McGrade.[3] The assumption of such a reciprocity steers Wyclif's entire enquiry into the different kinds of human dominion, their legitimacy, and their relationship with the archetypal pattern of God's lordship over creation. A survey on these issues shall be carried out in the next paper, dealing in particular with Wyclif's views on the so-called *dominium evangelicum*, or *vicarium*.[4] Here an attempt will be made to answer to an implicit question found in this McGrade's statement: "It is unclear what part, if any, his brief discussion of reciprocity plays in the rest of Wyclif's thought."[5] To

[1] Cf. *Mar.* 10:42-45; *Matt.* 20:25-28; *Luc.* 22:24-27.

[2] Cf. Aristoteles, *Praedicamenta* 7, 6b29-31; Idem, *Politica* III.4, 1277b13-15.

[3] A.S. McGrade, "Somersaulting Sovereignty: A Note on Reciprocal Lordship and Servitude in Wyclif", in *The Church and Sovereignty c.580-1918: Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. D. Wood, *Studies in Church History* 9 (1991), 261-68.

[4] Cf. S. Simonetta, "Mutual Causality in Wyclif's Political Thought 2. His Theory of Dominion", in this volume.

[5] McGrade, "Somersaulting Sovereignty", 261.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 85-100*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115468

00_Rencontres_def.indb 85 03/03/18 12:25

this end, I will deal with Wyclif's philosophical and theological writings, focusing on some logical premises and theological results of his appeal to the notion of *relatio rationis* in explaining which kind of relation is at stake between God and mankind. In doing so, I will face a crucial point: if the relation between human lords and servants is modelled on that between God and creatures,[6] must one infer from this that a causal reciprocity is the case even within the archetypical relation? If so, does this imply that rational creatures are able to exercise some control over God—e.g. by compelling His will, or frustrating His knowledge?

I. How God is said to be involved in relations with creatures

In order to face these questions, one may consider first which kind of predication is at stake in statements concerning relations involving God and creatures. Wyclif lists three kinds of predication. As pointed out by A.D. Conti,[7] the first two meet the basic requirement of every standard predication, namely the predicate's inherence in the subject: the former is the *praedicatio formalis*, whose predicate connotes a form directly present in the essence designed by the subject; the latter is the *praedicatio secundum essentiam*, whose subject and predicate are the same reality, though their formal principles are different.[8] According to Wyclif, "Persona divina est Deus" contains a formal predication, as the subject

[6] Cf. S.E. Lahey, *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge 2003, 84-107.

[7] For a comprehensive survey of Wyclif's theory of predication, see A.D. Conti, "Analogy and Formal Distinction: On the Logical Basis of Wyclif's Metaphysics", in *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), 133-65: 153-58; Idem, "Wyclif's Logic and Metaphysics", in *A Companion to John Wyclif*, ed. I.C. Levy, Leiden 2006, 100-1; P.V. Spade, "Introduction", in Ioannes Wyclif, *On universals*, transl. A. Kenny, Oxford 1985, xxxi-xli.

[8] Ioannes Wyclif, *De universalibus*, ed. I.J. Müller, Oxford 1985, 28-30: "Est autem praedicatio formalis praedicatio qua praedicatur formaliter inexistens subiecto. Et voco 'formaliter inexistere' illud quod identice convenit subiecto secundum rationem qua est, ut 'Persona divina est Deus', 'Homo est animal' et 'Petrus est musicus', et breviter quandocumque per se primo superius praedicatur de suo inferiori, vel accidens de suo subiecto […]. Praedicatio vero secundum essentiam est praedicatio in qua eadem essentia est subiectum et praedicatum, licet alia sit ratio praedicati quam sit ratio subiecti, ut hic: 'Deus est homo', 'Ignis est aqua', 'Universale est singulare'." Cf. Idem, *Purgans errores circa universalia in communi*, in S.H. Thomson, "A Lost Chapter of Wyclif's *Summa de ente*", in *Speculum* 4 (1929), 342-43.

00_Rencontres_def.indb 86 03/03/18 12:25

(i.e. whichever person of the Trinity) and the predicate refer to the same *res* (viz. God) by means of the form connoted by the predicate itself (viz. *Deus*). An example of predication *secundum essentiam* is offered instead by "Deus est homo", where the same individual thing (viz. Christ) is the referent both for the subject (viz. *Deus*) and for the predicate (viz. *homo*), and the formal principles of subject and predicate are distinct.[9] Though pivotal in the framing of Wyclif's realist metaphysical system, these two kinds of predication enable one to say little about God. This is not the case with the *praedicatio secundum habitudinem*, as Wyclif explains:

> Tertia est praedicatio secundum habitudinem ex qua secundum genus adveniente subiecto non oportet ipsum ut sic esse proprie mobile, ut contingit rem intelligi, amari, varie causar<i> et acquirere sibi ubicationem, quandalitatem et quotlibet relationes rationis, sine hoc quod ipsum ut sic moveatur vel sit mobile. Patet ex hoc quod Deus intelligitur et diligitur a quotlibet creaturis et facit efficienter, exemplariter et finaliter multa bona—acquirit etiam sibi quod sit per omnem situm mundi et per omne tempus et Dominus cuiuslibet creaturae—sine hoc quod moveatur vel sit mobilis, quia nulla talium habitudinem est per se in aliquo decem generum.[10]

In short, the third kind of predication does not meet the principle of the predicate's inherence in the subject, as the form connoted by the predicate is a relation of reason, whose being-said about the subject does not entail any variation in the latter. Since those involving God and creatures are all relations of reason, predications occurring in the statements of natural theology are generally habitudinal.

II. God / Creatures Relations

Wyclif's broader account on relations is given in one of his earlier writings, the *De ente praedicamentali*.[11] Here below just some elements will be taken into consideration, with reference to God/creatures relations of reason.

---

[9] Ioannes Wyclif, *De universalibus*, ed. Müller, 29-30: "Nam deitas est forma, qua quaelibet persona divina est Deus […]. In primo igitur exemplo theologico patet quod alia est ratio subiecti, qua Deus est, et alia ratio praedicati, qua est homo, cum prima ratio vel forma sit deitas et secunda humanitas et claudit contradictionem formalem deitatem esse humanitatem."

[10] Ioannes Wyclif, *De universalibus*, ed. Müller, 34-35. Cf. A.D Conti, "Studio storico-critico", in Ioannes Sharpe, *Quaestio super universalia*, ed. A.D. Conti, Firenze 1990, 308.

[11] Cf. Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. R. Beer, London 1891.

00_Rencontres_def.indb 87 03/03/18 12:25

As customary, even on this issue Wyclif marks his distance from William of Ockham. The *Venerabilis Inceptor* had claimed that a relation of reason is predicated of a subject when the relative character ascribed by the predicate term is mind-dependent.[12] Thus Ockham conceived the class of relations of reason as larger than others usually did: according to him, even terms like *dominium* and *servitus* design relations of reason, as they depend upon positive laws, instituted by created mental acts, ruling the relationships between lords and servants.[13] On the contrary, Ockham had maintained that real relations are predicated of a subject when no act of intellect or volition is required for the relative character to be ascribed by the predicate term. Along these lines, he departed from the common opinion in stating that God is really related to creatures, for if God creates a *res*, He is said *creator* of it and this latter is said *creata*, with no finite intellect being required for this relation to be the case.[14]

Wyclif quarrels both of Ockham's views. First, he does not consider mind-dependence as a principle for distinguishing between real and rational relations.[15] He rather admits only criteria based on the structure of reality.[16] According to him, real relations (*relationes proprie dictae*)

[12] Cf. Guilelmus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio* d.35 q.4, in *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica* 4, ed. G.J. Etzkorn et F.E. Kelley, St. Bonaventure 1979, 472: "Alio modo potest dici 'relativum rationis', quando res non est talis qualis exprimitur esse per tale nomen, nisi concurrente vel actu intellectus vel voluntatis." Cf. M.G. Henninger, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford 1989, 136-38.

[13] Guilelmus de Ockham, *Ordinatio* I d.35 q.4, ed. Etzkorn et Kelley, 472-73; 475.

[14] Guilelmus de Ockham, *Ordinatio* I d.30 q.5, ed. Etzkorn et Kelley, 384-85: "Ideo dico quod per tales terminos 'creans', 'creativus', 'conservans', 'dominus' secundum quod competunt deo, – et per huiusmodi nomina que competunt deo –, ex tempore rationis importatur. Immo potest realiter Deus creare lapidem si intellectus non sit sicut si intellectus sit. Ideo potest ista relatio dici aliquo modo realis, non quidem quod ista relatio sit aliqua res, sed quia importat veras res quae non requirunt operationem intellectus ad hoc quod una sit creans et alia creata." Cf. M.G. Henninger, *Relations*, 139.

[15] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 74: "Relaciones tales non sunt proprie quid, sed ad aliquid vel res racionis, non tamen dependentes ab intellectu humano, ut quidam fingunt."

[16] This is in compliance with Wyclif's belief in "a close isomorphism between mental language and the world", entailing a "strong *propensity* towards hypostatization", according to which "Wyclif (1) methodically replaces logical and epistemological rules with ontological criteria and references, (2) tries to find ontological grounds for any kind of logical distinction he introduces, and (3) develops his system of logic as a sort of

00_Rencontres_def.indb 88 03/03/18 12:25

are those the extremes of which fulfil the conditions of being aggregates constituted by a substance and a foundation for that relation, where the foundation of a relation is an absolute accident, that is, a quality or a quantity. When one or both the extremes do not fulfill such conditions, the relation involving them is a relation is of reason. This is therefore the case if: (1) One of the extremes is not a substance with a foundation for that relation (e.g., in the relation of reason of divine grace, one of the extremes, the creature dear to God, is an aggregate of a substance and of a quality in which the relation is founded, but the other, God insofar as he is the lover of a given creature, is neither a substance nor something affected by accidents); or (2) Neither the extremes is a substance (e.g., relations involving accidents, or divine persons); or (3) Both the extremes are substances, but neither has a foundation for that relation, or an absolute accident as a foundation (e.g., relations involving extremes which are relative *secundum dici*, like 'head' and 'having a head').[17]

Furthermore, Wyclif rejects Ockham's thesis that relations involving God and creatures are real; to this end, he turns to some extent to the standard view that they are by reason. Scholastics have normally reckoned God/creatures relations among those "of the third kind" (*de tertio modo*) numbered by Aristotle—like *mensura*/*mensuratum*, or *sciens*/*scitum*—,[18] mostly held as non-reciprocal.[19] If one considers the example of the knower's relation to the known, the former has a prop-

componential analysis, where things substitute for lexemes and ontological properties for semanting features." Cf. Conti, "Wyclif's Logic and Metaphysics", 70-71.

[17] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 63: "Ubi autem deficit aliqua particula illius condicionis, vocantur relativa secundum dici vel relativa racionis, quod contingit tripliciter. Primo, quando unum extremum est substancia, habens fundamentum, et reliquum non […]. Secundo modo est relacio racionis inter extrema, quorum uterque deficit esse substanciam […]. Sed tercio est relacio racionis inter substancias, quarum utraque definit fundamentum […]." Cf. Conti, "Wyclif's Logic and Metaphysics", 113. On the legacy of Wyclif's views on relation, see Idem, "Linguaggio e realtà nel commento alle *Categorie* di Robert Alyngton", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 4 (1993), 227.

[18] Cf. Aristoteles, *Metaphysica* V.15, 1021a26-32. On Aquinas's treatment of relations "of the third kind", and their theological interest, see A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris 1952, 453-86.

[19] See for example Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros Metaphysicorum* V lect.17, ed. R.M. Spiazzi, Torino-Roma 1950, 268; Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I d.30 q.2, ed. Commissio Scotistica, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia* 6, Città del Vaticano 1963, 181-82.

00_Rencontres_def.indb 89 03/03/18 12:25

erty on which the relation to the latter is founded, whilst in the converse relation none of the absolute accidents of the *scitum* variate because of its being known, nor can serve as a foundation for a real relation to the *sciens*. Accordingly, nothing in God really changes because of His being creator of something, whilst the creature's dependence upon God's creative act is a real relation founded in the creature itself.[20] Hence God is related to a creature only by reason, whilst the creature is really related to Him, and the two relations are not reciprocal.[21]

Now, Wyclif too holds that God's relations to creatures are by reason, *pace* Ockham;[22] yet, he breaks with tradition as he denies that creatures' relations to God are real. Before facing this issue, one should first take into consideration that Wyclif dismisses the long-established notion of relation as a form inhering only in one extreme and simply referring to another as to its object, in favour of an unusual conception of relations which have been considered by Conti as "the ontological equivalent to our modern functions with two variables, or two-place predicates."[23] In fact, Wyclif maintains that, properly speaking, a relation is a form which inheres in two substances at once by means of their absolute accidents, tying them up:

> Relacio autem proprie dicta est respectus unius substancie ad aliam in suis accidentibus absolutis fundatus qui eo ipso ponitur, quod illa

[20] Aquinas, for instance, deemed the creature's act of existence itself as the foundation of the creature's relation to God. Cf. Thomas de Aquino, *De potentia* q.7 a.9 ad 4, in Idem, *Quaestiones disputatae* 2, ed. P. Bazzi *et alii*, Torino-Roma 1953[9], 208b: "Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis"; cf. Idem, *Ibid.* a.8 ad 3, 206b; Idem, *Ibid.* a.10 corp., 210a-b.

[21] Cf. for example Albertus Magnus, *Super Primum Sententiarum* d.30 a.5 sol., in *B. Alberti Magni Opera omnia 26*, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1893, 95; Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum* I d.30 q.1 sol., ed. P. Mandonnet, Paris 1929, vol. 1, 707; Idem, *Summa Theologiae* I q.13 a.7 resp., 153a; Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I d.30 q.2, 186; Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias* I d.30 q.4 a.4, ed. J.C. Wey et G.J. Etzkorn, Toronto 2002, 282.

[22] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 32: "Et talium relacionum alia est realis, quando habet in subiecto funda<men>tum distinctum; aliqua autem est solum relacio racionis, quando caret fundamento distincto a subiecto, et tales sunt quotlibet differencie in Deo, quas patet non ponere in eo multiplicitatem aut composicionem."

[23] Cf. Conti, "Wyclif's Logic and Metaphysics", 111; Idem, "A Realist Interpretation of the *Categories* in the Fourteenth Century: the *Litteralis Sententia super Praedicamenta Aristotelis* of Robert Alyngton", in *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. L. Newton, Leiden 2008, 335-42.

00_Rencontres_def.indb 90 03/03/18 12:25

> sunt posita, et illa quartum predicamentum. […] extrema relacionum proprie dictarum, per se in genere existencium, sunt aggregata per accidens ex substanciis et fundamentis relacionum, ut quantitate, vel qualitate, et illa extrema sunt, quibus positis sequitur relacio propria.[24]

Of course, all relations are conceived as dyadic, even relations of reason. According to the criteria set by Wyclif, such are those involving God as an extreme, for He is neither a substance, nor is affected by accidents serving as foundations, as He is the principle of both.[25] Hence, God's relation to a creature and the converse relation of the latter to Him are both relations of reason, and their being "of the same kind" entails mutuality, which is not ruled out by the priority by nature and time of one of the two extremes, viz. God.[26] As will become apparent below, this does not compromise, in Wyclif's opinion, God's immutability and simplicity, nor His ontological alterity.

III. The Analogy of Being and God's Alterity

Before taking account of some Wyclif's theological appeals to God/creatures reciprocal relations, a brief presentation of a few elements of his metaphysics is worthy.

Wyclif repeatedly states that all things are involved in a relation of analogical identity, which has been defined by Conti in terms of partial identity/difference.[27] Being is predicated of individual *entia* according

---

[24] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 62-63. Cf. Idem, *Ibid*., 61: "Distinguitur autem a quantitate vel qualitate, cum presupponit ipsas tamquam posterius natura; quantitas eciam et qualitas sunt modo suo absoluta, sed relacio ut huiusmodi est inter duo extrema."

[25] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 69: "Deus nec est substancia nec accidens, sed utriusque principium". Cf. Idem, *Tractatus de logica*, ed. M.H. Dziewicki, London 1896, vol. 2, 132; Idem, *De scientia Dei*, ed. L. Campi, Oxford 2016, 97: "nec est in deo fundamentum relacionis distinctum a sua essencia."

[26] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 64: "Patet quod omnia propria relativa nedum dicuntur ad subsistendi convertenciam, verum eciam sunt simul natura. Alia autem relativa racionis, quamvis, in quantum huiusmodi, dicuntur ad subsistendi convertenciam, tamen unum est communiter reliquo prius tam tempore, quam natura." Intriguingly, Ockham too denied that relations "of the third kind" are non-mutual; cf. Guilelmus de Ockham, *Ordinatio* I d.30 q.5, 378-93, 379-80.

[27] Cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de logica*, ed. M.H. Dziewicki, London 1893, vol. 1, 10: "Identitas analogi<c>a est inter primam causam et causatum, est inter substanciam et accidens; quia quamvis Deus, substancia et accidens non communicant in aliquo

to different degrees in which they participate in the divine being, and all finite beings are essentially identical with the *ens primum in communi* (viz. God), differing from each other and from it just formally.[28] According to Wyclif's ordinary taxonomy of being, a finite *ens* existing in act *ad extra* participates on up to three levels of being: (1) the *esse intelligibile*, the eternal kind of being that specific essences of creatures have in divine ideas; (2) the *esse essentiae*, the level of being that creatures have in their own causes; (3) the *esse existere*, the actual existence proper of a created *ens* existing *ad extra* and in time.[29]

Being is thereby a *genus ambiguum*, and the corresponding term is equivocal, as it is said "propter rationes diversas" of many things, according to different degrees of sharing a same nature—and, ultimately, of partial identity/difference from God.[30] That being so, the *esse existere* of a creature has, in Wyclif's view, a quasi-accidental ontological status if compared to the one of the specific essence of the creature itself in its

genere, tamen conveniunt in ente transcendente et analogo, quia omnia que sunt, sunt encia analogice; et sic omnia sunt idem in entitate"; IDEM, *De trinitate*, ed. A. DUPONT BRECK, Boulder 1962, 116. Cf. CONTI, "Analogy and Formal Distinction", 158-63.

[28] IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates in communi*, in IDEM, *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M.H. DZIEWICKI, London 1909, 6; IDEM, *De universalibus*, ed. MÜLLER, 368; IDEM, *Trialogus*, ed. G.V. LECHLER, Oxford 1869, 62. Cf. IDEM, *De ente praedicamentali*, ed. BEER, 29: "Deus enim, ut copiosus vel minus copiose communicat bonitatem suam creaturis, quibus illabitur, facit eas proporcionabiliter magis et minus entes. Ipse enim est metrum aliis, ut sint, et ut tante sint."

[29] IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, ed. MÜLLER, 126-27: "Pro responsione ad ista notandum primo quod creatura habet multiplex esse. Quorum primum et altissimum est esse intelligibile aeternum quod habet in Deo. Et omne tale esse est ratio vitalis et realiter ipse Deus, iuxta illud, Iohannis 1°: 'Quod factum est, in ipso vita erat'. Secundo habet creatura esse in suis causis sive universalibus sive particularibus. Et illud vocant quidam 'esse essentiae', quidam 'esse in genere' et quidam 'esse ad extra in suis principiis' […]. Tertio habet creatura esse existere individuum, secundum quod esse incipit et corrumpitur pro suo tempore." Wyclif seldom refers to a further level, the *modus essendi accidentalis substantiae*, in which substances participate insofar as they are subjects of accidental forms; cf. IDEM, *Ibid*., 127-28. On his views on the ontological status of accidents, cf. J. SPRUYT, "The Unity of Semantics and Ontology. Wyclif's Treatment of the 'fallacia accidentis'", in *Vivarium* 46.1 (2008), 24-58.

[30] Cf. IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, in IDEM, *De ente*, ed. DZIEWICKI, 91; IDEM, *De logica*, ed. DZIEWICKI, vol. 1, 4; IDEM, *Ibid.*, ed. DZIEWICKI, vol. 2, 38; IDEM, *De ente praedicamentali*, ed. BEER, 18-19, 30-32; IDEM, *De universalibus*, ed. MÜLLER, 89.

00_Rencontres_def.indb 92 03/03/18 12:25

esse intelligibile.[31] Still, Wyclif never claims that such a quasi-accidentality is the result of a necessary emanative process of reality from God, nor does he ever maintain that in their existence in act finite beings are identical with God.[32] Instead, his stress on the utmost equivocity of *esse intelligibile* and *esse existere* aims at emphasising that, besides the former, God and creatures have nothing in common and, moreover, that between them there is a *maxima discrepantia possibilis racionum*, since God, whose essence is necessary and uncaused, is the cause of any other being a creative cause which puts them into existence.[33]

IV. Reciprocity and Contingency

Given the premises of Wyclif's metaphysical discourse, one may query to which extent creatures are really contingent, and whether human choices are free—and, if so, whether they cause divine knowledge or volition.

In facing these questions, it is worth pointing out that sometimes Wyclif includes a fourth level in his taxonomy of being, viz. the *esse intentionale*.[34] In his opinion every idea, insofar as it is an object of

[31] Ioannes Wyclif, *De dominio divino*, ed. R.L. Poole, London 1890, 39: "nulla creatura habet in proprio genere nisi incompletum et equivocum dependens esse respectu divine essencie quam speramus beatifice intueri. Unde, sicut accidens non habet esse nisi inherere, et sic equivocum quoad substanciam, sic nulla creatura habet esse nisi adherere, quod esse primo plus discrepat, licet hoc non sufficimus nunc intuitive videre"; Idem, *Ibid*., 195.

[32] Ioannes Wyclif, *De dominio divino*, ed. Poole, 42-43: "duplici racione communicatur cuilibet creature, primo secundum raciones ydeales, que omnes, licet distinguantur racione, sunt idem essencialiter Verbo Dei, et quelibet creatura est eciam idem essencialiter cum ydea. Et alias declaravi quod non sequitur, 'Hec ydea est Deus, quia essencialiter, et hec eadem ydea est creatura, quia sibi accidentaliter; ergo hec creatura est Deus'. Sed bene sequitur quod quelibet creatura secundum esse intelligibile sit Deus"; Idem, *Ibid.*, 194.

[33] Ioannes Wyclif, *De dominio divino*, ed. Poole, 195: "omnis racio Deo vel esse intelligibili rei competens est racio increata; omnis racio existencie creature conveniens est racio creata; ergo inter dicta est summe possibilis discrepancia racionum. In nullo enim convenit creatura cum Deo nisi nude in esse, et non in existere sed in esse intelligibili quod est Deus: Deus enim existit quia est essencia sine causa, et sic extra universitatem creatam; et creatura existit quia est essencia defectiva a Deo adextra producta de nichilo."

[34] I have called attention on this level of being in L. Campi, "Was the Early Wyclif a

God's *intelligentia*, is provided with an absolute necessary *esse intelligibile*. Still, not all ideas are to be instantiated by finite beings existing *ad extra*; this is the case only with those which are also objects of God's *scientia* and *voluntas*, and are therefore provided with a further level of being, the *esse intentionale*—which is eternal and *ad intra* like the *esse intelligibile*, but contingent as far as it depends upon God's free choice:

> res creata secundum quadruplex suum esse habet quattuor gradus notabiles producendi. Primo enim producitur omne producibile a Deo *ad intra* secundum *esse intelligibile*, et omnis talis produccio est *absolute necessaria*, consequens formaliter primum necesse esse. Secundo modo producitur res secundum *esse intencionale*, cum Deus *intendit et wlt* eternaliter rem illam non solum fore, sed existere actualiter suo tempore, et omnis talis produccio est *contingens*, sed *eterna*.[35]

Thus God has chosen only some of His ideas as patterns for creation of finite beings and states of affairs *ad extra*—and only these are provided with *esse intentionale*, and with the following levels of being *ad extra* at the due time.[36]

As pointed out by A. Kenny,[37] Wyclif's argument for the contingency of created beings and human free will is apparently grounded on the following assumptions: (1) the distinction between necessary and contingent sempiternal truths; (2) the distinction between absolute and antecedent suppositional necessity; (3) the reciprocal relation involving God's acts and their created effects. For not every truth that God eternally knows is necessary, as there are many contingent sempiternal truths which God could have not known. Granted, God eternally knows a given contingent state of affairs to be the case at its appropriate time, and its occurrence necessarily follows from God's knowledge. However, such a state of affairs is necessary *ex suppositione*, and not *abso-*

Determinist? Concerning an Unnoticed Level in His Taxonomy of Being", in *Vivarium* 52.1 (2014), 102-46.

[35] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 146.

[36] Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 36: "Patet quamlibet creaturam habere esse eternum inmobile in eternitate, non solum secundum esse intelligibile ut talia que non existunt, set secundum esse intencionale dei ad producendum talia ad extra pro suo tempore."

[37] A. Kenny, "Realism and Determinism in the Early Wyclif", in *From Ockham to Wyclif*, ed. A. Hudson and M. Wilks (Studies in Church History. Subsidia 5), Oxford 1987, 165-78.

00_Rencontres_def.indb 94 03/03/18 12:25

lute—i.e. it occurs necessarily, given God's sempiternal knowledge of it, and yet *contingentissime*, as it could have been not the case, had God have not known it from all eternity.[38]

These first two assumptions seem to be reinforced by what has been noticed about the *esse intentionale*. Divine knowledge of the obtaining of a certain state of affairs at the appropriate time is contingent, since only what is known and willed by God is produced by Him in its *esse intentionale*, and therefore in the following levels of being *ad extra*. In the absence of any distinction between ideas as principles of cognition and as patterns for creation, it would be worthless to speak of suppositional necessity, as the truth of the situation described as antecedent in a statement like "If God knows that *x* exists in *t*, then *x* exists in *t*" could not but be met.[39]

The third assumption mentioned by Kenny is about reciprocal relations involving God and creatures, and leads to the main concern of this paper. Wyclif lists three senses according to which one may speak of divine knowledge (and volition, as well). God's knowledge may be conceived as (1) identical with His essence, as the uncaused cause of everything, simple and unrelated. God's knowledge may also be considered in terms of a relation of reason, and this may involve as its object either (2) an idea, which is absolutely necessary, or (3) a creature, whose existence in time is contingent.[40] These two latter

[38] Ioannes Wyclif, *De universalibus*, ed. Müller, 346: "Omnia futura necessario – necessitate ex suppositione – sunt futura, quae tamen contingentissime sunt futura"; Idem, *Ibid*., ed. Müller, 334: "Et patet, detecta aequivocatione necessitatis, quomodo cum summa contingentia stat conditionata necessitas. Non autem intelligo necessitatem pure conditionatam quae non ponit alterum extremorum qualis est ista: si tu es asinus, tu es rudibilis, quia illa est veritas connexionis absolute necessaria, sed veritatem contingentem aeternam, inferentem veritatem temporaliter accidentem sic quod veritas connexionis est absolute necessaria, sed veritas antecedentis causantis est contingens." Cf. also Ioannes Wyclif, *Tractatus de logica*, ed. M.H. Dziewicki, London 1899, vol. 3, 181. Cf. Simonetta, "Mutual Causality", in this volume, 385-86.

[39] This conclusion is reached in Conti, "Wyclif's Logic and Metaphysics", 89.

[40] Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 9: "Et sic est dare tres gradus. Primus est sciencia que est deus, ad quam consequitur omne intelligibile. In secundo gradu est sciencia dei relativa absolute necessaria terminata ad ydeas, ad quam contingenter sequitur existencia scibilis. Et tercio est sciencia dei contingens — ad quam contingenter consequitur existencia creature — et posterior scito, ita quod isti tres gradus videntur per ordinem se habere"; Idem, *Ibid*. 2-3: "Michi autem videtur pro nunc quod

00_Rencontres_def.indb 95 03/03/18 12:25

ways to understand divine knowledge entail reciprocity, as we know; both relation and correlation, then, share the same modal status, so that "God knows the *esse intelligibile* of *x*" and "the *esse intelligibile* of *x* is known by God" are both absolutely necessary, whilst "God knows the *esse existere* of *x*" and "the *esse existere* of *x* is known by God" are both contingent.

Furthermore, Wyclif maintains that there is a mutual causality between the two extremes of a relation. This is always the case even with God/creatures relations of reason, and is of particular interest from a theological standpoint. In a statement concerning a contingent state of affairs like "God knows that *x* exists in *t*," God's knowledge is a relation depending upon both the extremes, and the same must be said of the converse relation predicated in "*x*'s existence in *t* is known by God."[41] That being so, it is both true to say that *x* exists because God knows it to exist, and that God knows it to exist because it exists.[42]

---

deus de qualibet creatura duplicem habet scienciam, unam que est absolute necessaria, cum sit suum intelligere terminatum ad scitum secundum esse intelligibile, et aliam, que est contingens, terminatam ad scitum secundum esse existere; et tale scire non est intelligere, set presupponit intelligere. Nullum enim intelligere dei terminatur ad existenciam creature principaliter, set ad eius ydeam a qua habet esse. Et primum scire rei secundum esse intelligibile vocatur sciencia simplicis intelligencie, set secundum vocatur sciencia visionis." Cf. IDEM, *De dominio divino*, ed. POOLE, 137; IDEM, *De volucione dei*, in IDEM, *De ente*, ed. DZIEWICKI, 196.

[41] IOANNES WYCLIF, *De scientia Dei*, ed. CAMPI, 5: "omnis relacio requirens duo extrema dependet ab utroque eorum ut eius causa; sciencia dei quecunque, de qua est nobis sermo, est relacio racionis requirens tam deum quam scitum ad eius esse; ergo causatur ab utroque illorum"; IDEM, *De dominio divino*, ed. POOLE, 159: "Volicio divina et effectus temporalis se causant reciproce."

[42] On this conclusion, see also KENNY, "Realism and Determinism", 175. Of course, this is the case just when one considers divine knowledge as a relation of reason. Wyclif repeatedly stresses on this point; a significant example is offered by a passage where, following the Lombard, he compares a statement of Origen's ("non ideo erit aliquid, quia deus scit illud fore, set ideo deus scit illud fore, quia erit aliquid"), with one of Augustine's ("Quia ergo scivit creavit, non quia creavit scivit"). Cf. IOANNES WYCLIF, *De scientia Dei*, ed. CAMPI, 6: "Loquendo ergo de sciencia que est essencia divina, certum est quod illa est causa cuiuslibet positi sciti distincti a deo; set loquendo de sciencia que est relacio racionis, illa dependet ab obiecto ad quod terminatur. Ideo in talibus casibus, 'quia scit hoc, hoc est', potest verbum significare actum qui est divina essencia vel relacionem racionis dei ad scitum, et ad illos sensus equivocos concedende sunt causales reciproce. Nam 'deum scire hoc' potest intelligi pro essencia sciente, vel pro relacione scientis ad scitum, et per hoc concordandi sunt auctores." Cf. ORIGENES,

00_Rencontres_def.indb 96 03/03/18 12:25

The combined appeal to the three assumptions so far recalled—viz. sempiternal contingent truths, necessity *ex suppositione*, reciprocal relations and mutual causation of their extremes—has important soteriological implications. For on the level of *esse intelligibile*, God thinks all possible actions a given man—e.g. Peter—might perform in *t* (e.g. to disown Christ or confess to be his disciple), and these are absolutely necessary. Yet, it is insofar as Peter freely chooses to disown Christ in *t* that God eternally knows and wills *ad intra*, on the level of the contingent *esse intentionale*, Peter's disowing Christ in *t*. Hence Peter's disowning is necessary—but *ex suppositione*. Although, had Peter chosen to confess in *t* to be disciple of Christ, God would have known and willed this choice from all eternity on the level of *esse intentionale*. According to Wyclif, such reciprocity would ensure creatural contingency, and human free capability to have merits or demerits before God.[43]

God's immutability, alterity, and transcendence are not thereby jeopardised. According to the Boethian/Thomistic "perspectival view of time,"[44] Wyclif maintains that God is out of time and has all events present to Himself, and the mutual causality between Him and creatures has a so-to-say "chiastic" structure.[45] By considering in fact a relation of reason involving God and a creature *ex parte Dei*, God's

Super epistolam ad Romanos VII 8 (*Rm* 8,30), in PG 14, col. 1126B-C; Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV.13, ed. W.J. Mountain et F. Glorie (CCSL 50A), Turnhout 1968, 495; Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* I d.38 c.1, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, vol. 1, 277.

[43] Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 69-70: "Tercia maneries relacionum in Deo est fundata in eius actu intrinseco et in existencia creature, ut sciencia, volucio, intendencia, propositum, consilium, praedestinancia et similia. Ille enim relaciones sunt eterne, et contingentes in Deo. Eterne quidem, quia Deus nichil potest incipere scire vel ordinare; et contingentes, quia, si non est effectus, non est talis sciencia et econtra; antecedens est contingens, ergo et consequens"; Idem, *De universalibus*, ed. Müller, 343: "multi effectus sunt in libera potestate contradictionis rationalis creaturae sic quod potest facere ipsos fore et potest facere quod non erunt, quia aliter tolleretur meritum atque demeritum"; Idem, *De volucione dei*, ed. Dziewicki, 199: "De potencia sua absoluta non potest facere me velle, nisi ego coefficiam cum illo volucionem." Cf. Idem, *De actibus animae*, in Idem, *Miscellanea Philosophica* 1, ed. M.H. Dziewicki, London 1902, 72; Idem, *De dominio divino*, ed. Poole, 111.

[44] As happily defined in H.G. Gelber, *It could have been otherwise. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 81), Leiden 2004, 319.

[45] Cf. Simonetta, "Mutual Causality", in this volume, 385-86.

00_Rencontres_def.indb 97 03/03/18 12:25

causality on the created extreme of the relation is eternal, whilst the effect on the creature occurs in time; *vice versa*, by considering its correlation *ex parte rei*, a creature causes a relation in God in time, but the effect is eternal.[46] Since God encompasses all past, present and future events, every divine relation of reason having a contingent being as its object is always caused by the latter's occurrence in a given moment. If this were not the case, no relation would be the case either.[47]

What has been so far considered does not entail, in Wyclif's opinion, any form of pelagianism. To list just some of his arguments against this view, Wyclif states that human free choices cause God's knowledge—and will—, but excludes that God is therefore constrained to predestinate or prevented to damn someone.[48] Moreover, mutual cau-

[46] Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 55: "conceditur quamlibet creaturam incipere causare scienciam dei quando incipit esse veram, tamen causacio dei quecumque divine sciencie est eterna; unde sicut *preordinancia* dei est eterna et *preordinacio* creature est temporalis, cum incipit esse cum creatura, sic *causancia* creature respectu divine sciencie est temporalis et *causacio* sciencie est eterna." Cf. Idem, *De dominio divino*, ed. Poole, 161, 165. Cf. Idem, *De volucione dei*, ed. Dziewicki, 201.

[47] Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 56: "Sciencia [dei] eternaliter habet plenum esse ab existencia creature, cum eternitas sit inmediata cuilibet instanti temporis et cuilibet creature existenti in quacunque parte temporis sempiterni. Ideo sciencia dei numquam caret causa, cum semper habet causam causantem tempore suo. […] Ex isto patet quod sciencia dei non est primo incausata et post causata, set manet eternaliter plene causata, cum numquam caret causa, quia tunc ante non haberet causam"; Idem, *De dominio divino*, ed. Poole, 226: "Ideo, ut patet alibi, omne quod eveniet est sic necessarium evenire, et non absolute necessarium, cum voliciones Dei contingentes eterne secundum essenciam suam causant effectus, et secundum relacionem racionis quam dicunt formaliter ab illis effectibus recausantur."

[48] Ioannes Wyclif, *De volucione dei*, ed. Dziewicki, 192: "Ideo possum facere quod deus nunquam voluit dampnacionem meam vel aliam quancunque penam quam ego demerior pro peccato existente in libertate mee potencie; set non possum impedire deum ne hoc velit, set cavere possum ne deus hoc velit. Aliter enim esset tanta necessitas ad peccandum, quod omne peccatum esset inevitabile peccatori; nec esset deus omnipotencior, set minus omnipotens, si cuncti eventus creaturis racionabilibus vel aliis forent eis inevitabiles. Tunc enim tolleretur libertas creature racionalis, et per consequens libertas dei. Bene sequitur: si deus libere contradictorie potest movere voluntatem creatam ad utramlibet partem contradiccionis, tunc voluntas creata potest libere evitabiliter [moveri] in utramque partem"; Idem, *Ibid*., 197-98: "Homo igitur potest facere deum velle punire eum demerendo, et potest <facere> deum non velle punire eum, preservando se a peccato, mediante tamen deo graciose preagente […], ut generaliter peccata sunt cause ultime quare <deus vult> punire peccatores et non vult salvare eos; sicut merita sunt cause quare deus vult salvare eos, ut sonat tam racio quam scriptura.

00_Rencontres_def.indb 98 03/03/18 12:25

sality between God and creatures as extremes of a relation of reason is conceived as asymmetric, since every act of a created agent—causing a relation of reason involving God—is possible only by virtue of divine cooperation, which is naturally prior.[49] Again, the gift of *gratia praedestinationis* is bestowed by God according to incomprehensible reasons, so that an elect, though living in mortal sin, will be nonetheless saved, whilst none is able to merit his own predestination.[50] As already pointed out, then, divine intrinsic or extrinsic acts are *essentialiter loquendo* nothing but the divine essence itself, which—by knowing and willing—brings things into existence.[51] Relation of reasons are caused by both the extremes, but the essence of God is an uncaused cause, by no means affected by causal reciprocity:

> Ideo, ut supra dixi, illa non repugnant, set consequntur se ad sensus equivocos 'quia deus scit hoc esse, hoc est' et 'quia hoc est, ideo deus scit hoc esse'. Actus enim sciendi, cum sit divina essencia, est

[…] Nec sequitur: possum facere deum velle salvare me, et possum facere deum non velle salvare me, quasi *deum velle salvare me* aut eius oppositum sit in potestate mea […]. Nam illud *facere* est in potestate mea, set factum, cum sit eternum, non est in alicuius potestate."

[49] Ioannes Wyclif, *De dominio divino*, ed. Poole, 72-74, 72: "impossibile est creaturam quidquam producere nisi Deus prius creaverit illud idem: nam si creatura quidquam produxerit, Deus prius et principalius illud efficit, cum concurrit in accione qualibet creature; et cum pro illo priori non coefficit vel concausat aliqua creatura, sequitur conclusio"; Idem, *De scientia Dei*, ed. Campi, 68-69: "inpossibile est aliquam creaturam racionalem esse, vel quicquam agere, sine gracia dei preveniente; patet ex hoc, quod bona volicio, qua deus vult creaturam racionalem in communi existere, est causa cuiuslibet racionalis creature; ergo est prius natura quacunque tali creatura, et per consequens multo magis est causa cuiuslibet operis vel accidentis positivi huius creature." Cf. Idem, *De ente primo in communi*, in Idem, *Summa de ente libri primi tractatus primus et secundus*, ed. S.H. Thomson, Oxford 1930, 99; Idem, *De ente praedicamentali*, ed. Beer, 120, 152.

[50] See for example Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 66: "non est possibile hominem sibi mereri primam graciam vel predestinacionem"; Idem, *Ibid*., 84: "etsi conceditur quod meritum sit causam predestinacionis, non sequitur quod homo meretur istam predestinacionem"; cf. Idem, *De dominio divino*, ed. Poole, 237. On Wyclif's views on soteriological matters, cf. I.C. Levy, "Grace and Freedom in the Soteriology of John Wyclif", in *Traditio* 60 (2005), 279-338.

[51] Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 2: "Nam essencialiter loquendo non est aliquid formaliter inexistens deo, nisi natura divina, et sic utrobique idemptitas; et formaliter loquendo est tam intelligencia quam sciencia dei relacio dei ad intellectum vel cognitum, et sic non potest inveniri differencia ex parte extremorum vel alicuius fundamenti inter dictas relaciones."

00_Rencontres_def.indb 99 03/03/18 12:25

> causa existencie creature, set relacio racionis que est scientis ad scitum causatur ab obiecto scito, et utrumque illorum denotatur verbo sciendi.[52]

God's essence is the uncaused ultimate cause of any creature's being; just once this latter is produced is—at least in its *esse intelligibile*—, it causes God's relative knowledge.[53] The history of the world is the history of things differing just formally one from each other and from God, with which they are all essentially identical; every kind of interaction between God and (quasi-accidental) finite beings or state of affairs, then, has the subtle status of a relation of reason. As nuanced and feeble as this picture may be, it sketches out a space for human initiative and responsibility, and for divine care of His beloved creatures.

In God's relations to creatures one may find a form of reciprocity. This is not only the case with God's choice to create something and the latter's existence, but also with human free choices and God's acts towards them. Because of the asymmetry of God-creatures relations, however, men do cause God's knowledge or will, but do not necessitate or compel Him. That being so, servants' possibility to limit or control their secular lords has no correspondence in the divine archetype of all relations of dominion. As it will appear in the following paper, the apparent discard between model and copy has been introduced, needless to say, by the experience of sin.

Università degli Studi di Milano

[52] Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 57 (cf. above, n.42); Idem, *Ibid*., ed. Campi, 81: "patet quod omnis gracia, omnis predestinancia, omnis ordinancia eterna in deo respectu creature formaliter relative intellecta, causatur ab illa creatura ad quam principaliter terminatur. Patet ex hoc quod par est racio omnium istarum et sciencie relative; set sciencia dei relativa causatur ab obiecto ad quod principaliter terminatur, ut patet ex dictis; ergo per idem omnia alia."

[53] Ioannes Wyclif, *De scientia Dei*, ed. Campi, 9: "Potest igitur dici, salvo meliori iudicio, quod omne scibile est prius causalitate secundum esse intelligibile quam est sciencia dei que est relacio terminata ad illud; econtra autem de sciencia que est deus."

00_Rencontres_def.indb 100 03/03/18 12:25

Unde dominium exordium habuit
Origine et légitimation du pouvoir politique chez Ptolémée de Lucques

Delphine Carron

Ptolémée de Lucques ou Tolomeo Fiadoni (v.1236-1327) est un dominicain toscan qui vraisemblablement fit toute sa formation en Italie, d'abord à Lucques, puis certainement à Rome au couvent de Santa Sabina avec Thomas d'Aquin (1265-1268), puis à nouveau avec Thomas à Naples au récent *studium generale* de San Domenico (1272-1274), avant d'être nommé comme lecteur puis prieur des *studia* de Lucques (Santo Romano) et de Florence (Santa Maria Novella, 1301-1302). Dans son parcours, la rencontre, l'enseignement et la collaboration avec Thomas d'Aquin furent centraux. Par ses origines lucquoises, d'une famille de riches commerçants guelfes noirs, il entretient des liens serrés avec la papauté et avec les Angevins, rois de Naples ; il sera d'ailleurs présent dès 1309 à la cour d'Avignon. Ses origines, ses liens avec la papauté et son expérience de la vie des communes l'amène à soutenir pour la Toscane un programme guelfe cohérent[1], à savoir une revendication de l'excellence de la forme politique « constitutionnelle » présente dans les cités, associée à la défense de l'autorité du pape comme pouvoir de juridiction supérieure, garant de la liberté et de l'autonomie de ces communes[2]. Les œuvres du dominicain que nous citerons dans cet article sont deux traités politiques : un appartenant au

[1] Que l'on pourrait placer en vis-à-vis du projet gibelin de Marsile de Padoue, comme l'a proposé G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013, 22.

[2] Pour de plus amples informations bio-bibliographiques sur ce dominicain, voir avant tout T. Kaeppeli et E. Panella, « Tholomaeus de Fiadonis Lucanus (Lucca) », dans *SOPMA* 4, Roma 1993, 318-25 ; L. Schmugge, « Fiadoni, Bartolomeo (Tolomeo, Ptolomeo da Lucca) », dans *DBI* 47, Roma 1997, 317-20 et J.M. Blythe, *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)* (Disputatio 16), Turnhout 2009. Pour des précisions sur les guelfes noirs lucquois, voir A. Poloni, *Lucca nel Duecento*, Pisa 2009, en particulier 150-60.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 101-118*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115469

00_Rencontres_def.indb 101 03/03/18 12:25

genre du *De potestate papae* étudié par Jürgen Miethke[3], intitulé *De iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis*, probablement rédigé vers 1280, de manière anonyme[4] ; l'autre, un *De regimine principum* qui peut se lire comme une « continuation » du *De regno* de Thomas d'Aquin (et qui veut se faire passer pour une production du Docteur angélique), certainement composé en 1301-1302, durant le priorat de Ptolémée à Florence[5].

Dans l'intention de défendre l'option guelfe, Ptolémée de Lucques développe une théorie historico-philosophique de la légitimation du pouvoir politique, trouvant son inspiration et son autorisation tant chez Aristote, par le biais systématique de Thomas d'Aquin, que chez Au-

[3] J. Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000.

[4] Ptolemaeus Lucensis, *Determinatio compendiosa (De iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis)*, ed. M. Krammer, Hannover 1909 (dorénavant *DII*). Concernant la datation de ce traité, la discussion est toujours en cours : J.M. Blythe, *The Life and Works*, à la suite de C.T. Davis « Roman Patriotism and Republican Propaganda : Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III », dans *Speculum* 50 (1975), 411-33, propose la date de 1277-1278, en lien avec le pape Nicolas III ; J. Miethke, *Die päpstliche Amtskompetenz* et L. Schmugge, « Fiadoni, Bartolomeo », pensent à 1300, en lien avec la mise en forme de la théorie de l'approbation papale. Nous pensons, de notre côté, que les arguments les plus convaincants ont été avancés par B. Schmeidler, l'éditeur des *Annales*, un écrit historique de Ptolémée (*Die Annalen des Tholomeus von Lucca in dopppelter Fassung nebst Teilen der Gesta Florentinorum und der Gesta Lucanorum*, hrsg. v. B. Schmeidler, Berlin 1930, en part. 196b) : entre le début de l'année et l'été 1281, Ptolémée aurait écrit à Lucques, de manière anonyme, sur un sujet difficile et délicat, le *De iurisdictione imperii*, afin de réagir à un événement qu'il relate dans les *Annales* (dont la première version date de 1303-1305) et qu'il date de 1281. Il s'agit de la destruction de Pescia, dans le *contado* de Lucques, par les Lucquois, en représailles de la demande de la communauté de Pescia, auprès du vicaire de l'empereur Rodolphe Ier de Habsbourg, de les libérer de la juridiction de Lucques, avec la promesse de se soumettre à celle de l'empereur et de ses vicaires. Or, Ptolémée, dans les *Annales*, relève que les gens de Pescia n'auraient pas dû se soumettre au chancelier de l'empereur car ce dernier n'avait pas reçu la confirmation du souverain pontife. Nous préparons une nouvelle édition critique de ce traité, accompagnée d'une traduction ; nous reprendrons la question de la datation dans l'introduction de celle-ci.

[5] Ptolemaeus Lucensis, *De regimine principum* (*De regno ad regem Cypri* II.8), dans Thomas de Aquino, *Opuscula omnia necnon opera minora*, ed. J. Perrier, Paris 1949, 271-426 (dorénavant *DRP*). Nous préparons une traduction de ce traité. À propos du *DRP* comme « continuation » du *De regno* de Thomas d'Aquin, voir H.-F. Dondaine, « Préface », dans *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* 42, ed. Leonina, Roma 1979, 419-44, en particulier 421-24.

00_Rencontres_def.indb 102 03/03/18 12:25

gustin. Le dominicain fonde tout d'abord l'origine du pouvoir politique humain en Dieu, puis il en explique le processus de transmission aux hommes, tout au long de l'histoire de l'humanité, dans une perspective providentialiste, pour enfin analyser la situation qui lui est contemporaine et proche géographiquement : disloquant le pouvoir des cités et de la papauté (et de l'empire) sur des niveaux distincts mais coordonnés, il propose une vision globale et cohérente de la réalité politique de sa Toscane natale. Nous allons ainsi suivre les étapes de la réflexion de Ptolémée concernant la légitimité du *dominium* de l'homme sur l'homme, pour aboutir aux conclusions concernant la situation géopolitique de son temps.

L'origine du *dominium* en Dieu

Tant dans le *De iurisdictione imperii* 18-20 que dans le *De regimine principum* III.1-3, le dominicain toscan s'attache à démontrer que « a Deo omne provenire dominium [6], en tant que premier à exercer le pouvoir, selon l'autorité biblique en Romains 13:1 : « Non est potestas nisi a Deo »[7].

Pour ce faire, Ptolémée utilise trois voies distinctes, inspirées d'Aristote, comme il le dit lui-même dans le *De regimine principum*, à savoir Dieu en tant qu'être, en tant que moteur et en tant que fin[8].

Si, pour chacune de ces preuves, le dominicain fait en effet référence (entre autres) à Aristote[9], le propos gagne grandement en clarté si l'on se rapporte au commentaire thomasien de ces lieux aristotéliciens, ou à d'autres passages de l'œuvre du Docteur angélique. Par exemple,

---

[6] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DII* 18, ed. Krammer, 38 ; Idem, *DRP* III.1, ed. Perrier, 305.

[7] Ce passage biblique a été l'objet de nombreuses interprétations théologico-politiques. Voir par exemple à ce propos M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009.

[8] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.1, ed. Perrier, 305 : « quod quidem ostendi potest triplici via quam Philosophus tangit, quia vel in quantum ens, vel in quantum motor, vel in quantum finis ». Les trois preuves, bien que portant sur les mêmes objets, sont sensiblement différentes dans le *DII*, car elles semblent moins fondées sur l'autorité aristotélicienne. Nous nous bornerons, pour cette présentation, au traitement que Ptolémée propose dans le *DRP*.

[9] Voir les références dans les textes cités ci-dessous.

00_Rencontres_def.indb 103 03/03/18 12:25

chacune de ces trois voies se rapportent de manière assez convaincante à une des cinq proposées dans la *Summa theologiae* concernant l'existence de Dieu, à savoir respectivement les deuxième, troisième et quatrième (Dieu est la cause efficiente première ; Dieu est l'être nécessaire ; Dieu est l'être cause de l'être et des autres perfections), la première (Dieu est le premier moteur immobile) et la cinquième (Dieu est le guide intelligent de toutes choses)[10]. Ces lectures parallèles permettent de mieux saisir le propos de Ptolémée qui cependant, ne cherche pas à prouver l'existence de Dieu, mais le fondement du pouvoir humain en ce dernier.

Pour la première voie, celle de l'être, le dominicain propose trois arguments sensiblement différents :

> Concernant l'être, car tout être doit être reconduit à l'Être premier, comme au principe de tout être, de même que toute chaleur est reconduite à la chaleur du feu, comme Aristote l'explique en *Métaphysique* II[11]. Pour cette raison, tout être dépend de l'Être premier, de même que le pouvoir, puisqu'il est fondé sur l'être. Et plus un être est noble, plus il est prédisposé à exercer le pouvoir sur les hommes qui sont égaux par nature[…]. Ainsi, tout être dépend de cet Être qui est la Cause première et tout pouvoir exercé par une créature dépend de Dieu en tant que premier à exercer le pouvoir et Être premier.
>
> De plus, toute multitude procède de l'un et est mesurée par l'un, comme Aristote l'exprime clairement en *Métaphysique* X[12]. Donc, de la même manière, la multitude de ceux qui exercent le pouvoir tire son origine de l'être unique qui exerce le gouvernement, à savoir Dieu. Nous voyons la même chose dans les cours royales, dans lesquelles il y a de nombreuses personnes qui exercent le pouvoir à travers différentes charges, bien que toutes dépendent d'un seul, à savoir le roi […].
>
> Il y a un autre argument en lien avec l'être. Une vertu est proportionnée à l'être duquel elle est une vertu et elle est rendue adéquate à celui-là, parce que la vertu est issue de l'essence de la chose, comme

[10] Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I q.2 a.3.

[11] Cf. Aristoteles, *Metaphysica* II.2, 994a10-b29. Aristote discute ici de la Cause première, mais ne mentionne pas spécifiquement l'étant de cette manière ou en lien avec la chaleur. Par contre, on trouve un traitement plus similaire, en lien avec la chaleur en Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* II.2, ed. R. Spiazzi, Torino-Roma 1950, 85 et Idem, *ST* I q.2 a.3 (*quarta via*).

[12] Cf. Aristoteles, *Metaphysica* X.1, 1052b32-1053a25 ; Thomas de Aquino, *In Metaph.* X.2, 466-68.

00_Rencontres_def.indb 104 03/03/18 12:25

> Aristote l'exprime clairement dans les livres I et II du traité *Du Ciel*[13]. Ainsi, l'être créé se trouve dans la même relation avec l'être incréé, qui est Dieu, que la vertu de tout être créé avec la vertu incréée, qui est Dieu, parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu. Or, tout être créé tire son origine de l'être incréé. Donc, la vertu créée tire son origine de la vertu incréée. En outre, le pouvoir présuppose la vertu, parce qu'il n'y a pas de pouvoir où il n'y a pas de puissance ou de vertu ; donc, tout pouvoir viendra de la vertu incréée, qui est Dieu[14].

Ces trois preuves, comme on l'a dit, peuvent être mises en parallèle avec celles de la *Summa theologiae* I q.2 a.3 : la première utilise le raisonnement par les degrés de perfection dans les choses (*quarta via*), la seconde celui de la nécessité de Dieu (*tertia via*) et la troisième celui de la causalité efficiente première de Dieu (*secunda via*). Chacune s'appuie sur ces éléments de démonstration (dans la mineure du syllogisme) pour arriver à la conclusion que Dieu est source de tout pouvoir : (1) Plus un être est noble plus il est disposé à exercer le pouvoir ; or, Dieu est l'être le plus parfait, le plus noble ; Il est donc celui qui est le plus disposé à exercer le pouvoir, il est le premier à exercer le pouvoir, la source de tout pouvoir. (2) C'est de l'un premier qui gouverne que procède toute multitude qui exerce le gouvernement ; or, Dieu est l'être nécessaire, un, qui gouverne ; donc c'est de Dieu qui exerce le gouvernement que procède la multitude de ceux qui exercent le pouvoir. (3) Une vertu est proportionnée à l'être duquel elle est une vertu, ainsi tout être créé se trouve dans la même relation avec l'être incréé qui est Dieu que la vertu de l'être créé avec la vertu de l'être incréé qui est aussi Dieu ; or tout être créé tire son origine de l'être incréé qui est Dieu ; donc tout pouvoir, qui présuppose la vertu créée, tire son origine de la vertu incréée qui est Dieu.

Pour la seconde voie, celle du mouvement, à comparer à la *prima via* de la *Summa theologiae*, Ptolémée propose aussi trois arguments :

> En premier lieu, il faut reprendre l'argument d'Aristote en *Physique* VIII[15], selon lequel, puisque tout ce qui est mu est mu par quelque chose, et qu'il est impossible de remonter jusqu'à l'infini dans la sé-

[13] Cf. Aristoteles, *De caelo* I-II, en particulier I.2, 268b10-296b18.

[14] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.1, ed. Perrier, 305-6. Toutes les traductions des traités de Ptolémée sont de nous.

[15] Cf. Aristoteles, *Physica* VIII.6, 258b10-259a20 ; Thomas de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis* VIII, dans *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* 2, ed. Leonina, Roma 1884, VI, 12, 408-10.

> rie de ceux qui meuvent et qui sont mus, il est donc nécessaire de conclure à un premier moteur immobile, qui est Dieu ou la Cause première. Or, parmi les hommes qui possèdent une raison de mouvement supérieure, se trouvent les rois, les princes et tous ceux qui ont une autorité quant au gouvernement, à la justice, à la défense ou d'autres actions concernant le gouvernement […]. Ainsi, si les rois et les autres seigneurs possèdent une raison si grande du mouvement, ils ne peuvent cependant l'accomplir sans l'influence et la vertu du premier moteur, qui est Dieu […].
>
> Il y a un autre argument en lien avec le mouvement. Toute Cause première a plus d'influence sur ce qu'elle cause qu'une cause secondaire n'en a[16]. Or, la Cause première est Dieu. Donc, si toute chose est mue par la vertu de la Cause première, toute chose reçoit d'elle l'influence de son mouvement ; et le mouvement des seigneurs dérivera alors de la vertu de Dieu et de sa capacité motrice.
>
> En outre, s'il y a un ordre parmi les mouvements corporels, il y en aura un d'autant plus parmi les mouvements spirituels. Or, si nous considérons les corps, nous voyons que ceux inférieurs sont mus par les supérieurs et que tous se rapportent ultimement au mouvement du corps suprême […]. Si donc tout mouvement corporel est régulé par le premier mouvement et subit l'influence du mouvement de ce dernier, cela sera d'autant plus vrai des substances spirituelles à cause de leur plus grande ressemblance avec le premier moteur. À cause de cela, elles sont plus aptes à recevoir l'influence du premier et suprême mouvant ou moteur, qui est Dieu […]. Ces mouvements consistent en des illuminations qu'ils reçoivent des êtres supérieurs dans le but d'agir […] ; mais pour recevoir de telles illuminations, il est nécessaire d'avoir une disposition d'esprit dans laquelle se trouve l'influence de ce mouvement. Les rois, les princes et les autres personnes exerçant le pouvoir dans le monde sont parmi ceux qui doivent être mieux préparés à cela, tant parce qu'ils ont été entraînés par l'exercice du gouvernement aux actions universelles – ainsi leur esprit est plus élevés vers le divin –, que parce qu'il leur incombe de se disposer à assurer les soins imposés dans le gouvernement de leurs ouailles[17].

Le premier argument, le plus classique, se fondant sur *Physica* VIII, lue par le biais de Thomas d'Aquin, part de l'affirmation que Dieu est le moteur premier immobile ; or, les gouvernants politiques possèdent

[16] Cf. *Liber de causis* prop. 1, ed. A. Pattin, dans *Tidschrift voor Filosofie* 28 (1966), 46 : « Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda ».

[17] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.2, ed. Perrier, 306-8.

une raison de mouvement supérieure ; donc, les gouvernants sont mus particulièrement par Dieu. Le second argument, qui se présente comme un complément du premier, s'appuie sur la première proposition du *Liber de causis* qui stipule que la cause première influe plus sur les choses causées que les causes secondaires ; or, Dieu est la cause première ; donc Dieu influe plus et directement sur les mouvements des gouvernants que toute autre cause secondaire. Enfin, le dernier argument s'intéresse à la spécificité des mouvements des gouvernants, qui sont des mouvements plutôt spirituels que corporels : si les mouvements corporels se réalisent selon un ordre et se rapportent ultimement au moteur premier qui est Dieu, cela sera d'autant plus vrai pour les mouvements spirituels, car ils ressemblent plus au moteur premier ; or les mouvements des gouvernants sont des mouvements spirituels ; donc, les mouvements des gouvernants se rapportent d'autant plus au moteur premier qui est Dieu, ces gouvernants ayant en effet des dispositions d'esprit qui leur permettent de recevoir des illuminations.

Pour la troisième et dernière voie, celle de la fin, à associer à la *quinta via* de la *Summa theologiae*, Ptolémée présente une fois encore trois arguments :

> Si, en effet, c'est le propre de l'homme d'agir en vue d'une fin par la raison de son intellect, lequel choisit à l'avance une fin pour chacune de ses actions, alors chaque nature agit d'autant plus en vue d'une fin qu'elle agit selon l'intellect. Comme Dieu est sa propre intelligence et l'acte pur d'intelliger, son action inclut d'autant plus une fin. Il faut donc nécessairement dire que chaque fin que nous voyons comme la fin ultime de chaque créature a été préordonnée par une action de l'intellect divin, que nous pouvons aussi appeler divine prudence, par laquelle Dieu dispose toutes choses et les conduit vers la fin qui leur revient […]. Nous pouvons donc conclure que toute chose participe d'autant plus de l'action divine qu'elle est ordonnée à une fin meilleure, qu'il s'agisse du gouvernement d'une communauté ou d'un collège, soit politique, soit royal ou de toute autre condition. En effet, lorsque l'on a en vue une fin très noble, comme le note Aristote dans l'*Ethique*[18] et dans le premier livre de la *Politique*[19], il faut y voir une

[18] Cf. Aristoteles, *Ethica* I.2, 1094a18-b11 ; Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* I.2, dans *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* 47, ed. Leonina, Roma 1969, 7-9.

[19] Cf. Aristoteles, *Politica* I.1, 1252a1-6 ; Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum* I.1, dans *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* 48, ed. Leonina, Roma 1971, A72.

> action divine, à la vertu de laquelle est soumis le gouvernement des seigneurs. C'est peut-être de ceci que l'on tire l'origine de la vérité de ce qu'affirme Aristote dans *L'Éthique*[20], à savoir que le bien commun est particulièrement divin.
>
> En outre, dans le gouvernement, le législateur doit toujours s'efforcer de conduire les citoyens à vivre selon la vertu. Ceci est même la fin du législateur, comme Aristote le dit dans le deuxième livre de l'*Ethique*[21], et pour cette raison Paul dit à Timothée que « la fin du précepte est la charité »[22]. Or, nous ne pouvons pas atteindre cette fin sans le mouvement divin […].
>
> Il y a un autre argument en lien avec la fin. La fin meut la cause efficiente, et l'on constate que plus une fin est efficace, plus elle est noble et meilleure est-elle, comme le bien de tout une nation l'est vis-à-vis du bien d'une cité ou d'une famille, ainsi que le dit Aristote dans le premier livre de la *Politique*[23]. Or, la fin vers laquelle doit principalement tendre le roi pour lui-même et pour ses sujets est la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu. Parce que cette vision est le bien le plus parfait, elle doit mouvoir au plus haut point le roi et tout seigneur, de sorte que les sujets suivent aussi cette fin, car quelqu'un dirige au mieux s'il tend vers une telle fin[24].

Le premier argument part de l'affirmation qu'il y a un être intelligent par lequel toute chose est ordonnée à sa fin, et cet être est Dieu et que toute chose participe d'autant plus de l'action divine qu'elle est ordonnée à une fin meilleure ; or, la fin vers laquelle tend les gouvernants est une fin très noble, à savoir le bien commun ; donc les gouvernants et leur pouvoir participent particulièrement à l'action divine. Le deuxième argument s'intéresse à la fin spécifique du législateur, qui est de conduire les citoyens à la vertu, et qui, selon Ptolémée, ne peut non plus être atteinte sans être fondée sur la vertu divine. Le troisième argument envisage la fin encore plus parfaite de l'exercice du gouvernement, à savoir la vision de Dieu ; or, plus une fin est noble, plus est elle efficace, à savoir mieux elle meut la cause efficiente ; donc, la fin du

[20] Cf. Aristoteles, *Ethica* I.2, 1094b10 ; Thomas de Aquino, *Sent. Eth.* I.2, 9.

[21] Cf. Aristoteles, *Ethica* II.1, 1103b3-6 ; Thomas de Aquino, *Sent. Eth.* II.1, 78. Voir aussi Aristoteles, *Politica* III.9, 1280b5-11.

[22] I Tm. 1:5.

[23] Cf. Aristoteles, *Politica* I.1-2, 1252a10-1253a39, particulièrement 1252b15-18 ; 1252b27-36, et 1253a19-29. Aristote fait cette comparaison entre la famille, le voisinage et la cité. Cf. Thomas de Aquino, *Sent. Polit.* I.1a-b, A76-79.

[24] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.3, ed. Perrier, 309-11.

00_Rencontres_def.indb 108 03/03/18 12:25

gouvernement, qui est Dieu, meut parfaitement la cause efficiente, à savoir le pouvoir politique. Ces trois raisons, en affirmant que le pouvoir vient de Dieu en relation à une fin, explicite de manière différente la fin de l'exercice du gouvernement : soit lointaine, à savoir Dieu lui-même, soit proche, à savoir le bien commun ou encore l'action selon la vertu.

Une fois démontrée la source unique et ultime du pouvoir politique en Dieu, Ptolémée explique la transmission de ce pouvoir aux hommes, soit prévu soit permis par Dieu.

La transmission du *dominium* de Dieu aux hommes et la *translatio monarchiae*

L'explicitation de cette transmission permet alors de justifier la légitimité du pouvoir politique chez les hommes. Le dominicain l'envisage selon différentes temporalités et modalités : avant et après le péché originel, accordé à un peuple sur les autres selon le cours de l'histoire universelle ; plus régionalement, à un peuple vertueux et libre qui se fait guider par certains des siens selon des statuts édictés (pouvoir « politique ») ou à une personne forte qui doit maintenir l'ordre chez ses sujets (pouvoir despotique ou royal). Même dans l'état d'innocence, affirme Ptolémée à la suite de Thomas d'Aquin, il y aurait eu une forme spécifique de *dominium* ou de *praelatio* entre les hommes (voulue par Dieu), à interpréter non pas comme impliquant servitude et coercition, mais comme une charge de conseil et de direction exercée par certains hommes naturellement plus capables que les autres[25]. Parce que l'homme est un animal naturellement social et politique, la société qu'il crée doit être ordonnée, hiérarchisée et implique une certaine inégalité, selon la raison même de l'ordre, dont la définition a été fournie par Augustin : « L'ordre est la disposition qui assigne à chaque chose la place qui lui est propre, en tenant compte des égalités et des inégalités »[26].

Or, selon le dominicain, qui propose ultimement un classement des pouvoirs humains en deux modes principaux, à savoir le *regimen re-*

[25] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.9, ed. Perrier, 327 ; Idem, *DII* 17, ed. Krammer, 36. Voir Thomas de Aquino, *ST* I q.96 a.4.

[26] Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XIX.13, ed. B. Dombart et A. Kalb (CCSL 48), Turnhout 1955, 679, l. 11-12: « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio ».

gale sive despoticum, dans lequel le gouvernant produit les lois, et le *regimen politicum*, dans lequel le (ou les) gouvernant(s) est soumis à des lois issus des citoyens, ce *dominium* dans l'état d'innocence serait à rattacher au mode « politique » – ainsi plus naturel – que l'on pourrait nommer constitutionnel[27]. Ce dernier serait réservé à des hommes particulièrement vertueux, qui vivraient en conformité avec leur nature, même dans l'état postlapsaire.

Après le péché originel, une fois entré dans l'Histoire, tout gouvernement humain est, selon Ptolémée, soit permis, soit prévu par la Providence divine : « permis pour punir les méchants et prévu pour gouverner les bons »[28]. En effet, l'idée d'une duplicité du pouvoir, soit ordonné (*concessum, provisum*), qui conserve chacun dans sa justice et installe les citoyens dans la concorde, soit permis (*permissum*), qui réfrène la méchanceté désordonnée des hommes, permet de résoudre la question de savoir comment il peut y avoir un *dominium malum* si le pouvoir provient immédiatement de Dieu[29].

Or, force est de constater que dans l'état postlapsaire, pour le dire avec l'Ecclésiaste et Ptolémée, « les méchants ne peuvent être redres-

[27] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* II.8, ed. Perrier, 283 et 285 : « Duplex enim principatus ab Aristotele ponitur in sua *Politica*, quorum quilibet suos habet ministros (licet plures ponat in V *Politic*., ut supra est distinctum, et infra etiam declarabitur) : politicus videlicet et despoticus. Politicus quidem quando regio sive provincia sive civitas sive castrum per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta […] quod per regale dominium suppletur dum, non legibus obligatus, per eam censeat quae est in pectore principis ». Cf. Idem, *DRP* II.9, ed. Perrier, 286-287 : « Est autem hic advertendum quod principatus despoticus dicitur qui est domini ad servum, quod quidem nomen graecum est. Unde quidam domini illius provinciae adhuc hodie despoti vocantur, quem principatum ad regalem possumus reducere […]. si referamus dominium ad statum integrum humanae naturae, qui status innocentiae appellatur, in quo non fuisset regale regimen sed politicum, eo quod tunc non fuisset dominium quod servitutem haberet, sed praeeminentiam et subjectionem in disponendo et gubernando multitudinem secundum merita cujuscumque, ut sic vel in influendo vel in recipiendo influentiam quilibet esset dispositus secundum congruentiam suae naturae ». Pour une description détaillée du *dominium politicum*, voir Idem, *DRP* IV.1, ed. Perrier, 361-64.

[28] Ptolemaeus Lucensis, *DII* 18, ed. Krammer, 38.

[29] Voir à ce propos W. Affeldt, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm 13, 1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 22), Göttingen 1969, 107-9.

00_Rencontres_def.indb 110 03/03/18 12:25

sés qu'avec difficulté, et le nombre des fous est infini »[30]. Le *dominium* s'organise donc la plupart du temps sous un mode despotique, car comme l'affirme Ptolémée : « Un tel gouvernement est en effet plus profitable dans l'état corrompu de la nature, parce qu'il est nécessaire pour la nature d'être disposée de telle sorte que son flux doit être restreint dans des limites »[31]. Si l'on peut envisager que Dieu est à la source de ce pouvoir despotique qui implique la servitude, c'est parce qu'il l'emploie comme un instrument de sa justice contre les hommes mauvais. Si le prince, bien que pécheur, s'efforce de plaire à Dieu afin de conduire les sujets mauvais à un meilleur résultat, son pouvoir peut même être accordé (*concessum*) par Dieu[32] ; si le prince domine ses sujets par un désir démesuré de puissance, de manière désordonnée, comme moyen d'oppression et d'expression de son orgueil, il est alors utilisé par Dieu comme moyen de sa punition – à l'image des démons – ; son pouvoir provient en dernière instance malgré tout de Dieu, qui le permet (*permissum*) afin de freiner et de contenir les hommes pervers[33]. Selon Ptolémée, peu de régions échappent à l'obligation d'un gouvernement despotique. Seuls quelques cas exceptionnels, dus avant tout à la manière dont un territoire est situé par rapport aux étoiles – lesquelles influencent les hommes pour les rendre adaptés à la liberté et particulièrement vertueux –, semblent relever d'un pouvoir prévu par Dieu selon le mode « politique ». Ptolémée mentionne en particulier les Athéniens, les Romains et les Toscans[34]. Il développe cette réflexion dans sa présentation de la « translation » des monarchies, ossature de son histoire politique universelle et providentielle.

Le deuxième chapitre du livre de Daniel, à savoir le songe de Nabuchodonosor voyant une immense statue, a été traditionnellement lu,

[30] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* II.9, ed. Perrier, 287. Ecc. 1:15.

[31] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* II.9, ed. Perrier, 287.

[32] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.7, ed. Perrier, 320 : « Sed ex parte dominantium tale dominium videtur a Deo concessum. Primo in casu opposito vel Deo disponente pro subditis quod est ad exitum meliorem, quando videlicet princeps ad Dei placitum studet quamvis peccator ».

[33] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.7, ed. Perrier, 319-22.

[34] Cf. par exemple Ptolemaeus Lucensis, *DRP* II.9, ed. Perrier, 287 : « Amplius autem et situs terrae secundum stellarum aspectum regionem disponit, ut dictum est supra ; unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem ». Pour les références aux cités toscanes, voir tout le livre IV du *DRP*, en particulier 1-2, 361-6.

00_Rencontres_def.indb 111 03/03/18 12:25

depuis le commentaire de Jérôme et son insertion dans la *Glossa ordinaria*, comme particulièrement pertinent pour la théologie de l'histoire[35]. La vision de cette statue avec la tête en or, les bras en argent, le ventre et les cuisses en airain, les jambes en fer et les pieds en partie en fer et en partie en argile, qui est détruite par une pierre venant frapper les pieds et se transformant en une montagne qui remplit la terre (31-35), est interprétée par le prophète comme représentant trois royaumes à la suite de celui de Nabuchodonosor (associés à l'argent, à l'airain, puis au fer mêlé d'argile), ainsi qu'un dernier royaume qui ne sera jamais détruit indiqué par la pierre devenue montagne (36-45). Se fondant sur cette tradition – à la suite de Jérôme et d'Augustin, selon ce qu'il dit[36] –, Ptolémée présente sa théorie de la succession des *monarchiae*[37]. La 1ère Monarchie est celle d'Assyrie représentée par Ninus ; la 2e est celle de la Perse (et de la Médie) dont Darius fut le roi ; la 3e est celle de la Grèce (et de l'Egypte) qui se concentre autour de la personne d'Alexandre ; la 4e est celle de Rome qui vécut sous des consuls et qui dura jusqu'au temps des guerres civiles, lorsque Jules César usurpa l'empire, puis lorsqu'Octave s'empara de la monarchie pour lui seul[38] ; c'est à ce moment que naquit « le vrai roi et

[35] *Biblia cum glossa ordinaria Walafridi Strabonis aliorumque et interlineari Anselmi Laudunensis*, Strasbourg 1480/1481, Facsimile Reprints, Turnhout 1992, vol. 3, 325-26. Voir à ce propos G. Piaia, « Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agl'inizi del Trecento », dans Idem, *Marsilio e dintorni*, Padova 1999, 136-63.

[36] Cf. Hieronymus, *Commentariorum in Danielem libri III <IV>,* ed. F. Glorie (CCSL 75A), Turnhout 1964, 793-95. Augustin, quant à lui, semble plutôt prendre ses distances avec cette quadripartition. Voir Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX.23, ed. Dombart et Kalb, 741.3-7 et 742.42-50, en lien cependant avec Da 7:15-28, alors que dans les chapitres 6-7 du livre IV, ainsi que dans le chapitre 21 du livre V (Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* IV.6-7, ed. Dombart et Kalb, 103.9-25.1-14), il fait référence tout d'abord à Ninos, roi des Assyriens, le premier à sortir de ses frontières (IV.6 ; V.21) ; puis il affirme que ce *regnum* passe aux Mèdes (IV.6 ; V.21), puis aux Perses par Cyrus, enfin à Alexandre (IV.7). Ces derniers propos ne sont par contre pas reliés au livre de Daniel.

[37] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.10, ed. Perrier, 300 et III.12, 337. Voir aussi Idem, *DII* 25, ed. Krammer, 48-49. Il faut comprendre ici le terme de monarchie comme exprimant l'idée qu'un seul peuple se trouve au commandement du monde.

[38] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.12, ed. Perrier, 337 : « Duravitque consulatus, immo monarchia, usque ad tempora Julii Caesaris qui primus usurpavit imperium ; sed parum in ipso supervixit, a senatoribus quidem occisus propter abusum dominii. Post hunc Octavianus filius sororis suae successit qui […] solus ipsam [monarchiam] obtinuit. Et propter suam modestiam longo tempore in ea principatum habuit, ac in XLII

00_Rencontres_def.indb 112 03/03/18 12:25

prêtre et le vrai monarque », à savoir le Christ. Même si Ptolémée semble admettre que la 4e Monarchie ait pu se prolonger jusqu'à la naissance du Christ, une première ambiguïté ressort de son propos. En effet, lorsqu'il explicite, dans les chapitres 4 à 6 du troisième livre du *DRP*[39], pourquoi, selon lui, cette 4e Monarchie a été particulièrement exemplaire par sa vertu et son mode de gouvernement, et donc prévue par Dieu, Ptolémée ne fait référence qu'à la période de la République romaine, qui, au travers de son *principatus politicus*, cultiva le zèle pour la patrie, formula et transmit des lois très saintes et démontra une bienveillance particulière envers les autres peuples. Ainsi, tout le mérite de cette Monarchie est dû aux héros et aux institutions politiques républicaines. La période entre la prise de pouvoir de Jules César et la naissance du Christ semble malgré tout appartenir à cette fameuse 4e Monarchie, représentée alors par cette argile associée au fer[40], qui fragilisa la puissance et la solidité vertueuse de ce pouvoir exemplaire.

La légitimité du pouvoir politique dans la 5e Monarchie universelle

La situation reste tout autant indécise sous la plume de Ptolémée pour ce qui concerne les 300 prochaines années, à savoir de la naissance du Christ à la Donation de Constantin. À la suite de Daniel, mais de manière novatrice par rapport à la tradition[41], Ptolémée envisage que la naissance du Christ marquerait le début d'une nouvelle et dernière Monarchie, la 5e, qui se poursuivra jusqu'à la rénovation du monde. Cependant, durant la vie du Christ puis jusqu'à ce que les papes, légitimes vicaires du Christ, reçoivent l'*imperium* sur l'Occident de Constantin – par la fameuse mais fausse *Donatio Constantini*[42] –, ce sont les em-

anno sui regiminis, completa LXXIX hebdomada Danielis, cessante regno et sacerdotio in Judaea, nascitur Christus qui fuit verus Rex et Sacerdos et verus Monarcha ».

[39] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.4-6, ed. Perrier, 311-19.

[40] C'est ce que l'on pourrait peut-être déduire de cette affirmation en Ptolemaeus Lucensis, *DII* 25, ed. Krammer, 49 : « Sed quod pedes partim de ferro, partim de terra, que coniungi non possunt, significat scissuram dominii, quod quidem accidit, quando fuerunt bella civilia inter Romanos ».

[41] Voir à ce propos G. Piaia, « Interpretazione allegorica », 148-49.

[42] À ce propos, voir entre autres D. Maffei, *La Donazione di Constantino nei giuristi medievali*, Milano 1964 ; N. Huyghebaert, « Une légende de fondation: le *Constitutum Constantini* », dans *Le Moyen Age* 84 (1979), 177-209.

pereurs romains qui semblent avoir représenté politiquement le Christ sur terre. C'est du moins ce que Ptolémée explique à propos d'Auguste et de Tibère dans le chapitre 13 du livre III du *DRP*, intitulé : *De monarchia Christi, quomodo in tribus excellit, et de Octaviano Augusto quomodo gessit vices Christi*[43]. Le dominicain toscan reconnaît que le Christ toléra le pouvoir d'Auguste, mais qu'il y a un mystère en ceci, puisque le vrai Seigneur était né (et par encore mort), mais était représenté par un empereur qui n'en n'était pas même conscient, seulement « mû par Dieu »[44].

Au début de cette 5e Monarchie, on trouve ainsi un monarque de droit, le Christ, mais qui, par humilité, tolère le pouvoir politique des empereurs romains qui le représentent. Ptolémée, conscient de la difficulté de trancher la question du rapport entre l'empereur romain et le Christ, puis celle successive entre l'empereur romain et le pape, et surtout comprenant l'implication de cette réponse sur les prises de position concernant les conflits politiques qui lui sont contemporains (entre l'empire et la papauté), leur consacre encore trois chapitres : deux sur la monarchie du Christ (*DRP* III.14-15) et un sur le moment-clé de la Donation de Constantin (*DRP* III.16).

Le dominicain se demande tout d'abord quand a commencé la monarchie du Christ : il répond que son exercice du gouvernement temporel a commencé avec sa naissance[45], qu'il est donc le Seigneur légitime, malgré l'humilité et la pauvreté qu'il démontra, pour donner un exemple et montrer la différence qu'il y avait entre son pouvoir et celui des autres princes[46]. Ainsi, conclut Ptolémée, le Christ a permis que des princes païens exercent le pouvoir jusqu'au temps où les actions vertueuses et les martyres de ses fidèles aient assez affermi son royaume pour qu'il soit manifesté au monde[47]. Puis, Constantin céda

[43] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.13, ed. Perrier, 338.

[44] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.13, ed. Perrier, 338-39 : « In humilitate ergo vixit et dominium in Augusto sustinuit […] non sine mysterio, quia ille natus erat qui verus erat mundi Dominus et Monarcha cujus vices gerebat Augustus, licet non intelligens sed motu Dei, sicut Caiphas prophetavit ».

[45] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.14, ed. Perrier, 340 : « Ad hanc autem questionem est responsio quod principatus Christi incepit statim in ipsa sui nativitate temporali ».

[46] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.15, ed. Perrier, 342.

[47] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.16, ed. Perrier, 345-46 : « Et hinc est quod rex

00_Rencontres_def.indb 114 03/03/18 12:25

son pouvoir au vicaire du Christ possédant la plénitude du pouvoir[48], à savoir le pape Sylvestre, « à qui le pouvoir appartenait de droit »[49]. Ainsi, de fait (puisque de droit cela était déjà le cas), le pape est devenu le monarque de cette ultime Monarchie et un pouvoir temporel fut associé à son pouvoir spirituel[50].

Ces derniers éléments permettent alors d'inférer les thèses que Ptolémée entend soutenir concernant la légitimité des pouvoirs politiques de cette 5e Monarchie encore en place à son époque, particulièrement pour ce qui concerne les cités toscanes. Tant Lucques, la ville d'origine de Ptolémée, où il exerça les fonctions de prieur et de lecteur du couvent de San Romano, que Florence, où il fut prieur du couvent de Santa Maria Novella en 1301-1302, se trouvaient sur des terres d'Empire, bien que, dès la fin du XIe siècle, l'empereur ait fait de nombreuses concessions en reconnaissant à ces communes les formes d'auto-gouvernement qu'elles avaient instituées. Au tournant du XIVe siècle – au moment de l'écriture des deux traités –, des divisions intestines et des conflits entre les cités minent la paix politique de la Toscane : compétitions lignagères, combats entre factions, affrontements entre nobles et *Popolo*, luttes entre villes ennemies ; ces divers types de troubles, dont les contours restent flous et les logiques superposées, se calquent sur les nouvelles règles de la vie communale et l'opposition entre les deux pouvoirs universels – papauté et empire[51]. Lucques et Florence voient s'opposer les factions guelfes des Blancs et des Noirs, plus proches

noster Christus princeps saeculi permisit dominari et eo vivente et eo moriente, ad tempus, quousque videlicet suum regnum esset perfectum et ornatum in suis fidelibus operationibus virtuosis et eorum sanguine laureatum […]. Oportuno igitur tempore ut manifestatur mundo regnum Christi sic compositum […] ».

[48] C'est une affirmation proposée entre autres par Ptolémée à la suite d'Innocent III et d'Innocent IV dans Ptolemaeus Lucensis, *DII* 25, ed. Krammer, 47 : « Cum enim omne dominium sit a Deo, ut iam dictum est supra, ideo dominium summi pontificis non dependet ab imperatoribus, sed a Christo, qui Petro apostolo contulit et vicarius Christ vocatur […]. Cum Christus […] plenam potestatem super totum genus humanum, manifestum est eius vicarium scilicet summum pontificem, eandem potestatem habere ».

[49] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.16, ed. Perrier, 346 : « in dominio cessit vicario Christi, beato videlicet Sylvestro, cui de jure debebatur ».

[50] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.16, ed. Perrier, 346 : « in qua quidem cessione spirituali Christi regno adjunctum est temporale ».

[51] Voir à ce propos au moins G. Milani, *I comuni italiani*, Roma-Bari 2005.

de la papauté[52]. Ptolémée, par son insertion citadine et par son origine familiale, se doit de soutenir les prérogatives papales.

Le dominicain présente ainsi les modalités de « légitimation » du pouvoir humain pour ce qui concerne la situation politique contemporaine. Tout pouvoir, on l'a dit, ne trouve en dernière instance sa légitimité qu'en Dieu ; depuis l'Incarnation et le début de la 5e Monarchie, c'est le Christ le Monarque légitime, « à qui a été conféré tout pouvoir selon son humanité », et qui l'a transmis à son vicaire, le pape. Le pouvoir temporel du pape est ainsi placé avant tout autre, grâce à son « institution divine »[53].

Quant au pouvoir impérial, plus universel que les pouvoirs royal et « politique » des communes, il tient sa légitimité directement du pape, « qui détient l'exercice du pouvoir, autant en ce qui concerne le pouvoir spirituel […] que le pouvoir temporel »[54]. Ainsi, un empereur ne sera légitime que s'il reçoit l'approbation et le couronnement du pape – c'est toute la démonstration du *DII*[55] – qu'il rappelle brièvement dans le *DRP* : l'empereur reçoit la couronne en or du « souverain pontife, qui la lui présente avec son pied pour signifier la sujétion et la fidélité de l'empereur à l'Eglise romaine »[56].

Pour ce qui concerne les rois, Ptolémée est moins clair sur le fondement de leur légitimité – si elle passe par le pape ou directement par Dieu –, mais il insiste par contre sur trois critères qui permettent

[52] Voir à ce propos I. Del Lungo, *I Bianchi e i Neri, Pagine di storia fiorentina da Bonifacio VIII ad Arrigo VII per la vita di D.*, Milano 1911 e A. Zorzi, « La faida Cerchi-Donati », in Idem, *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal Comune allo Stato territoriale*, Florence 2008, 95-120.

[53] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.10, ed. Perrier, 328 : « ex institutione divina » ; « eidem [Christi] secundum suam humanitatem omnis sit collata potestas ».

[54] Ptolomaeus Lucensis, *DRP* III.17, ed. Perrier, 347.

[55] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DII* 30-31, ed. Krammer, 60-64.

[56] Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.20, ed. Perrier, 355 : « Secundam coronam quae aurea est a Summo percipit Pontifice, et cum pede sibi porrigitur in signum suae subjectionis et fidelitatis ad Romanam Ecclesiam ». Nous avons trouvé une autre mention de ce procédé étrange dans le récit du couronnement de l'empereur Henri VI (1191) par Célestin III, rapportée par Rogerus de Houedene, *Chronica*, pars posterior, ed. W. Stubbs, London 1870, vol. 3, 102 : « Sedebat autem dominus papa in cathedra pontificali, tenens coronam auream imperialem inter pedes suos, et imperator inclinato capite recepit coronam, et imperatrix similiter, de pedibus domini papae ».

leur légitimité et les différencient des tyrans, sur le modèle du roi du Deutéronome : tendre au bien des sujets, exceller en tout, prendre soin des sujets. Il conclut cependant qu'à cause des vices des hommes, le pouvoir royal s'exerce souvent comme un pouvoir despotique[57].

Enfin, les cités toscanes ne reconnaissent la juridiction de l'empire sur leur territoire qu'à la condition de la légitimité du pouvoir de ce dernier, c'est-à-dire que si l'empereur a été approuvé et couronné par le pape – ce qui n'est pas le cas, à cette époque, ni Rodolphe I[er], ni d'Adolphe de Nassau, ni d'Albert. Ptolémée en fait donc un argument fort pour soutenir l'illégitimité de la représentation des vicaires impériaux présents, durant ces années, en Toscane. Quant au pouvoir « politique » de ces communes, que le dominicain dénomme souvent « politia », il trouve sa légitimité dans l'« idéalité » de son organisation, de son mode de fonctionnement et de ses fins : il repose sur la pluralité (sans être forcément un gouvernement par le grand nombre), il s'exerce en vue du bien commun, dans la douceur et la liberté, et dans la soumission aux lois[58].

La réflexion de Ptolémée de Lucques quant à la légitimité des pouvoirs humains, dans la tradition pro-papale, se distingue, en conclusion, par deux éléments originaux, directement reliés au programme guelfe du dominicain toscan : un régime politique idéal associé à une forme de gouvernement constitutionnel et un empire romain n'ayant historiquement une légitimité indépendante que jusqu'à la chute de la République, ou peut-être jusqu'à la naissance du Christ.

FNS-Ambizione, Zürich

[57] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* III.11, ed. Perrier, 332-33.

[58] Cf. Ptolemaeus Lucensis, *DRP* IV.1, ed. Perrier, 362 : « talem regimen politiam appellant, a polis quod est pluralitas, sive civitas, quia hoc regimen proprie ad civitates pertinet […]. legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione iustitiae […], sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, praeter leges conscriptas ».

00_Rencontres_def.indb 117 03/03/18 12:25

João Quidort e a defesa do poder civil

Luis Alberto De Boni

São passados 25 anos, desde que traduzi e redigi a introdução ao livro de João Quidort intitulado, no original, *De regia potestate et papali*[1].

Duas obras foram, então, significantes para mim. Em primeiro lugar, a tese de doutorado do Padre José Afonso Passos, defendida na Universidade de São Paulo, com o título *Bonifácio VIII e Felipe, o Belo, de França*[2]. É de lamentar que essa obra não tenha sido impressa, permanecendo até hoje como texto datilografado nas prateleiras da universidade. Padre Passos, em seus estudos na Europa, teve acesso aos arquivos do Vaticano, e soube se valer deles muito bem, reconstituindo a história e consultando, para tanto, os textos originais, como, entre outros, as bulas de Bonifácio VIII, devidamente castigadas e rasuradas pelos pósteros. A outra obra foi o livro *Sacrum imperium*, de Alois Dempf[3], que me possibilitou compreender e situar melhor o significado histórico da querela entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Inicio o presente trabalho recorrendo a esta obra.

I. O Renascimento político

Como observa Dempf, na passagem do século XIII para o século XIV, entrava em cena a modernidade, e saía do palco a Cristandade, a qual, por tantos séculos, marcara o pensamento do Ocidente. Segundo J. Ma-

[1] Ioannes Parisiensis (Quidort), *Sobre o poder régio e papal*, trad. e introd. L.A. De Boni, Petrópolis 1989. A tradução foi feita sobre F. Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris – Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*. Edição crítica, latim-alemão, Stuttgart 1969.

[2] J.A.M.B. Passos, *Bonifácio VIII e Felipe, o Belo, de França* (manuscrito), São Paulo 1972.

[3] A. Dempf, *Sacrum imperium*, München-Berlin 1929 (rprt. Darmstadt 1973).

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 119-142*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115470

00_Rencontres_def.indb 119 03/03/18 12:25

ritain[4], o ideal histórico da Idade Média resumia-se na imagem do Santo Império, no qual a concepção sacral do mundo via todos os povos cristãos sob a jurisdição temporal do imperador, enquanto a unidade da fé se mantinha sob a guia do papa. Considerada de modo abstrato, a proposta era linda, e mesmo poética; na realidade, porém, jamais deixou de causar tensões, pois havia duas autoridades dentro de uma mesma comunidade, o que levou a intermináveis debates a respeito dos limites entre os dois poderes[5]. Dempf chamou este momento de

[4] J. Maritain, *Humanismo Integral – Uma Visão Nova da Ordem Cristã,* trad. Afrânio Coutinho, São Paulo 1965, 114-22.

[5] Sobre João Quidort, além das obras acima citadas, cfr. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster 1902; M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München 1934; D.J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e^. siècle*, Paris 1942; G. Ladner, «Aspects of Medieval Thought on Church and State», em *Review of Politics* 9 (1947), 403-22; E. Lewis, *Medieval Political Ideas* 2, London 1954, 470-72; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* 3, Louvain-Paris 1956, 191-210; R. Stanka, *Geschichte der politischen Philosophie* 2, Wien 1957, 179-83; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, Stuttgart 1903 (rprt. Amsterdam 1963); W. Ullmann, *Mediaeval Political Thought*, Harmondsworth 1979; J.A. Watt, «Spiritual and Temporal Powers», em *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. J.H. Burns, Cambridge 1991, 367-23; J. Coleman, «Medieval Discussions of Property: ratio and dominium according to John of Paris», em *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. H.J. Burns, Cambridge 1991, 209-22; G.C. Garfagnini, «Il tractatus De potestate regia et papali di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello», em *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale, Todi, 1988*, Spoleto 1990, 147-80; J. Miethke, «Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes von Quidort, Wilhelm von Ockham», em *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag,* hrsg. v. B. Mojsisch und O. Pluta, Amsterdam-Philadelphia 1991, 643-74; Idem, *Ai confini del potere*, Padova 2005; B. Tierney, *The Crisis of Church and State*, Toronto 1988; A. Black, *Political Thought in Europe*, Cambridge 1992; J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, London 1996; A. Tursi, «Propiedad privada en Juan de París», em *Teorías filosóficas de la propiedad* (Publicaciones del C.B.C. UBA), Buenos Aires 1997, 33-7; Idem, «Naturaleza y Historia en el Tractatus de Juan Quidort», em *Veritas* 44 (1999), 781-88; G. Piaia, «L'*errore di Erode* e la *via media* in Giovanni da Parigi», em *As relações de poder no pensamento político da Baixa Idade Média* (Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas 1), Lisboa 1994, 169-84; L.A. De Boni, «João Quidort», em *Dicionário de Filosofia do Direito*, org. V. Barreto, São Leopoldo 2006, col. 681-84; F. Bertelloni, «Selbsterhaltungstrieb, princeps, lex und ius im Traktat *De*

«Renascimento Político» (*Politische Renaissance*), que teria certa semelhança com os ideais dos velhos liberais alemães do século XIX. A nova emergente ordem dos valores é por ele assinalada com quatro características.

Em primeiro lugar, a ciência foi colocada como o maior fator da cultura, ciência esta que se encontrava nos juristas e nas pessoas cultas da época. Ela foi bem situada pelos professores da Faculdade de Artes de Paris, quando afirmaram: «Non est excellentior status quam vacare philosophiae»[6].

Em segundo lugar, afirmava-se que o Estado estava colocado acima da Igreja. Esta era uma tese dos juristas de proveniência gibelina, que não progrediu, pois a Igreja haveria de passar toda a modernidade afirmando seu primado. A tese se impôs não através da soberania popular pregada pelos guelfos, mas pelos estados absolutistas da Modernidade, tal como proposto pelos juristas. Contudo desde que o Estado-Igreja e o Estado Nacional se defrontaram e provocaram tantos debates entre canonistas e juristas – isto é, nos anos a cavalo dos séculos XII e XIII – ficou claro que a Idade Média, com seu sonho imperial, não existia mais (Não deixa de ser interessante a observação do autor, dizendo que o primeiro estado moderno tanto pela organização administrativa como pela gerência das finanças, foi o da Igreja Católica nos tempos da residência do papado em Avinhão).

Em terceiro lugar, tomava-se a personalidade como algo acima do Estado. O jurista e o funcionário não mais deviam seu status à bondade e/ou condescendência da Igreja, do imperador ou do rei, isto é, não ocupavam seus cargos por uma nomeação generosa da autoridade, mas

---

potestatate regia et papali des Johannes Quidort», em *Lex und Ius*, hrsg. v. A. Fidora, M. Lutz-Bachmann und A. Wagner, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, 175-94.

[6] L.A. De Boni, «As 219 teses condenadas em 1277», em *Filosofia Medieval – Textos*, ed. Idem, Porto Alegre 2005, 288: «Não existe estado mais sublime que o de dedicar-se à Filosofia». No ordenamento de P. Mandonnet, esta é a primeira tese condenada pelo bispo de Paris, em 1277. Cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles, condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, 15. A origem da tese condenada é, seguramente, a afirmação de Boécio de Dácia em L.A. De Boni, «Boécio de Dácia: Sobre o bem supremo», em *Filosofia medieval – Textos*, 279: «[…] O supremo bem possível para o homem, segundo o intelecto especulativo, é o conhecimento da verdade nas coisas singulares e o deleite nela. Do mesmo modo, o supremo bem possível ao homem, segundo o intelecto prático, é a operação do bem e o deleite nele».

00_Rencontres_def.indb 121 03/03/18 12:25

por seus próprios méritos, devido à formação e à capacidade pessoal. Servia-lhes como modelo o monarca dentro dessa nova sociedade, monarca que não respondia por seus atos a não ser ante a própria consciência e ante Deus.

Enfim, em quarto lugar, passava-se a considerar a religião como situada acima da personalidade, no sentido em que a religião se tornou um problema individual (*Privatsache*, como designam os alemães), e não mais algo determinado e obrigado por uma Igreja. Tomando-se a palavra «ciência» no sentido aristotélico de conhecimento evidente, a religião não seria algo a ser demonstrado cientificamente e, por isso, fugia da apreciação por parte do cientista[7].

Neste momento, pois, o papa, o imperador, os reis cediam primazia à aristocracia cultural. Dela surgiram os juristas do rei, os publicistas do imperador e os teólogos e canonistas do papa e do concílio[8].

II. Frederico II – Um novo modelo de monarca

Os autores que se ocupam com Filosofia Política nem sempre deram a devida atenção a alguém que viveu na primeira metade do século XIII: o imperador Frederico II (1194-1250)[9]. Personagem multifacetada, os historiadores divergem ao formar um juízo sobre ele que, no pensar de muitos, pode ser considerado como o primeiro príncipe moderno, no sentido tomado por Dempf[10].

---

[7] Sobre essas quatro características, cfr. Dempf, *Sacrum imperium*, 399-402.

[8] A importância adquirida pela elite cultural dentro da Igreja haveria de chegar ao ápice nos concílios de Pisa e Basileia, nos quais os teólogos estiveram no primeiro plano. Cfr. a respeito: *As relações de Poder: Do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*, ed. J.A. de C.R. de Souza, Porto Alegre 2011.

[9] Cfr. a respeito: E. Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194-1250*, New York 1931; G. Masson, *Frederick II of Hohenstaufen*, *a Life*, London 1957; D. Abulafia, *Frederick II. A Medieval Emperor*, London 1988; A. Sommerlechner, *Stupor mundi? Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung* (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom 1. Abt), Wien 1999; W. Stürner, *Friedrich II.: Gestalten des Mittelalters und der Renaissance* I, *Die Königsherrschaft in Sizilien und Deutschland 1194-1220;* II, *Der Kaiser 1220-1250*, Darmstadt 2003; H. Houben, *Kaiser Friedrich II. (1194-1250); Herrscher, Mensch und Mythos*, Stuttgart 2009; R.F. Cassady, *The Emperor and the Saint: Frederick II of Hohenstaufen, Francis of Assisi, and Journeys to Medieval Place*, DeKalb 2011.

[10] Sobre as diferentes interpretações desse personagem, cfr. D. Weltecke, «Emperor

Quando, entre o final do século XII e o início do século XIII, começou-se a vislumbrar esse mundo novo, acima descrito, surgiram também os novos estados, como França, Inglaterra, Portugal e Sicília. E nesta última despontou também um novo príncipe, alguém que dava uma forma nova e revolucionária ao poder: o imperador Frederico II.

O ambiente que o cercava, isto é, o do sul da Itália, era típico: nele a tradição cristã se defrontava com a cultura normanda, a árabe e a grega. Ele as conheceu e também as aceitou. Os que lhe narraram a vida, falam de uma corte, onde havia harém, guardas eunucos da rainha, batalhão de guardas muçulmanos para o soberano, bem como carrascos muçulmanos para executar os inimigos, tal como foi feito, após a tomada de Parma, com o bispo local e outras pessoas. Poliglota, dominando seis línguas, em seus escritos Frederico se mostrava admirador incondicional da ciência que, em grande parte via árabes, chegava ao Ocidente. Tratava-se de uma ciência mundana, cujo ideal de perfeição, como vimos, seria posteriormente resumido por Boécio de Dácia: *Non est excellentior status quam vacare philosophiae*. Não seria, pois, de estranhar que ele, em suas disputas com o papa, escrevesse que a doutrina da Igreja não passava de «invenções mentirosas dos padres», pois eram afirmações que não se fundamentavam na razão, e o homem não deve crer «naquilo que não pode ser provado pela natureza e a razão»[11]. Monarca desejoso do saber, fundou em Nápoles, sem solicitar bula papal, a primeira universidade leiga, se assim podemos chamar, e nela se formou uma nova classe de administradores públicos.

Em religião mostrou-se um cético, embora, no fundo, restassem elementos do Cristianismo. O papa Gregório IX o acusou de haver afirmado que Moisés, Jesus e Maomé eram três impostores e, por esse e por outros motivos, o Santo Padre o chamou de 'Preâmbulo do Anti-Cristo'. Contudo, ele, que na infância tivera contato com franciscanos e cisterciences, no fim da vida, voltando-se para seu passado cristão, ordenou, entre outras coisas, que fossem devolvidos ao papa os territórios dos quais se adonara em campanhas militares.

Frederick II, Sultan of Lucera, Friend of the Muslims, Promoter of Cultural Transfer: Controversies and Suggestions», em *Cultural transfers in dispute: representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*, ed. F. Feuchter, F. Hoffmann and B. Yun, Frankfurt 2011, 85-106.

[11] Cfr. E. von Hippel, *Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln,* I, Meisen heim am Glan 1955, 345.

Sua visão política foi singular. Frederico se tinha como monarca cristão, mas monarca a seu modo. Era «Rei dos Romanos», mas sua Roma não era a de Pedro e Paulo e sim a de Júlio César e Augusto. Era imperador, mas não no molde seus antecessores, e sim nos moldes dos 'basileos' de Constantinopla, principalmente de Justiniano, que exigia dos súditos a genuflexão e até mesmo o beija-pés, e se considerava como um vice-rei de Deus aqui na terra. Nas Constituições que publicou em 1231, e que ele mesmo chamou de *Liber Augustalis,* ficou evidente o princípio do absolutismo cesáreo: tudo girava em volta dele, ele era dono dos bens dos indivíduos, por ele morreriam os soldados, suas ordens não podiam ser questionadas por ninguém, nem mesmo pelo papa, pois, segundo seus juristas, *Imperator verus papa* (o imperador é um verdadeiro papa). O Estado de Frederico transformava-se, assim, em um 'templo da justiça' (*templum justitiae*) e a Igreja em uma *ecclesia imperialis* (igreja imperial)[12].

Seus apelos aos príncipes, a fim de que se unissem contra as pretensões da Igreja sobre o poder leigo, não foram ouvidos pelos seus contemporâneos, que preferiram ficar do lado do Sumo Pontífice. Contudo, como observa G. de Lagarde: «[…] dejà quelques éclates faisaient paraître que certains princes concevaient de toute autre façon leur rôle de 'laïque', et envisageaient un 'système' où leur autorité serait dégagée de toute entrave d'ordre religieuse ou clerical»[13].

III. João Quidort: *Sobre o poder régio e papal*

O Renascimento político, prenunciado por Frederico II, foi amadurecendo no decorrer do tempo, eeclodiu cerca de meio século após a morte do imperador, quando da disputa entre o papa Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Pela primeira vez, amparado por canonistas e juristas, o lado teórico da contenda ganhou corpo e os intelectuais passaram para a linha de frente.

Embora Bonifácio fosse um bom teólogo e um grande jurista, como o comprovam seus textos, contudo, a *Unam Sanctam,* sua principal encíclica, baseou-se fundamentalmente no *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano. Esse autor, junto com Ptolomeu de Lucca, Tiago

[12] Hippel, *Geschichte der Staatsphilosophie*, 346-51.

[13] de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, 165.

de Viterbo e Henrique de Cremona, entre outros, foram os principais defensores dos direitos pontifícios. Do lado do rei, João Quidort, com a obra *De regia potestate et papali,* foi o principal teórico. Segundo estudos recentes, a ele se deve também a *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus*)[14]. Além de Quidort, diversos defensores do poder real, como Pierre de Dubois, Pierre Flote, Guilherme de Nogaret eram juristas, sendo que Nogaret e Flote pertenciam também ao grupo de assessores do monarca. Em favor do rei, há também alguns escritos anônimos como a *Disputatio inter clericum et militem,* o tratado *Antequam essent clerici* e a *Quaestio in utramque partem*[15].

II.1. O prólogo do *De regia potestate et papali*

Quidort antepõe a seu Tratado um pequeno prólogo, que é a chave de leitura da obra. Para melhor compreendê-lo, torna-se necessário compará-lo com o prólogo do livro do agostiniano Egídio Romano[16], que, sem dúvida, é o autor a quem Quidort está respondendo[17]. Se não o menciona nominalmente, não é apenas devido ao costume dos medievais de não nomear os contemporâneos, ou citá-los apenas como *aliqui*, *quidam* (no Prólogo Quidort menciona *quorumdam modernorum*). Ora, quando, no capítulo XI, o dominicano arrola os argumentos dos defensores da *plenitudo potestatis* atribuída ao papa, é evidente que está tomando diretamente do texto egidiano os argumentos 10-14, 17-18, 20-24, 27 e 36. Mas se menciona aí o nome de Henrique de Cremona, por que não o de Egídio? O motivo principal desse silêncio, a

[14] Cfr. a respeito P. Saenger, «John of Paris, Principal Author of the Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)», em *Speculum* 56.1 (1981), 41-55.

[15] Cfr. *Three royalist tracts, 1296-1302: Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem*, trasl. and ed. R.W. Dyson, Bristol 1999.

[16] Cfr. Piaia, «L'*errore di Erode* e la *via media*», 169-73. O autor cita J. Leclercq, que afirma ser Egídio um daqueles *quorumdam modernorum* não identificados nominalmente. De fato, apenas Henrique de Cremona é citado, e de modo depreciativo.

[17] O texto de Quidort é uma réplica ao de Egídio Romano, podendo-se qualificar o que estava acontecendo na teoria política daquele momento como um debate de dois autores dentro do Tomismo. «Umkämpfter Thomismus; Aegidius Romanus versus Johannes Quidort», assim são qualificados esses dois autores por H. Fenske, D. Mertens, W. Reinhard e K. Rosen, *Geschichte der politischen Ideen – Von Homer bis zur Gegenwart*, Frankfurt 1981 (rprt. Frankfurt 1994), 182.

00_Rencontres_def.indb 125 03/03/18 12:25

meu ver, reside no fato que Egídio fora preceptor de Filipe, o Belo, e escrevera para ele o *De regimine principum*. Mais tarde, em 1295, por indicação régia, foi nomeado por Bonifácio VIII para o cargo de arcebispo de Bourges, e neste posto escreveu o *De ecclesiastica potestate,* o mais importante texto em defesa da plenitude de poderes do papa. Filipe, que não titubeou em desafiar a autoridade do papa, não tomou nenhuma medida contra seu antigo preceptor, que permaneceu como arcebispo. Mais ainda: morto o papa, e tendo o rei movido o célebre processo contra os templários, contou com o apoio de Egídio – sempre capaz de ajustar as ideias aos interesses – e a pedido deste a casa dos templários em Bourges foi doada aos frades agostinianos.

Egídio inicia seu texto com uma lisonjeante dedicatória a Bonifácio VIII. Logo a seguir coloca o título do prólogo, que reza: «Para que não sejamos ignorados pelo Senhor, não devemos ignorar o poder do sumo pontífice»[18]. A citação, fundamentada na I Carta aos Coríntios[19], é por ele colocada para alicerçar o poder do papa tanto nas questões de fé como nas que se referem aos costumes, pois cabe ao sumo pontífice a última e definitiva palavra a respeito. Quanto a isso, qualquer cristão estaria de acordo. Contudo, logo a seguir, o autor explicita que o poder pleno do papa não se exerce apenas sobre as coisas espirituais, mas também sobre as temporais. Diz ele: «Em tal tratado não só somos levados a dissertar a respeito do poder espiritual do sumo pontífice, mas também e mais amplamente a respeito de seu poder sobre as coisas temporais»[20]. Com essas palavras Egídio deixa claro que o que se seguirá será uma defesa cerrada da plenitude do poder pontifício tanto sobre o mundo espiritual como sobre o temporal.

Quidort segue por outro caminho. Não dedica sua obra a ninguém. E nem coloca uma frase bíblica como pedra angular da argumentação. Inicia com um texto do Direito Canônico, que, na aparência, nada tem a ver com o debate do momento, para dizer que a verdade se encontra no meio termo entre dois erros. Para Egídio, os polos «ignorância-

[18] Aegidius Romanus, *Sobre o poder eclesiástico*, trad. L.A. De Boni, Petrópolis 1989, 37, original latino, Idem, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Aalen 1961, 4: «[…] ne ignoremur a domino, non debemus summi pontificis potestatem ignorare».

[19] 1 Cor. 14,38: «Si quis ignorat ignorabitur».

[20] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, trad. De Boni, 38; ed. Scholz, 5: «Ubi non solum de eius spirituali potencia aliqua disserere cogimur, sed et de potestae ipsius super temporalia que dicenda sunt compellimur diffusius enarrare».

00_Rencontres_def.indb 126 03/03/18 12:25

verdade»; para Quidort, «erro-verdade»[21]. Ora, no Direito Canônico, observa o frade dominicano apontando um exemplo, está previsto que os monges, mortos para o mundo, não podem exercer o ofício sacerdotal de batizar, confessar e pregar[22]. Outros, porém, afirmam que aos monges, pelo fato mesmo de haverem escolhido o estado de perfeição, cabe exercer o ministério sacerdotal. Entre essas duas afirmações, diz Quidort, encontra-se a sã doutrina: esses ofícios podem ser exercidos pelos monges, se lhes forem confiados pela autoridade competente.

Não contente, o autor apresenta mais um exemplo, também este parecendo ter pouco a ver diretamente com o que se está tratando: de um lado, os valdenses, afirmando que a Igreja de Cristo não pode possuir bens; de outro, o rei Herodes, o qual, ouvindo que Cristo havia nascido, supôs que se tratasse de um rei terreno. Isso posto, Quidort entra no tema que o interessa, ao observar: «Provém evidentemente deste erro [de Herodes] a opinião de alguns modernos [*quorumdam modernorum*][…] afirmando que o senhor papa, como representante de Cristo na terra, possui o domínio bem como a jurisdição sobre os bens temporais dos príncipes e barões» [23]. E prossegue observando que tais modernos dizem que tal jurisdição «o papa possui como autoridade primária, diretamente de Deus, enquanto o príncipe a tem mediatamente de Deus, através do sumo pontífice». E dizem também que «só o papa é verdadeiro senhor dos bens deste mundo»[24], de tal modo que, mesmo praticando injustiça, legalmente os pode tirar de um e doar a outro.

Após apresentar a opinião de outros, que haverá de combater, Quidort apresenta a própria posição: «[…] entre estas duas opiniões tão

[21] Cfr. Piaia, «L'*errore di Erode* e la via media», 171.

[22] *Corpus Iuris Canonici* d.2 c.17 q.8, ed. E. Friedberg, Graz 1955, col.763. Observe-se que o oposto, afirmando que cabe aos monges exercer o ministério sacerdotal, não é fundamentado pelo autor com citação do Direito Canônico.

[23] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate*, trad. e introd. De Boni, 42; ed. Bleienstein, 70, nn.10-15: «Ex hoc derivari videtur opinio quorumdam modernorum, qui […] ut asserant dominum papam in quantum est loco Christi in terris habere dominium in temporalibus bonis principum et baronum et cognitionem, seu iurisdictionem».

[24] Ioannes Parisiensis (Quidort), *Ibid.*, trad. e introd. De Boni, 42; ed. Bleienstein, 70, nn.15-18 e 28: «[…] papa habet eam [potestatem] secundum primariam auctoritatem et a Deo immediate, princeps autem habet eam a Deo mediante papa […]. solus papa est verus dominus [bonorum temporalium]».

00_Rencontres_def.indb 127 03/03/18 12:25

contrárias.., creio que a verdade se encontra no meio termo, isto é, aos prelados da Igreja não é proibido ter a posse e a jurisdição nas coisas temporais, contra a primeira opinião; mas isso não cabe a eles de per si, e em razão de seu estado e por serem vigários de Cristo e sucessores dos apóstolos, e sim por concessão ou permissão dos príncipes, quer porque estes por devoção lhes ofereceram algo, quer porque de algum modo o obtiveram»[25].

Contudo, em vez de entrar logo no debate a respeito da jurisdição do papa sobre os bens temporais, o autor procede metodicamente, perguntando-se primeiramente o que são os poderes real e espiritual.

II.2. O poder real e o poder espiritual

No primeiro capítulo, partindo do pressuposto que o reino é a melhor forma e governo, por estar o poder concentrado nas mãos de uma só pessoa, Quidort, seguindo Tomás de Aquino (por vezes literalmente) e Aristóteles, vê esse poder como proveniente da lei natural, por ser o homem, por natureza, um animal social e político. Pela razão, portanto, a fim de terem satisfeitas todas suas necessidades, os homens foram levados a viver em comunidade e a escolher alguém que presida esta comunidade, a fim de dirigi-la para o bem comum.

Algo diferente, porém, acontece com o que é tratado no segundo capítulo, isto é, com o poder espiritual exercido pelo sacerdote. Além da destinação natural indicada pela razão, e segundo a qual o homem deve viver segundo a virtude, existe um fim sobrenatural, ao qual os humanos são chamados. Ora, diz Quidort: «se fosse possível atingir tal fim pela força da natureza humana, pertenceria necessariamente ao ofício do rei terreno orientar os homens para ele […]. Mas como o homem não consegue a vida eterna pela virtude humana, mas pela divina […], levar ao fim sobrenatural não é obra de governo humano, mas de governo divino»[26].

---

[25] Ioannes Parisiensis (Quidort), *Ibid.*, trad. e introd. De Boni, 43-44; ed. Bleienstein, 72, nn.4-11: «Inter has ergo opiniones tam contrarias […] puto quod veritas medium ponit, quod scilicet praelatis ecclesiae non repugnat habere dominium in temporalibus et iurisdictionem, contra primam opinionem. Nec tamen eis debetur per se ratione status sui et ratione qua sunt vicarii Christi et apostolorum successores. Sed eis convenire potest habere talia ex concessione vel permissione principum, si ab eis ex devotione aliquid huiusmodi collatum fuerit vel si habuerint aliunde».

[26] Ioannes Parisiensis (Quidort), *Ibid.* c.2, trad. e introd. De Boni, 46-47; ed.

00_Rencontres_def.indb 128 03/03/18 12:25

E prossegue dizendo que assim como nas coisas terrenas deve haver um primeiro, um rei, que dirija as vontades para o mesmo fim, do mesmo modo deve haver um primeiro, que como rei dirija os homens para a vida eterna. O rei que levará os homens a este destino é Cristo que, por sua morte na cruz foi, simultaneamente, sacerdote e vítima e removeu o impedimento do pecado que impedia os homens chegar à salvação.

Com isto, o dominicano francês está liquidando a teoria egidiana da *plenitudo potestatis* atribuída ao papa. Para Egídio, dentro de uma visão neoplatônica, baseada no Pseudo-Dionísio, existe uma linha descendente que, partindo de Deus, passa pelo Sumo Pontífice e deste para as demais autoridades religiosas e civis. No papa, pois, concentram-se todos os poderes, cabendo a ele instituir toda e qualquer autoridade e, se ela não for boa, também destituí-la. «A autoridade espiritual tem o poder de instituir a terrena e de julgá-la se é boa, o que não seria possível se não pudesse plantá-la e extirpá-la […]. Se há dois gládios, um espiritual e outro temporal,.. é preciso que estes dois gládios, estas duas autoridades e poderes […] sejam ordenados, e não o seriam se um gládio não se reduzisse pelo outro»[27].

Partindo desse princípio, Egídio acaba fazendo com que a sociedade civil perca sua autonomia e desapareça dentro da economia de salvação da comunidade religiosa. Tanto ele como Bonifácio VIII chegaram a esta conclusão porque incidiram em um erro fatal, qual seja o de trabalhar com um conceito equívoco de Igreja, que, sob o aspecto dogmático, é a comunidade de fé instituída por Cristo; e, sob o aspecto político, é uma organização social medieval, o *mundus christianus* do Sacro Império[28].

Bleienstein, 78, nn.12-14 e 18-19: «Et si quidem ad hunc finem posset perveniri virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis humani pertineret dirigere homines in hunc finem […]. Sed quia vitam aeternam non consequitur homo per virtutem humanam sed divinam […], ideo perducere ad illum finem non est humani regiminis sed divini».

[27] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, trad. De Boni, 45; ed. Scholz, 12-13: «[…] si ergo duo sunt gladii, unus spiritualis et alter temporalis […] oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates […] ordinata esse […] non essent autem ordinata, nisi unus gladius reduceretur per alterum».

[28] Cfr. N. Boer, «A bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e o Estado», em *Pensamento Medieval*, ed. J.A. de C.R. de Souza, São Paulo 1983, 137.

O esquema teórico de Quidort, de raízes aristotélico-tomistas, distancia-se radicalmente do platonismo dionisiano defendido por Egídio. Este, como vimos, organiza seu mundo atribuindo ao papa toda a autoridade sobre a fé e os costumes, nisso incluídos os bens materiais. Quidort distingue dois tipos de poder: aquele fundado na natureza e na razão, que é presidido pelo rei; e aquele fundado na revelação e na graça, que é presidido por Cristo. Disso surgem algumas consequências.

Assim, em se tratando de quem preside cada um dos poderes, o correlato do rei não é o papa, e sim Jesus Cristo. Por natureza os homens escolhem um chefe que os dirija nas coisas temporais; por determinação divina os fiéis são dirigidos para a vida eterna por um chefe, que é Cristo.[29] O rei conta com a força da lei e da espada para levar seus súditos a viver segundo a virtude; Cristo instituiu os sacramentos, graças aos quais a força salvífica do Redentor é transmitida aos homens. O rei morre e é sucedido por outro. Cristo continua vivo e jamais perecerá, mas, antes de deixar este mundo, instituiu os sacramentos, como instrumentos, como sinais sensíveis da salvação, e também instituiu o papado e toda a ordem clerical como instrumentos secundários desses sacramentos. Portanto, o sujeito dos sacramentos, no sentido de agente principal, é Cristo, ficando os ministros na condição de agentes secundários, ou instrumentos, pois de certo modo o ministro e o instrumento têm a mesma natureza[30].

Tendo superado a visão de Cristandade, presidida, necessariamente, por um único imperador e um único papa, Quidort pergunta pela extensão de poder de cada um. Até aonde, pois, alcança o poder do papa? e até aonde, o do rei? O poder de cada rei é o poder das leis civis, e alcança até onde sua autoridade se possa impor. Trata-se de um poder baseado na força, tendo como limites os extremos que sua espada possa atingir. Para o autor, portanto, não existe mais a figura do imperador universal, regendo toda a Cristandade. «Os fiéis não precisam conviver todos em uma única comunidade política comum. Devido à diversidade de climas, de línguas e de condições dos homens, pode

[29] Ao tratar de Cristo, a quem cabe levar os homens a um fim sobrenatural, Quidort (*De regia potestate*, ed. Bleienstein, 222, nn.17-29) está citando literalmente Tomás de Aquino (*De regno* l.2 c.3 nn.97-103, ed. Leonina).

[30] Quidort, ao tratar dos sacramentos, deixa de se apoiar no *De Regno* e segue, citando por vezes literalmente, outra obra de Tomás de Aquino, a *ST* III, principalmente a q.60.

00_Rencontres_def.indb 130 03/03/18 12:25

haver diversos modos de viver e diversas comunidades políticas, e o que é virtuoso em um povo, não o é noutro»[31]. As diversidades entre os povos constituem os reinos, e estes surgiram como que naturalmente, tendo cada um os limites de sua cidade, ao passo que os impérios antigos foram frutos da ambição e da violência. No mundo cristão, para Quidort, o imperador é rei apenas de uma parcela do mundo, isto é, seu império se estende só até onde alcança seu braço armado; e o rei, de sua parte, é imperador em seu reino: *Rex est imperator in regno suo,* vão dizer os juristas de Filipe, o Belo, fazendo eco ao que, em outra situação, já afirmara Inocêncio III: «Insuper cum rex ipse superiores in temporalibus minime recognoscat»[32].

Bem outra é a situação do papa. Seu poder é um poder desarmado, espiritual, fundamentado na palavra e que não possui limites físicos. Existe uma só Igreja, fundada e presidida por Cristo. E quando ele deixou de estar corporalmente entre os homens, designou outro que ficasse em seu lugar, para que por este fossem dirimidos problemas referentes à fé que poderiam abalar a unidade da Igreja, caso ela não fosse presidida por um só. A unidade de mando na Igreja não provém, pois, de uma decisão sinodal ou de uma convenção entre os homens, mas de uma determinação de Cristo.

II.3 A relação entre os poderes

Havendo dois poderes que dirigem os mesmos indivíduos, cabe, pois, perguntar qual a relação entre eles. Diz Quidort que, assim como as coisas espirituais são superiores às temporais, assim também «o poder sacerdotal é maior que o temporal e o supera em dignidade, pois […] aquilo ao qual se relaciona o último fim é mais perfeito e melhor e dirige aquilo a que se relaciona um fim inferior»[33]. Com essa afirmação,

---

[31] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.3, trad. e introd. De Boni, 50, n.4; ed. Bleienstein, 83, nn.11-15: «Non sic autem fideles omnes necesse est convenire in aliqua una politia communi, sed possunt secundum diversitatem climatum et linguarum et condicionum hominum esse diversi modi vivendi et diversae politiae, et quod virtuosum est in una gente non est virtuosum in alia».

[32] Innocentius Papa III (Lotario de' Conti di Segni), *Decretales Gregorii* IX tit. XVII «Qui filii sint legitimi», c.XIII «Per venerabilem», ed. Friedberg, col.715.

[33] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.5, trad. e introd. De Boni, 53; ed. Bleienstein, 87, nn.17-20: «Ideo dicimus potestatem sacerdotalem maiorem esse potestate regali et ipsam dignitate praecellere, quia […] illud ad quod pertinet

que encontra suporte em textos de Gelásio II, de Inocêncio III, de Hugo de São Victor e de são Bernardo, todos aparentemente concordavam. Em verdade, porém, tratava-se de uma *concordia discordans*.

Para Egídio Romano, a superioridade do espiritual sobre o temporal significa também que o espiritual instituía o temporal e tinha domínio direto sobre as coisas temporais. O frade dominicano, de sua parte, também concorda que a dignidade do sacerdócio é maior que a do príncipe. Mas acrescenta: não em todas as coisas. O poder secular não deriva do poder espiritual, tal como o poder do proconsul derivava do poder imperial e a este estava de todo submisso. Para explicar a relação entre os dois poderes, ele se serve de um exemplo, qual seja o do mestre e o do médico contratados pelo pai de família. Sem dúvida, o mestre de letras e/ou de moral possui um cargo superior ao do médico, visto que enquanto este cuida da saúde do corpo, aquele se preocupa com os bens do espírito. Mas o mestre não é superior ao médico em todas as coisas, pois, em se tratando da saúde corporal, quem diria que o mestre ensina ao médico como preparar remédios? Ou quem diria que o poder do médico está sujeito ao poder do mestre ou dele provém? O mestre não institui o médico, mas ambos se relacionam a alguém superior, que é o pai de família. «Assim, pois, o poder secular é superior ao espiritual em algumas coisas, isto é, nas coisas temporais, e neste assunto não se encontra em nada sujeito ao espiritual, pois não procede dele, mas ambos provêm imediatamente de um só poder supremo, que é o divino»[34].

Mas que dizer da precedência temporal? Egídio, para defender sua tese de que, desde sempre, o sacerdócio instituiu o poder secular, apela para Adão e Abel que ofereciam frutos ao Senhor; para Noé, que ao sair da arca ergueu um altar; para Melquisedec, que era rei e sacerdote, e para os judeus que pediram ao sacerdote Samuel que lhe desse um rei[35]. Esses casos estariam provando que o sacerdócio foi anterior ao reino.

---

ultimus finis, perfectius est et melius et dirigit illud ad quod pertinent inferior finis».

[34] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.5, trad. e introd. De Boni, 54; ed. Bleienstein, 88, nn.21-26: «Et ideo potestas saecularis in aliquibus maior est potestate spirituali, scilicet in temporalibus, nec quoad hoc est ei subiecta in aliquo quia ab illa non oritur, sed ambae oriuntur ab una suprema, scilicet divina, immediate».

[35] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I.6, trad. De Boni, 50-55; ed. Scholz, 14-20.

00_Rencontres_def.indb 132 03/03/18 12:25

Para Quidort, ao contrário, o sacerdócio pagão, e mesmo o sacerdócio judaico do Antigo Testamento, estavam, a seu modo, sujeitos ao poder temporal, pois prometiam apenas coisas temporais, as quais estão sujeitas ao rei. A fim de desmontar a argumentação egideana, ele faz uma distinção dizendo que se o sacerdócio for tomado em sentido amplo e impróprio, como faz Egídio, afirmando que foi sacerdote quem cultuou a Deus, então é possível afirmar que reino e sacerdócio surgiram simultaneamente, como se vê em Melquisedec, que foi, ao mesmo tempo, rei e sacerdote do Altíssimo; e o mesmo se pode dizer dos reinos pagãos, que também tiveram seus sacerdotes e seus deuses. Contudo, se tomarmos sacerdócio em sentido estrito, e como tal existe apenas o sacerdócio instituído por Cristo, é preciso admitir que houve reinos já antes do sacerdócio. «Portanto, temporalmente, antes do verdadeiro sacerdócio, houve verdadeiros reis, cujo ofício é preocupar-se com as necessidades da vida terrena dos homens. Havia, portanto, verdadeiros reis dentro do povo de Deus, mas a unção que recebiam não os transformava em sacerdotes, servindo, porém, para, dentro do Povo de Deus, prefigurar a Cristo»[36].

Portanto, tanto quanto à dignidade como quanto à prioridade temporal, torna-se necessário, dizer que ambos os poderes – o espiritual e o temporal – provêm diretamente de Deus, não ficando um na dependência do outro, e menos ainda sendo instituído pelo outro.

O poder espiritual foi instituído por Deus, e só pela Revelação sabemos desta instituição. O poder temporal foi instituído pela razão que Deus deu ao homem, e pode ser pensado pela razão, independente da revelação. Ao pseudo-argumento que, apelando para Agostinho, diz que onde não há verdadeira justiça não existe povo, e só há verdadeira justiça quando se dá a Deus o que é de Deus[37], Quidort responde com o mesmo Agostinho que, a esse respeito, citara Próspero de Aquitânia[38], e conclui: «Deve-se dizer que as virtudes morais podem ser perfeitamente adquiridas sem as teologais, e nem são aperfeiçoadas por estas

[36] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.4, trad. e introd. De Boni, 52; ed. Bleienstein, 86, nn.12-15: «[…] patet ante verum sacerdotium prius duratione temporis reges veros fuisse, quorum officium est ad vitae humanae civilis necessitatem. Erant enim veri reges, licet cum hoc illi qui ungebantur in populo Dei Christum figurarent».

[37] Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* II.21, ed. E. Hoffmann (CSEL 40), 89s.

[38] Prosperus Aquitanus, *Sententiae* I.7, PL 51, col.428C.

a não ser de um modo acidental […]. Portanto, sem a direção de Cristo pode haver a justiça verdadeira e perfeita que se requer para o reino, pois o reino se ordena a viver segundo a virtude moral adquirida, que posteriormente pode ser aperfeiçoada por outra virtude qualquer»[39].

II.4. O poder sobre os bens temporais

O poder do papa, para Egídio, se estende sobre todos os bens, tanto espirituais como temporais. Constatamos todos os dias, observa ele, que os leigos possuem seus bens, que o príncipe os possui e que a Igreja e seus sacerdotes também os possuem, e essa posse é, em princípio, justa. Os príncipes e os fiéis leigos são donos de seus bens, o que se pode comprovar pelo fato de que eles podem fazer doação de bens à Igreja. Dentro da ordem egideana, porém, os bens temporais, para serem bons, precisam estar ordenados aos espirituais. «E como é o sumo pontífice que […] domina totalmente as coisas espirituais, é manifesto que domina também todas as coisas temporais, enquanto temporais, uma vez que estas se sujeitam às espirituais»[40]. O papa tem, pois, o poder de tirar os bens de um e doar a outro, mesmo que esta ação seja injusta.

Quidort vê a questão por um ângulo totalmente diferente, e é claro que tem ante os olhos o texto do bispo de Bourges. Para ele, há uma grande diferença quanto à propriedade dos bens, devendo-se distinguir entre os bens da Igreja e os dos leigos cristãos. Os bens da Igreja se encontram em situação especial, porque não são bens particulares, mas da comunidade. Assim, por exemplo, os bens da igreja de Chartres pertencem à comunidade de Chartres, não a algum indivíduo. O padre, o cônego e o bispo têm o direito de valer-se desses bens para o próprio sustento. O bispo é também o administrador deles, mas apenas

[39] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.18, trad. e introd. De Boni, 111; ed. Bleienstein, 163, nn.20-26: «Dicendum est quod virtutes morales acquisitae esse possunt perfectae sine theologicae nec ab ipsis perficiuntur nisi quadam accidentaliter perfectione […]. Et ideo sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam, cui accidit quod perficiatur per ulteriores virtutes quascumque».

[40] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* II.4, trad. De Boni, 85; ed. Scholz, 50: «[…] summus pontifex qui […] universaliter dominatur spiritualibus, manifestum est quod eciam omnibus temporalibus dominatur, ut sit dominus temporalium, ut temporalia sunt, cum temporalis eciam secundum quod huiusmodi spiritualibus famulentur».

00_Rencontres_def.indb 134 03/03/18 12:25

administrador, não podendo deles se apropriar ou aliená-los a seu talante, pois não é o proprietário de tais bens, devendo usá-los segundo a intenção dos doadores, que os destinam para orações pela salvação da própria alma, para o sustento dos necessitados, ou para outros fins semelhantes[41].

E assim como o pároco administra os bens da paróquia, e o bispo os bens da diocese, também o papa administra os bens de toda a Igreja, pois o conjunto de comunidades cristãs forma uma só Igreja, sob a direção de um só dirigente, que é o papa. Mas também ele, tal como o bispo e o pároco, está administrando o que não lhe pertence, visto terem sido doações dos príncipes e dos fiéis. O papa, enquanto indivíduo, «como cabeça e membro supremo da Igreja universal, é o administrador geral de todos os bens eclesiásticos, tanto espirituais como temporais, mas nem por isso é senhor, porque só a comunidade da Igreja universal é senhora e proprietária daqueles bens em geral»[42]. Ora, o mosteiro pode depor o abade, e a igreja particular pode depor o bispo, caso eles malversem os bens que deveriam administrar. Do mesmo modo, constatando-se que o papa usa os bens da Igreja universal para satisfazer seus interesses, e se admoestado não se quiser corrigir, pode também ele ser deposto.

Porém, em caso de necessidade extrema, quando até a fé se encontra em perigo, o papa pode determinar que os fiéis paguem o dízimo, ou façam outras contribuições, como também pode vender até os cálices da Igreja. Mas não se pode dizer que o sumo pontífice recebeu de Cristo a jurisdição sobre os bens dos leigos, porque Cristo mesmo não teve tal jurisdição. Cristo foi rei, mas de um reino que não é desse mundo; ele se recusou decidir a respeito de divisão de espólio (Lc. 12,14s), e ordenou a Pedro que pagasse o imposto, pois se devia «dar a César o que é de César» (Mt. 22,21). Se, pois, Cristo não possuiu jurisdição sobre os bens materiais, também não a deu a Pedro e nem este podia legá-la a seus sucessores.

---

[41] Cfr. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.6, trad. e introd. De Boni, 56; ed. Bleienstein, 91, nn.5-24.

[42] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.6, trad. e introd. De Boni, 57; ed. Bleienstein, 92, nn.1-5: «[Papa] tamquam caput et supremum membrum universalis ecclesiae est universalis dispensador omnium generaliter ecclesiasticorum bonorum spiritualium et temporalium; non quidem quod sit dominus, sed sola ecclesia universalis domina est et proprietaria illorum bonorum generaliter».

Já os bens dos fiéis não são propriedade da comunidade, mas de cada um, que os adquiriu pela arte, o trabalho e a habilidade e, enquanto indivíduo, possui o direito, o poder e o verdadeiro domínio sobre eles, e, «por ser senhor, cada um pode por si ordenar, dispor, distribuir, reter e alienar qualquer bem *ad libitum*, sem com isso lesar a alguém […] e nem o príncipe, nem o papa têm direito de posse ou de administração sobre tais bens».[43] A função do rei, no que a isso se refere, é a de apenas distinguir entre o justo e o injusto e determinar quanto os cidadãos devem contribuir para o bem comum, e nada mais.

II.5. Os limites entre os poderes

Admitindo-se a existência de dois poderes, torna-se necessário indicar os limites entre eles. Egídio Romano, como vimos, dentro de sua lógica defende que o papa, sendo detentor primário de todos os poderes, por tê-los recebido diretamente de Deus, pode julgar tanto as coisas espirituais como as temporais, pois possui os dois gládios. Sem dúvida, o príncipe é quem usa o gládio material, mas o papa é quem o tem à disposição. Diz ele: «Os príncipes seculares que têm o gládio material para o uso, têm o domínio e o poder sobre ele e tem o exercício dele. Mas o poder sacerdotal, e principalmente o do sumo pontífice, que tem o gládio à disposição, tem o domínio sobre ele, ou seja, sobre o próprio príncipe, a quem compete o agir com o gládio material»[44].

A resposta de Quidort é clara e segue fiel ao que foi por ele dito anteriormente. Ora, observa ele, o papa sequer confere os poderes espirituais aos ministros, pois este poder é conferido por Cristo. Por isso, não se diz que o bispo e o sacerdote são ministros do papa, e sim que são ministros de Cristo. O poder do sumo pontífice sobre os bispos

[43] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.7, trad. e introd. De Boni, 60; ed. Bleienstein, 96, n.24-28 e 97, n.2-3: «[…] et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, com sit dominus […]. Et ideo nec princeps, nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus».

[44] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I.9, trad. De Boni, 65-66; ed. Scholz, 32: «Nam principes seculares habentes materialem gladium ad usum, habent dominium et potenciam super huiusmodi gladium et habent exercicium ipsius gladii. Sed potestas sacerdotalis et potissime potestas summi pontificis habens materialem gladium ad nutum, habet dominium super eum seu super ipsum principem, cuius est exercere materialem gladium».

00_Rencontres_def.indb 136 03/03/18 12:25

é apenas administrativo e exterior, distribuindo hierarquicamente os demais ministros dentro da Igreja. Se, pois, o papa não confere sequer o poder espiritual, como se pode dizer que confere o poder temporal? «Dizer, pois, que o poder real vem primariamente de Deus e depois, de modo imediato, do papa, é algo muito ridículo, e só poderia ser verdadeiro se Cristo houvesse dado a Pedro o poder de conferir a dignidade real»[45]. De fato, na França, e em outras partes do mundo, bem antes de haver cristãos, e bem antes de Cristo, já havia o poder real, e este poder foi constituído por Deus e pelo povo que elegeu o rei.

Os quatro poderes dos ministros do culto, prossegue Quidort, são espirituais: o poder de consagração, o das chaves no foro da consciência, e o de pregação, e o judiciário no foro exterior. Este último poder é o que traz dificuldades. O juiz eclesiástico não julga regularmente no foro exterior, exceto quando a causa temporal repercute na espiritual por estar em jogo a avaliação ética de uma ação. É o que acontece no caso da usura: alguém pode supor que ela é permitida, mas, como é condenada pela Escritura, cai sob o juízo do poder espiritual. Já a disputa a respeito da posse de um bem, por ser regulamentada pela lei humana, fica sob a jurisdição do poder civil, e somente dele.

Quanto ao poder de correção ou censura eclesiástica, as penas que podem ser impostas pelo juiz eclesiástico são as de separar dos sacramentos, afastar da comunidade, etc. Sob condição pode ser imposta uma pena como a pecuniária, e se diz «sob condição» porque o juiz eclesiástico não pode coagir, pela força, o culpado a pagar ou a restituir o dinheiro, restando-lhe tão somente aplicar a ele a pena de excomunhão. Agora, se o rei pecar em coisas espirituais, como no que se refere à fé ou aos sacramentos, o papa deve ser o primeiro a admoestá-lo, e mesmo a excomungá-lo e, se preciso for, a agir junto ao povo para que o deponha. Se, porém, o pecado for a respeito de coisas temporais, cabe primeiramente aos barões, e só a pedido destes o papa irá agir e excomungar o rei, e com isso atua junto ao povo para que deponha o monarca.

Quidort sabia bem o que estava escrevendo. Tratou primeiramente da competência do poder espiritual ante o temporal, e seguramente Fi-

[45] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.10, trad. e introd. De Boni, 73; ed. Bleienstein, 113, nn.10-13: «Dicere enim quod potestas regis prius esset a Deo immediate et postea esset a papa est valde ridiculosum. Non enim potest hoc esse nisi Christus Petro dederit potestatem conferendi regiam dignitatem».

00_Rencontres_def.indb 137 03/03/18 12:25

lipe o Belo, se leu o texto, não teria gostado. Agora, porém, inverte-se a situação. E se for o papa a cometer crime em coisas temporais, como praticar usura? «[…] então, se existir imperador, cabe a ele, por poder ordinário, corrigi-lo imediatamente, admoestando-o e punindo-o, pois por direito originário de corrigir todos os malfeitores cabe ao príncipe».[46] Se, porém, o crime do papa foi de cunho espiritual, como vender benefícios, ensinar erroneamente em questões de fé e outros, então cabe antes ao colégio de cardeais, que representa o clero, admoestar o sumo pontífice e, caso este não se corrija, devem dirigir-se ao imperador[47] que, sendo membro da Igreja, deve proceder da forma predita, qual seja a de depor o papa.

IV. Concluindo

Quidort, que também era conhecido como *monoculus* e *dormiens*, podia ser caolho e sonolento, mas nem por isso deixava de ser um exímio debatedor, capaz de tirar as últimas consequências das premissas que colocava. Assim, por exemplo, a proibição de Filipe, o Belo, de se remeter dinheiro do reino à Santa Sé, é por ele defendida com o argumento de que cabe ao rei a administração dos bens temporais do reino, como cabe a cada cidadão a administração de seus próprios bens, e nem por isso o príncipe deve ser considerado como inimigo da Igreja, a não ser que o faça por maldade.

O mesmo acontece quando trata da renúncia do papa. Ele argumenta que o papa, tal como o rei, foi eleito para o bem comum. Se, pois, percebe que não mais está servindo ao bem comum pode, com toda razão, demitir-se do cargo (o que, após tantos séculos, acaba de acontecer em nossos dias!). Além disso, tendo como modelo a deposição do rei ou mesmo a *occisio tyrani,* diz o dominicano que também o papa pode ser deposto, caso se constate que não mais é útil para a Igreja como, por exemplo, se estiver sofrendo das faculdades mentais. Além disso, o Direito Canônico previa que o papa só poderia ser deposto se aban-

[46] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.13, trad. e introd. De Boni, 92; ed. Bleienstein, 139, nn.14-16: «[tunc] imperator si haberet ipsum primo iure corrigere immediate moniendo et puniendo, nam ad principem pertinet omnes malefactores corrigere primo iure».

[47] Repare-se que Quidort fala aqui do imperador, não do rei, pois o papa, naquele tempo, residia na Itália, que fazia parte do Sacro Império Romano.

donasse a fé, pois então seria considerado como morto e não seria mais papa[48]. Essa afirmação foi assumida por Inocêncio III em um sermão[49]. Os canonistas ampliaram o leque, afirmando que também estava morto o papa que pecasse mortalmente, que causasse escândalo praticando simonia, vivendo com amante, etc. Com eles concorda Quidort, dizendo que o colégio dos cardeais, ou o concílio geral, devem então declarar deposto o papa e logo proceder à eleição de outro. Com isso ele estava transferindo para a esfera religiosa o que se dizia da autoridade civil a respeito.

Ao tratar desse tema, Quidort estava aplicando o que lera em Tomás de Aquino sobre o governo temporal. Este, no *De regno*, após se haver declarado pela monarquia, nuanceou seu pensamento na *Suma Teológica* e, valendo-se de Aristóteles e de Moisés, diz que a melhor forma de governo é a *bene commixta*, indicada por Deus a Moisés: monárquica, por ter um só chefe; aristocrática porque os melhores auxiliam nesse governo, e democrática porque os auxiliares são eleitos pelo povo[50]. Indo além do que dissera o mestre, Quidort pensa que tal teoria podia ser aplicada também na Igreja: «Este também seria o melhor governo da Igreja, sob um só papa eleger-se-iam através de cada província e em cada província diversos representantes, de tal modo que tivessem sua parte no governo da Igreja»[51]. Uma Igreja dirigida pelo papa, tendo a auxiliá-lo um conjunto de cardeais eleitos pelo povo, e um concílio geral, como órgão supremo, onde todo o povo estivesse representado.

Essa uma proposta era duplamente revolucionária, pois: 1) instituía-se uma Igreja com uma série de ministros (os cardeais), que podiam abrir um processo de *impeachment* contra o papa, e com isso passava a segundo plano a afirmação de que *Prima sedes a nemine iudicatur.*

---

[48] *Corpus Iuris Canonici* d.40 c.6, ed. Friedberg, col.146: «Huius [papae] culpas istic redarguere praesumat nullus, quia cunctos ipse iudicaturus, a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius».

[49] Innocentius Papa III (Lotario de' Conti di Segni), *Sermo* II, PL 217, col.657A: «[…] propter solum peccatum quod in fide committitur, possem ab Ecclesia iudicari. Nam, qui non credit, iam iudicatus est».

[50] *ST* I-II q.105 a.1.

[51] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate* c.19, trad. e introd. De Boni, 121; ed. Bleienstein, 175, nn.16-18: «Sic certe esset optimum regimen ecclesiae, si sub uno papa eligerentur plures ab omni provincia, et de omni provincia, ut sic in regimine ecclesiae omnes aliquo modo haberent partem suam».

00_Rencontres_def.indb 139 03/03/18 12:25

2) elevava o Concílio à condição de instância suprema no governo da Igreja, sendo ele composto por representantes eleitos por todos os fiéis. Quanto à primeira proposta, a Reforma haveria de acolhê-la, erigindo o governo colegiado, tendo um ministro do culto a presidi-lo. Já a segunda haveria de eclodir poucas décadas depois, quando, devido ao fato de que havia mais de um papa simultaneamente, o concílio assumiu o comando da Igreja e declarou-se autoridade máxima dentro dela[52].

É de supor que, se Bonifácio VIII houvesse lido o *De regia potestate et papali,* não teria ficado de todo ofendido, e talvez alguns tópicos até mesmo merecessem sua aprovação. De outra parte, porém, é provável que Filipe, o Belo – que deve ter lido a obra, ou ao menos tomado conhecimento do conteúdo dela – tenha ficado decepcionado com esse frade que, além de não ofender o papa, ainda vinha propor para o reino a criação de um parlamento eleito pela vontade popular, permitindo, pois, que disso se deduzisse que esse parlamento enfaixava em si o poder supremo da nação.

Quidort de alguma maneira salvou o ideal medieval, ao colocar o modelo de unidade da Cristandade não neste mundo, mas em Deus, de quem provêm os dois poderes. Também não foi o antípoda de Egídio Romano. Esse posto caberia, duas décadas depois, a Marsílio de Pádua, que substituiu o hierarquismo religioso de Egídio pelo césaro-papismo do imperador.

O frade dominicano foi pioneiro ao defender, com sólida argumentação, a superioridade do concílio sobre o papa; em propor o parlamentarismo até mesmo na administração da Igreja; ao fundamentar os poderes espiritual e temporal na vontade do povo, como expressão da vontade de Deus. As respostas que contrapôs aos 42 argumentos, que defendiam a jurisdição do papa sobre os bens temporais, constituem um verdadeiro tratado de política. Elas foram repetidas, a seu modo, por Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, os quais, durante séculos, foram muitas vezes tomados pela posteridade como pioneiros, ignorando assim a obra deste frade dominicano.

Fica, enfim, a pergunta: Podemos chamar Quidort de moderno, ou foi ele um medieval? Para respondê-la, valho-me de um estudo de

[52] Entre as muitas obras sobre o conciliarismo, cfr. o trabalho recente de *As relações de poder* (v. n.8).

J. B. Metz sobre Tomás de Aquino[53]. Diz esse autor que se a forma de pensamento é que coloca o indivíduo em uma época ou em outra, então é preciso dizer que a forma de pensamento formalmente antropológica, que caracteriza nossa época foi alcançada plenamente apenas na Modernidade, graças a Descartes e Kant. Entretanto, lendo com atenção a obra do Aquinate, constatamos que sua forma de pensamento, que é materialmente teológica, possui, contudo, muitos *insights* que mostram estar surgindo nele uma forma de pensamento formalmente antropológica. O mesmo se diga de João Quidort: ele viveu no mundo medieval, mas percebem-se nele intuições e propostas que o colocam no início da modernidade.

Universidade do Porto

[53] Cfr. J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik – Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

James of Viterbo on Ecclesiastical and Temporal Power

Thomas Dewender (†)

On November 18th, 1302 Pope Boniface VIII promulgated the famous bull *Unam sanctam* which solemnly claimed a papal supremacy not only in spiritual, but also in temporal affairs. Boniface thus brought to an extreme form the claim to universal papal monarchy that was first formulated in the eleventh century by his predecessor Gregory VII. In this context and in the aftermath of the papal bull, a fierce controversy arose between the defenders of Boniface's demand and his critics who, such as the Parisian master John Quidort in his *De regia potestate et papali*, sided with Boniface's opponent, the French King Philip the Fair and defended the king's and the kingdom's independence from the papal claim to supremacy also in temporal affairs. The most famous advocate of Boniface's position was Giles of Rome, a member of the Augustinian Order of Hermits, the archbishop of Bourges in France and one of Boniface's advisors, who was also involved in the composition of the bull and whose treatise *On ecclesiastical power* aimed at giving a theoretical foundation for the pope's claim. Another defender of Boniface's position was the Augustinian Friar James of Viterbo, who in his *De regimine Christiano* (1302) also argued for the papacy's claim to supremacy in temporal matters.[1] However, from

[1] For an overview of this controversy and its place in medieval political theory, see J. Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2008, 45-126; see also G. Briguglia, *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano 2010. Karl Ubl recently made an interesting proposal for a revised chronology and the mutual dependencies of the treatises of Giles, James and John Quidort. According to Ubl, John Quidort's *De regia potestate* is directed against an earlier *Quodlibet* of James, whereas Giles' work may be a reply to Quidort's treatise and a defense of James' position in his *Quodlibet*; see K. Ubl, "Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie", in *Francia* 30 (2003), 43-72; Idem, "Die Genese der Bulle *Unam sanctam*: Anlass, Vorlagen, Intention", in *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in*

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 143-158*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115471

00_Rencontres_def.indb 143 03/03/18 12:25

the perspective of later medieval authors and modern historians alike James' work has largely been neglected in favor of the more forceful *De ecclesiastica potestate* of his older contemporary Giles of Rome, whose text obviously had some impact on James' treatise. Even though both authors pursued the same aim, namely to demonstrate the superiority of ecclesiastical and papal power over temporal, royal power, the way and the style of their arguments turns out to be quite different. Scholars such as Richard Scholz, Henri-Xavier Arquillière and Martin Grabmann have already described James' text as being more moderate in a certain sense than Giles' as the Augustinian background of Giles' text is mitigated in *De regimine Christiano* by James' drawing on Aristotelian views of human society. In 2009, Robert Dyson published a new critical edition of James' text accompanied by an English translation which replaces the older edition by Arquillière from 1926.[2] In the introduction to his edition, Dyson calls James' treatise "a work of subtlety and sophistication"[3]—and indeed, as should become apparent in the following, James' text does indeed have these merits—a judgment which may serve, besides the appearance of Dyson's new edition, as a justification for having again a closer look at James' treatises.

I. Giles of Rome and James of Viterbo

Who was James of Viterbo? We have only very few reliable information on him.[4] The most important of these are: James was born in Viter-

the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke, hrsg. v. M. Kaufhold (Studies in Medieval and Reformation Traditions 103), Leiden-Boston 2004, 129-49. On James' *Quodlibet* I.17, which deals with papal power in the context of taxation, see H.G. Walther, "Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann?", in *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters*, hrsg. v. M. Kaufhold, 151-69.

[2] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano. A Critical Edition and Translation*, ed. R.W. Dyson (Brill's Studies in Intellectual History 174: Brill's Texts and Sources in Intellectual History 6), Leiden-Boston 2009. See the review by J. Miethke in *Church History and Religious Culture* 90 (2010), 682-87, who points out that Dyson did not make use of all the known manuscripts of Giles' text so that his edition is actually based on the same manuscripts as Arquillière's. I have used Dyson's translation throughout; page references following direct quotations in the text refer to this translation.

[3] Dyson, "Introduction", in Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano*, xxxiii.

[4] On James' life and works, see Dyson's introduction in Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano*, ed. Dyson, xv ff., and P. Vian, "Giacomo da Viterbo", in *Dizion-*

bo around 1255. He entered the Augustinian Order of Hermits c. 1270. In 1275, James went to Paris to pursue his university training there under Giles of Rome, receiving his Master of Theology in 1293. After a teaching career mainly at various study houses of his order, he became Archbishop of Benevent in 1302 and Archbishop of Naples later that year. He died in Naples in 1307 or 1308. Apart from his treatise on *De regimine Christiano*, he left numerous disputed questions and records of quodlibetal questions, some of which have been edited in modern times, namely the *Disputationes de quolibet* I-IV, some of which (e.g. *Quodl*. I.17) contain discussions of problems such as taxation which are relevant for tracing the genesis of James' views on politics.

When one attempts to formulate a first general evaluation of both Giles of Rome's *On ecclesiastical power* and of James of Viterbo's *De regimine Christiano*, one may say that James' text is the more systematically organized one, whereas Giles' is less systematic in displaying the arguments and quite repetitive in its presentation. If one looks at the content, we find in James' text a noteworthy interest in questions of ecclesiology, in particular in the structure of the Church and the ecclesiastical hierarchy. In fact, he devotes a long chapter to the papal primate within the Church so that Arquillière was quite justified to publish his edition under the Title *Le plus ancien traité de l'église*.[5] In Giles' text, on the other hand, we find a remarkable theory of property which serves as the basis for his arguments in favor of the superiority of the spiritual over the temporal power. According to Giles, a legitimate ownership of property, even when only laymen are concerned, ultimately depends on the Church.[6]

Though the general aim of their respective treatises is more or less the same, James is more moderate when compared to Giles who

ario Biografico degli Italiani 54, Roma 2000, 243-46, with an ample bibliography of secondary literature on James.

[5] For the ecclesiastical aspects of *De regimine Christiano* which will be dealt with here only in passing, see M. Grabmann, "Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo (†1307/08) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum heiligen Thomas von Aquin", in *Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Seiner Eminenz Michael Kardinal von Faulhaber, Erzbischof von München-Freising zum 80. Geburtstag*, Regensburg 1949, 185-206.

[6] For a brief summary of Giles' theory, see e.g. Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter*, 97-102.

frequently draws on arguments drawn from Saint Augustin or pseudo-Denys the Areopagite. As will become clear in the following, James makes use of Aristotelian doctrines and arguments on several crucial occasions in his treatise, even though his Aristotelianism usually seems to be mediated through Thomas Aquinas' *Summa* and *De regno* instead of being based on Aristotle's texts directly.

II. James of Viterbo's *De regimine Christiano*

De regimine Christiano consists of two parts. The first part begins by describing the Church as the most perfect community on earth referring to the beginning of Book I of Aristotle's *Politics* and to the articles of the Creed which describe the Church as one, holy, catholic and apostolic. The second part of *De regimine Christiano* contains a discussion of the two powers of the original ruler of the Church, namely Christ, which comprise his regal and his priestly powers, their mutual relationship and the different ways and grades these powers are communicated to Christ's vicar on earth, viz. the supreme pontiff. James' overall aim in his text is to demonstrate the supremacy of ecclesiastical, and this amounts to claiming papal authority and jurisdiction even over temporal things. In the following, I shall try to reconstruct the main lines of argument which James develops in order to prove his case.

The point of departure for James in *De regimine Christiano* I.1 is the thesis that the Church, defined as the congregation or community of many believers, is the most perfect of all human communities and that it therefore must be ruled in the most perfect way, which means that it must be a monarchy. The argument which James advances to support his first claim draws on Aristotle's teleological view of the genesis of human society in the first book of the *Politics*. According to Aristotle, there is a natural inclination towards society in all human beings which manifests itself in a twofold way: first there is man's unfittedness to provide for his living without the help of others and, second, there is his gift of speech which is the necessary prerequisite for entering into communication with other human beings.[7] Three kinds of human com-

[7] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* I.1, ed. Dyson, 8: "Harum autem communitatum seu societatum institutio ex ipsa hominum naturali inclinatione processit, ut Philosophus ostendit primo Politicorum. Homo enim naturaliter est animal sociale et in multitudine uiuens […]. Quia igitur naturale est homini uiuere in societate,

munity arise out of this peculiarly human condition: the household, the city and the kingdom, as James remarks, thereby drawing on St. Augustine's *De civitate Dei* XIX, to alter and to supplement the Aristotelian scheme by inserting the kingdom as a political community beyond the city. Now there is a natural hierarchy between these three forms of human communities in such a way that one form of community exceeds the other one in perfection, if it contains more people and if it enjoys more self-sufficiency. Hence the city is more perfect than the household and the kingdom is more perfect than the city.[8] The testimony of scripture shows that the Church may be called a household, a city and a kingdom, but most properly the Church is called a kingdom, as it comprises different peoples and nations, is extended throughout the world and contains "all things sufficient for the salvation and spiritual life of men."[9] But, as James continues, the Church "is not a community of nature […] but of grace,"[10] as her founder is Jesus Christ, and so the Church can truly be called the kingdom of Christ. After the ascension of Christ Christ's vicar here on earth, the supreme pontiff assumes this position.[11]

That the kingdom of the Church is the most perfect of all forms of society can be seen from the fact that it is called orthodox, "that is, rightly glorious."[12] James discusses a list of ten conditions according to which the kingdom of the Church appears as a *regnum gloriosum*—so, for example, the fact that the Church was rightly founded, her antiquity, her being ordered, her being just and good and so on—a list which James in the following chapters of the first part of *De regimine Christiano* derives at length from the four fundamental characteristics of the Church that are confessed in the Creed, namely that the Church is one, holy, catholic and apostolic. One should keep in mind here that calling the Church catholic, that is universal, means, among other things, that she comprises all human beings, that is all Christians actually and all non-Christians at least potentially.[13] So we see that, in the first step of

---

ideo naturalis inclinatio inest hominibus ad communitates predictas."

[8] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* I.1, ed. Dyson, 6ff.

[9] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* I.1, ed. Dyson, 15.

[10] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* I.1, ed. Dyson, 13.

[11] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* I.1, ed. Dyson, 16.

[12] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* I.2, ed. Dyson, 20.

[13] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* I.2, ed. Dyson, 20-29.

00_Rencontres_def.indb 147 03/03/18 12:25

his argumentation, James by explicitly drawing on Aristotle acknowledges that the origin of human society and hence of political power arises out of the inclinations of human nature. This political power, however, receives its perfection from the spiritual power, as James sets out to demonstrate in the second part of his treatise.

Having thus established that the kingdom of the Church is the most perfect form of human community which has to be ruled in the most perfect way, James begins the second part of his treatise with a discussion of the powers of the Church's first and original monarch, namely Christ, from whose powers ultimately derive the powers of his vicar here on earth, namely the supreme pontiff.[14] According to the Christian faith, Christ has both a divine and a human nature as he is both God and man. Because of this twofold nature, two forms of power belong to him, namely a divine and a human power. Christ's divine power with respect to creatures is again twofold: He has a creative power, because as the omnipotent God He can bring forth things from non-being to being, and he has a governing power which he can exercise in two general ways, namely insofar as he is conserving things in being and insofar as he moves things towards the good, the *bonum*.[15] This movement of things by God can again occur in two ways: in a general way, which happens when things are moved within the ordinary course of nature, and in a special way, which is the case when their motion occurs beyond the order of nature and out of unknown causes, in other words, when a miracle happens. In addition to this divine power, there is also a human power in Christ that belongs to Him due to His human nature.[16]

In the following, James focuses on Christ's human power only in relation to His soul and not to His body. Christ's soul can be considered in three ways: first, according to its own nature and natural capacity ("secundum propriam naturam et virtutem naturalem"), among which we find its capacity to govern the body, to exercise the faculty of sensation etc. In this respect, Christ's soul is not different from that of any other human being. In a second way, Christ's soul can be considered according to the capacity that has been superadded to it by grace ("secundum virtutem gratuitam naturalibus superadditam"), which com-

[14] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.1, ed. Dyson, 82-109.

[15] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.1, ed. Dyson, 88ff.

[16] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.1, ed. Dyson, 82.

00_Rencontres_def.indb 148 03/03/18 12:25

prises the power of disposing and governing human actions and also of illuminating all imperfect human creatures by grace. Finally, Christ's soul can be considered "insofar as it is an instrument united with the Word [of God]" ("verbi ibi uniti"), and when it is considered this way, "it has an instrumental power to bring about all miraculous transformations consistent with the purpose of the Incarnation."[17] This kind of power is a capacity God alone possesses and which is not communicable to creatures that are united with God only according to contemplation and love, but not hypostatically as Christ, James adds.

Taken together, the various powers of Christ may be distinguished according to another point of view. So, there is a power, namely the creative power, that belongs to Christ only as God and which thus cannot be communicated to any creature. Another kind of power belongs to Christ as man, namely his priestly power (*potentia sacerdotalis*), as Christ is called "the mediator between God and men because He unites men with God by exhibiting the precepts and gifts of God to men and by giving satisfaction to God for men and interceding for them,"[18] and this office of mediation supposes some mediating power in Christ, which thus must be a priestly power. Third, there is a kind of power that belongs to Christ both as God and man, though in different respects and degrees, namely the power to perform miracles and the royal power (*potentia regalis*), which comprises the power to govern things. Two of these powers in Christ can be communicated to man in this world, namely his priestly power, that is the power to sanctify and to mediate between God and man, and his royal power by which "man is guided in his dealings and rightly ordered in relation to both God and neighbor."[19] Both of these powers are just ways in which Christ's overall governing power, his *potentia gubernativa*, is exercised. The power to perform miracles by which the doctrine of faith is confirmed and man is moved to praise the divine power, is not dealt with in detail by James as he regards this kind of power as much less important today than it was for the early Church.[20]

---

[17] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.1, ed. Dyson, 89ff.

[18] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.1, ed. Dyson, 95.

[19] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.2, ed. Dyson, 117.

[20] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.3, ed. Dyson, 122: "In ecclesia tamen ad edificationem fidelium, etiam nunc, per aliquos miracula sunt, licet rarius quam prioribus temporibus; sed de ista potentia prosequi non pertinet multum ad propositum."

00_Rencontres_def.indb 149 03/03/18 12:25

Thus Christ may rightly be called priest and pontiff, and he possess these two functions to the same degree and interchangeably.[21] Christ's priesthood, however, differs from the priesthood of the Law that appears in the Old Testament as it is spiritual, not carnal, and as it is not temporal, but eternal. But Christ's kingdom is not only celestial and eternal, but also temporal and earthly as well. In this context, James introduces the well-known image of the two swords, or, in James' modification of that image, of the *one* sword symbolizing Christ's royal power, which has two edges, namely "for the government of heavenly and earthly things."[22]

Why and in which way were these two powers or forms of Christ's governing power communicated to man? James introduces the notion of hierarchy here that goes back to Pseudo-Denys the Areopagite and which also played an important role as an argument in the Bull *Unam sanctam* and in Giles of Rome's treatise, among others.[23] The basic idea behind this notion is that God, although he is omnipotent, nevertheless decides to govern and rule created things not directly, but through the mediation of other creatures, so that "there shines forth the goodness of God", as James says, which happens when created things may also influence others and thus "have causality in relation to them". When God in this way governs the lower, that is the more corporeal creatures through the mediation of the higher, more spiritual ones "according to the degree of perfection", a certain hierarchical order in the world is established which makes manifest God's wisdom, as James explains.[24] To the rational creatures, on the other hand, government is communicated in three possible ways: either with respect to themselves, viz.

[21] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.1, ed. Dyson, 102: "Christus et sacerdos dicitur et pontifex, et eo pontifex quo sacerdos, et eo sacerdos quo pontifex."

[22] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.2, ed. Dyson, 109.

[23] See D.E. Luscombe, "The *Lex Divinitatis* in the Bull *Unam Sanctam* of Pope Boniface VIII", in *Church and Government in the Middle Ages*, ed. C.N.L. Brooke, D.E. Luscombe *et al*., Cambridge 1976, 205-21.

[24] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.2, ed. Dyson, 110ff.: "Potentia siquidem gubernatiua communicatur creaturis a Deo, quia quedam creata mediantibus aliis gubernat et regit […]. Sed ista communicatio ad manifestationem sue bonitatis et sapientie pertinet. In eo enim quod gubernatiua potentia creaturis communicatur, elucescit Dei bonitas, cuius est se communicare creaturis non solum ut in se existant et esse habeant, sed etiam ut […] in alia causalitatem habeant […]. Sic igitur, bonus et sapiens Deus creaturas a se solo conditas gubernat ordine quodam: inferiora scilicet secundum gradum perfectionis mediantibus superioribus."

00_Rencontres_def.indb 150 03/03/18 12:25

when rational creatures govern themselves by their own intellect; or with respect to other rational creatures, when someone who is more outstanding in intellect than the others is made a ruler over them; or, finally, when rational creatures rule over non-rational creatures.[25]

James gives three other reasons why the governing power of Christ was communicated to men; the first two of which are closely related: "First because it was consistent with is goodness that He should make men sharers of His power, and second because it completed His dignity". Exercising one's government through ministers, James explains, is both an expression of the dignity of the ruler and an expression of honor for the ministers in charge. Furthermore, this communication of Christ's power was "expedient to human advantage" (*expediebat humane utilitati*), as it is quite appropriate for man, who depends on sensory experience for acquiring knowledge and who receives invisible grace by visible sacraments, to have a governor who is visible for him, too.[26]

What is the content of the two powers that are communicated by Christ to certain men? The priestly power is principally a ministry communicated by grace to certain persons who dispose of the perceptible sacraments. By means of these sacraments they confer grace upon others. Royal power has been communicated to certain people who are the rulers (*rectores*) of others, and it most properly belongs to kings. And: "The holders of priestly and royal power alike are called vicars of Christ and ministers of Christ and co-workers with Christ", as James emphasizes.[27]

Having thus explained the different powers in Christ and the ways in which they may be communicated to Christ's earthly vicars, James now goes on—on the basis of these clarifications—to consider the consequences that follow for the exercise of these powers, the royal and the priestly power respectively here on earth, which is actually the main issue his treatise deals with, as James remarks.[28]

James begins his discussion by distinguishing two kinds of priestly and royal power. This distinction, he explains, is quite analogous to the

[25] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.2, ed. Dyson, 112ff.

[26] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.2, ed. Dyson, 114ff.

[27] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.2, ed. Dyson, 118f.

[28] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.3, ed. Dyson, 122: "circa quas magis uersatur huius tractatus intentio".

00_Rencontres_def.indb 151 03/03/18 12:25

distinction between two kinds of sciences, as there are sciences that are discovered by man (*humanitus adinventa*) such as physics, which man acquires with the help of his intellectual capacities, and there are sciences—as that of Sacred Scripture—that are based on divine revelation so that acquiring them would exceed man's natural capacities. Both kinds of sciences or knowledge, however, come from God, but this occurs in different ways, as the first kind comes from God through some form of mediation, as the human intellect and the physical objects were created by God, whereas the second kind of sciences comes to man immediately through divine revelation or inspiration.[29]

In the same way, James goes on, two kinds of priesthood can be distinguished. The one of these came about by human institution—"under the law of nature before the time of the written Law," that is "at the very foundation of the human race," and the other by divine institution, "and this began in Aaron" in Old Testament times. Both kinds of priesthood come from God, the first through the mediation of nature, as God is the creator of natural law, the second comes from God immediately. But this second kind of priesthood which has its origin in divine institution came about in two forms—so that we ultimately have to distinguish between three kinds of priesthood in all—, namely as a priesthood of the Law (*sacerdotium legale*), which originated with God's ordinance through Moses the lawgiver, and as a priesthood of the gospel and of grace, given by God through Christ, the apostles and their successors coming about "by the invisible anointing of the fullness of grace", as James says. Of these three forms of priesthood only the latter one is true and perfect and remains in the Church and her priests, whereas the priesthood of nature is perfected and formed by that of the gospel—because grace does not abolish nature, but forms and perfects it, as James remarks here thereby following Aquinas' famous dictum—, and the priesthood of Law is only figurative and ceases with the advent of the priesthood of the gospel and of grace.[30]

In quite a similar way a distinction can be drawn between two kinds of royal power. One kind of regal power arises from human institution due to a natural inclination (*natura inclinante ad hoc*) which is something to be found even in animals that are devoid of reason and live in

[29] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.3, ed. Dyson, 122ff.

[30] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.3, ed. Dyson, 124ff.

00_Rencontres_def.indb 152 03/03/18 12:25

herds, and so much the more it is found in man. By repeatedly referring to a "natural inclination towards the institution of government", James is quite a good Aristotelian in his reasoning here. The other kind of regal power arises from divine institution and thus proceeds from grace, when e.g. God grants this power to certain persons in the Old Testament or transmits it through Christ in the New Testament. Again, both kinds of regal power come from God, the first kind through the mediation of the nature of man as a creature of God, viz. his natural inclination towards society, and "through the meditation of human institution, which perfects the inclination of nature". The second kind of regal power directly stems from God and is thus a supernatural or divine power and, as it is concerned with the government of spiritual and heavenly things, it is also called spiritual and heavenly.[31]

The first kind of royal power is common among men generally and has existed even before the times of the written law and the gospels and among believers and unbelievers alike; the second kind of royal power, however, is found only among the worshippers of the one true God (*apud unius ueri Dei cultores*). Both kinds of royal power are distinct from priesthood, as will be discussed below; but the first kind of royal power is distinct from priesthood insofar as it can be distributed to many different persons, and usually royal power due to nature and priesthood are not to be found in the same person, thought there were exceptions in history, e.g. Melchizedek in the Old Testament. This is different, however, with regard to the second kind of royal power which comes about by divine institution. Here, royal power and priesthood are united in one and the same person, as it is the case with all bishops. With regard to bishops, we customarily distinguish between their power of order (*potestas ordinis*), which is a priestly power, and their power of jurisdiction (*potestas iurisdictionis*), which is a royal power.

From all this follows that the shepherds of the Church are truly kings, among whom the supreme, namely the successor of Peter, is the king of kings, be they secular, spiritual, or individual believers.[32] As we have seen, both royal and priestly power belongs to the prelates of the Church—it now remains to be seen in more detail and more explicitly how these two powers are differentiated with regard to the prelates of

[31] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.3, ed. Dyson, 130f.

[32] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.3, ed. Dyson, 138ff.

the Church. It generally belongs to the priestly power to sanctify and to the royal power to rule. The priest, being an intermediary between God and the people, has to unite the extremes: so, for example, he unites man with God by cleansing man from the sins that separate him from God; the priest also has to offer to God the people's devotions and supplications; he has to teach the knowledge of salvation to the people; and finally, he has to minister those things that pertain to the worship of God. To the royal power of prelates, on the other hand, primarily belongs the power of judgment including the punishment and the correction of the wicked and the exclusion from and the admission to the kingdom; it further belongs to this power to procure and provide for the people sufficient goods that are necessary for life, and to secure the unity of peace. Both powers together, however, are required, for example, for the absolution or remission of sins.[33]

James then goes on to discuss the question of the priority of the two powers that are found in the prelates of the Church. First there is the problem of priority in time. It is obvious that priesthood under the law of nature chronologically preceded royal power over spiritual and temporal things, as can be seen in Abel who performed a priestly service at a time when there was no royal power yet. Priesthood of the law, on the other hand, appeared after royal power over earthly things as it is due to a natural inclination in man and hence to be found even in early mankind, but it chronologically preceded royal power over spiritual things.[34]

Then James turns to discussing priority in dignity. Royal power over spiritual things is superior to and greater in dignity than priestly power as priestly power only implies mediation, royal power rule. Hence Christ is greater in dignity as king than as priest, as James concludes. Royal power over temporal things, on the other hand, is inferior to priestly power and worth less, as it is concerned with material and temporal things and not with spiritual ones as priestly power.[35]

A similar comparison can be made between the two kinds of royal power, viz. between spiritual and secular royal power. Both powers have many things in common, but in different ways. Both powers have God as their efficient cause, but differently, as we have seen above.

[33] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.4, ed. Dyson, 146ff.

[34] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.4, ed. Dyson, 162f.

[35] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.4, ed. Dyson, 164f.

00_Rencontres_def.indb 154 03/03/18 12:25

Both secular and spiritual royal power have the same final cause, namely happiness (*beatitudo*), but this again in different ways, as secular power is concerned with happiness here on earth whereas spiritual royal power intends eternal and supernatural happiness. Both powers have the same subject, namely man and his rational soul, but they differ as to the disposition man should have, as temporal powers require prudence and prefer the active life, spiritual powers wisdom and a contemplative life instead. Furthermore, these powers are similar with regard to their respective object, which is man, but they consider man as their object in different ways, namely either according to his nature or according to his being capable of receiving grace. And finally, both powers are similar with respect to the acts (*actus*) they perform, but this again occurs differently. Here again James draws on the image of the two swords, the material and the spiritual one which belong to one of the powers, respectively. So, to take but one of James' examples, it belongs to both powers to fight, but the spiritual power fights by preaching and the temporal with arms and the material sword.[36]

James continues his comparison between the two kinds of royal power, namely temporal and spiritual royal power in c.7 by focusing on the issue of priority. He first considers priority in time and comes to the obvious conclusion: "Royal power over temporal things, which arises from nature, preceded royal power over spiritual things, which derives its origin from grace, in time."[37] With regard to dignity, however, spiritual power is the superior power and thus has a priority over temporal power. James offers several arguments in favor of this conclusion, two of which may be briefly mentioned here: spiritual power comes from God in a more special way, namely through grace, hence it comes with a greater dignity; and spiritual power is directed to a higher end, namely supernatural happiness, which gives it a greater dignity.[38]

The priority of the spiritual power over temporal royal power is also evident when looking at causality. Spiritual power is the final cause with regard to temporal power as natural happiness, which is the aim of the latter, is ultimately directed towards supernatural happiness which spiritual power aims at. More important, however, is another

[36] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.6, ed. Dyson, 202-7.

[37] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.7, ed. Dyson, 207.

[38] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.7, ed. Dyson, 208ff.

00_Rencontres_def.indb 155 03/03/18 12:25

way of conceiving a priority in causality, because the spiritual power is the cause of temporal power "in the mode of an active principle" (*per modum principii agentis*). This can be conceived of in a threefold way, the first of which is of particular interest in our context. The spiritual power is an active principle insofar as it institutes the spiritual. In fact, there are two almost contrary opinions regarding this issue, James says. "For some say that temporal power is from God alone and that […] it does not in any way depend upon the spiritual power." This would be a purely Aristotelian point of view. "Others, however, say that temporal power, if it is to be legitimate and just, is either united with spiritual power in the same person or instituted by the spiritual power." This is certainly an adequate description of Giles of Rome's position in *De ecclesiastica potestate*. But James prefers a middle way between these two extremes that seems to be more reasonable for him: "The institution of temporal power has its being in a material and incomplete sense from the natural inclination of men and, for this reason, from God, inasmuch as the work of nature is the work of God; but […] as perfected and formed it has being from the spiritual power, which is derived from God in a special manner." And James adds, again drawing on Thomas Aquinas here: "For grace does not abolish nature, but perfects and forms it."[39]

James gives two reason why the temporal power needs to be formed and thus perfected by the spiritual. The first draws on Saint Augustine: as there can be no true virtue without faith, no power can be wholly true without faith. Furthermore, any human power needs a ratification and approval by the spiritual, which is needed in addition to faith to

[39] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.7, ed. Dyson, 210: "Primo enim, spiritualis est principium agens respectu temporalis quantum ad institutionem, quia eam instituit, ut dicit Hugo de Sancto Victore. Sed considerandum est circa hoc quod de institutione regni temporalis que sunt opiniones quasi contrarie. Quidam enim dicunt quod temporalis potestas a solo Deo est et a spirituali potestate, secundum suam institutionem, nullo modo dependet. Alii uero dicunt quod potestas temporalis, si debeat esse legitima et iusta, uel est coniuncta spirituali in eadem persona uel est instituta per spiritualem, alias iniusta est et illegitima. Inter has autem duas opiniones potest accipi uia media, que rationabilior esse uidetur: ut dicatur quod institutio potestatis temporalis materialiter et inchoatiue habet esse a naturali hominum inclinatione, ac per hoc a Deo, in quantum opus nature est opus Dei; perfectiue autem et formaliter habet esse a potestate spirituali, que a Deo speciali modo deriuatur. Nam gratia non tollit naturam, sed perficit eam et format."

00_Rencontres_def.indb 156 03/03/18 12:25

obtain a formed and perfected power. This is the reason, James adds, that kings are anointed by pontiffs as a sign not only of holiness, but of approbation and formation.[40]

James finally reaches the following conclusion concerning the relationship between the two powers: the temporal power, which is related to the spiritual as inferior to superior and as caused to cause, is thus contained by the spiritual power such as in general lower virtues are contained in the higher. Therefore, Peter and also his successors, in whom fullness of spiritual power resides, has temporal power preexistently and in the highest degree. Therefore all temporal rulers must obey him and recognize him as superior. James concludes: "The temporal power therefore stands in comparison with the spiritual in the following ways: it is subject to it; it serves it; it is instituted by it; it is judged by it; it is led and ordered by it; and it is contained and reserved in it." This, as James adds immediately, is above all true of the spiritual power of the supreme pontiff and partially of that in other prelates.[41]

This result, namely the superiority of the spiritual power, is again corroborated by a couple of arguments some of which have already been advanced before. It is, for example, inferred from the payment of tithes which the temporal power gives to the Church thereby recognizing the superiority of the spiritual power. It may suffice here to recall only two of James' other arguments. One argument takes its point of departure from the origin of each power: Temporal power arises from nature, whereas spiritual power is derived from grace; but grace is superior to nature, hence spiritual power is superior to temporal. Another

[40] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.7, ed. Dyson, 210ff.: "Et ad huiusmodi ampliorem euidentiam sciendum est quod potestas humana siue temporalis duplici formatione indiget ad hoc, quod sit perfecta secundum rationem potentie. Indiget enim formatione fidei, quia sicut nulla est uera uirtus sine fide […] sic nulla potentia est omnino uera sine fide […]. Indiget etiam formatione ratificationis et approbationis per potestatem spiritualem. Quantumcumque enim aliquis haberet fidem, non tamen habet temporalem potestatem formatam et perfectam nisi per spiritualem fiat approbatio et ratificatio […]. Vnde unctio regibus adhibetur non solum in signum sanctitatis que in eis requiritur, sed etiam in signum approbationis et formationis."

[41] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.7, ed. Dyson, 218ff.: "Temporalis itaque potestas ita comparatur ad spiritualem: quia ei subicitur, ei obsequitur, ab ea instituitur, ab ea iudicatur, ab ipsam reducitur et ordinatur, in ea continetur et reservatur. Et hoc semper et maxime uerum est de potestate spirituali plenaria qualis est in summo pontifice."

00_Rencontres_def.indb 157 03/03/18 12:25

group of arguments points to the superiority of the spiritual power as this is a ruling power or because it is that power which is in charge of the ultimate end of man, namely man's supernatural happiness, and thus is superior to temporal power, for which only a ancillary status is reserved.[42]

Thus, though temporal power arises from a natural inclination of man, it nevertheless is inferior to spiritual power which is concerned with the ultimate end of man insofar as temporal power receives its perfection from the spiritual.

III. Concluding remarks

It should have become evident that James is a thinker of quite some sophistication and subtlety, though probably not on a par with Giles of Rome. It should be pointed out again that James in order to justify papal supremacy draws on a variety of sources, among them quite often Aristotelian doctrines mediated through Aquinas' reception of them. Helmuth Walther has argued that James' use of Aristotle might have to do with different sorts of readers Giles of Rome and James of Viterbo had in mind: James addresses an academic readership (and certainly he had adversaries such as John Quidort in mind) at a time when Aristotelianism represented the only adequate standard of academic discourse at the arts faculties.[43] In any case, his *De regimine Christiano* once again testifies to the variety of political Aristotelianism in the Middle Ages and to the very divergent use medieval thinkers could make of Aristotle and Aristotelian language in political theory.[44]

University of Bonn

[42] Iacobus de Viterbio, *De regimine Christiano* II.7, ed. Dyson, 220ff.

[43] Walther, "Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo", 168ff.

[44] On the notion of a 'political Aristotelianism' and the attempt at replacing this disputed concept by that of an 'Aristotelian language' in political theory, see the illuminating remarks by C. Flüeler, "Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung", in *Vivarium* 40 (2002), 1-13.

00_Rencontres_def.indb 158 03/03/18 12:25

Marsilio de Padua en la Península Ibérica: La *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guido Terrena*

Alexander Fidora

Como se ha puesto de relieve recientemente, para entender el lugar que ocupa el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua en la historia de les ideas, son de gran interés los informes que encargó Juan XXII a tres teólogos que gozaban de su confianza[1].

Se trata de los informes del General de los agustinos Guillermo Amidani de Cremona, del Provincial de la Orden del Carmen en la baja Alemania Siberto de Beek y del Obispo de Mallorca Guido Terrena, que fueron redactados a principios del año 1327 y prepararon la condena del *Defensor pacis* mediante la bula *Licet iuxta doctrinam* del 23 de octubre del mismo año.

Los dos primeros, a saber, la *Reprobatio errorum* de Guillermo y la *Reprobatio sex errorum* de Siberto se editaron, al menos parcialmente, a principios del siglo pasado por Richard Scholz y han sido estudiados con rigor por el mismo Scholz y otros[2]. El texto de Guido Terrena, en cambio, la *Confutatio errorum quorundam magistrorum*, había permanecido inédito hasta ahora, con lo que su estudio no se ha podido llevar a cabo en profundidad. Comparte este destino con gran parte de la obra

* Este artículo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del proyecto "Marsilio de Padua en la Península ibérica: de la polémica a la política imperial" (FFI2011-23545) del Ministerio de Economía y Competitividad.

[1] G. Garnett, *Marsilius of Padua and 'The Truth of History'*, Oxford 2006, sobre todo 1-48.

[2] Cf. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* 2, Roma 1914, 3-15 (edición parcial de Siberto) y 16-28 (edición parcial de Guillermo), con los estudios correspondientes en el vol. 1, Roma 1911, 3-12 y 13-22. Una edición completa del informe de Guillermo ha sido publicada en Guilelmus de Villana Cremonensis, *Tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*, ed. D. Mac Fhionnbhairr (Corpus scriptorum Augustinianorum 4), Roma 1977.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 159-170*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115472

00_Rencontres_def.indb 159 03/03/18 12:25

del carmelita catalán, nacido alrededor del año 1270 en Perpiñán. Así, la mayoría de las cuestiones escolásticas que Guido redactó como profesor de teología en París en la segunda década del siglo XIV, igual que algunas de sus obras más sistemáticas, como el comentario al Decreto de Graciano, no han sido editadas[3]. Habiendo preparado recientemente junto con Almudena Blasco y Celia López Alcalde la edición crítica de la *Confutatio*[4], quisiera sacar a la luz, a continuación, algunos de sus aspectos más notables.

Un punto de partida, varias estrategias

El manuscrito Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 10497 que conserva el texto de la *Confutatio* desgraciadamente solo transmite una parte de la obra, esto es, la discusión del primero de los seis errores imputados a Marsilio. Este error, que se puede considerar en el origen de los demás, se introduce de la siguiente manera:

> Dicen que todos los bienes temporales de la Iglesia están sometidos al emperador y que puede considerarlos suyos, como lo demuestra el capítulo XVII de Mateo: Cristo pagó el tributo al César cuando Pedro tomó la moneda y la dio a quienes le pedían el didracma. También afirman que lo hizo por obligación, no por condescendencia y por libre disponibilidad[5].

Esta afirmación, que también encabeza la lista de Siberto de Beek y Guillermo Amidani de Cremona, refleja una de las tesis principales del *Defensor pacis* desarrollada en la segunda "dictio" o parte de la obra, concretamente en su capítulo IV. Aquí Marsilio se dispone a probar mediante la exégesis de Mateo 17 y otros textos que Jesucristo recusó el principado y el juicio coactivo en este mundo, sometiéndose en sus

---

[3] Para la vida y obras de Guido, véase B. Xiberta, *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelona 1932.

[4] Véase Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum quorundam magistrorum*, ed. et transl. A. Blasco, A. Fidora et C. López Alcalde (Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae 3), Santa Coloma de Queralt 2014.

[5] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 94: "Primo dicunt quod omnia temporalia Ecclesiae subsunt imperatori et potest ea accipere ut sua, quod probatur Matthaei XVIIo: Christus solvit tributum Caesari, quando Petrus accepit staterem et dedit illis, qui petebant didragma. Et asserunt quod hoc fecit necessitate coactus, non condescensione et libertate suae pietatis".

00_Rencontres_def.indb 160 03/03/18 12:25

bienes y en su persona a los príncipes terrenales[6]. Mientras que en la primera parte de su obra Marsilio había argumentado filosóficamente contra la *plenitudo potestatis* del Papa, en esta segunda parte trata de confirmar los resultados de la argumentación previa a la luz de textos del Nuevo Testamento. Con este propósito Marsilio había claramente invadido el terreno teológico, y fue por aquí que los teólogos contemporáneos, como Guido, debían confutarlo.

Con todo, sus respuestas ensayaban aproximaciones muy diferentes, como ha mostrado el estudio contrastivo de los informes de Guillermo y de Siberto. Mientras Guillermo basa su argumentación en la doctrina del "dominium universale" de la Iglesia, que toma del también agustino Egidio de Roma, Siberto desarrolla una argumentación histórica que resulta menos radical en sus conclusiones[7]. Ambas vías eran conocidas y apreciadas por Guido. Así, al principio de su obra se refiere explícitamente a la doctrina del dominio universal:

> Este primer error es claramente corregido por la doctrina del dominio universal, que, tal y como afirman muchos, dice que el Papa está por encima del emperador no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal, por lo que, a juicio de muchos, todos los bienes temporales están bajo su poder[8].

---

[6] Cf. Marsilius Patavinus, *Defensor pacis* II.4.9, ed. R. Scholz (Fontes iuris Germanici Antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi 7.1), Hannover 1932, 166-67: "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". Traducción castellana de L. Martínez Gómez en Marsilius Patavinus, *El defensor de la paz*, Madrid 1989, 139.

[7] Véanse, además del estudio de Scholz citado en la nota 2, los siguientes trabajos: D. Del Prete, "La confutazione del *Defensor pacis* di Marsilio da Padova: da Siberto da Beek, Guglielmo Amidani e Pietro da Lutra a Giovanni XXII", en *Annali del Dipartimento di scienze storiche e sociali* 1 (1982), 213-83, T. Turley, "The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor pacis*", en *The World of Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño (Disputatio 5), Turnhout 2006, 47-64.

[8] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 94: "Primus error iste clarius eliditur, quoad bona Ecclesiae respectu dominii Papae, per viam universalis dominii, quo, secundum multos, dicitur superior imperatore non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus, itaque omnia temporalia sibi subsunt, secundum multos".

00_Rencontres_def.indb 161 03/03/18 12:25

Significativamente, sin embargo, descarta utilizar este argumento, ya que, a pesar de ser válido, solo puede provocar más irritación en el conflicto entre *sacerdotium* e *imperium*:

> Sin embargo, como esta forma de argumentar ofende mucho a los príncipes temporales, hay que tener cuidado "para no escandalizar a nadie", como dijo el mismo Salvador al pagar tributo. Y, de hecho, dicho error se puede refutar de otra manera[9].

Así pues, Guido se muestra de entrada más próximo a su discípulo Siberto de Beek que a Guillermo. Como señaló Thomas Turley, los dos carmelitas argumentan a través de la historia eclesiástica y del derecho canónico[10]. De esta suerte, en una primera aproximación, Guido dibuja un breve panorama histórico para confirmar la legitimidad de las posesiones de la Iglesia. Esta historia se basa en tres momentos que representan las tres etapas fundamentales de la historia del cristianismo: partiendo de los tiempos más recientes, Guido analiza primero las relaciones entre la Iglesia y el Imperio Romano, a continuación, la situación en tiempos de Jesucristo y del primer cristianismo y, finalmente, en tiempos veterotestamentales. Con estos tres episodios Guido muestra, desde una perspectiva histórica, que en todos los tiempos la Iglesia disponía de bienes propios que no estaban bajo la jurisdicción o fiscalidad de los dirigentes seculares, si bien reconoce que algunos bienes pueden caer bajo ellas. Como ha subrayado Thomas Turley, este modo histórico de argumentar que emplean Siberto y Guido corresponde a las estrategias argumentativas de la segunda parte del *Defensor pacis*[11]. A pesar de que Siberto y Guido no conocían la obra de Marsilio de primera mano, a diferencia de Guillermo parecen haber sido conscientes de su universo discursivo.

Por lo tanto, podría parecer que los consejeros papales seguían básicamente dos estrategias diferentes, la más radical de Guillermo Amidani de Cremona por un lado y la más diferenciada de Siberto de Beek y Gui-

[9] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 94: "Verum, quia ista via offendit multum principes temporales, 'ne in ipsos scandalizemini', sicut Salvator idem dicit in solutione tributi. Et potest dictus error reprobari assumendo aliam viam".

[10] Cf. T. Turley, "Sibert of Beek's Response to Marsilius of Padua", en *Carmelus* 52 (2005), 81-104, e Idem, "Guido Terreni on the Errors of Marsilius", en *Carmelus* 58 (2011), 11-31.

[11] Cf. Turley, "The Impact of Marsilius", 54-55.

00_Rencontres_def.indb 162 03/03/18 12:25

do Terrena por el otro. Sin embargo, esta interpretación, propuesta por Turley y retomada entre otros autores por Bernardo Bayona[12], no tiene en cuenta la parte más original de la *Confutatio* de Guido, a saber, su aproximación decididamente filosófica, que distingue a Guido de Siberto.

El enfoque filosófico de Guido Terrena

El punto de partida de esta aproximación filosófica es el análisis lógico de la afirmación que Guido quiere refutar, a saber, "que todos los bienes temporales de la Iglesia están sometidos al emperador". El análisis que Guido propone consiste en reformular esta afirmación positiva de manera negativa, transformando su cuantificador positivo universal "todo" en el negativo "nada". Técnicamente hablando, Guido procede a una transformación "per aequipollentias"[13]: sostener que todos los bienes temporales están sujetos al emperador equivale, lógicamente, a decir que no hay ningún bien temporal que no lo esté:

> Al decir que todas las cosas temporales de la Iglesia están sometidas al emperador, el término universal que empleamos indica que nada se excluye, pues, como dijo el apóstol en el capítulo II de la Carta a los Hebreos: "Quién ha sometido todo a sí mismo, no deja nada sin someter." Y al decir de esta forma que todas las cosas temporales de la Iglesia están sometidas al emperador, el argumento pierde su validez[14].

Esta afirmación se muestra ser falsa, porque la Iglesia necesita al menos un mínimo de bienes temporales para su correcto funcionamiento, ya que de lo contrario no podría cumplir su misión espiritual:

> Si se dice esto [es decir, que no queda nada sin ser sometido] de determinados bienes temporales de la Iglesia, se hace patente que el

[12] Cf. B. Bayona Aznar, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid 2010, 267-69.

[13] El término técnico "per aequipollentias" aparece en el margen del manuscrito. La argumentación equipolente consiste en redefinir una proposición una y otra vez hasta llegar a la conclusión que se quiere probar. Véase M.L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*, New Haven 1998, 167.

[14] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 100: "Dicere quod omnia temporalia Ecclesiae subsint imperatori ratione signi distributivi nihil excluditur, prout apostolus dicit Ad Hebraeos II°: 'Qui omnia sibi subiecit, nihil non subiectum reliquit.' Et ita dicens omnia temporalia Ecclesiae subiecta imperatori, nihil valet ratio".

> argumento es erróneo y falso por cuanto hay ciertos bienes temporales de la Iglesia que son tan intrínsecos que resultan imprescindibles para el mantenimiento del culto divino y a la organización espiritual de la Iglesia[15].

Como resultado de su análisis lógico del primer error de Marsilio, Guido introduce aquí una distinción de gran importancia entre los bienes temporales intrínsecos y extrínsecos de la Iglesia. Los bienes intrínsecos, aunque son temporales, como los edificios de las iglesias y todo lo que es necesario para la sustentación de los sacerdotes, mantienen una relación tan estrecha con los bienes espirituales de la Iglesia que no caen, ni pueden caer, bajo la jurisdicción ni fiscalidad imperial. Son, de hecho, *conditio sine qua non* del cumplimiento de los objetivos espirituales de la Iglesia y, por consiguiente, participan de la misión espiritual y caen bajo el derecho divino:

> Los bienes temporales –sin los cuales no puede subsistir la organización de la Iglesia con respecto al culto divino y la conveniente sustentación de los sacerdotes de la Iglesia y de la hospitalidad– han sido transferidos por derecho divino a la potestad espiritual y apostólica[16].

Los bienes extrínsecos, en cambio, son supeditados al emperador como sujetos a tributo. Es en relación con estos bienes, y sólo con ellos, que hay que leer las palabras de Ambrosio, citadas también por Marsilio[17], de acuerdo con las cuales hay que pagar al emperador el tributo:

> Los bienes temporales extrínsecos, como las villas y las extensas posesiones asociadas a muchas iglesias, […] pasan al dominio de la Iglesia con su carga, por ejemplo, si estaban sometidos a tributos, a feudos o a otras servidumbres, pasan al dominio de la Iglesia con

[15] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 100-2: "Hoc autem dicere de quibusdam temporalibus Ecclesiae patet esse errroneum et falsum, quia quaedam sunt bona temporalia Ecclesiae quae sic sunt intrinseca, quod sine eis divinus cultus esse non potest nec spiritualis status Ecclesiae".

[16] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 104: "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".

[17] Cf. Marsilius Patavinus, *Defensor pacis* II.4.9, ed. Scholz, 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'". Traducción castellana Marsilius Patavinus, *El defensor de la paz*, trad. Martínez Gómez, 145.

00_Rencontres_def.indb 164 03/03/18 12:25

> su carga, ya que la donación de estos bienes no representa ningún despojo para el emperador […]. De estos bienes dice Ambrosio en la epístola al pueblo de Milán *Sobre el traspaso de las basílicas*: 'Si el emperador pide el tributo de las tierras de la Iglesia, se paga el tributo'[18].

La distinción de dos clases de bienes temporales, a saber, intrínsecos y extrínsecos, permite a Guido por lo tanto un planteamiento diferenciado que a pesar de mantener la soberanía de la Iglesia respecto de sus propiedades, reconoce ciertos derechos al emperador.

A continuación, Guido aporta argumentos aún más contundentes para mostrar que los bienes intrínsecos de la Iglesia no pueden estar sujetos a la jurisdicción y fiscalidad del emperador. Ahora, sin embargo, pasa de una argumentación defensiva (la Iglesia no puede existir sin …) a un planteamiento más ofensivo (la Iglesia debe existir con …): si la Iglesia es una organización libre por derecho divino, entonces todo lo que le es necesario lo debe poseer libremente. De lo contrario, la Iglesia no sería libre, lo que llevaría a una afirmación contradictoria en sí misma: la Iglesia es libre por derecho divino, pero no es libre por derecho humano:

> La organización que es libre por derecho divino, es libre necesariamente en todo lo que le es necesario para existir, en caso contrario sería a la vez libre y no libre […]. Ahora bien, la organización eclesiástica es libre por derecho divino, y, por tanto, no está sometida a ninguna potestad temporal[19].

Por tanto, los bienes intrínsecos no pueden estar supeditados a ninguna otra instancia más que a la Iglesia. Al contrario de lo que puede parecer, esta conclusión no se basa en una imposición teológica. En este con-

---

[18] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 110: "Bona temporalia extrinseca, puta villae et amplae possessiones, quae multis ecclesiis collatae sunt, quae […] transeunt in dominium Ecclesiae cum onere suo; puta si erant tributaria, foeudataria ac sub certa subiectione, transeunt in dominium Ecclesiae cum onere suo, quia per donationem talium non intelligitur dominus superior spoliari […]. Et de talibus dicit Ambrosius in epistola ad plebem Mediolanensem *De basilicis non tradendis*: 'Si imperator tributum petit de agro Ecclesiae, solvit tributum'".

[19] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 106: "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 […]. Sed status ecclesiasticus est liber iure divino, ergo nulli potestati temporali subiectus".

00_Rencontres_def.indb 165 03/03/18 12:25

texto, Guido desarrolla un criterio para ponderar las pretensiones de las diferentes esferas jurídicas, a saber divina y humana. Este criterio no es otro que la razón. Así, explica que si es razonable ("rationabile") que los hombres del emperador sean libres, es mucho más razonable aún ("rationabilius") que lo sean los hombres de Dios, es decir, la Iglesia, ya que ningún derecho razonable ("ius rationabile") pone lo que es superior por debajo de lo que es inferior:

> Si es razonable que los hombres que están al servicio del emperador consigan el privilegio de la libertad de modo que queden sometidos únicamente al emperador, todavía es más razonable que tengan este privilegio los hombres que están al servicio de Cristo, a fin de restar sometidos sólo a Cristo y a su vicario, y no al rey temporal. Ciertamente, la organización eclesiástica […] es libre y no está sometida a la potestad temporal, porque ningún derecho razonable somete lo que es superior y más digno a lo inferior y menos digno[20].

Hay que resaltar que en este razonamiento *a fortiori* Guido no usa la expresión recurrente en la Edad Media de "ius rationale", que equivale al derecho natural[21], sino que, hablando de "ius rationabile", parece querer calificar la racionalidad del propio derecho, sea éste el que sea. De esta manera, Guido establece la razón como máxima instancia en el conflicto legal entre *sacerdotium* e *imperium*. Así pues, la autoridad del derecho divino sobre el derecho humano no es una mera pretensión fideísta, sino que representa el orden jerárquico de las diferentes esferas del derecho al que se llega por el uso de la razón. Esta interpretación queda confirmada por el hecho de que a continuación se invoca la autoridad del Filósofo, es decir, de Aristóteles y de su *Política* (I.2) –una de las fuentes principales del pensamiento de Marsilio–, para probar que lo que es superior no puede estar debajo

[20] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 108: "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 […] est liber nec subicitur potestati temporali, quia superius et dignius nullo rationabili iure subicitur inferiori et minus digno".

[21] Cf., para el concepto de "ius rationale", A. Hufnagel, "Albertus Magnus und das Naturrecht", en *Sapientiae procerum amore: Mélanges médiévistes offerts à dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974)*, éd. T.W. Köhler, Roma 1974, 123-48.

00_Rencontres_def.indb 166 03/03/18 12:25

de lo que es inferior[22]. De esta manera, después de comenzar con un recorrido histórico, Guido se emplea ahora en confutar el supuesto error de Marsilio a la luz de distinciones lógicas y de sus implicaciones doctrinales que se basan en buena medida en la misma tradición filosófica que la primera parte del *Defensor pacis*.

La misma voluntad de fundar su informe en la tradición filosófica, se manifiesta en la parte final de la refutación del primer error. Como Guillermo y Siberto, Guido concluye su refutación con un análisis de Mateo 17 – el texto en el cual se basa Marsilio de Padua para demostrar la sumisión de Jesucristo y, por ende, de la Iglesia bajo el poder temporal[23]. Mientras que en las secciones precedentes, Guido refuta, desde diferentes ángulos, entre ellos el filosófico, la aserción principal de que los bienes temporales de la Iglesia están sometidos al emperador, este último apartado analiza el modo de argumentación ("media") que lleva a Marsilio y a sus seguidores a esta conclusión, a saber, la interpretación de los versos 23-26 en el sentido de que Jesucristo pagó el tributo a los recaudadores de impuestos por obligación. El punto de controversia para Guido no es si Jesucristo hizo pagar el tributo o no, ya que efectivamente lo hizo entregar, sino si estaba obligado a hacerlo o lo hizo *motu proprio*.

Operando a diferentes niveles exegéticos, Guido presenta varias líneas de argumentación. Las primeras dos quedarían recogidas, pocos años más tarde, en su *Concordia Evangeliorum*[24], la tercera, sin duda la más original, es propia de la *Confutatio*. En un primer paso, Guido examina la manera de la cual los recaudadores herodianos pidieron el tributo. Al igual que la *Concordia Evangeliorum*, la *Confutatio* sostiene que éstos trataron a Jesucristo con reverencia: no le abordaron directamente ni tampoco exigieron el pago del tributo de manera explícita, sino que se dirigieron con una pregunta retórica a San Pedro. Si Jesucristo decidió pagarles el tributo, no lo hacía, pues, por obligación, sino

[22] Así, Guido dice que lo contrario sería "res pestilens et contra naturam, ut dicit Philosophus in Io *Politicorum*" (Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 108).

[23] Cf. Marsilius Patavinus, *Defensor pacis*, II.4.10-11, ed. Scholz, 168-72. Marsilius Patavinus, *El defensor de la paz*, trad. Martínez Gómez, 146-49.

[24] Cf. Guido Terreni de Perpiniano, *Summa de haeresibus. Quatuor unum*, ed. J. Seiner, Köln 1631, 594-96.

00_Rencontres_def.indb 167 03/03/18 12:25

como acto libre suyo para evitar un enfrentamiento desagradable[25]. En un segundo paso, Guido alega que la obligación de pagar impuestos no es compatible con la eminencia de la persona de Jesucristo; este argumento, que se encuentra de forma más desarrollada en la *Concordia Evangeliorum*, puede resumirse de la siguiente manera: sólo son obligados a pagar el impuesto aquellas personas que están sujetas al poder del emperador. Ahora bien, en el caso de Jesucristo esta condición de sumisión es inadmisible, ya que él es el rey de los reyes y el señor de los señores. Por consiguiente, Jesucristo no puede haber pagado el impuesto por obligación[26].

Estas dos líneas de argumentación no difieren mucho de la interpretación del texto bíblico tanto de Guillermo como de Siberto[27]. Pero sí lo hace la tercera, sobre la cual quiero llamar la atención. Al tercer nivel de análisis textual, Guido introduce nuevamente una perspectiva genuinamente filosófica. Sirviéndose de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (2.3), que había comentado años atrás, y de dos fragmentos de los *Magna Moralia* (1.12.1 y 2), Guido constata que sólo aquellos actos que se realizan voluntariamente se hacen de manera virtuosa. Lo que se hace de manera coaccionada, aunque sea justo, no se puede considerar un acto moralmente valioso porque carece de voluntariedad:

> Dice el Filósofo en el libro segundo de la *Ética*: 'El que hace cosas justas y no disfruta no es justo ni voluntarioso.' Como también dice en el capítulo XIII del libro primero de los *Magna moralia*: 'En cuanto a la virtud, la voluntariedad es lo más importante. Propiamente es voluntario lo que hacemos sin coacción.' Y prosigue: 'Si alguien se entristece haciendo cosas buenas, las hace coaccionado, es decir, no es voluntarioso', y por tanto no es virtuoso. En consecuencia, quienes dicen que Cristo, coaccionado, no pagó el tributo libremente, mantienen que su acto no fue virtuoso[28].

---

[25] Cf. Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 126-32.

[26] Cf. Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 132 y 134.

[27] Cf., para Siberto, R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften* 2, 9, y, para Guillermo, Guilelmus de Villana Cremonensis, *Reprobatio errorum*, ed. Mac Fhionnbhairr, 41-42.

[28] Guido Terreni de Perpiniano, *Confutatio errorum*, ed. et transl. Blasco, Fidora et López Alcalde, 134-46: "Dicit Philosophus II° *Ethicorum*: 'Qui agit iusta et non gaudet, non est iustus nec studiosus', et I° *Magnorum moralium*, c. XIII, dicit quod: 'Voluntarium est principalissimum secundum virtutem. Voluntarium autem simpliciter

00_Rencontres_def.indb 168 03/03/18 12:25

Ahora bien, como Jesucristo obró de manera virtuosa en todos y cada uno de sus actos, es necesario concluir que en el momento de pagar el tributo actuó de manera voluntaria y no por obligación, y afirmar lo contario resulta falso y herético. Esta reflexión ético-filosófica es notable: Guido culmina su interpretación de Mateo 17 aportando un argumento potente a favor de la libertad de Jesucristo valiéndose de las mismas fuentes que sus adversarios, a saber, de Aristóteles.

Conclusión

Volviendo al punto de partida, cabe decir que el informe de Guido muestra una variedad argumentativa superior a la de Siberto. Guido comparte con éste el enfoque histórico y jurídico, pero lo complementa con una rigurosa reflexión filosófica.

Cabe remarcar que esta característica del texto, que hoy llama la atención, no tuvo, al parecer, ninguna influencia directa en la bula papal con la que Juan XXII finalmente condenaría los errores de Marsilio. De hecho, la bula no retoma ninguna de las estrategias particulares de los tres informes, sino que se limita a lo que todos comparten: el análisis exegético de Mateo 17, dejando deliberadamente de lado las argumentaciones históricas y, sobre todo, filosóficas que Guido proponía[29].

Con todo, las ideas de Guido encontrarían su eco, como lo demuestra el tratado de Pedro de Lutra (o Kaiserslautern) contra Miguel de Cesena. A la luz de la reciente edición de la *Confutatio*, la obra de Pedro, que Richard Scholz publicó junto con los informes de Guillermo y de Siberto[30], debe considerarse una copia literal que no aporta nada de original. Al contrario, añade confusión al texto allá donde no es necesario. Pero es, sin duda, una muestra del interés que suscitó la argumentación filosófica de Guido allende la curia aviñonesa.

ICREA-Universitat Autònoma de Barcelona

---

est quod operamur non coacti'. Et idem: 'Si quis tristatur operari bona, coactus 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".

[29] Cf. *Annales Ecclesiastici. Tomus vigesimus quartus. 1313-1333*, ed. C. Baronio, Paris 1880, 323 y siguientes.

[30] Cf. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften* 2, 29-42 (edición) y vol. 1, 22-27 (estudio).

00_Rencontres_def.indb 169 03/03/18 12:25

La legitimación del poder en Bizancio: Temistio y Eusebio

Jesús de Garay

I. Introducción

Mi exposición se centra en dos autores, Temistio (317-ca. 388) y Eusebio de Cesarea (ca. 260-339), que determinan los fundamentos doctrinales de Bizancio acerca de la legitimación de poder. Desde perspectivas diferentes, coinciden sin embargo en puntos esenciales[1]. Trataré de mostrar su continuidad con algunos aspectos de la filosofía política griega, y especialmente platónica[2], tal como se interpreta en Roma, y se transmite a Bizancio, durante los primeros siglos de nuestra era.

Temistio recoge[3] y sistematiza la tradición política griega y romana y, en este sentido, representa la continuidad de las doctrinas bizantinas con la *paideia* griega[4] y la ideología imperial romana[5]. Por su parte,

[1] G. Dagron, *L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellenisme. Le témoignage de Thémistios* (Travaux et Mémoires 3), Paris 1968, 2: "Thémistios, païen, préfigure aussi bien qu'Eusèbe de Césarée l'hellénisme byzantin".

[2] M.V. Anastos, *Aspects of the Mind of Byzantium*, Aldershot 2001, 13-26.

[3] P. Lemerle, *Le premier humanism byzantin : notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, 54-60: la influencia de Temistio sobre Constancio II fue determinante para la constitución de Constantinopla como capital intelectual del Imperio, así como para la conservación material de los textos clásicos de la *paideia*.

[4] J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor, MI 1995, 14; P. Brown, *Power and Persusion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, WI 1992, 69.

[5] J. Ritoré Ponce, Introducción, en Themistius, *Discursos políticos*, ed. D. Petavius et I. Harduini, Paris 1684, trad. J. Ritoré Ponce (Biblioteca Clásica Gredos 273), Madrid 2000, 63: "Las referencias a una temprana publicación de sus escritos y la pronta aparición de *protheoríai* demuestran que tanto sus discursos como sus paráfrasis se incorporan desde el primer momento al ámbito escolar, lo que convertirá a Temistio

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 171-190*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115473

00_Rencontres_def.indb 171 03/03/18 12:25

Eusebio, compartiendo en lo esencial estas doctrinas[6], introduce una novedad con la incorporación del cristianismo como nota esencial del imperio[7]. Bizancio, a lo largo de su historia[8], conservará los elementos básicos de las doctrinas tanto de Temistio como de Eusebio, a pesar de la tensión existente entre ambos polos, es decir, entre la *paideia* griega y la confesionalidad cristiana[9].

II. La tradición platónica

Platón no defiende la monarquía directamente sino la necesidad de que el gobernante (sea uno o más de uno[10]) posea la ciencia política. Además, exige que quienes gobiernan sean virtuosos: sólo si se gobiernan adecuadamente a sí mismos, podrán después gobernar con justicia a sus súbditos.

> De entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia −y es el único régimen político que puede serlo− aquél en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo; sea que gobiernen con leyes o sin leyes[11].

Ante estas palabras del extranjero, el joven Sócrates replica:

---

en uno de los autores básicos de la cultura bizantina". Sobre la recepción de Temistio en Focio y en la Suda, así como en las tradiciones siríaca, árabe, hebrea y latina: DAGRON, *L'Empire*, 12-19.

[6] VANDERSPOEL, *Themistius*, 15. Acerca de la presencia de la doctrina de Eusebio en el tratado *De scientia politica* s.VI: E. BARKER, *Social and Political Thought in Byzantium. From Justinian I to the last Palaelogus. Passages from Byzantine writers and documents*, Oxford 1957, 63 y 66.

[7] N.H. BAYNES, "Eusebius and the Christian Empire", en IDEM, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, 168: "Here for the first time is clearly stated the political philosophy of the Christian Empire, that philosophy of the State which was consistently maintained throughout the millenium of Byzantine absolutism".

[8] Esta tradición política sobrevivirá a Bizancio en el mundo eslavo: F. DVORNIK, *Les slaves. Histoire et civilisation de l'Antiquité aux débuts de l'époque contemporaine*, Paris 1970, 15, 119, 221-22.

[9] BROWN, *Power*, 123-34.

[10] PLATO, *Politicus*, 293a; traducción española en PLATO, *Diálogos* V, trad. M.I. SANTA CRUZ, A. VALLEJO CAMPOS y N.L. CORDERO (Biblioteca Clásica Gredos 117), Madrid 1988, 580.

[11] PLATO, *Politicus*, 293d; trad. SANTA CRUZ, VALLEJO CAMPOS y CORDERO, 581.

00_Rencontres_def.indb 172 03/03/18 12:25

> Eso de que se deba gobernar sin leyes es una afirmación que resulta muy dura al oído[12].

El extranjero entonces reafirma su posición:

> La función legislativa compete al arte del rey: lo mejor es que impere, no las leyes, sino el hombre regio dotado de sensatez. […] Porque la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano −podría decirse− se está quieto, impiden que un arte […] valga en todos los casos y en todo tiempo[13].

La ley, en cambio, pretende lograr esa simplicidad, como haría un hombre fatuo e ignorante que no dejara hacer nada a nadie contra el orden por él establecido[14].

De este modo queda justificado el poder autocrático de un monarca que gobierna guiado exclusivamente por su propia razón y su sentido de la justicia. Platón es consciente de la escasa distancia que separa al régimen ideal (la monarquía del rey-filósofo) del peor de los regímenes (la tiranía), estableciendo por ello la virtud y la sabiduría como rasgos esenciales del buen gobernante.

No obstante, dada la dificultad de encontrar hombres que posean esa virtud y ciencia, Platón propone un régimen político gobernado por las leyes, que se adapta mejor a las limitaciones de la naturaleza humana:

> Si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquél que es el único y perfecto régimen político. […] Pero ahora que no hay todavía un rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, siguiendo las huellas del régimen político más genuino[15].

Aristóteles, aunque en muchos puntos de sus doctrinas políticas difiera de su maestro, sin embargo también acepta que ocasionalmente puede aparecer alguien con una capacidad superior:

---

[12] Plato, *Politicus*, 293e; trad. Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero, 582.

[13] Plato, *Politicus*, 294a-b; trad. Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero, 582.

[14] Plato, *Politicus*, 294b-c; trad. Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero, 583.

[15] Plato, *Politicus*, 301d-e; trad. Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero, 596.

00_Rencontres_def.indb 173 03/03/18 12:25

> Si hay algún individuo, o más de uno […], tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno solo, con la suya, ya no se les deberá considerar como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás, siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política; es natural, en efecto, que un hombre tal fuera como un dios entre los hombres. De donde resulta también evidente que la legislación se refiere necesariamente a los iguales tanto en linaje como en capacidad; pero para hombres como los que hemos dicho no hay ley, pues ellos mismos son ley (κατὰ δὲ τὼν τοιούτων ὀυκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος). Sería sin duda ridículo que alguien intentara legislar para ellos[16].

Tratándose del régimen mejor, plantea un grave problema, no la superioridad en otros bienes, como la fuerza, la riqueza o las muchas relaciones, pero sí el que alguien descuelle en virtud. ¿Qué debe hacerse en este caso? No puede decirse, ciertamente, que un hombre así debe ser expulsado y deportado; pero tampoco que se debe mandar sobre él, pues sería como si los hombres pretendieran imperar sobre Zeus y compartir con él sus poderes. No queda más solución que la que parece natural: que todos obedezcan de buen grado a un hombre tal, y que él y sus semejantes sean reyes perpetuos en sus ciudades[17].

La doctrina que considera al monarca como fuente de la legislación posee una historia mucho más compleja, que no se reduce a Platón y Aristóteles. Francis Dvornik[18] mostró diversos precedentes en Egipto, Mesopotamia y las poblaciones indoeuropeas asentadas en Oriente Medio. Asimismo señaló cómo, ya desde Homero, otros autores griegos, como Jenofonte o Isócrates, promovieron esta misma tesis, incluso con mayor impacto que Platón. Y cómo, a lo largo de la época helenística, se fusionaron las ideas griegas y orientales, constituyendo un *corpus* doctrinal que transformaría la tradición política republicana de Roma[19].

La consideración del rey como "ley viva" (νόμος ἔμψυχος) aparece explícitamente en el pitagórico Arquitas de Tarento, en su escrito *Sobre*

---

[16] Aristoteles, *Política*, 1284a3-15 trad. J. Marías y M. Araujo, Madrid 1970, 94-95.

[17] Aristoteles, *Política*, 1284b25-34, trad. J. Marías y M. Araujo, 96-97.

[18] F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background* (Dumbarton Oaks Studies 9), Washington, D.C. 1966.

[19] Dvornik, *Early Christian*, 462-63.

00_Rencontres_def.indb 174 03/03/18 12:25

la ley y la justicia[20]: "hay dos tipos de ley: la ley viviente, que es el rey; y una ley inanimada, que es la ley escrita". Ya en Roma, Musonio Rufo, en el escrito *Los reyes deben ser filósofos*, remitiendo a una doctrina de los antiguos, reafirma que el monarca es ley viva[21].

No obstante, en Roma conviven simultáneamente las dos doctrinas: se proclama la superioridad del monarca frente a ley, en tanto es *nómos émpsychos*, pero por otro lado se insiste en que el gobernante está obligado a obedecer a la ley, ya que, en caso contrario, se transforma en un tirano. Legitimidad divina frente a soberanía popular[22]. La aparente contradicción se soluciona teóricamente mediante la remisión a la racionalidad de la ley, que debería estar inscrita en el alma del gobernante.

Esta tradición intelectual se continúa en Dión de Prusa (ca. 45-115 d. JC). En sus discursos sobre la realeza, expone la doctrina del origen divino de la realeza. El monarca es hijo de Zeus, en tanto recibe la *paideia* divina[23], pero debe imitar el gobierno de Zeus en el universo, así como de Hércules y Alejandro. La ley es la suprema razón de Zeus, tal como enseña la tradición estoica[24]. El monarca no tiene que responder ante las leyes (es ἀνυπεύθυνος), pero debe obedecerlas. El poder ha de ejercitarse conforme a las leyes (νόμιμος). Su legitimidad depende de que escuche a su *daimon*, esto es, a su razón. En caso contrario es un tirano, ante el que es lícita la resistencia. Es conveniente que el gobernante se rodee de amigos, y sobre todo de filósofos, que le aconsejen para seguir a la razón. Y del filósofo se espera παρρησία, libertad de expresión, para decir la verdad sin adulación. El monarca, por su parte,

---

[20] Ioannes Stobaeus, *Anthologium* 4.1.135, ed. C. Wachsmuth et O. Hense, Berlin 1894.

[21] Musonius, Rufus, Gaius, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, ed. O. Hense, Lipsiae 1905, 37.1-2: "εἴ περ δεῖ αὐτόν, ὥσπερ ἐδόκει τοῖς παλαιοῖς, νόμον ἔμψυχον εἶναι". El escrito está recogido también en el *Anthologium* de Estobeo.

[22] Dagron, *L'Empire*, 134.

[23] M.J. Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano* (Acta Salamanticensia 95), Salamanca 1995, 95-96.

[24] Acerca de la presencia de ideas estoicas, cínicas y platónicas en Dión: A. Brancacci, "Dio, Socrates, and Cinicism", en *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, ed. S. Swain, Oxford 2000, 240-60, así como también los trabajos en el mismo volumen de M. Trapp, "Plato in Dio", 213-39 y F.E. Brenk, "Dio on the Simple and Self-Sufficient Life", 261-78.

00_Rencontres_def.indb 175 03/03/18 12:25

ha de gobernarse a sí mismo según la razón, adquiriendo todas las virtudes propias del monarca, y en especial la φιλανθρωπία.

Dión de Prusa –y en concreto, su doctrina política– recibirá siempre una especial atención en Bizancio, especialmente a partir de Focio[25], así como también Plutarco de Queronea, que vive en estos mismos años (ca. 46-120) y ofrece una caracterización de la monarquía en términos similares a los de Dión[26]. El monarca es la encarnación de la sabiduría (*logos*) de Zeus. Pero sin filosofía, sin *paideia*, no podrá ser una adecuada imagen de Zeus. El monarca es sólo un hombre, no un dios. Por ello, ha de someterse a la ley, que reina sobre todos los mortales e inmortales, como dice Píndaro. Por eso, "grande es el peligro cuando el que puede hacer lo que quiere, quiere lo que no debe". Sin cualidades morales[27], el monarca se convierte en tirano: "La maldad, en la rápida carrera que le facilita el poder, impulsa toda pasión, hace de la cólera crimen, del amor adulterio, de la avaricia confiscación"[28].

En Aelius Arístides (ca. 117-185) encontramos reiteradas las doctrinas de Dión y Plutarco[29], con un cierto acento monoteísta. Sólo Zeus gobierna todo el universo, así como el monarca el imperio y a toda la humanidad. Monoteísmo y monarquía se corresponden. Una divinidad primera, un universo, un emperador, un imperio.

Existen también unos textos neopitagóricos transmitidos también por Estobeo, que tendrán una amplia recepción en Bizancio. Se trata de tres autores (Ecphantus, Diotogenes y Sthenidas)[30], que probablemente

[25] A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina* (Elenchos 11), Napoli 1986, 202-28, y también 247-253, 265-275; Dion Chrysostomos, *Discursos I-XI*, trad. G. Morocho Gayo (Biblioteca Clásica Gredos 110), Madrid 1988, 72-75.

[26] Plutarchus, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* X, trad. M. Valverde Sánchez, H. Rodríguez Somolinos y C. Alcalde Martín (Biblioteca Clásica Gredos 309), Madrid 2003.

[27] Hidalgo de la Vega, *El intelectual*, 140-48.

[28] Plutarchus, *A un gobernante falto de instrucción*, en *Obras morales* X, trad. Valverde Sánchez, Rodríguez Somolinos y Alcalde Martín, 206.

[29] Bien conocido como ellos, era de obligada lectura en Bizancio hasta el siglo XIV: Dvornik, *Early Christian*, 549-53.

[30] L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 97), Liège 1942.

00_Rencontres_def.indb 176 03/03/18 12:25

viven en fechas no muy distantes de las de Plutarco o Dión. Diotogenes caracteriza al monarca como *nómos émpsychos*. Debe gobernar imitando el gobierno de Dios en el mundo, estableciendo la armonía entre individuos diferentes. No es un dios, pero ha sido transformado en un dios entre los hombres. Es juez y sacerdote. En Ecphantus se subraya todavía más el carácter divino del monarca, modelado por Dios e imagen suya. Los hombres imitan al monarca, que a su vez imita a Dios. El *logos* divino se encarna en el monarca, cuyas leyes obedecen libre y espontáneamente los ciudadanos[31].

Los juristas romanos –como Gayo o Ulpiano– prestan confirmación legal a estas doctrinas políticas[32]. El *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano recogerá expresamente esta doctrina jurídica. "Lo que el emperador ordena tiene fuerza de ley"[33]. Más aún, el emperador está exento de la ley: "princeps legibus solutus est"[34]. En cualquier caso, tanto en Roma como en Bizancio, existe siempre el intento de reconciliar la universal obediencia a la ley con la exención de la ley por parte del monarca[35].

Por lo demás, estas doctrinas aparecen en textos judíos y cristianos. Así la *Carta de Aristeas* (ca. II a. JC.), afirma el origen divino de la monarquía, en tanto Dios concede el poder al monarca[36], subrayando la discrecionalidad del poder real: los monarcas tienen poder para obrar como quieran[37]. Por su parte, Filón de Alejandría[38] afirma que el ideal platónico del rey-filósofo se ha cumplido en Moisés, quien además era sumo sacerdote y profeta. Fue elegido por Dios, quien le concedió todo su poder y su sabiduría, para salvar al pueblo judío y a toda la humani-

---

Asimismo *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Acta Academiae Aboensis. A: Humaniora 30.1), ed. H. Thesleff, Abo 1965.

[31] Dvornik, *Early Christian*, 248-61.

[32] Anastos, *Aspects*, 26-37 y 1233-1243; Dvornik, *Early Christian*, 515-20.

[33] Iustinianus Imperator I, *Digesta* I.4.1, ed. P. Krüger et T. Mommsen, Hildesheim 1997 (3. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1868), 14: "Quod principi placuit, legis habet uigorem". Ghānīzādah y M. Qazwīnī

[34] Iustinianus Imperator I, *Digesta* I.3.31, ed. Krüger et Mommsen, 13.

[35] Dvornik, *Early Christian*, 520.

[36] Hidalgo de la Vega, *El intelectual*, 43.

[37] Anastos, *Aspects*, 23.

[38] Cf. R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianismo* (Bibliotheca theologica Salesiana. Serie I, Fontes 2), Zürich 1966, 276-77.

00_Rencontres_def.indb 177 03/03/18 12:25

dad. Por otro lado, Filón sitúa entre Dios y el monarca al *Logo*s, que es quien inspira y guía al monarca.

En esta tradición política, al monarca se le atribuyen diversas cualidades morales que reaparecen en Temistio y Eusebio. La φιλανθρωπία, la justicia, la beneficencia (εὐεργεσία), la benevolencia (εὔνοια), la clemencia (ἐπιείκεια) son virtudes que el monarca debe poseer imitando a Dios. Es pastor (ποιμήν) de todos los hombres. La universalidad de su imperio se corresponde con la universalidad de la ley. Es νόμος ἔμψυχος. No es responsable ante la ley (ἀνυπεύθυνος), pero debe obedecer la ley (εὐνομία). Posee rasgos divinos a causa de una singular elección divina, ya sea porque se le considera hijo de Dios por adopción, ya sea por otras razones. Es salvador (σωτήρ) y mediador entre Dios y los hombres.

III. Temistio

Temistio (317-ca.390) representa la síntesis de dicha tradición doctrinal, aplicada ahora al Imperio de Oriente con su capital en Constantinopla. Sus discursos se extienden a lo largo del gobierno de varios emperadores: Constancio II, Juliano, Joviano, Valente y Teodosio I. Con todos ellos –salvo, paradójicamente, con Juliano[39], pagano como él– ocupará puestos políticos preeminentes. Temistio simboliza la continuidad con la *paideia* griega, en estos años de cristianización del imperio[40]. Constancio II le nombra senador (355), precisamente por su actividad como filósofo. Temistio insistirá en que su posición de consejero junto al emperador se debe precisamente a su carácter de filósofo[41], que le obliga a manifestar la verdad con libertad (παρρησία).

La *parresía* cínica[42], concebida como la libertad para expresar la verdad, aparece frecuentemente en sus discursos, como virtud específica del filósofo. La contraposición entre la adulación del cortesano y la franqueza del filósofo es un tópico desde Dión. Por ejemplo, en Sinesio de Cirene, en su escrito a Arcadio *Sobre la realeza*:

---

[39] Vanderspoel, *Themistius*, 115-34; Hidalgo de la Vega, *El intelectual*, 221-49.

[40] No obstante, Temistio es criticado por otros autores de la época, como Libanio. Se le reprocha haber traicionado el espíritu del helenismo y de la filosofía a cambio de poder político: Dagron, *L'Empire*, 35-54.

[41] La retórica está al servicio de la filosofía. Por su parte, él se autodefine como filósofo: Vanderspoel, *Themistius*, 42-49.

[42] Brown, *Power*, 61-70.

00_Rencontres_def.indb 178 03/03/18 12:25

> Sin duda muy digno es de los oídos del soberano un discurso libre. La alabanza que se hace por todo y sin motivo, causa daño a la vez que placer, y me parece que es semejante a esos venenos a los que se echa la miel para dárselos a los condenados a muerte. […] Yo quiero, desde luego, que tú seas de los que están sanos, aun cuando para estar sano, tengas que contrariarte[43].

Temistio cita con frecuencia a Platón −como a Homero−, y en menor medida a Aristóteles. Es notable la influencia de Dión de Prusa en Temistio[44]. Y en general, continúa y reafirma la doctrina política de los autores ya mencionados.

Temistio no considera al emperador como un *primus inter pares*, ni piensa que su legitimidad está fundada en el sometimiento a la ley[45]. Su legitimidad descansa más allá de lo humano. Es un firme defensor del origen divino de la realeza[46]. El emperador "representa en la tierra lo que Dios en el cielo: gobierna, por así decirlo, una parte del imperio universal"[47]. Como dice Homero, los reyes son "retoños de Zeus"[48]. "El soberano comparte con Dios todas sus advocaciones"[49]. "Igual que en las colmenas surge de modo espontáneo y autodidacta un rey que al enjambre le place acompañar con su zumbido y su revoloteo, entre los hombres nace un rey semejante (aunque más raramente y cada mucho tiempo) cuando coinciden y convergen la belleza del alma y la hermosura del cuerpo"[50].

---

[43] Synesius Cyrenensis, *Al Emperador. Sobre la realeza*, ed. N. Terzaghi, Roma 1944, 2a-b; en *Himnos. Tratados*, trad. F.A. García Romero (Biblioteca Clásica Gredos 186), Madrid 1993, 110.

[44] Dio Chrysostomos, *Discursos*, trad. Morocho Gayo 67-72; Hidalgo de la Vega, *El intelectual,* 59-104; Vanderspoel, *Themistius*, 7-9.

[45] Dentro de la ambigüedad ya tradicional entre el monarca sujeto a las leyes y el monarca "ley viva", Temistio se decanta nítidamente por lo segundo: Dagron, *L'Empire*, 127-34.

[46] Cf. Ritoré Ponce, Introducción, en Themistius, *Discursos políticos*, 44.

[47] Themistius, *Discursos políticos* I, ed. Petavius et Harduini, 9b; trad. Ritoré Ponce, 119.

[48] Themistius, *Discursos políticos* II, ed. Petavius et Harduini, 34d; trad. Ritoré Ponce, 156.

[49] Themistius, *Discursos políticos* V, ed. Petavius et Harduini, 64c; trad. Ritoré Ponce, 221.

[50] Themistius, *Discursos políticos* XIX, ed. Petavius et Harduini, 232a-b; trad. Ritoré Ponce, 535. Cf. también Idem, *Ibid.* II, ed. Petavius et Harduini, 36a-b.

00_Rencontres_def.indb 179 03/03/18 12:25

El soberano es elegido por Dios, aun cuando sea por mediación humana[51]. En Bizancio se conservan elementos de la ideología romana, como la proclamación del emperador por parte del senado y del pueblo. No obstante, queda incólume el poder autocrático del emperador. Y desde luego, el apoyo del ejército y las intrigas palaciegas serán también decisivas para la ascensión al trono imperial[52]. El emperador es *nómos émpsychos*:

> El rey es ley viviente, ley divina que procede de lo alto y se manifiesta en el tiempo, emanación de aquella naturaleza, providencia venida a la tierra[53].

Y haciéndose eco de Platón, señala:

> La ley sería insostenible si entrara en matizaciones a la hora de abordar los delitos, pues las diferencias que existen entre las acciones humanas, que no descartan ninguna peculiaridad, serían interminables para cualquiera que se propusiera respetarlas. […] Por ello, la ley, como un hombre adusto y arrogante, ofrece a menudo las mismas respuestas aunque no se le pregunte lo mismo. […] Sin embargo, el príncipe humanitario disculpa a la ley escrita por su incapacidad para la exactitud y le añade personalmente todo lo que a ella se le escapa, consciente, según creo, de que él mismo es ley y está por encima de las leyes[54].
>
> Una virtud es la que le corresponde al juez, y otra la que le corresponde al príncipe. A uno le conviene atenerse a las leyes, pero al otro, por su condición de ley viviente y no sujeto a leyes inalterables e inmutables, rectificarlas y mitigar su crueldad y su dureza. Por este motivo, Dios envió a la realeza desde el cielo a la tierra, para que el hombre pudiera defenderse de la ley invariable, por medio de la ley que está dotada de aliento y de vida[55].

En cualquier caso, el rey debe aspirar a ser una perfecta imagen de Dios: debe asemejarse a Dios. Hay una virtud que debe cultivar por encima de todas: la φιλαντρωπία[56]. Este énfasis en la filantropía, como

---

[51] Cf. Themistius, *Discursos políticos* VI, ed. Petavius et Harduini, 73c; trad. Ritoré Ponce, 244.

[52] M. Anastos, *Studies in Byzantine intellectual history*, London 1979, 181-07.

[53] Themistius, *Discursos políticos* V, ed. Petavius et Harduini, 64b; trad. Ritoré Ponce, 221.

[54] Themistius, *Discursos políticos* I, ed. Petavius et Harduini, 14d-15b; trad. Ritoré Ponce, 127.

[55] Themistius, *Discursos políticos* XIX, ed. Petavius et Harduini, 228a; trad. Ritoré Ponce, 528. La corrección (ἐπανόρθωσις) de la legislación define una de las funciones esenciales del emperador bizantino (cf. Dagron, *L'Empire*, 132-34).

[56] Cf. Ritoré Ponce, Introducción, en Themistius, *Discursos políticos*, Introducción,

virtud exclusiva del monarca[57], es uno de los elementos específicos de la doctrina política de Temistio:

> Existe una virtud singular del príncipe que es regia en comparación con las otras, y a las que todas las demás están ligadas como unidas a una sola cabeza[58].

Cualquier virtud se transforma en virtud regia cuando está sujeta a la filantropía[59]:

> Cuando todos los hombres dirigimos nuestras súplicas al Señor del universo, no alabamos su templanza, ni su paciencia, ni su valentía, pues estos elogios nos parecen insuficientes y sólo apropiados para un hombre. […] Sin embargo, no dudamos en llamarlo 'filántropo', amigo de los hombres, y no tememos que resulte limitado e insuficiente para aprehender y captar la bienaventurada naturaleza de Dios[60].

La relevancia de la filantropía deriva de la caracterización de Dios como Bien y dispensador de bienes para los hombres[61]. En tanto que el emperador orienta toda su acción a proporcionar bienes a los hombres, en esa misma medida se asemeja a Dios[62]:

> Tres son los rasgos que caracterizan a Dios en cuanto tal: la vida eterna, la omnipotencia y el ejercicio constante del bien. Y sólo a través de este último tiene a su alcance el monarca la asimilación a Dios[63].

La φιλανθρωπία o humanidad se manifiesta de muchas maneras. Por una parte, el universalismo de la φιλανθρωπία, es decir, el amor a toda

---

45-51.

[57] Themistius, *Discursos políticos* I, ed. Petavius et Harduini, 4b; trad. Ritoré Ponce, 111.

[58] Themistius, *Discursos políticos* I, ed. Petavius et Harduini, 5c; trad. Ritoré Ponce, 113.

[59] Themistius, *Discursos políticos* I, ed. Petavius et Harduini, 6b; trad. Ritoré Ponce, 114. Cf. también XI, ed. Petavius et Harduini, 146c-147a; trad. Ritoré Ponce, 381-82.

[60] Themistius, *Discursos políticos* XI, ed. Petavius et Harduini, 147a-b; trad. Ritoré Ponce, 382.

[61] Themistius, *Discursos políticos* VI, ed. Petavius et Harduini, 79b; trad. Ritoré Ponce, 253.

[62] Themistius, *Discursos políticos* XV, ed. Petavius et Harduini, 193d; trad. Ritoré Ponce, 457.

[63] Themistius, *Discursos políticos* VI, ed. Petavius et Harduini, 78d-79a; trad. Ritoré Ponce, 252.

00_Rencontres_def.indb 181 03/03/18 12:25

la humanidad[64], se traduce en su aspiración a asimilar a todos los pueblos bárbaros a la tarea civilizatoria del imperio. Insiste en que la filantropía debe llevar no a la conquista y aniquilación de los otros pueblos, sino a su integración bajo la misma *paideia* y el mismo imperio:

> Cuando Homero llama 'padre' a Zeus, no dice que sea padre de los griegos, excluyendo con ello a los bárbaros, sino que dice sin más, 'padre de dioses y hombres'. Por lo tanto, el que entre los príncipes de la tierra, se presenta como padre, no sólo ante los romanos sino también ante los escitas, ése es el verdadero imitador de Zeus y el amigo de los hombres[65].

Aboga por una política orientada a la paz y no a la guerra y la destrucción. Un gobierno donde las letras prevalezcan sobre las armas: "Están mucho más cerca de Dios quienes salvan que quienes destruyen"[66].

La paz aparece así como el fruto logrado del gobierno imperial, donde quedarían integrados todos los pueblos y culturas[67].

Otra manifestación de la filantropía estriba en la tolerancia religiosa, que defiende con especial fuerza[68]. La posición de Temistio coincide con la de otros filósofos paganos, como por ejemplo Porfirio o Símaco[69], que consideran todos los cultos como caminos válidos para asemejarse a Dios. Pero frente a las críticas de Porfirio al cristianismo, Temistio intenta mantener una posición neutral buscando en sus discursos los puntos comunes entre el cristianismo y la *paidea* griega, como la mención genérica a un único 'Dios' o 'divinidad' en singular.

Así, dirigiéndose a Joviano, afirma:

> Sólo tú sabes, al parecer, que no es ilimitada la potestad del rey para obligar a sus súbditos, sino que hay asuntos que escapan a la coacción,

---

[64] Dagron, *L'Empire*, 83-119. Es significativa su defensa del universalismo y su pacifismo respecto a los "bárbaros", porque la opinión común, explícita en otros muchos autores –como Libanio, Ambrosio, Ammiano Marcelino o Sinesio– era la contraria.

[65] Themistius, *Discursos políticos* X, ed. Petavius et Harduini, 132b; trad. Ritoré Ponce, 355.

[66] Themistius, *Discursos políticos* X, ed. Petavius et Harduini, 133b; trad. Ritoré Ponce, 356.

[67] Themistius, *Discursos políticos* X, ed. Petavius et Harduini, 141a-b; trad. Ritoré Ponce, 367.

[68] Vanderspoel, *Themistius*, 152.

[69] Vanderspoel, *Themistius*, 23-7. Temistio concibe la *paideia* –la educación y cultura griega– más allá de la religión: Vanderspoel, *Themistius*, 126 y 217.

00_Rencontres_def.indb 182 03/03/18 12:25

> como la virtud en general, y muy en particular, el culto a la divinidad; y has comprendido sabiamente que, de entre las cualidades del rey, ha de ocupar el primer lugar la que va a propiciar que el impulso del alma esté en verdad libre de coacción y sea independiente y espontáneo[70].
>
> Actúas a imitación de Dios, que con toda intención hizo de la inclinación a la piedad algo común a la naturaleza humana, pero la forma de practicar el culto la dejó a la voluntad de cada uno. Quien, por el contrario, introduce la coacción, arrebata la libertad que Dios nos ha concedido[71].

En síntesis, la imitación de Dios mediante la filantropía se manifiesta en una política universalista y tolerante en lo religioso. En segundo lugar, la imitación de Dios exige el cultivo de la filosofía:

> Entre la realeza y la filosofía existe un vínculo de simpatía y parentesco, pues Dios envió ambas a la tierra con idéntica misión: atender y corregir a los hombres, la una enseñando el bien, y la otra proporcionándolo[72].

Ambos tienen en común la aspiración de imitar a Dios. Pero al filósofo "la carencia de poder le da el aspecto de un cojo"[73], mientras que el emperador puede llegar a ser el mejor de los filósofos, pues reúne a la vez la sabiduría y el poder[74].

---

[70] THEMISTIUS, *Discursos políticos* V, ed. PETAVIUS et HARDUINI, 67b-c; trad. RITORÉ PONCE, 227. Temistio pone como modelo a Constantino como promotor de la libertad religiosa (y no a Constancio II ni a Juliano, que serían más bien modelos de sectarismo religioso). Es significativo que la visión de Eusebio (y de la literatura cristiana posterior) de un Constantino cristianizador del imperio no es compartida por otros autores paganos contemporáneos, como Bemarchios o Praxagoras: DAGRON, *L'Empire*, 179. No obstante, acerca de las medidas antipaganas de Constantino: P.J. HEATHER and D. MONCUR, *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius* (Translated texts for historians 36), Liverpool 2001, 49-52.

[71] THEMISTIUS, *Discursos políticos* V, ed. PETAVIUS et HARDUINI, 68a-b; trad. RITORÉ PONCE, 228.

[72] THEMISTIUS, *Discursos políticos* VI, ed. PETAVIUS et HARDUINI, 72a-b; trad. RITORÉ PONCE, 242; THEMISTIUS, *Discursos políticos* XVII, ed. PETAVIUS et HARDUINI, 214a-b; trad. RITORÉ PONCE, 498.

[73] THEMISTIUS, *Discursos políticos* I, ed. PETAVIUS et HARDUINI, 9b; trad. RITORÉ PONCE, 119.

[74] Juliano, en su carta de respuesta a Temistio, rechaza esta vinculación, subrayando en cambio la separación de la actividad filosófica y la acción política: HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual*, 57. Niega la unión de filosofía y acción política, es decir, entre *paideia* griega y tradición romana: DAGRON, *L'Empire*, 62-81.

00_Rencontres_def.indb 183 03/03/18 12:25

Y citando a Platón y Aristóteles, afirma que "ejercer la filosofía no es otra cosa que practicar la virtud"[75], y que, "los que se refugian en las palabras no son filósofos sino farsantes"[76]. Por eso, el príncipe puede ser el mayor filósofo:

> El sapientísimo Platón sostenía casi en todas sus obras que el verdadero rey y el filósofo avanzan por el mismo camino, pues ambos compiten y se afanan con la vista puesta en el mismo modelo, sólo que el uno se centra en la especulación científica y el otro en la actividad práctica: el primero se limita a conocer al Soberano de todo el universo, mientras que el segundo también lo imita (y ya se sabe que la acción asimila en mayor medida que el conocimiento[77].

En cualquier caso, Temistio es consciente de que la figura del rey-filósofo es un ideal utópico. Su propuesta es que el rey proteja a la filosofía, y en concreto que el filósofo sea consejero del rey:

> Platón, por lo demás divino y venerable, pronunció esta frase sencillamente temeraria: que a los hombres no se le acabarán los males hasta que los filósofos no sean reyes, o los reyes filósofos. La frase, sin embargo, se ha visto refutada e impugnada por el paso del tiempo. Aristóteles, por el contrario, es digno de admiración, pues, con una pequeña alteración de las palabras de Platón, ha ajustado la frase a la verdad, al afirmar que la práctica de la filosofía no sólo no es necesaria para el rey, sino que incluso constituye un obstáculo; sí lo es, en cambio, que sea dócil y obediente a los filósofos. Con ello, hizo de las buenas obras, y no de las palabras, el contenido de la realeza. […] Démonos por satisfechos con que aparezca un rey que no cultive por sí mismo la filosofía, pero que sea dócil y obediente a los filósofos[78].

---

[75] Themistius, *Discursos políticos* II, ed. Petavius et Harduini, 31d; trad. Ritoré Ponce, 151.

[76] Themistius, *Discursos políticos* II, ed. Petavius et Harduini, 32b; trad. Ritoré Ponce, 151. La importancia de la actividad práctica y política es característica de Temistio, en especial frente a la emergente tradición neoplatónica: Heather and Moncur, *Politics*, 2-6. Acerca de la reivindicación por Psellos del compromiso político de Temistio como filósofo: A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The transformations of Greek Identity and the Receptio of the Classical Tradition* (Greek culture in the Roman world), New York 2011, 72-3, 214.

[77] Themistius, *Discursos políticos* II, ed. Petavius et Harduini, 34b-c; trad. Ritoré Ponce, 155.

[78] Themistius, *Discursos políticos* VIII, ed. Petavius et Harduini, 107c-108b; trad. Ritoré Ponce, 307-8.

00_Rencontres_def.indb 184 03/03/18 12:25

IV. Eusebio de Cesárea

Temistio representa la continuidad de la tradición política griega y romana que arranca de Platón, y que legitima el poder autocrático de los emperadores romanos y bizantinos. Por el contrario, la teoría política de Eusebio de Cesárea, aun estando integrada en esta tradición doctrinal[79], implica la novedad del cristianismo, que configurará la ideología política de Bizancio[80].

Platón, Dión de Prusa, Plutarco y tantos otros, están presentes en Eusebio[81], al igual que lo están en Temistio, o en otros autores de los siglos IV y V, como Libanio o Sinesio[82]. No obstante, Eusebio además hace un uso importante de otros textos, como las Escrituras cristianas, la Carta de Aristeas, escritos de Filón, Clemente de Alejandría u Orígenes, que marcan el tránsito hacia la perspectiva cristiana de Eusebio[83].

Eusebio vive poco antes de Temistio, bajo Diocleciano, y ha asistido a la llegada de Constantino al poder imperial[84]. Sus dos principales escritos políticos[85] tienen como protagonista a Constantino: *Alabanza de Constantino*[86] y *Vida de Constantino*[87].

---

[79] A pesar de las similitudes doctrinales entre Eusebio y Temistio, no parece que exista influencia directa sino más bien dependencia de una tradición doctrinal común: Dagron, *L'Empire*, 135.

[80] J.M. Sansterre, "Eusèbe de Cesarée et la naissance de la théorie «césaropapiste»", en *Byzantion* 42 (1972), 131-95 y 532-94.

[81] Farina, *L'Impero*, 266-80.

[82] Como apologista, frente a Hierocles y Porfirio, el objetivo principal de Eusebio es mostrar la armonía entre la tradición griega y romana con la judía y cristiana: T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA 1981, 164-88. Y en particular, mostrar que el Imperio romano cristiano es el cumplimiento del Antiguo Testamento: Idem, *Ibid.*, 186.

[83] Farina, *L'Impero*, 260-66; Dvornik, *Early Christian*, 278-452 y 558-657.

[84] Barnes, *Constantine*, 254.

[85] Sobre la evolución de su teoría política en éstas y otras obras: E. Moreno Resano, "El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época", en *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (2013), 83-109, esp. 94-98.

[86] Sobre la composición del texto, procedente de dos discursos diferentes: H.A. Drake, *In Praise of Constantine: A historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* (University of California publications. Classical studies 15), ed. H.A. Drake, Berkeley 1975, 30-45.

[87] Citados en adelante *LC* y *VC* respectivamente.

00_Rencontres_def.indb 185 03/03/18 12:25

Su perspectiva está marcada por la referencia a Cristo, *Logos* encarnado. Dios Padre ha entregado el mundo al *Logos* para que lo gobierne. El mundo es así imagen (εἰκών) del *Logos*, y por tanto también del Padre. La mediación de Cristo-*Logos* resulta por tanto esencial. El Imperio Romano es la imagen del Reino de Dios que Cristo ha venido a traer al mundo. Y el emperador debe aspirar a la imitación (μίμησις) de Cristo-*Logos*, y por tanto del Padre.

Eusebio conserva los atributos de salvador y benefactor de la humanidad, que definen al emperador. La religión y la virtud de sus súbditos son responsabilidad del monarca. La religión es una cuestión de Estado. El culto religioso tiene un carácter público, y por tanto depende directamente del emperador, que ha de intervenir en todos los asuntos relacionados con el culto. Desde este punto de vista, Eusebio subraya la función sacerdotal del emperador[88]. Es por mediación del emperador como todos los hombres serán salvados[89]. Tanto más, en cuanto es alguien elegido por Dios, de quien ha recibido todo el poder[90]. Es decir, todos los poderes de Cristo (como rey, sacerdote, maestro) han sido transmitidos al emperador. Explícitamente lo proclamará el emperador iconoclasta León III: "βασιλεύς καὶ ἱερεύς εἰμί: soy rey y sacerdote"[91].

El emperador es el vicario de Dios en la tierra: ὁ δ'οἷα μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος, el representante del gran rey[92] en la tierra, del mismo modo que Cristo es el ὕπαρχος del Padre en el cielo. Y como tal, es el intérprete (ὑποφήτης) de los dictados de Dios en el mundo. En el emperador está inscrita la sabiduría del *Logos*[93], y en este sentido se le designa apropiadamente como νόμος ἔμψυχος. El emperador es el

[88] G. Dagron, *Emperador y sacerdote. Estudio sobre el "cesaropapismo" bizantino*, Granada 2007, 159-70; M. Gurruchaga, *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*, Madrid 1994, 92-93.

[89] En este sentido, Eusebio compara a Constantino con Moisés: F. Damgard, *Recasting Moses*, Copenhagen, 2010, 160-196; M.J. Hollerich, "The Comparison of Moses and Constantine in Eusebius' of Caesarea's Life of Constantine", en *Studia Patristica* 19 (1989), 80-95.

[90] Rom. 13:1-7; I Ped. 2:13-17.

[91] Barker, *Social and Political*, 36.

[92] Eusebius Caesariensis, *LC* VII.13, transl. Drake, en *In Praise*, 97. Es el mismo título (Ὕπαρχος) con el que denomina al Logos: Drake, *In Praise*, 167 n.15.

[93] Farina, *L'Impero*, 219-21: la sabiduría del emperador debe ser ante todo la sabiduría cristiana.

00_Rencontres_def.indb 186 03/03/18 12:25

verdadero maestro (διδάσκαλος), que interpreta la palabra de dios y la difunde entre todos los hombres[94].

Más aún, el emperador, aunque no sea obispo por sucesión apostólica, sin embargo es, por constitución divina, obispo universal: οἷα τις κοινὸς ἐπίσκοπος[95]. A diferencia de los demás obispos, que tienen una jurisdicción limitada, el emperador goza de una jurisdicción universal[96]. Eusebio llega a afirmar que el emperador reinará en los cielos junto al Hijo de Dios por toda la eternidad (συμβασιλεύειν τῷ υἱῷ τοὺ θεοῦ)[97].

Su posición al frente de la Iglesia[98] implica un cuidado (πρόνοια), una atención privilegiada sobre la Iglesia, al modo de la providencia de Dios hacia los hombres. Está obligado por tanto a velar por la expansión y fortalecimiento de la Iglesia, así como a combatir todos sus enemigos[99].

Eusebio retrata a Constantino con un halo mesiánico. Ha sido elegido por Dios en un excepcional momento histórico[100] para hacer realidad *de facto* lo que ya es verdadero *de iure*[101]. Ha de realizar la universalización del Reino de Dios mediante la universalización del Imperio, y de este modo lograr la salvación de todos los hombres.

Lo más significativo de la doctrina de Eusebio es la unión e identidad del Estado y de la Iglesia bajo la sola cabeza del Emperador. Esto

---

[94] El emperador ha de promover una misma doctrina religiosa en todo el imperio. Nada hay aquí –ni lo habrá en el Bizancio medieval– de la defensa de la libertad religiosa propugnada por Temistio. La universalidad y unidad doctrinal del cristianismo sustituye a la pluralidad de dioses y cultos propios de cada ciudad: DAGRON, *L'Empire*, 180-86.

[95] EUSEBIUS CAESARIENSIS, *VC* I.44, ed. F. WINKELMANN, Berlin 1975; trad. M. GURRUCHAGA, Madrid 1994, 187. El emperador es ἐπίσκοπος τὼν ἐκτός, obispo de los que están fuera de la Iglesia, en tanto vigila y conmina a todos –cristianos o no– a vivir de acuerdo con la piedad cristiana: EUSEBIUS CAESARIENSIS, *VC* IV.24, ed. WINKELMANN; trad. GURRUCHAGA, 348.

[96] Cf. FARINA, *L'Impero*, 240.

[97] EUSEBIUS CAESARIENSIS, *VC* IV.48, ed. WINKELMANN; trad. GURRUCHAGA, 372.

[98] Cf. FARINA, *L'Impero*, 236-55: el emperador cristiano, jefe de la Iglesia.

[99] Eusebio alaba todas las medidas de Constantino para perseguir el paganismo, el judaísmo o la herejía: BARNES, *Constantine*, 254.

[100] El reino de Constantino aparece como la culminación de la historia humana: BARNES, *Constantine*, 249.

[101] GURRUCHAGA, *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*, 90.

implica que el Imperio Romano es esencialmente Imperio Cristiano. Ya no hay Imperio Romano sino Imperio Romano Cristiano. El cristianismo pasa a ser un elemento sustancial del Imperio. El cristianismo es τὸ φυλακτήριον del imperio: su guardián, su cuerpo de guardia.

Eusebio argumenta de diversas maneras esta identificación entre Iglesia e Imperio. Los rasgos de la Iglesia y del Imperio son los mismos: unidad, universalidad, perennidad. Uno y otro se ocupan del conjunto de la humanidad, de su felicidad y de su salvación. Además, existe una coincidencia histórica querida por Dios: el inicio del Imperio, con Augusto, coincide con los inicios de la Iglesia, con el nacimiento de Cristo. El Imperio y la Iglesia se han desarrollado de forma simultánea hasta Constantino, y progresivamente se irá produciendo una identificación cada vez mayor hasta llegar a la identidad total entre el Reino de Dios y el Imperio al fin de los tiempos. En definitiva, para Eusebio no existe separadamente una Iglesia[102] y un Imperio, sino que ambos forman una sola institución: el Imperio Romano Cristiano[103].

Es obvio que esta caracterización del emperador como cabeza de la Iglesia y vicario de Cristo en la tierra choca frontalmente con la tradición católica del papado en Roma. En cualquier caso, las doctrinas de Eusebio no son, por supuesto, la única fuente para definir la cristiandad del imperio, que, por lo demás, experimenta numerosas transformaciones a lo largo de la historia de Bizancio. Incluso, cuando el emperador, en algunos momentos, exhibe su autoridad religiosa, no sólo se encuentra con la oposición del papa, sino también con la resistencia de otras autoridades religiosas dentro de Bizancio, como Juan Crisóstomo, Máximo el Confesor o Juan Damasceno.

V. Conclusión

La historia de Bizancio nunca pone en duda la legitimidad del poder autocrático del emperador, en continuidad con la ideología imperial romana. El emperador es ley viviente, *nómos émpsychos*, y por tanto está por encima de la ley escrita, aunque siempre se le reclamará obediencia a las leyes y el ejercicio de las virtudes.

[102] La identificación es tanto más fácil en cuanto Eusebio caracteriza a la Iglesia como una nación: Barnes, *Constantine*, 128.

[103] Farina, *L'Impero*, 154-65.

00_Rencontres_def.indb 188 03/03/18 12:25

Ahora bien, los motivos que justifican la superioridad del emperador están marcados por la ambigüedad e implicarán en adelante una tensión entre dos extremos difícilmente conciliables. Por un lado, de acuerdo con Eusebio, el emperador es imagen de Cristo, y ha recibido de Dios todos los poderes, incluido el sacerdotal, de donde deriva su responsabilidad de mantener la ortodoxia cristiana en el imperio. Pero por otro lado, de acuerdo con Temistio, el emperador es imagen de Dios, en tanto encarna la racionalidad divina, es decir, gobierna el imperio según los dictados de la razón.

A lo largo de la historia de Bizancio habrá momentos en los que se acentuará más un aspecto que el otro. Así, por ejemplo, con Justiniano se dictarán normas contra la filosofía pagana, mientras que más adelante, en el s. XI, en la época que Lemerle caracterizó como "el gobierno de los filósofos"[104], Psellos promoverá de nuevo la razón filosófica como guía de la política imperial.

Universidad de Sevilla

[104] P. LEMERLE, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris 1977, 195-248.

00_Rencontres_def.indb 189 03/03/18 12:25

Abū Moʿin Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, su crítica al poder establecido y su defensa de la justicia social

Saeid Hooshangi

Abū Moʿin Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī nació en el año 394 H./1004 d.C. en Qobādiyān de Balḵ, localidad actualmente situada en el norte de Afganistán, en el seno de una familia pudiente, y murió en la soledad en el año 481/1088 en Yomgān, una localidad situada en la región de Badaḵšān, al noreste de Afganistán, mientras huía de un pueblo a otro escapando de la persecución a la que estaba sometido por parte de las autoridades selyúcidas.

En su juventud trabajó como escribano y recaudador de impuestos en la corte de los reyes gaznávidas y selyúcidas. Disfrutó con frecuencia de la compañía del vino y hacia los 43 años de edad abandonó aquella vida y emprendió un largo viaje junto a su hermano y un sirviente. Durante años visitó gran parte de los países islámicos, donde tuvo ocasión de conocer distintos lugares y personas y donde pudo estudiar y profundizar en la doctrina bāṭinī[1]. En aquella misma época, hacia el año 437/1046, realizó un viaje a Egipto, permaneciendo allí durante tres años, y donde, tras unirse a los principios ismaelitas, ascendió dentro de la jerarquía de la escuela. Cuando siete años más tarde, en el 444/1053, regresó al Ḵorāsān, su lugar de origen, ya contaba con el título de *Ḥojjat* del Ḵorāsān[2] que le había sido otorgado por el califa de Egipto Al-Mustanṣir Billāh (427-487/1036-1095); además, fue nombrado responsable para la divulgación del Ismaelismo en aquella región[3].

En el Ḵorāsān y sobre todo en Balḵ, su ciudad natal, comenzó a invitar a sus conciudadanos a seguir la doctrina ismaelita, pero a pesar de su esfuerzo nadie le respondió de forma positiva y finalmente la presencia de un grupo al servicio del sultán selyúcida le obligó a escapar de allí. Desde Balḵ fue hasta Māzandarān y posteriormente a Nišāpūr, donde vivía de

[1] Bāṭinī o bāṭinīya, es uno de los nombres utilizados para referirse a los ismaelitas de Irán. Seguimos el sistema de transcripción de la Encyclopaedia Iranica.

[2] *Ḥojjat* era un título que se otorgaba a los ismaelitas cuando llegaban a cierto nivel dentro de su jerarquía.

[3] Ḏ. Safā, *Tārīḵ-e adabiāt dar Irān* 2, Tehrān 1386/2007, 450.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 191-206*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115474

00_Rencontres_def.indb 191 03/03/18 12:25

forma clandestina y desde donde, gracias a la invitación del emir ismaelita ʿAlī Ibn Asad, gobernador regional de Badaḵšān, se trasladó a Yomgān, donde permaneció durante unos veinte a veinticinco años y donde llevó a cabo prácticamente toda su producción escrita.

Desafortunadamente su trabajo en el desarrollo de esta tarea fue dificultado por los clérigos de la zona que se enfrentaron a él, y aunque consiguió algunos discípulos, no pudo permanecer en Balḵ. Por el hecho de ser ismaelita, fue condenado a muerte[4] y no tuvo otra opción que escapar al valle de Yomgān en Badaḵšān, donde incluso sin estar plenamente seguro, consiguió tener algunos seguidores y donde finalmente murió solo en la pobreza. Entre los motivos de su soledad se encontraba su miedo a los detractores de la lógica y a los integristas que estaban en contra de sus ideas; los detestaba tanto que en sus poemas se refiere a ellos como demonios, burros y vacas.

> Me preguntas por qué no sales nunca
> no me reprendas por escapar de los demonios
> ¿Cómo me dices que hable con los animales?
> Bien sabes que no soy pastor ni de vacas ni de burros[5].

Entre sus obras destaca *Safar Nāmeh*, su libro de viajes; su diván de poemas; el tratado en lengua persa sobre la enseñanza del saber ismaelita titulado *Jāmeʿ al-Ḥekmatayn*; *Wajh-e Dīn*, un volumen en persa sobre la religión, la práctica religiosa y el *kalām*; *Ḵān al-Iḵwān*, un texto en prosa sobre moral, consejos y didáctica; *Zād al-Musāfirīn* dedicado a la filosofía religiosa y escrito en prosa, y *Gošāyeš wa rahāyeš*, un trabajo en prosa y en lengua persa que contiene treinta preguntas y respuestas sobre religión.

Origen de su ideología

Sin lugar a dudas, las enseñanzas filosóficas griegas tuvieron un papel muy importante en el desarrollo de esta tendencia en la que la razón prevalecía sobre la religión, así como en los movimientos sociopolíticos de la época de Nāṣer Ḵosrow, e incluso en algunos anteriores, tanto dentro de Irán como en otros territorios islámicos. Posteriormente este saber filosófico allanó el camino para otras corrientes favoreciendo incluso a religiosos y clérigos. Al comienzo del siglo III H., con la aparición de Wāsil Ibn ʿAṭāʾ (80-131/700-

[4] Safā, *Tārik-e adabiāt dar Irān*, 452.

[5] Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, *Dīwān*, casida 159, ed. M. Mīnovī y M. Moḥaqqeq, Tehrān 1353/1974:

مرمرا گویی چون هیچ برون نایی؟ چه نکوهیم گر از دیو گریزانم
چون که با گاو و خرم صحبت فرمایی گرتودانی که نه گوبان و نه خربانم

749), uno de los relevantes teólogos del *kalām* islámico y discípulo de Ḥasan al-Baṣrī (21-110/642-729), se estableció una creencia basada en la justificación razonable de la religión y las enseñanzas religiosas, que posteriormente se conoció como una escuela teológica del pensamiento islámico llamada muʿtazilī. En su labor de escuela destacada en su inclinación por el racionalismo dentro de la religión islámica, sentó las bases y desarrolló un movimiento racional contra las ideas superficiales en el Irán de aquel momento[6].

De igual manera, la corriente ismaelita era producto de un pensamiento que surgió junto a otros factores racionales en busca de una respuesta lógica y adecuada para la religión, entre algunas otras justificaciones; aunque más tarde se convirtió en una ideología sociopolítica. A la hora de mostrar los motivos para la aparición del Ismaelismo, se apuntan argumentos como el desarrollo del feudalismo, lo que hizo que en el Irán de aquella época aumentara el poder de los señores feudales a nivel local y subieran los impuestos, provocando pequeñas sublevaciones del pueblo. También se aprecia como motivo de su aparición el aumento del enfrentamiento entre las clases sociales y en el califato de Bagdad en los siglos II y III Hégira[7]. También en ocasiones es considerado como una de las muestras de la lucha pacífica de los iraníes contra la conquista árabe[8]; en otras, no es más que una inclinación contra las ideas no racionales y fundamentalistas.

Como una de las ramas del Chiismo, los ismaelitas, además del conocimiento de la filosofía griega y del pensamiento muʿtazilī con el que contaban, tomaron prestados muchos conceptos de otras religiones y creencias, como el cristianismo, el maniqueísmo, el misticismo y las enseñanzas de los iraníes incrédulos[9]. Esta tendencia, que en muchos aspectos estaba ba-

[6] Aunque los muʿtazilíes eran de procedencias diversas, concordaban en muchas ocasiones los chiíes y con otros grupos, como los qadaríes. Por esta razón, el Chiismo se asemeja en muchos aspectos a los principios muʿtazilíes. Véase E.G. BROWNE, *A Literary History of Persia* 1, London 1925, 281-83.

[7] I.P. PETRUSHEVSKY, *Islām dar Irān*, Tehrān 1363/1985, 294.

[8] ʿALĪ IBN AḤMAD IBN ḤAZM, *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥal* 4, al-Qāhira 1900. En el volumen cuarto de su obra *Al-Fiṣal fī l-Milal*, Ibn Ḥazm afirma que la aparición de las sectas incrédulas iraníes era producto de la lucha continua de estas en su deseo de romper el poder absoluto de los árabes de una forma pacífica. Véase A. VON KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, 10-11.

[9] PETRUSHEVSKY, *Islām dar Irān*, 354. La mayor parte del saber de los ismaelitas no es tan original e innovadora como se ha creído, pues es de carácter ecléctico y se tomó de la filosofía neoplatónica. Aunque esto no se hizo de forma directa, sino a través de textos posteriores que fueron recogidos por los escribanos judíos y cristianos, y que finalmente se mezclaron con otros conceptos. Al igual que los místicos cristianos y judíos y también los musulmanes,

00_Rencontres_def.indb 193 03/03/18 12:25

sada en el racionalismo y la diversidad de ideas, adquirió un tono político, lo que hizo que muchos investigadores erraran a la hora de pensar que los ismaelitas eran un movimiento totalmente político, tomándolos como una poderosa conspiración por parte de los chiíes para acabar con el poder político de los árabes.

De igual manera, y a pesar de que existían grandes pensadores y personas inocentes entre sus filas[10], fueron considerados como una secta de asesinos sin escrúpulos que sólo buscaban víctimas. Es necesario señalar que en la sociedad islámica de ese tiempo matar a alguien en nombre de la religión era un acto considerado legítimo, que no despertaba protestas. Como consecuencia de su opinión crítica, los ismaelitas sufrían los ataques más salvajes, lo que les dejó sin recursos para su propia defensa y también les condujo en ocasiones a la violencia[11].

Como continuación a la aparición del movimiento aš'arī y de su fundador Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (nacido en el año 206/822), que durante algún tiempo fue discípulo de maestros mu'tazilíes como Abū 'Alī al-Jubbā'ī en Basora, a finales del siglo III H. se produjo una fuerte reacción contra el movimiento mu'tazilī, lo que puso en situación de peligro este racionalismo mu'tazilī que estudiaba las cosas de acuerdo a la razón y mezclaba la religión con conceptos filosóficos.

Antes de la época de al-Mutawakkil, califa de la dinastía abasí (205-247/821-862) y sobre todo en el periodo de Ma'mūn (170-218/787-834), eran habituales las discusiones, dentro de una forma apropiada de proceder, pero posteriormente y ya en tiempo del primero, todo ello dejó paso a la obediencia sin cuestionamiento. Los representantes de la religión pensaban que la sabiduría tenía una estructura formada por la propia religión, y El Corán y los hadices eran sus bases, y fuera de ellos nada era considerado

los ismaelitas descubrieron la filosofía neoplatónica y la aceptaron. En sus enseñanzas se aprecian incluso elementos de las doctrinas gnósticas. Por otro lado, es importante decir que la influencia del maniqueísmo no fue de gran relevancia.

[10] Muḥammad ibn 'Abd Al-Karīm Al-Šahrastānī, *Al-Milal wa-l-Niḥal* 1, ed. A. Sayyid Kailānī, al-Qāhira 1976, 195.

[11] A pesar de que se considera a Ḥasan Ṣabbāḥ y a sus seguidores Ḥaššāšīn como terroristas y asesinos de los opresores, no fue Sabbāh el que inventó esta forma de lucha contra sus detractores, pues ya antes que él los ismaelitas en Irán la habían puesto en práctica. Al parecer el terrorismo en sí mismo y el asesinato de los tiranos era una manera de combatir el régimen de los selyúcidas y de otros gobernantes que empleaban la tortura y las matanzas contra los nizārīes y que, desde la época de Ḥasan Ṣabbāḥ, fueron en aumento.

00_Rencontres_def.indb 194 03/03/18 12:25

sabiduría[12]. El móvil de los fundamentalistas para dar valor a este hecho era un dicho de Mahoma –lo que queda del Profeta merece ser llamado ciencia, y lo que está fuera de esto no es útil, y la ciencia útil es la misma que se halla en la religión […][13]. De esta manera y con el apoyo de las enseñanzas de los ašʿaríes, los integristas se vieron reforzados contra los razonables muʿtazilíes, tachándolos de ignorantes en sus discursos, de tender a la filosofía y no entender el verdadero mensaje de El Corán y el profeta[14].

Desde los comienzos de su aparición, el movimiento ismaelita había permanecido dentro de una posición más limitada, aunque ʿAbdallāh Ibn Maymūn Qaddāḥ (147/765) se encargó de sacarlo de la estructura chií, lo que, de alguna manera, le hizo salir también de ese espacio restringido y acercarse más a sus orígenes filosóficos[15]. En su camino, Ibn Maymūn Qaddāḥ tuvo que luchar contra Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, que era coetáneo suyo, y sus creencias religiosas absolutistas que eran una amenaza para su racionalismo, pasando en cierto modo a convertirse en su enemigo principal. A partir de ese momento se convirtió en diana para los fundamentalistas[16], de tal forma que al-Ġazālī decía de ellos[17] que habían pisoteado todas las bases de la religión y habían cerrado los ojos a prácticas como el rezo, el ayuno y la peregrinación. En cambio, otros sabios tenían una actitud más favorable, y así Omar Khayyam (ʿOmar Ḵayyām), incluía a los ismaelitas dentro de los buscadores de la verdad, cuando decía que estos son de cuatro clases: los filósofos, los mutakallimūn, los ismaelitas y los sufíes[18].

Entre otros obstáculos a los que los seguidores del Ismaelismo y los ra-

[12] Ḏ. Safā, "Moḵālefat-e ālemān-e šarʿ bā dāneshāy-e ʿaqlī", en *Irān Nāmeh* 4.4 (1986), 574.

[13] ʿAḥmad ibn Taimiyya, *Majmūʿat fatāwā š ayḵ al-Islām Ibn Taymiyya* 10, ed. ʿAbd Ai Raḥmān ibn Qāsim, al-Madīna, al-Munawwāra 1420/2004, 664, https://ia800300.us.archive.org/4/items/mfsiaitmmfsiaitm/mfsiaitm10.pdf:
"العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ فإنه هو الذي يستحق أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً"

[14] Uno de los términos que en aquel momento utilizaban contra la filosofía y los filósofos era "falul-sufah" (فلل السُفَه) que significa el "agujero de la ignorancia". En árabe filosofía es *falsafah* (فلسفه).

[15] ʿA. Asġar Ḥalabī, *Tārīḵ-e Falsafe Irānī*, Tehrān 1994, 359.

[16] A partir de este momento las enseñanzas ismaelitas también se convirtieron en un objetivo para el ataque de los fundamentalistas, incluso el propio al-Ġazālī los considera a caballo entre las religiones dualistas y la filosofía. "فإنهُم بين مذاهب الثنويه و الفلاسفه يتردّدون". Véase A. Partow, *Andiše hāy-e falsafī-e Irānī*, Tehrān 1999, 191.

[17] Partow, *Andiše hāy-e falsafī-e Īrānī*, 191.

[18] Idem, *Ibid*.

cionalistas –estos últimos conocidos en aquella época como *muʿtazilah*–, se enfrentaban, estaban los karrāmíes, también llamados *mušabbaha* (antropomorfistas), que eran discípulos de Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Karrām Sistānī, anterior a al-Ašʿarī y que luchaba contra las creencias de los racionalistas, empleando para ello enseñanzas del sufismo. Estas corrientes surgieron en Irán como consecuencia de los movimientos racionalistas e ismaelitas y de ʿAbdallāh Ibn Maymūn; este último prosiguió su camino en la filosofía de Nāṣer Ḵosrow y en los esfuerzos militares de Ḥasan Ṣabbāḥ. Por su parte, Ḥasan Ṣabbāḥ se instaló en el castillo de Alamut y a golpe de espada dio un aspecto político y militar al movimiento Nizzārí[19]; mientras, Nāṣer Ḵosrow, en su cobijo de Yomgān, continuó con su divulgación.

Según los investigadores, el punto en común entre todas estas tendencias y sus pequeños alzamientos era que contenían un trasfondo ideológico bastante común. En muchos de los movimientos de los siglos II y III H., este rasgo ideológico eran las propias enseñanzas de los ḵorramdinān (ḵorramīeh) que no eran musulmanes y que, en cierto modo, seguían las ideas de los mazdakíes[20] de los siglos V y VI d.C. Aunque estas inclinaciones religiosas, al parecer, tenían ideas diferentes, también se acercaban en dos puntos: (1) Ninguno de ellos admitía califatos de ningún tipo, ya fuera omeya o abasí. (2) Todos compartían la idea de justicia e igualdad, que a veces mostraban en forma de lema y otras de modo más organizado como un socialismo imaginario basado en las ideas de los ḵorramdinān y los cármatas[21].

Equilibrio entre religión y gobierno

Entre los rasgos de su pensamiento, como misionero del Ismaelismo y como escritor, Nāṣer Ḵosrow procura servirse de la lógica y sus escritos para transmitir su mensaje, al contrario de otros ismaelitas de su época, como Ḥasan Ṣabbāḥ, que prefería la espada. Incluso en las peores situaciones en las que se encontró se negó a utilizar la violencia, ni siquiera cuando la presión sobre él era máxima, y desde Yomgān emplea sus obras como único medio para difundir su mensaje, siempre oponiéndose a la violencia y utilizando la didáctica. Es un hombre honesto que reprueba a los corruptos y cuya poesía denuncia abiertamentea todos los que buscan la apariencia en materia de religión, los hipócritas, los avaros y sobre todo los gobernadores ilegítimos.

[19] F. DAFTARY, *Medieval Ismaili History and Thought*, Cambridge 1996, 185.

[20] E. YARSHATER, "Mazdakism", en *The Cambridge History of Iran* III.2, ed. IDEM, Cambridge 1983, 991-1024; trad. M. KĀŠEF as "Kīš-e mazdakī", en *Īrān-nāma* 2.1 (1362/1983), 6-42.

[21] PETRUSHEVSKY, *Islām dar Irān*, 294.

Nāṣer Ḵosrow es un poeta que se hace eco de todas estas corrientes doctrinales, muestrauna actitud crítica en sus poemas basada en su profundo racionalismo, y utilizaba su poesía como un medio para expresar opiniones sobre política y sobre moral. Por esta razón dio mucha más importancia al sentido en sus poemas que a la propia forma en sí misma. Para él la palabra era como el almizcle; el sentido es su olor e insiste en que el almizcle sin olor es como la ceniza[22]. Su poesía se alejó de lo que era habitual en su época y, aunque el estilo ḵorāsāni se usaba más para el elogio, Nāṣer Ḵosrow lo empleó para expresar sus creencias religiosas, filosóficas y principalmente sociales.

Para Ḵosrow, la poesía es un medio para expresar sus opiniones filosóficas y sus creencias religiosas y no un objetivo en sí mismo; por esto, considera que la poesía lírica es algo absurdo y en ocasiones excepcionales escribe sobre la naturaleza, que es utilizada solamente como una mera introducción a su objeto principal.

Todo su empeño era dar importancia a la razón, en su filosofía, Dios es razón y sabiduría, y el ser humano era el heredero de ese conocimiento. Es por esto que para Ḵosrow el mejor destino en el mundo para la persona es aprender y adquirir ciencia y saber.

> La sabiduría era el principio y tú el fin del mundo
> Tú que eres el fin vuelve a este buen comienzo
> Tu parte de este mundo no es más que ciencia
> te advierto de que no lo consideres algo pequeño[23].

En muchas ocasiones se queja de la opresión de los turcos selyúcidas que habían conquistado el Ḵorāsān, y de los impostores, principalmente a los religiosos, que están junto a estos únicamente por su interés y provecho personal. En una casida se dirige a ellos diciendo:

> El Ḵorāsān se ha convertido en un lugar para los perversos, ¿acaso tiene cabida un hombre honesto y un hombre deshonesto en la misma casa?
> Los inmorales me alejaron de mi tierra y de mis parientes,
> aquellos que desconocen la fe […]
> Nadie sabe de mi situación, salvo aquel que haya sufrido

[22] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 26, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ.

هر که بر تنزیل بی‌تاویل رفت — او به چشم راست در دین اعور است
مشک باشد لفظ و معنی بوی او — مشک بی‌بوی ای پسر خاکستر است

[23] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 115, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان — بازگرد ای سَره انجام بدان نیک آغاز
جز علم نیست بهر تو زین عالم — زنهار کار خوار نیانگاری

lo mismo.
Por esto te encuentras en el paraíso de Balḵ y yo estoy encadenado en Yomgān.
Por tu ignorancia gobiernas este territorio cual faraón y yo estoy encadenado con Ḏū l-Nūn[24] por mi saber.
Por causa de ellos el cielo ha llovido el enfado de Dios sobre el Ḵorāsān.
Unos vándalos errantes se han convertido en regidor y regidora por un día[25].

Entre los temas principales de su trabajo poético se encuentra el enfrentamiento a los dueños del poder, los reyes y los poetas que estaban a su servicio. Como se aprecia claramente en sus obras, se retira de la corte de los reyes y critica a los poetas que de una forma falsa los elogian, reprochándoles que sólo se engañan a sí mismos. Según Ḵosrow, el mundo está en la oscuridad de la ignorancia y por eso los perros, que simbolizan la opresión, se han adueñado de las calles.

Al igual que el mundo se encuentra en la noche, la religión está en la oscuridad.
Las tinieblas son a la ignorancia lo que las estrellas son a la rebeldía.
¿Acaso no ves el desdén de la gente por la sabiduría?
La justicia se ha ocultado y la angustia se ha descubierto […]
La religión se ha adentrado en la sombra y no es extraño que a medianoche aúllen los perros[26].

Es obvio que, como crítico del poder político respaldado por la religión, no tiene consideración alguna a la hora de manifestar claramente su opinión indistintamente, tal y como lo hace en este poema, donde se dirige directamente al rey, aconsejándole que sea razonable:

Tú, orgulloso de tu reinado, será mejor que conozcas dónde te hallas.
Según la razón, eres uno más porque también yaces bajo las cadenas.

---

[24] "Ḏū l-Nūn al-Miṣrī (ca. 796-859), maestro sufí egipcio", en *The Encyclopaedia of Islam* 4, ed. E. VAN DONZEL, B. LEWIS and C. PELLAT, 3 ed., Leiden 2012, 79-81.

[25] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 181, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:
خراسان جای دونان گشت، گنجد — به یک خانه درون آزاده با دون؟
مرا دونان زخان و مان براندند — گروهی از نماز خویش ساهون […]

[26] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 19, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:
همچو شب دنیا، دین را شب است — ظلمت از جهل و زعصیان سحاب
خلق نبینی همه خفته زعلم — عدل نهان گشته و فاش اضطراب […]
این شب دین است نباشد شگفت — نیم شبان بانگ و فغان کلاب

¿Qué clase de rey eres dominado e influenciado por ti
mismo?[27]

En muchas casidas condenaba a los adoradores del prójimo, y a los que hacían eso les aconseja ser libres. Sin embargo, también es necesario indicar que, en cierta ocasión, él mismo escribió un elogio para el califa fatimí en el que adora su poder y grandeza, exactamente lo que reprocha a los demás.

Mi melancolía por al-Mustanṣir es como una llaga
en mi cabeza, mi pecho y mi frente[28].

Para justificar su panegírico a al-Mustanṣir Billāh, dice que esta alabanza es adecuada para aquellos que cuentan con la gracia divina; por esta razón no duda en venerar a los califas escogidos.

El prudente adora a aquel que entre todos Dios ha elegido
y le ha concedido el liderazgo[29].

Por otro lado llama cerdos a los reyes, y afirma que no merecen ser obsequiados por las perlas de las palabras persas.

Soy aquel que no tira a los pies de los cerdos
esta valiosa joya de la poesía en darí[30].

Su consejo para los poetas de su época era que no estuvieran al servicio de las mentiras y ni de lo incoherente, sino de la religión verdadera y de la sabiduría; incluso consideraba la poesía lírica y de humor como absurdas, y exhorta a estos poetas a no cejar en el empeño de alcanzar el fin de la sabiduría que, según él, es la religión.

Oh, poeta lírico de poemas vacíos, aléjate de mí que
no soy poeta de lírica, amor, fábula y palabras vacías
tú hablas del mundo y yo de la religión divina
no soy uno de los tuyos ni tú uno de los míos[31].

---

[27] Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, *Dīwān*, casida 232, ed. Mīnovī y Moḥaqqeq:

ای غره شده به پادشایی بهتر بنگرکه خود کجایی
تو سوی خرد زبندگانی زیرا که بزیر بندهایی
پس شاه چگونه ای تو با بند چون بنده ی خویش و مبتلایی

[28] Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, *Dīwān*, casida 236, ed. Mīnovī y Moḥaqqeq. A la muerte del califa fatimí al-Muntanṣir Billāh escribe que siente la destemplanza del luto en todo su cuerpo.

داغ المستنصربالله نهادستم برسرو سینه و برپهنه ی پیشانی

[29] Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, *Dīwān*, casida 6, ed. Mīnovī y Moḥaqqeq:

کند سجده دانا کسی را که یزدان گزیدستش از خلق مر رهبری را

[30] Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, *Dīwān*, casida 6, ed. Mīnovī y Moḥaqqeq:

من آنم که درپای خوکان نریزم مراین قیمتی درّ لفظ دری را

[31] Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, *Dīwān*, casida 162, ed. Mīnovī y Moḥaqqeq:

Como habitualmente los dueños del poder utilizaban supersticiones e ideas sin fundamento para proteger su provecho y avanzar en sus objetivos, Nāṣer Ḵosrow inició su lucha contra ellos. Para evitar el cierre al camino del razonamiento y del análisis razonable de la religión, se emplea también contra los aš'arīes y contra todos aquellos que se quedaban en la palabra y no en la esencia de la religión y la *Šarī'a*, que nada tenía que ver con la razón ni lo razonable, sino que más bien se basada en la tradición y la imitación[32]. Toda su intención era animar al pueblo a conocer motivos lógicos y naturales para las cosas y no atribuir a los astros poderes sobrenaturales[33].

> No reprendas al universo azul
> saca de tu cabeza el aire de la tozudez
> considera fuera de los acontecimientos este universo elevado
> no es propio de un sabio criticar al más allá.
> Al prejuzgar tu estrella
> no esperes que el universo favorezca tu suerte[34].

Considera todo esto como una interpretación puramente literaria y superficial de la religión, que no profundiza en los fundamentos esenciales de la misma. Es este hecho lo que provoca el desvío de la religión hacia la idolatría, lo que algunos hacen sin pretenderlo, creando ídolos de todo tipo; algo que de igual manera también afecta a los estamentos del poder.

> El idólatra se libró del ídolo pero tú aún no puedes liberarte del tuyo.
> El ídolo está dentro de tus vestiduras pero tú aún maldices al brahmán[35].

ای غزل گوی لهوجوی زمن دور که من — نه زاهل غزل و رود و فسوس و لهوم
چون تو از دنیا گویی و من از دین خدای — نه تو آن منی و نیز نه من آن توام

[32] En este poema describe que la religión no tiene nada que ver con la razón, porque la religión está impuesta a golpe de espada. NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 104, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

از شافعی و مالکی و قول حنیفی — جستیم زمختار جهان داور رهبر
چون چون و چرا خواستم و آیت محکم — در عجز بپیچیدند، این کورشد آن کر […]
برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم — نزخانم یاد آمد، نز گلشن و منظر
ازپارسی و تازی و از هندو و از ترک — وز سندی و رومی و زعبری همه یکسر
وز فلسفی و مانوی وصابی و دهری — درخواستم ین حاجت و پرسیدم بی مر […]
گفتند که موضوع شریعت نه به عقلست — زیرا که به شمشیر شد اسلام مقرر

[34] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 6, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را — برون کن ز سرباد خیره سری را
بری دان ز افعال چرخ برین را — نشاید زدانا نکوهش بری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد — مدار از فلک چشم نیک اختری را […]
اگر تو زآموختن سربتابی — نجوید سرتو همی سروری را

[35] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 183, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

Al parecer, la idea principal de Nāṣer Ḵosrow era llevar a cabo una propaganda para hacer que la gente conociera la realidad de un gobierno creado de acuerdo con los criterios de la religión verdadera, y criticar aquello que el califato abasí presentaba como la concesión del poder por parte de Dios. Esto tuvo como consecuencia que los abasíes impidieran la aparición de nuevas ideas y que Nāṣer Ḵosrow fuera perseguido, quien no pudo llevar una existencia en paz. Así, de forma reiterada, se quejaba de haber sido expulsado de su tierra.

> En Balḵ, el beodo, el ladrón, el mujeriego y el sodomita
> se encuentran protegidos del mal.
> Pero si eres discípulo de los sucesores del Profeta, serás
> desterrado de tu tierra como lo he sido yo[36].

Otra de las ideas principales que aparece en su poesía es la de enfrentarse a los religiosos superficiales, que según él representaban la cara externa de la religión y no su contenido ni sus fundamentos. Uno los motivos por los que a los ismaelitas de Irán se les llamaba *bāṭinīya* era que no creían en la apariencia (*ẓāher*) sino en la esencia (*bāṭen*) del mensaje religioso. Según ellos, la persona que percibía y entendía el contenido y el fundamento de la religión podía prescindir del *ẓāher,* que está formado por prácticas como el ayuno y el rezo, entre otras[37].

Esta forma de pensamiento en la que se daba importancia a la esencia, al objetivo y a los fundamentos de la religión y no al aspecto exterior frente al resto de personas, al que ellos mismos calificaban de teatral, se topó con muchos detractores y críticos de los ismaelitas, entre los que se encontraba al-Ġazālī. Un buen ejemplo de ello es una casida que Nāṣer Ḵosrow escribió como mensaje para los peregrinos del Ḥājj, en la que se dirige a un amigo que acaba de volver de la peregrinación. En ella le pregunta cuál había sido su intención verdadera en aquel lugar y si en ese viaje, en vez de realizar ceremonias que se limitan a la pura experiencia corporal (ritos), había percibido la presencia de Dios, conseguido conocerlo y abandonarse a Él; si le había llegado la brisa del conocimiento, si había sacrificado las pasiones y expulsado todos los malos hábitos, si se había rendido ante Dios con creencia

---

بت‌پرست از بت‌برست و تو همی — رست نتوانی از این ملعون و ژن
بت نشسته در میان پیرهنت — تو همی لعنت کنی بر برهمن
خویشتن بشناس و بر خود باز کن — چشم دل وز سرت بیرون کن وسن

[36] Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, *Dīwān*, casida 210, ed. Mīnovī y Moḥaqqeq:

در بلخ ایمن‌اند ز هر شری — می‌خوار و دزد و لوطی و زن‌باره
ور دوستدار آل رسولی تو — چون من ز خاندان شوی آواره

[37] A. Eqbāl Āštiānī, *Tārik-e Mofaṣṣal-e Irān*, Tehrān 1991, 232.

y certeza y si había alcanzado la pureza que le permitiese ver los dos mundos. Concluyendo, le dice que si no había conseguido todo esto, entonces no había hecho el Ḥājj sino que únicamente había ido a La Meca y había vuelto, y tan sólo había comprado con dinero un duro viaje.

> Los peregrinos acudieron con respeto agradeciendo la clemencia del piadoso Dios
> Entre los caravaneros se encontraba un amigo mío que era noble, querido y puro
> Le pedí que me contara acerca de su viaje lleno de miedo y sufrimiento, ahora que había concluido:
> Dime, ¿cómo has respetado aquel lugar anhelado?
> ¿Cuándo quisiste tomar las vestiduras sagradas, con qué intención lo hiciste en aquel lugar?
> ¿Acaso te habías prohibido todo lo que ha prohibido el eterno Dios?
> Me respondió que no; le dije, ¿aceptaste la fe por conocimiento y por humildad?
> ¿Oíste el sonido de Dios y respondiste como respondió Moisés?
> Me respondió que no; le dije, cuando te pusiste de pie en Arafat y te acercaste
> ¿Reconociste a Dios y te rechazaste a ti mismo y te llegó una brisa de sabiduría?
> Me respondió que no; le dije, ¿cuándo tiraste las piedras al demonio, sacaste de ti todos los malos hábitos y acciones? […]
> Me dijo de todo lo que me has preguntado, no he sabido distinguir lo correcto de lo incorrecto
> Le dije, oh amigo, entonces no has hecho la peregrinación y no has alcanzado la unificación;
> has ido a ver La Meca, has vuelto y has comprado el sufrimiento del paso por el desierto con dinero.
> Si a partir de ahora quieres realizar la peregrinación, hazlo como te he enseñado ahora[38].

[38] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 147, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

حاجیان آمدند با تعظیم — شاکر از رحمت خدای رحیم […]
مر مرا در میان قافله بود — دوستی مخلص و عزیز و کریم
گفتم او را «بگو که چون رستی — زین سفر کردن به رنج و به بیم […]
باز گو تا چگونه داشته‌ای — حرمت آن بزرگوار حریم:
گفت «نی» گفتمش «چو سنگ جمار — همی انداختی به دیو رجیم
از خود انداختی برون یکسر — همه عادات و فعلهای ذمیم؟»[…]
گفتم «ای دوست پس نکردی حج — نشدی در مقام محو مقیم
رفته‌ای مکه دیده، آمده باز — محنت بادیه خریده به سیم
گر تو خواهی که حج کنی، پس از این چنین کن که کردمت تعلیم»

De igual manera, insiste en no adorar a los que no son elegidos por Dios y no honrar más que a aquellos que luchan contra la injusticia en la tierra[39].

Nāṣer Ḵosrow cansado de dirigirse a los amos del poder y a los que engañaban en nombre de la religión, y de ver inútil el esfuerzo para mostrarles el camino correcto, dirige su esfuerzo para salvar de la mentira a la gente llana.

> Oh pobre *hojjat* del Ḵorasān
> no hagas el trabajo de pastor de cerdos y ganado
> El ignorante no aceptará tus consejos
> ¿por qué plantas brotes en tierra yerma? [40]

Les insiste en conocerse a sí mismos, pues según él, no sólo es la mejor manera para protegerse de todo mal, sino que de algún modo eleva su categoría en la sociedad, lo que es una forma de conocer el valor del ser humano y su noble status ante Dios.

> Conócete a ti mismo, que si te conoces
> conocerás tu bien y tu mal […]
> No conoces tu valor por eso eres así.
> Observarás a Dios, si te conoces a ti mismo[41].

Según Nāṣer Ḵosrow, los movimientos sociopolíticos deben suceder con el apoyo de la religión, esto es algo que no puede hacer cualquier líder religioso, al ser un trabajo que sólo pueden realizar los profetas o los líderes elegidos por Dios. De esta manera, la función de los profetas no es sólo la de dirigir a la gente hacia objetivos religiosos, sino que también es una directriz de carácter social. Gracias a la presencia de los profetas, las personas tienen la posibilidad de salir de la oscuridad de la ignorancia y la opresión, pues en realidad son estas figuras las que conducen estos movimientos[42].

---

[39] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 6, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

کسی را کند سجده دانا که یزدان — گزیدستش از خلق مر رهبری را
کسی را که بسترد آثار عدلش — ز روی زمین صورت جائری را

[40] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 255, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

ای مسکین حجت خراسان — برخوک رمه مکن شبانی
کی گیرد پند جاهل از تو — در شوره نهال چون نشانی؟

[41] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 167, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

بدان خود را که گر خود را بدانی — زخود هم نیک و هم بد را بدانی
شناسای وجود خویشتن شو — پس آنگه سرفراز انجمن شو
چو خود دانی همه دانسته باشی — چو دانستی زهر بد رسته باشی
ندانی قدر خود زیرا چنینی — خدا بینی اگر خود را ببینی

[42] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Wajh-e Dīn*, ed. M. GHĀNĪZĀDAH y M. QAZWĪNĪ, Tehrān 1969, 46.

> Sabes, si no existiera el Profeta, el pueblo no provocaría
> el caos ni se sublevaría[43].

Como buen seguidor de las pautas de la doctrina ismaelita, apunta que sólo los elegidos enviados por Dios tienen la legitimidad para liderar al pueblo, y entre ellos se encuentra al-Mustanṣir Billāh. El sentido profundo del Corán sólo puede entenderlo el imam y la elección para ser líder espiritual es algo que proviene de Dios y que debe ser una sucesión dentro de la familia del Profeta. Escribe: "el líder es el hijo del imam en el que la línea sucesoria no se haya interrumpido y cualquiera que afirme ser imam, si ésta se ha roto, es un farsante. Si el gobierno sale de este círculo de los imames caerá en desgracia y se convertirá en opresor, lo que coloca a la religión en una posición crítica"[44].

En sus obras en prosa presenta el infierno como símbolo de la ignorancia, y al paraíso como emblema de la sabiduría. Una sabiduría que se alcanza a través de las enseñanzas ismaelitas[45]. El liderazgo de la sociedad es algo propio del imam y todo aquel que le obedezca irá al paraíso. Entonces el paraíso verdadero es la razón, el Profeta es la puerta de entrada a este y el testimonio de fe o la *Šahāda* es la llave del paraíso[46].

Entre las obras ismaelitas que muestran estas ideas y plantean preguntas sobre la teología islámica, y que también fueron una buena aportación para la labor de Nāṣer Ḵosrow, está la casida de Abū al-Hayṯam Aḥmad al-Jurjānī llamada *Qaṣīda So'ālīya* o casida "de preguntas", de la que existen dos interpretaciones destacadas, que ponen de relieve la importancia de estos textos para los ismaelitas[47]. Uno de estos análisis se le atribuye a Muḥammad Ibn Sorḵ Nišāpūrī, quien durante nueve años fue discípulo de Abū al-Hayṯam y que, al parecer, lo escribió alrededor del año 370/981 para responder a las cuestiones filosóficas que Abū al-Hayṯam plantea en la casida[48]. El segundo de ellos se titula *Jāmeʿ al-Ḥekmatayn*, y su autor es Nāṣer Ḵosrow, quien la escribe alrededor del 462/1070 y constituye una buena guía para conocer los fundamentos filosóficos y religiosos de los is-

[43] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Dīwān*, casida 267, ed. MĪNOVĪ y MOḤAQQEQ:

دانی اگر هیچ نبودی رسول — خلق نه طاغی و نه عاصیستی
در خلل ظلمت بودی اگر — خلق زپیغمبر خالیستی

[44] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Wajh-e Dīn*, ed. GHĀNĪZĀDAH y QAZWĪNĪ, 12.

[45] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Wajh-e Dīn*, ed. GHĀNĪZĀDAH y QAZWĪNĪ, 41.

[46] NĀṢER ḴOSROW QOBĀDIYĀNĪ, *Wajh-e Dīn*, ed. GHĀNĪZĀDAH y QAZWĪNĪ, 33.

[47] P.E. WALKER, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya´qub al-Sijistani*, Cambridge 1993, 43.

[48] A. ZARRIN KUB, *Az Goḏašteh Adabī-e Irān*, Tehrān 2004, 152.

maelitas de Irán. De igual manera, en otros trabajos suyos como *Ḵān al-Iḵwān*, *Wajh-e Dīn*, *Zād al-Musāfirīn* y *Gošāyeš wa rahāyeš*, Nāṣer Ḵosrow describe más extensamente las enseñanzas de los batiníes.

Entre otros libros que pertenecen a los ismaelitas y que hasta el siglo V H. se mantuvieron al servicio de propaganda de este movimiento, y además constituyeron la base del trabajo de Nāṣer Ḵosrow y sus ideas, destaca *Kašf-al-Maḥjūb* de Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, uno de los viejos *bāṭinīya* del Ḵorāsān. Al parecer, Sijistānī vivía en Buḵará durante una de las persecuciones a los *bāṭinīya* a finales de la época de Amīr Naṣr Sāmānī (331/943), y a él Nāṣer Ḵosrow cita en los libros *Wajh-e Dīn* y *Ḵān Al-Iḵwān*, así como al destacado ismaelita Qāḍī Noʿmān en el texto de Asās al-Taʾwīl, fallecido en el año 363/974. Por último, es necesario mencionar el tratado *Risālat Umm al-Kitāb*, escrito a finales del siglo V H., y del que se cree que pertenece a la secta cármata[49], un subgrupo nacido de los ismaelitas, que dejó una importante huella en las ideas de Nāṣer Ḵosrow.

Conclusión

A partir del siglo II H., y como consecuencia del interés que surgió en las sociedades islámicas por la ciencia, la razón y la lógica, los musulmanes intentaron dar a las enseñanzas religiosas una explicación lógica y presentarlas con un aspecto razonable. Principalmente durante el reinado del califa abasí Hārūn al-Rašīd y más tarde, con su hijo Maʾmūn, se fomentó un movimiento de traducción, lo que propició la adquisición de conocimientos de filosofía griega y de otros campos y textos de las culturas india y persa. Sin embargo, los califas posteriores consideraron cualquier dedicación a las ciencias naturales, la matemática, la astronomía y la filosofía como un desvío del camino de la religión. Este desprecio se vio reforzado en Irán durante los siglos VI y VII H. coincidiendo con el gobierno de los gaznavíes y los selyúcidas, y grupos como los karrāmīes, que fomentaban ideas de carácter fundamentalista, se fortalecieron en la zona del Ḵorāsān. En aquella sociedad, el poeta racional Nāṣer Ḵosrow se enfrentó a este grupo, al que denominaba *hašwīyān*[50], por ser superficiales y tener una mentalidad cerrada a la hora de interpretar el Corán y las enseñanzas religiosas. Como sabio y experto, había podido conocer el mundo de primera mano. Como buen

[49] Rama ismaelita que entre los años 255-270/869-884 surgió al sur de Iraq y que se rebeló contra el gobierno abasí.

[50] En árabe, *Ḥašwīya*, lectores del Corán que lo interpretaban de forma literal, o sea, antropomorfistas.

00_Rencontres_def.indb 205 03/03/18 12:25

conocedor de la religión y la filosofía de su época, y después de haber recibido importantes enseñanzas en la corte del califa fatimí al-Mustanṣir, se vio obligado a reformar la sociedad del Ḵorāsān a la que pertenecía, lo que llevó a cabo con su palabra y sus escritos.

La reforma en la que creía Nāṣer Ḵosrow venía acompañada de un pensamiento racional, y tenía su raíz en movimientos anteriores al suyo, como la revolución de Abū Muslim en el Ḵorāsān, aunque bien es cierto que él creía en formas de actuar no violentas. Su crítica y su reforma iban dirigidas principalmente a la clase social alta y los poderosos gobernantes que se servían de la religión. Por esta razón se le puede presentar como uno de los valientes representantes de la protesta y del racionalismo de su época.

No le satisfacía la realidad social de su tiempo. Tampoco quiso aceptar las características políticas del gobierno, y no le gustaba que la religión fuese presentada como religión oficial. Por eso, sus actividades no solo eran propaganda del Ismaelismo y consejos morales, sino que eran también una lucha no violenta para avisar sobre las crisis sociales y políticas que tienen su origen en la mala comprensión de la religión.

Tanto como misionero de la doctrina ismaelita como sabio y poeta, empleó todo su esfuerzo para divulgar sus ideas sobre religión y un gobierno razonable, y siempre se inclinó por utilizar vías pacíficas para ello, al contrario de lo que hacía Ḥasan Ṣabbāḥ, otro ismaelita de su época.

De tal manera, una sociedad ideal no se puede conseguir salvo si la razón está junto a la religión. Haciendo hincapié en esto, Nāṣer Ḵosrow presentaba la doctrina ismaelita como una forma lógica y capaz de crear un gobierno ideal de acuerdo con los criterios religiosos. De acuerdo con él, los movimientos sociales debían tener una base religiosa lógica, y sólo los profetas y los líderes elegidos son capaces de realizar esta tarea. La función de estos, así, no se limita en guiar de una forma religiosa sino también política, con características ideológicas. Según Ḵosrow, aquellos que ya poseían el poder no contaban con la legitimidad religiosa ni ideológica para ello. Era por tanto necesaria una reforma del estamento del poder y sus miembros, para la que, afirmaba, la razón había de tener el papel de guía y la religión había de servir de base.

Universidad Complutense de Madrid

00_Rencontres_def.indb 206 03/03/18 12:25

El contrato de gobierno en la Edad Media: El caso de Manegold de Lautenbach (c. 1030-1103)

David Jiménez Castaño

I. Introducción

Manegold de Lautenbach es prácticamente un desconocido para la historia de la filosofía en general. Nacido sobre el 1030 y fallecido en el 1103, vivió de lleno el inicio de la conocida como la Querella de las Investiduras, una larga disputa intelectual, religiosa y militar que durante cincuenta años enfrentó a los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico con los diversos ocupantes de la silla de San Pedro. El motivo del enfrentamiento fue la profunda reforma espiritual del clero que León IX y Nicolás II habían emprendido a mediados del siglo XI. Ésta cuestionaba la relación entre el poder temporal y el espiritual que había imperado hasta ese momento ya que quitaba al primero la posibilidad de nombrar clérigos laicos afines a sus intereses y de llenar sus arcas con ello. Será Gregorio VII el que acabe enfrentándose al emperador Enrique IV ante la negativa de éste a renunciar a sus privilegios dando inicio así a la Querella.

Manegold de Lautenbach será un valedor de la reforma y de la causa del papa en la inabarcable polémica intelectual que se inicia aquí. Lo más interesante para nuestro trabajo es que en su obra más significativa, *Ad Gebehardum*, defenderá que Enrique IV había perdido el derecho al trono imperial, no por la intervención del papa, sino por haber roto el contrato de gobierno que le ligaba a su pueblo. En otras palabras, Manegold hará uso de la teoría del contrato de gobierno para sostener el derecho a la resistencia que tiene el pueblo en caso de que su príncipe se convierta en un tirano.

De lo que se trata entonces es de entender dicho argumento y ver hasta qué punto podemos interpretarlo como un precedente medieval de la teoría del contrato social. Para ello dividiremos nuestro trabajo

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 207-22*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115475

00_Rencontres_def.indb 207 03/03/18 12:25

en cinco apartados. En el segundo, contando como primero la introducción que nos ocupa, haremos un breve recorrido por los acontecimientos históricos más importantes que se producen entre el 1073, año en el que Gregorio VII es nombrado papa por aclamación popular, y el 1085, año en el que éste muere en Salerno tras haber sido depuesto por el emperador Enrique IV. Con ello cubriremos la primera fase de la Querella y enunciaremos los acontecimientos que le servirán a nuestro autor para elaborar y fundamentar su defensa de la causa papal. Tras esto, en tercer lugar, analizaremos brevemente las posturas de un polemista representativo de cada uno de los dos bandos en lid: Gebhardt de Salzburgo por parte de los papistas y Wenrich de Tréveris por el lado de Enrique IV. La elección no es casual ya que la obra de Manegold que nos ocupa es una defensa de aquél contra un ataque de éste. En cuarto lugar expondremos la defensa de la postura de Gregorio VII que nuestro autor hace en su *Ad Gebehardum*. Lo que nos interesa ver aquí es que dicha defensa se desmarca de la línea habitual de la causa papista para, aceptando las ideas de los imperiales, desmontar su argumentación desde dentro. Dicho de otro modo, lo que veremos en este punto es la teoría contractual de nuestro hombre. Y por último, cerraremos nuestro trabajo con una conclusión.

Aclarado, pues, el orden de trabajo podemos pasar ya sin más dilación el contexto histórico en el que Manegold de Lautenbach escribirá su obra *Ad Gebehardum*.

II. El contexto de Manegold de Lautenbach: un poco de historia

En este apartado vamos a presentar los hechos más importantes que marcan el desarrollo de la primera fase de la ya mencionada Querella de las Investiduras[1]. El tema no es ni mucho menos irrelevante ya que, al ser la

[1] H.-X. Arquillière, *El Agustinismo Político. Ensayo sobre la Formación de las Teorías Políticas en la Edad Media*, trad. I.M. Puey, Granada 2005, 7-34; A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* 3. *Political Theory from the Tenth Century to the Thirteenth*, London-Edinburgh 1962, 151-60; A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* 4. *The Theories of the Relation of the Empire and the Papacy from the Tenth Century to the Twelfth*, London-Edinburgh 1962, 49-51 y 61-90; K.F. Morrison, *The Investiture Controversy. Issues, Ideals and Results* (European Problem Studies), Chicago 1971, vii-viii; I.S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest. The Polemical Literature of the Late Ele-*

obra de Manegold de corte polemista, conocer dichos acontecimientos nos será de gran utilidad a la hora de entender cuáles son los problemas que trata de resolver y cuáles los hechos que utilizará para justificar sus tesis. Sin embargo, y para no dilatar este nuevo epígrafe más de lo necesario, nos centraremos únicamente en los sucesos que se desarrollan entre el 1073 y el 1085, es decir, en los doce años de papado de Gregorio VII.

De todos modos, se impone comenzar con un breve resumen de lo que sucede entre el 1049 y el 1073. En el 1049 es nombrado papa León IX, quien comienza la reforma de la Iglesia intentando erradicar el nicolaísmo y la simonía, es decir, la posibilidad de que los clérigos se amancebaran y la venta directa de cargos eclesiásticos[2]. Éstas eran dos prácticas bastante comunes hasta ese momento y obviamente chocaban con la reforma espiritual y moral que desde Roma se quería imponer y que, en última instancia, tenía como objetivo principal recuperar la autonomía del poder espiritual respecto del temporal[3]. Los posteriores pontífices continuaron con dicha tarea y, de entre ellos, fue Nicolás II uno de los más destacado al conceder al colegio cardenalicio el protagonismo a la hora de elegir a los nuevos papas y al limitar el papel desempeñado por el emperador en dicha elección[4].

Aunque el emperador Enrique III colaboró activamente con el papado para llevar a cabo la reforma[5], su hijo, Enrique IV, intentó recuperar todo el poder perdido en cuanto fue mayor de edad para reinar, allá por el 1066[6]. La situación se comenzará a complicar cuando en el 1073

venth Century, Manchester 1978; G.H. SABINE, *Historia de la Teoría Política*, trad. V. HERRERO, Madrid 1994, 188-201; J. TOUCHARD, *Historia de las Ideas Políticas*, trad. J. PRADERA, Madrid 1981, 124-32. Me atengo a la información que aparece en todas estas obras para redactar el presente apartado histórico-contextual. De todos modos, se ofrecerá información más exhaustiva sobre dichas fuentes a medida que vayamos avanzando en nuestra explicación.

[2] TOUCHARD, *Historia de las Ideas*, 126.

[3] SABINE, *Historia de la Teoría*, 90-93. La ofrecida por el autor es una explicación concisa pero asombrosamente completa de la situación hasta mediados del siglo XI y de las reformas que desde ese momento se tratan de llevar a cabo en el seno de la Iglesia para mitigar el dominio que el poder temporal ejercía sobre ella.

[4] TOUCHARD, *Historia de las Ideas*, 126.

[5] CARLYLE, *The Theories of the Relation*, 50-60.

[6] MORRISON, *The Investiture Controversy*, VII. Enrique IV accedió al trono con sólo cinco años en el 1056, pero no ejerció personalmente el poder hasta el 1066. Sin embar-

Gregorio VII sea elegido papa por aclamación popular[7]. Ferviente defensor de la reforma, su objetivo fue completar la tarea de sus antecesores mediante varias acciones: en primer lugar, redoblando los esfuerzos para atajar de una vez por todas las prácticas nicolaítas y simoníacas y, en segundo lugar, prohibiendo la investidura de cargos eclesiásticos por parte de autoridades laicas.

> Esta prohibición de la investidura laica, bajo pena de excomunión, ocupó, a mi juicio, el punto central del pontificado. De allí surgirá la querella de las investiduras. De allí resultaría la abierta oposición del rey Enrique IV al romano pontífice, su intento de deposición del papa en el conciliábulo de Worms, en enero de 1076, seguido inmediatamente de la réplica de Gregorio VII mediante la excomunión y la deposición del rey. Como consecuencia de ello, allí nacerían el drama de Canossa y la guerra civil en Alemania, y por último, mirándolo bien, la exposición de la doctrina gregoriana en las dos cartas a Germán de Metz (1076 y 1081)[8].

La anterior cita resume perfectamente lo que supone la prohibición de las investiduras laicas y todo lo que acabaron por generar. Enrique IV, en plena cruzada por recuperar el terreno perdido por su padre, no iba a permitir que el papa prohibiera las investiduras laicas, ya que éstas eran una forma de colocar a personas afines a su causa en cargos influyentes de la Iglesia y de llenar las arcas imperiales. Así, en el sínodo de Worms, celebrado en el 1076, Enrique IV y sus obispos declararán depuesto a Gregorio VII por haber obrado mal al discutir el nombramiento de ciertos clérigos, por haber ascendido él mismo a la silla de San Pedro a través de la simonía y las malas artes y, sobre todo, por cuestionar el poder del emperador, un poder que proviene directamente de Dios y que únicamente ante Él debe rendir cuentas por sus acciones[9]. La reacción de Gregorio VII no se hará esperar y éste responderá

---

go, sus regentes se caracterizaron ya por tratar cualquier cargo, tanto eclesiástico como político, como forma de llenar las arcas del Imperio. De este modo cuando Enrique IV comienza su reinado su empresa ya venía lanzada desde una década antes.

[7] Arquillière, *El Agustinismo Político*, 7-34. El autor es probablemente el más importante estudioso del pensamiento de Gregorio VII y de las consecuencias que éste tiene para la política medieval. A su modo de ver, es este papa el que representa la puesta de largo del Agustinismo Político, aquella corriente política que considera que el poder temporal debe subordinarse al temporal.

[8] Arquillière, *El Agustinismo Político*, 17.

[9] Morrison, *The Investiture Controversy*, 48-49. Lo expuesto aquí se corresponde con la carta de condena que Enrique IV envía a Gregorio VII ese mismo año tras el

excomulgando al emperador y liberando a sus súbditos de toda obediencia política[10].

A partir de aquí los acontecimientos se precipitan. En el 1077 se produce la Humillación de Canossa en la que Enrique IV recibe la absolución pero donde el papa se reserva el derecho a devolverle los poderes imperiales[11]. Esto marca el estallido de la guerra civil en Alemania ese mismo año. Ya en el 1080, tras la guerra civil y tras comprobar las ansias de venganza del victorioso Enrique IV, Gregorio VII decide volver a excomulgar a éste, a lo que el emperador responderá con el sínodo de Brixen donde se depone de nuevo a Gregorio VII y en el que se proclama al antipapa Gilberto de Rávena[12]. A partir de este momento la guerra entre los dos gobernantes es ya abierta y, tras diversos intentos, Enrique IV toma Roma en el 1083, coloca a Gilberto como papa y es coronado emperador por éste[13]. Finalmente Gregorio VII huye a Salerno donde morirá en el 1085.

La guerra civil que acabamos de mencionar también es importante para el asunto que nos ocupa[14]. Desde antes del 1073 los sajones habían tenido problemas con el emperador ya que consideraban que éste se había rodeado de funcionarios del pueblo llano, había echado del consejo a la nobleza aristocrática y les había expropiado territorios de manera injusta, es decir, sin tener en cuenta las leyes y las tradiciones que reglaban las relaciones entre el emperador y los príncipes electores en el Sacro Imperio Romano Germánico[15]. Ese mismo año se produce

---

sínodo de Worms. En ella enumera uno por uno los motivos que le han conducido a tomar una decisión tan drástica y perfila las líneas argumentales básicas que seguirán todos aquellos que participen en la polémica intelectual a favor de la causa imperial.

[10] ARQUILLIÈRE, *El Agustinismo Político*, 17-19.

[11] CARLYLE, *Political Theory*, 157-59.

[12] CARLYLE, *The Theories of the Relation*, 200-3.

[13] MORRISON, *The Investiture Controversy*, VII.

[14] CARLYLE, *The Theories of the Relation*, 153-60; M.T. STEAD, "Manegold of Lautenbach", en *The English Historical Review* 113 (1914), 13. El texto de este último es de gran utilidad también para entender el tema de las excomuniones de Enrique IV ya que el autor hace ahí una secuenciación paralela entre esos sucesos y la rebelión de los sajones. Por su parte, en la obra de Carlyle encontramos el mejor y más completo estudio de las disputas entre Enrique IV y los sajones. Nos centraremos pues en estas pocas páginas para realizar nuestra exposición.

[15] CARLYLE, *Political Theory*, 155. Las quejas de los sajones, que serán esgrimidas por estos a lo largo de los diferentes conflictos que tendrán con el emperador, están

00_Rencontres_def.indb 211 03/03/18 12:25

una primera insurrección que, tras ser sofocada por el emperador, se reavivará en el 1076 aprovechando la excomunión de éste y la anulación del juramento de fidelidad por parte del papa. La falta de definición sobre este asunto que demostró Gregorio VII en Canossa sumada a la neutralidad guardada por éste a lo largo de los cuatro años posteriores dará alas a los rebeldes para proseguir su lucha hasta ser derrotados definitivamente por Enrique IV en el 1080.

¿Qué debemos recordar de toda esta exposición histórica que acabamos de realizar? Pues, en primer lugar, que lo que se encierra detrás la Querella de las Investiduras es básicamente un problema de definición de las competencias y marcos de actuación de los poderes temporales y espirituales. Esto a su vez debe ser enfocado de dos formas diferentes. Por un lado tenemos el asunto del origen y procedencia del poder temporal: mientras que Enrique IV y sus seguidores creían que el poder real procedía directamente de Dios y que sólo a Él debía rendir cuentas por sus decisiones[16], Gregorio VII y los suyos, apoyándose en la autoridad de Gelasio I y de Gregorio Magno, consideraban que el papa era responsable de las almas de todos los cristianos que estaban bajo su protección, incluyendo entre ellos a reyes y emperadores[17]. Esta última tesis coloca al temporal por debajo del espiritual con independencia de su procedencia divina y le obliga a plegarse ante la censura del papa, el cual tiene derecho incluso a deponerlo si persevera en su actitud. Esto obviamente nos lleva al segundo de los enfoques mencionados: la competencia de un poder para intervenir en el campo del otro. Hemos visto que Enrique IV creyó que estaba legitimado por las Escrituras para deponer a cualquier papa que se comportara heréticamente[18], mientras que Gregorio VII, por dos ocasiones, destituyó al emperador y libró a sus súbditos de su juramento de fidelidad. A la vista de esto, tanto uno como el otro se creían legitimados para, en casos excepcionales, intervenir en el terreno de su adversario.

---

perfectamente recogidas en los *Anales* que Lamberto de Hersfeld redacta ese mismo año.

[16] Morrison, *The Investiture Controversy*, 48-49.

[17] Arquillière, *El Agustinismo Político*, 23-26.

[18] Según la carta de Enrique IV que hemos mencionado ya en varias ocasiones, es en Gálatas 1:8 donde San Pablo dejaría abierta la puerta para que el poder temporal pudiera destituir a un papa que cometiera anatema predicando falsamente los Evangelios.

00_Rencontres_def.indb 212 03/03/18 12:25

Lo segundo que debemos recordar de nuestra exposición histórica es que los sajones basaban sus reclamaciones en una supuesta ruptura del pacto de gobierno por parte del emperador. Según éstos, los príncipes germanos eligen de entre ellos al más virtuoso para que les gobierne, pero siempre de acuerdo a las leyes y a las tradiciones y sólo para el beneficio común. Cualquier acción del emperador que se salga de este límite contractual invalida lo pactado y libera al pueblo de su juramento de fidelidad[19]. Éste es el detonante que, según los sajones, provoca su revuelta contra Enrique IV: el haber roto el contrato de gobierno.

Todos estos elementos serán tenidos en cuenta por parte de los polemistas que participen en la Querella de las Investiduras. Tanto papales como imperiales utilizarán estos hechos y argumentos tanto para probar la legitimidad de la propia causa como para invalidar la del contrario. De lo que se trata a continuación es de analizar la posición de un representante importante de cada bando –Gebhardt de Salzburgo por parte de los papistas y Wenrich de Tréveris por parte de los imperiales– para ver cómo utilizan toda esta información y cómo elaboran la argumentación tipo de cada lado.

III. Dos posturas ejemplares en la Querella de las Investiduras: Gebhardt de Salzburgo y Wenrich de Tréveris (c. 1080)

En este cuarto apartado vamos a exponer muy brevemente las posturas de un participante representativo de cada una de las facciones en pugna en la Querella de las Investiduras: el papista moderado Gebhardt de Salzburgo y el también moderado pero imperial Wenrich de Tréveris[20]. Hay varios motivos para ello. En primer lugar, porque cada uno conforma un buen ideal-tipo de lo que defendían el resto de sus camaradas. En otras palabras: lo que digamos de cada uno de ellos puede ser fácilmente extrapolado a otros escritores de su misma facción. Ahora bien, a sabiendas de que tanto Gregorio VII como Enrique IV participaron activamente en esta polémica intelectual, ¿por

[19] CARLYLE, *Political Theory*, 153-56.

[20] CARLYLE, *The Theories of the Relation*, 214-22; ROBINSON, *Authority and Resistance*, 154-55; STEAD, "Manegold of Lautenbach", 2-3 y 6-7. Para exponer el contenido del presente apartado utilizaremos en todo momento estos materiales, sobre todo las páginas de Carlyle ya que suponen con diferencia el mejor análisis que se puede encontrar del pensamiento de ambos autores.

qué nos hemos decantado por estos autores desconocidos en lugar de por los principales protagonistas? Pues porque el libro en el que nos centraremos después, el *Ad Gebehardum* de Manegold de Lautenbach, está dedicado al primero y teóricamente supone una defensa de sus tesis frente al ataque que Wenrich de Tréveris le había lanzado en una carta dirigida al obispo de Verdún[21]. Además, puesto que ambos recogen en cierto modo las reivindicaciones de sus superiores, al exponer sus puntos de vista estamos de alguna forma exponiendo los del papa y los del emperador.

Comencemos entonces con la *Carta a Herman, Obispo de Metz*, escrita por Gebhardt de Salzsburgo en torno al 1080, es decir, en medio de la segunda excomunión del emperador y de la segunda deposición del papa por parte de éste[22]. Siguiendo a Carlyle, podemos enumerar cuatro argumentos esgrimidos por el arzobispo de Salzburgo contra Enrique IV[23]. El primero de ellos sitúa el origen del conflicto en la desobediencia de los obispos y justifica la excomunión del emperador. A su modo de ver, cualquier excomunión que dicte el papa, sea ésta justa o injusta, es de obligada observancia hasta que el propio pontífice la revoque, por lo que los obispos rebeldes han actuado contra la Iglesia al desobedecer el mandato de no asociarse con personas excomulgadas y han dado alas a las reivindicaciones del emperador con su decisión[24]. En segundo lugar, Gebhardt de Salzburgo declara que lo acordado ese mismo año en el sínodo de Brixen por parte de los obispos rebeldes no es válido porque el papa no puede ser juzgado por ningún hombre[25].

---

[21] Stead, "Manegold of Lautenbach", 6-7.

[22] Gebehardus Archiepiscopus Salisburgensis, *Epistula ad Herimannum Mettensem*, ed. K. Francke, en MGH: *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, ed. E. Dümmler, L. von Heinemann et F. Thaner, Hannover 1891, vol. 1, 263-79.

[23] Carlyle, *The Theories of the Relation*, 215-17.

[24] Morrison, *The Investiture Controversy*, 38. Esta reivindicación de nuestro hombre coincide directamente con el punto 6 del *Dictatus Papae*, el cual fue redactado por Gregorio VII en el 1075 con la idea de ser ampliado en forma de libro que sostuviera su propia causa contar el emperador. En él se dice que, entre otras cosas, no debemos compartir techo con una persona excomulgada.

[25] Morrison, *The Investiture Controversy*, 39. Los puntos del *Dictatus* que desarrolla este argumento son el 16, 18, 19 y 26, es decir, el que invalida los sínodos no convocados por el papa, el que impide el cuestionamiento de las sentencias papales pero habilita al pontífice para cuestionar las de sus fieles, el que impide que el papa

00_Rencontres_def.indb 214 03/03/18 12:25

El tercer argumento hace referencia al deseo que estos obispos tenían de ver vencer la causa del emperador por su propio beneficio pero no por el de la Iglesia. Según este autor, su obligación era aconsejar bien a Enrique IV y, en caso de que éste no hubiera atendido a razones, colocarse del lado del papa y defender la justicia y la paz. Y por último tenemos el cuarto argumento, el que más nos interesa para el tema de nuestro trabajo. Dice el arzobispo de Salzburgo que creen mal aquéllos que deniegan al papa la capacidad de liberar a los súbditos del emperador de su juramento de fidelidad ya que los juramentos que implican peligro o equívoco no son de obligado cumplimiento para los cristianos y el heredero de San Pedro tiene capacidad para invalidarlos[26]. Esta última tesis recoge de alguna manera las otras tres y nos mete de lleno en el tema del contrato de gobierno aunque para desarticularlo apele, no a motivos políticos, sino al peligro que tiene para la salvación del cristiano el tratar con personas excomulgadas.

Queda clara, pues, la postura de Gebhardt de Salzburgo y la relación de sus argumentos con las acciones llevadas a cabo por Gregorio VII a lo largo de los primeros años de la Querella de las Investiduras. Si examinamos ahora la *Carta a Teodorico, Obispo de Verdún*, que Wenrich de Tréveris escribe también en el 1080 podremos comprender cuáles eran las reivindicaciones del bando imperial[27]. Según Carlyle, esta carta puede dividirse también en cuatro argumentos[28]. Según el primero, la culpa del conflicto es del papa al agitar al clero contra los laicos y a los laicos contra el clero para imponer aceleradamente y por la fuerza una reforma del todo innecesaria[29]. En el segundo argumento nos dice

---

pueda ser juzgado por nadie y el que niega la cristiandad de aquellos que no están en harmonía con los preceptos de la Iglesia.

[26] MORRISON, *The Investiture Controversy*, 39. En este caso los artículos que parecen inspirar dicho argumento son, además de algunos de los ya mencionados, el 12 y 27: la legitimidad del papa para deponer al emperador y el hecho de que él puede liberar del vínculo de lealtad a los súbditos de un gobernante excomulgado.

[27] WENRICUS TREVIRENSIS, *Epistola sub Theoderici episcopi Virdunensis nomine composita*, ed. K. FRANCKE, en MGH: *Libelli de lite,* ed. DÜMMLER, VON HEINEMANN, THANER, vol. 1, 284-99.

[28] CARLYLE, *The Theories of the Relation*, 218-21.

[29] MORRISON, *The Investiture Controversy*, 48-49. Si bien acabamos de decir que la mayoría de los argumentos de Gebhardt de Salzburgo concordaban perfectamente con la línea de pensamiento expuesta por el propio papa, hay que decir que eso no es patrimonio exclusivo de este bando. La mayoría de las tesis a favor del emperador emplea-

00_Rencontres_def.indb 215 03/03/18 12:25

que las excomuniones por motivos injustos o partidistas carecen de validez incluso si son proferidas por el papa. Obviamente este punto de vista representa todo lo contrario de lo que había mantenido Gebhardt de Salzburgo a favor de Gregorio VII. Pero son las tesis número tres y cuatro las que nos llevan ya a un terreno más cercano al tema de nuestro estudio. En tercer lugar cree Wenrich, en contra también de su adversario, que el pontífice no tiene potestad temporal para liberar a los súbditos del Emperador de sus pactos de obediencia, ni siquiera si éste se comportara de forma impía[30]. Esto engarza directamente con el cuarto argumento, el más importante. Dice su autor,

> Non est novum, regiam dignitatem indignari in eos, quos vident in se sacrilega temeritate insurgere; non est novum, homines seculares seculariter sapere et agere. Novum est autem et omnibus retro seculis inauditum, pontifices regna gentium tam facile velle dividere, nomen regum, inter ipsa mundi initia repertum, a Deo postea stabilitum, repentina factione elidere, cristos Domini quotiens libuerit plebeia sorte sicut villicos mutare, regno patrum suorum decedere iussos, nisi confestim adquieverint, anathemate damnare[31].

Dicho de otro modo, Gregorio VII no tiene potestad para fomentar revueltas o deponer al emperador y su alianza con los sajones es impropia de su cargo. Lo que está poniendo aquí en claro Wenrich de Tréveris es que el poder espiritual no tiene potestad para inmiscuirse en asuntos temporales y que cualquier intento del papa de poner o quitar gobernantes, de repartir reinos a su antojo o de amenazar a los dueños del temporal con arrebatarles aquello que por voluntad de Dios les fue dado es, sin duda, una violación flagrante de las Escrituras y de la tradición cristiana.

Ya hemos visto, pues, las dos posturas y ya hemos visto que más o menos vienen a reproducir los argumentos que tanto el papa como el emperador esgrimían para defender sus acciones y sus derechos. Sin embargo, es necesario subrayar un último asunto antes de pasar a analizar la teoría de Manegold de Lautenbach. Y es que, si nos atenemos a lo que acabamos de ver, parece que entre ambas facciones se estableció una especie de diálogo de sordos en el que cada una de las partes de-

---

das por Wenrich de Tréveris parecen estar relacionadas con los argumentos presentados por Enrique IV en la ya mencionada carta de condena a Gregorio VII del 1076.

[30] Morrison, *The Investiture Controversy*, 48-49.

[31] Wenricus Trevirensis, *Epistola*, ed. Francke, 289.

cidió enrocase en sus propias posiciones sin atender a los argumentos del adversario. Es obvio que en una guerra de trincheras como ésta no podía haber ningún ganador y que únicamente una acción en territorio enemigo podía decantar la balanza de uno de los lados.

De lo que se trata entonces en el siguiente apartado es de ver cómo Manegold de Lautenbach fue capaz, pese a ser un reconocido papista, de aceptar las premisas fundamentales del lado imperial para reducirlas al absurdo y demostrar su falsedad. Con una jugada maestra, en la que se pone en juego el argumento contractual, justificó la pérdida del Imperio por parte de Enrique IV, y todo ello desde los supuestos básicos del propio poder temporal. Veamos pues paso por paso cómo fue esto posible.

III.1. Análisis del recurso contractual de Manegold de Lautenbach en su *Ad Gebehardum* (c. 1085)

Así pues llegamos finalmente al núcleo de nuestro estudio: la teoría contractual que Manegold de Lautenbach expone en su obra del 1085 *Ad Gebehardum*[32]. Acabamos de decir más arriba que, frente a las posturas enrocadas de sus compañeros de filas, Manegold se caracterizará por tomar en consideración las premisas del bando imperial y extraer de ellas todas sus consecuencias. Sin embargo, el resultado será otro que el obtenido por Wenrich de Tréveris: lejos de confirmar sus teorías, la lectura que nuestro autor haga del origen divino del poder temporal y de su independencia respecto del espiritual acabarán por legitimar la pérdida del Imperio por parte del emperador, la rebelión de los sajones y las dos excomuniones dictadas por Gregorio VII. Lo más importante de todo es que, como ya hemos repetido varias veces, el eje sobre el que orbita su defensa del papa es una teoría del contrato de gobierno que entiende además el imperio como un oficio y no como una cualidad consustancial al gobernante[33]. Analicemos detenidamente todos estos asuntos.

---

[32] MANEGOLDUS LAUTENBACENSIS, *Liber ad Gebehardum*, ed. K. FRANCKE, en MGH: *Libelli de Lite* 1, ed. DÜMMLER, VON HEINEMANN et THANER, 308-430.

[33] M. D'ADDIO, *L'Idea del Contratto Sociale dai Sofisti alla Riforma e il* De Principatu *di Mario Salamonio*, Milano 1954, 215-21; CARLYLE, *Political Theory*, 103, 111-13 y 160-69; CARLYLE, *The Theories of the Relation*, 233-36; J.W. GOUGH, *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford 1936, 27-33; M. LESSNOFF, *Social Contract* (Issues in Political Theory), New Jersey 1986, 12-19; J.A. LLINARES,

Manegold comienza concediendo a los defensores del emperador que el origen de su poder es divino o, mejor dicho, que el origen del poder temporal es, como el del papa, de origen divino[34]. Sin embargo, nuestro autor introduce en este mismo texto una serie de giros para contradecir las explicaciones que los imperiales habían dado del origen divino de la dignidad regia y de la consecuente independencia de ésta respecto del poder espiritual. En primer lugar, explica nuestro autor, lo que es de origen divino o lo que obtiene su legitimidad por su procedencia es el oficio, el cargo o la institución regia, pero no la persona que en ese momento y bajo determinadas circunstancias detenta el puesto[35]. Las consecuencias para nuestro tema son claras: la persona que accede a un cargo de tal dignidad lo hace bajo unas determinadas condiciones y se le deberá respeto en tanto que cumpla con ellas; pero en el momento en el que las incumpla, en el momento en el que ensucie dicha dignidad, aunque el cargo siga siendo igualmente digno, él perderá su derecho y podrá ser desobedecido sin ningún tipo de consecuencia. En palabras del propio autor:

> Rex enim non nomen est naturae, sed officii, sicut episcopus, presbyter, diaconus. Et cum quilibet horum certis ex causis de commisso sibi officio deponitur, non est quod erat, nec honor officio debitus postea est inpendendus. Quisquis ergo amissae dignitatis postmodum sibi reverentiam inpendit, potius prevaricator quam legum servator existit; quamquam et si in ipso inperio quod sit contra Dominum inperant, nullatenus sit obediendum, sed omni libertate resistendum[36].

El segundo giro que Manegold introduce a raíz de su interpretación profesional y no natural del nombre de "rey"[37] ahonda en lo ya dicho

---

Pacto y Estado. Una Justificación Racional del Poder Político, Madrid 1963, 216-20; Robinson, *Authority and Resistance*, 124-31; Stead, "Manegold of Lautenbach", 1-15. Las pocas páginas aducidas aquí cubren prácticamente los pocos estudios detallados que existen sobre la política de Manegold de Lautenbach y, sobre todo, la relación de ésta con la teoría del contrato social. En este sentido nos atendremos a ellas a la hora de presentar nuestra propia interpretación del asunto.

[34] Manegoldus Lautenbacensis, *Ad Gebehardum*, ed. Francke, 385. La mejor explicación del pasaje al que nos estamos refiriendo lo encontramos en Carlyle, *Political Theory*, 103, 111-13.

[35] Manegoldus Lautenbacensis, *Ad Gebehardum*, ed. Francke, 385.

[36] Manegoldus Lautenbacensis, *Ad Gebehardum*, ed. Francke, 385.

[37] Manegoldus Lautenbacensis, *Ad Gebehardum*, ed. Francke, 365. El título exacto del capítulo 30 de su *Ad Gebehardum*, el que nos ocupará dentro de un momento cuando hablemos directamente del argumento contractual, es: "Quod rex non sit nomen nature, sed vocabulum officii".

00_Rencontres_def.indb 218 03/03/18 12:25

completándolo y llevándonos directamente al tema del contrato. Y es que, aunque la procedencia del oficio regio sea divina, Dios opera la elección de la persona natural que ocupará tal cargo a través de causas segundas. Es el pueblo el que elige a su gobernante y no Dios mismo. De hecho, dado este planteamiento, ni siquiera es posible que nadie se nombre a sí mismo rey, ya que para serlo necesita del beneplácito de los gobernados:

> Cum enim nullus se inperatorem vel regem creare possit, ad hoc unum aliquem super se populus exaltat, ut iusti ratione inperii se gubernet et regat, cuique sua distribuat, pios foveat, inpios perimat, omnibus videlicet iusticiam inpendat. At vero si quando pactum, quo eligitur, infringit, ad ea disturbanda et confundenda, que corrigere constitutus est, eruperit, iuste rationis consideratione populum subiectionis debito absolvit, quippe cum fidem prior ipse deseruerit, que alterutrum altero fidelitate colligavit[38].

Hemos explicado ya, entonces, la procedencia del poder temporal y parte del proceso por el que una persona puede llegar a convertirse en gobernante. Si seguimos ahora por este camino tendremos que responder una pregunta muy importante: ¿quién debe gobernar y qué función debe cumplir? Dicho de otra forma, debemos preguntarnos por las características que debe tener una persona para que el pueblo lo elija para desempeñar el oficio de rey y el fin que éste debe perseguir en dicho cargo. Con ello entraremos ya a analizar el famoso fragmento del capítulo 30, en el que nuestro autor expone casi todos los elementos fundamentales de su teoría contractual.

Comienza dicho argumento señalando una vez más que el poder real es el poder más grande de todos cuantos conforman el poder temporal[39]. Por ese mismo motivo, el que ocupe tan digno cargo debe ser el más virtuoso de todos los que le rodean. Ahora bien, ¿cuáles son las virtudes que conforman a un buen gobernante? Manegold señala que el que sea nombrado debe sobrepasar a todos en rango y dignidad, pero sobre todo en sabiduría, justicia y piedad. El que cumpla con esto será elegido para desempeñar el ya mencionado oficio, es decir, para cumplir con una función concreta: debe cuidar de todos y gobernar a todos,

[38] MANEGOLDUS LAUTENBACENSIS, *Ad Gebehardum*, ed. FRANCKE, 391.

[39] MANEGOLDUS LAUTENBACENSIS, *Ad Gebehardum*, ed. FRANCKE, 365. En lo sucesivo me atengo a dicho texto y únicamente introduciremos citas cuando se trate de alguna mención directa a la obra de Manegold.

00_Rencontres_def.indb 219 03/03/18 12:25

usando dichas virtudes para reprimir a los malvados y defender a los justos mediante la equidad. Ésta es, por así decirlo, la parte del contrato que debe cumplir el gobernante y que, en tanto que lo haga, obliga a su pueblo a obedecerle. Haciendo esto los demás le dan plena libertad para gobernar, se ponen bajo sus órdenes y le juran lealtad. Es la parte del contrato que los súbditos se comprometen a cumplir.

Una vez que hemos visto bajo qué circunstancias funciona el contrato de gobierno para nuestro autor, lo que nos queda por explicar son los motivos que pueden llevar al pueblo a romper con su rey.

> Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atqui, cum ille, qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos conterere, tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse? Nec illos quisquam poterit iuste ac rationabiliter perfidiae arguere, cum nichilominus constet illum fidem prius deseruisse[40].

Según el texto que acabamos de citar, los súbditos pueden romper el pacto cuando el rey se convierte en tirano, es decir, cuando ataca a los hombres buenos y se transforma en uno de aquellos hombres malvados de los que los tenía que librar. Otra manera de entender esto es interpretando que el rey pierde la capacidad de gobernar cuando pierde las virtudes por las que fue elegido o, dicho de otro modo, cuando deja de ser sabio, justo y piadoso. De este modo un gobernante podrá ser desobedecido si no cumple con la función que es propia de la institución a la que representa, o bien si pierde aquellas cualidades que le hacían apto para el cargo. Manegold remata este argumento con un ejemplo de la vida cotidiana: si alguien contrata una persona para que vigile sus cerdos a cambio de un salario pero descubre que en lugar de eso se los come o los extravía, ¿no será de justicia que lo despida y que no le pague el salario pactado? Si esto es así en la vida cotidiana, ¿cómo no se va a ser más estricto con alguien que ensucia la dignidad regia y que conduce a los hombres a la condena?

Hasta aquí queda claro que Manegold, aunque acepta el origen divino del poder temporal, cuestiona el ejercicio del mismo por parte del

[40] Manegoldus Lautenbacensis, *Ad Gebehardum*, ed. Francke, 365.

emperador. Atendiendo a lo que dijimos sobre las reivindicaciones de los sajones, Enrique IV habría perdido su cargo, no por la voluntad del papa, sino por romper su parte del contrato de gobierno. Nada tuvo que ver en ello ni las excomuniones dictadas por Gregorio VII ni ninguna de sus medidas; las causas de este asunto atañen al temporal y deben buscarse únicamente dentro del temporal, tal y como solicitaban los partidarios del emperador.

Pero nos queda por ver aún un último asunto: ¿cuál es el papel del papa en todo este proceso contractual? Según el capítulo 48, "De absolutione eorum que iuste et legaliter fiunt", de la obra de nuestro autor, el pontífice únicamente declara justos y legales los motivos que llevan a los súbditos a incumplir su parte del contrato y a deponer al rey, pero hace esto una vez que el proceso de ruptura está consumado por la vía temporal:

> Pertinuit igitur ad apostolici officium populum de his securum reddere, quem de exhibitis sacramentis vidit sollicitum estuare. Constat ergo illum iuste sacramenta solvisse, que omnibus fidelibus et rationali intellectu nitentibus certum et manifestum est nulla existere. Implevit igitur officium suum, fecit quod erat apostolicum, dum ea que intus soluta cognovit foris discindere non distulit […]. Igitur non tam ille illa resolvit, quam intus resoluta populo Dei non observanda consignavit[41].

De esta manera la decisión del papa funciona como una especie de instancia superior a la que el pueblo apela para refrendar la decisión que éste ha tomado. En otras palabras, la sanción del papa únicamente confirma desde el plano teológico y espiritual aquello que el propio pueblo había decidido según las reglas del juego político y temporal.

Conclusión

Así pues hemos visto en qué consiste la teoría del contrato de gobierno que Manegold de Lautenbach elabora para defender la causa papista durante la primera fase de la Querella de las Investiduras. Se ha comprobado que, según su opinión, sólo las instituciones de gobierno tienen dignidad y deben ser respetadas de forma absoluta, mientras que aquellos que son elegidos para personificarlas reciben esa dignidad de forma condicional. Un mandatario debe ser obedecido por su pueblo

[41] MANEGOLDUS LAUTENBACENSIS, *Ad Gebehardum*, ed. FRANCKE, 392.

siempre que garantice su seguridad y su bienestar, es decir, siempre que ejerza un buen gobierno gracias a la aplicación de las virtudes que le condujeron al cargo. Sin embargo, desde el momento en el que el rey deja de ser virtuoso o no cumple con la función que se le ha encomendado, su pueblo es libre de romper el vínculo de lealtad que les unía y hacer todo lo posible para deponerlo. Dicho de otro modo, el pueblo, por contrato, está obligado a obedecer al rey y legitimado para deponer al tirano.

Este argumento, basado fundamentalmente en la tradición feudal, en la forma de elección de los gobernantes en el Sacro Imperio Romano Germánico y en los sucesos acontecidos entre el emperador y los sajones, le sirvió a nuestro autor para dar la razón al bando papal, pero partiendo de las premisas de los polemistas imperiales. El argumento de Manegold no se sale en ningún momento del marco del poder temporal ni apela a ningún tipo de instancia del espiritual. Es un argumento prácticamente racional que analiza lo político desde lo político, tal y como querían los defensores del emperador.

Pero lo que más sorprende es que muchas de las ideas esgrimidas por nuestro autor pueden ser extrapoladas y comparadas con las de autores contractualistas puramente modernos como Mario Salamonio o John Locke, autores que no aceptaban que los gobernantes fueran *legibus solutus* y que justificaban la rebelión contra el tirano por la ruptura por parte de éste del pacto de gobierno. Tal vez sería entonces de interés comparar las posturas de éstos con las de Manegold de Lautenbach.

Universidad de Salamanca

00_Rencontres_def.indb 222 03/03/18 12:25

La participación del pueblo en el proceso de legitimación del poder en los escritos de Tomás de Aquino

Adam Machowski

Es posible hablar de la participación del pueblo en el proceso de legitimación del poder en el caso de los escritos de Tomás de Aquino? La respuesta puede ser difícil por varias causas. En primer lugar, es característico de Tomás de Aquino que no se preocupe demasiado de los mecanismos específicos de funcionamiento de un sistema político particular. Por ello, no cabe esperar soluciones concretas al problema planteado en los mismos escritos del Aquinate. Otra razón, no menos importante, es que el Aquinate tampoco se preocupa por la cuestión de legitimar el poder del gobernante. A pesar de la existencia de breves pasajes sobre la legitimidad del poder de los gobernantes paganos[1] y de algunas nociones muy generales sobre la legitimación del poder del gobernante por parte de Dios[2], parece que Tomás de Aquino no tiene apenas interés en pormenorizar esta cuestión. Ni siquiera en estos pequeños pasajes usa la palabra "legitimar".

Aparece ella poco tiempo después de su muerte usada por sus discípulos en el contexto del poder del gobernante[3], pero el mismo

[1] Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* II-II q.10 a.10 c.(=*ST*): "considerandum est, quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino: ius autem divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles". Cf. también: R. Alejandro, *La Ciudad de Dios en Tomás de Aquino*, Mar del Plata 2008, 56. Todas las citas de las obras de Tomás de Aquino en latín vienen de http://www.corpusthomisticum.org/, las traducciones en castellano proceden de Thomas de Aquino, *Suma de Teología*, trad. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid 2001.

[2] Cf. p. e., Thomas de Aquino, *Super Rom*. c.13 l.1.

[3] Ptolomaeus Lucensis, *De regno. Continuatio* III.11 co.; IV.12 co.; IV.20 co.; Pe-

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 223-238*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115476

00_Rencontres_def.indb 223 03/03/18 12:25

Aquinate no usa esta expresión con este sentido a pesar de los singulares pasajes[4].

Se puede cambiar de opinión si nos fijamos en otra cuestión conexa en los textos del Aquinate, a saber, la referida a la legalidad o ilegalidad del poder del gobernante. Tomás de Aquino la trató de modo mucho más extenso en su obra hablando sobre el justo o injusto gobernante y sobre un régimen justo o injusto. Esta cuestión, además, sirve como punto de partida para considerar el problema de la legitimación del poder del gobernante, como lo entendía Santo Tomás, abordándolo con un enfoque específico[5].

Sobre todo es necesario señalar aquí que la cuestión de la legitimidad es un concepto y una realidad mucho más estable que la cuestión de legalidad e ilegalidad. Si alguien es legítimo en lo familiar, prácticamente no puede perder su legitimación. No es pura coincidencia que Tomás de Aquino usa este término *legitimar* prácticamente sólo en la descripción de las relaciones familiares[6]. Si uno es hijo legítimo

---

TRUS DE ALVERNIA, *Sententia libri Politicorum. Continuatio* VI l.5 n.3; VI l.7 n.4; VII l.2 n.12; VII l.2 n.12; NICOLAUS DE GORRA: cf. P. BUC, *L'ambiguïté du livre - Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen-Âge* (Théologie historique 95), Paris 1994, 306 n.199.

[4] P. e., THOMAS DE AQUINO, *Super Iob* 34; *ST* II-II q.40 a.1 co.; *ST* II-II q.64 a.7 arg.1.

[5] THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* IV d.34 q.1 a.1 arg.5: "Praeterea, illegitimum et legitimum differunt per hoc quod est contra legem vel non contra legem, inter quae non cadit medium, cum sint opposita secundum affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personae mediae inter legitimas et illegitimas constituantur". Como nota José López Hernández, "en latín clásico se usaba la palabra "legitimus" para significar lo que es acorde con la legalidad y con el derecho. Las autoridades y magistrados legítimos eran los que estaban constituidos legalmente, como indican los términos "legitimum imperium" y "potestas legitima", usados por Cicerón". J. LÓPEZ HERNÁNDEZ, "El concepto de legitimidad en perspectiva histórica", en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 18 (2009), 156. Cf. también: M. HERRERO, "Legitimidad política y participación", en *Anuario Filosófico* 36 (2003), 114.

[6] Cf. p. e., THOMAS DE AQUINO, *In IV Sent*. d.34 q.1 a.1 arg.5; IV d.41 q.1 a.3 qc.1 s.c.1; IDEM, *De malo* q.15 a.2 ad 4; IDEM, *Quodlibet* III q.5 a.1 arg.5; IDEM, *Quodlibet* V q.8 a.1 ad arg. Como señala José López Hernández, en la Edad Media era algo común usar el concepto de legitimidad a las relaciones familiares, LÓPEZ HERNÁNDEZ, "El concepto de legitimidad", 156: "se utilizaba la palabra para designar lo que es acorde con el derecho sucesorio, para designar la filiación acorde con las leyes".

00_Rencontres_def.indb 224 03/03/18 12:25

mantiene esta legitimidad en todo tiempo y por eso es tan importante la legitimidad de los hijos en las monarquías hereditarias. Sin embargo, el mismo Aquinate no considera el problema en estos pasajes, ni decide en otro lugar qué régimen es mejor, si un monarca heredero o elegido[7]. En todo caso, la legitimidad de filiación en el Aquinate es algo permanente, a diferencia de la legitimidad o del poder lícito o ilícito del gobernante.

En la cuestión de la legalidad o ilegalidad el gobernante puede perder su poder prácticamente en cada momento cuando rompe el pacto con su pueblo por el acto de promulgar leyes injustas, o por una conducta injusta. Si su poder es también es ilegítimo, ya no obliga a los súbditos, y así es en el caso de las leyes injustas dictadas por un gobernante. No tienen carácter obligatorio para los súbditos. Pero se puede referir eso también al poder del gobernante en su totalidad. Por eso Tomás de Aquino advierte sobre el peligro del cambio de un rey justo en un rey injusto, tirano[8]. Aquí surge la cuestión de aprobar leyes por parte del pueblo o sus representantes, que pudiesen dificultar este cambio. De ahí que también considere muchas veces la posibilidad o necesidad de deponer a los gobernantes injustos. En este contexto, también el Aquinate subraya el papel de las leyes o la autoridad que viene del pueblo, v.g., papel del Senado en la deposición del rey injusto en el *De regno*[9].

Este enfoque de la legitimidad nos muestra que Tomás de Aquino considera los asuntos políticos mucho más dinámicos y menos estables que las teorías modernas, donde el mandato confiado al gobernante es válido hasta el fin de su vida en el caso de las teorías absolutistas, o hasta el fin de la legislatura, en las teorías democráticas. Para el Aquinate el problema se resuelve dando respuesta a la siguiente pregunta: ¿Quién decide sobre la legalidad o ilegalidad del poder del gobernante instituido de un modo legítimo? Aunque él aconseja buscar aquí un poder más alto, admite también la posibilidad de la participación del pueblo en el proceso de legitimar o deslegitimar, a través del juicio del Senado o mediante la justa desobediencia de los ciudadanos a los mandatos injustos del mal gobernante.

---

[7] Cf. Thomas de Aquino, *In II Sent*. d.44 q.2 a.2; Idem, *De regno* I.7.

[8] Cf. Thomas de Aquino, *De regno* I.7.

[9] Cf. Thomas de Aquino, *De regno* I.7.

Por lo demás hay que ver que los conceptos de la legitimidad y legalidad del poder contienen más aspectos que difieren entre sí e influyen en el modo de ver de las cuestiones de validez del gobierno. Cabe destacar aquí que la cuestión de la legalidad o ilegalidad está mucho más vinculada a la misma ley que la propia cuestión de la legitimación. Esta segunda, en efecto, tiene un considerable componente subjetivo, ya que el poder es legitimado por la voluntad de *alguien*, de un soberano, sea este el pueblo o el monarca, como insistentemente subrayan las teorías modernas. El análisis de la legalidad, en cambio, parece ser mucho más objetivo, especialmente según la noción de ley recogida en las obras del Aquinate, quien vio claramente el peligro del poder humano derivado solamente de la voluntad. Jaime Balmes vio esta relación entre legalidad y legitimidad:

> He aquí desterradas la arbitrariedad y la fuerza; he aquí proclamado el principio de que la ley no es un mero efecto de la voluntad […]. Si bien se observa, el despotismo, la arbitrariedad, la tiranía, no son más que la falta de razón en el poder, son el dominio de la voluntad. Cuando la razón impera, hay legitimidad, hay justicia, hay libertad; cuando la sola voluntad manda, hay ilegitimidad, hay injusticia, hay despotismo. Por esta causa, la idea fundamental de toda ley es que sea conforme a razón, que sea una emanación de ella su aplicación a la sociedad; y cuando la voluntad la sanciona y la hace ejecutar, no ha de ser otra cosa que un auxiliar de la razón, su instrumento, su brazo"[10].

En los escritos del Aquinate se puede encontrar una constante referencia a la racionalidad de la ley donde se relativiza el papel de la voluntad. Esta racionalidad obliga a ambas partes del pacto, el príncipe y su pueblo, y obliga al legislador y a sus súbditos de tal modo, que la ley irracional pierde su validez y su obligatoriedad. Como consecuencia de este proceso el poder del gobernante puede ser deslegitimado porque va contra la ley:

> El poder de mover a uno que tiene la razón lo recibe de la voluntad, según ya dijimos, pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone acerca de los medios que a él conducen. Pero para que el querer de la voluntad respecto de estos medios tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y de este modo se entiende que la voluntad del príncipe tenga fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad[11].

[10] J. Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona 1849, 310.

[11] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.90 a.1 ad.3: "Ratio habet vim movendi a voluntate,

Es necesario también señalar el papel de la ley natural que limita las posibilidades del legislador positivo. Además, el concepto de ley es anterior al de legitimidad, "Como legitimidad viene de ley, si no hay ley a la que referirla, tampoco hay legitimidad"[12].

La cuestión de legitimidad está estrechamente relacionada con la cuestión de la justicia legal. Para Tomás de Aquino, que sigue aquí directamente a Aristóteles, lo justo o injusto se puede decir ante todo de las acciones políticas del hombre. Propiamente dicho, lo injusto aparece en las acciones del gobernante en contra de la comunidad política, cuando un político busca los bienes propios a costa del bien común[13].

Lo legitimo, es decir, lo que decide sobre lo que es justo o injusto, viene determinado por la ley anclada en el seno de la comunidad política.

Aunque se podría negar la posibilidad de participación del pueblo en el proceso de legitimación basándose en la importancia que algunos textos del escolástico realmente conceden al gobernante en el desa-

---

ut supra dictum est [q.17 a.1.°], ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem; sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata, et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex".

[12] A. D'ORS, *Ensayos de Teoría Política*, Pamplona 1979, 138.

[13] Cf. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum* V l.11 n.11: "Secundum corollarium ponit ibi quia autem nihil ipsi et cetera. Et dicit, quod quia princeps, si sit iustus, nihil plus sibi attribuit de simpliciter bonis quam aliis nisi forte secundum debitam proportionem distributivae iustitiae, inde est, quod princeps non laborat ad utilitatem suam sed aliorum. Et propter hoc supra dictum est, quod iustitia legalis, secundum quam princeps gubernat multitudinem, est alienum bonum"; IDEM, *Ibid.* V l.11 n.15: "Tertio ibi: neque iustum politicum etc., ostendit, quod dominativum et paternum iustum, etiam si esset simpliciter iustum, non esset politicum iustum, quia iustum politicum est secundum legem, et in quibus nata est esse lex. Et huiusmodi sunt illi quibus competit aequalitas quantum ad hoc quod est principari et subici, ita scilicet quod unus eorum non subicitur alteri, sicut servus subiicitur domino, et filius patri. Unde in his non est politicum iustum"; IDEM, *Ibid.*V l.11 n.12: "Tertium corollarium ponit ibi merces ergo et cetera. Manifestum est enim, quod quilibet debet dare mercedem ei qui pro se laborat. Quia ergo princeps laborat pro multitudine, danda est ei merces a multitudine, scilicet honor et gloria, quae sunt maxima bonorum quae ab hominibus dari possunt; si autem sint aliqui principes, quibus ista non sufficiant pro mercede sed quaerant lucra, isti fiunt iniusti et tyranni. Super hanc autem mercedem ab hominibus exhibitam boni principes expectant mercedem a Deo".

00_Rencontres_def.indb 227 03/03/18 12:25

rrollo del proceso legislativo, no hay que limitarse a tales textos. La visión de la ley que tiene el Aquinate es mucho más amplia. Así, si se consideran las costumbres y la tradición, la ley natural y su modo de actuar en el corazón del hombre particular, la concepción de la ley como pacto entre gobernante y pueblo, hay entonces espacio suficiente para la participación del pueblo en el proceso legislativo y después, en el proceso de legitimación del poder del gobernante:

> En la Edad Media "legitimus" es lo que está constituido según las costumbres y el derecho consuetudinario. De este modo se formaba la "legitima auctoritas" o "potestas", a la cual se oponía la usurpación tiránica, que era un acceso al poder de forma contraria a la ley y al derecho consuetudinario[14].

Participar en el proceso de legitimar el poder del gobernante significa tener influencia, de varios modos, en el proceso legislativo de su país o ciudad. En este caso, en la capacidad de aprobar leyes, Tomas de Aquino excluye claramente el monopolio de este poder por los gobernantes y considera la posibilidad e incluso necesidad de la participación de la gente. "Promulgar leyes no es competencia exclusiva del rey; también la tienen otras autoridades e incluso el pueblo"[15]. La posibilidad de la acción legisladora por parte de los ciudadanos confirma la misma definición de la ley como pacto entre el gobernante y la gente, usada por el Aquinate en la descripción del tirano como gobernante que destruye ese pacto con el pueblo:

> De otro modo, por arrebatar violentamente por encima de la ley establecida, la cual es una especie de pacto entre el rey y el pueblo, y por encima de capacidad del pueblo[16].

---

[14] López Hernández, "El concepto de legitimidad", 156.

[15] Thomas de Aquino, *ST* II-II q.50 a.1 3. Cf. también: Idem, *ST* I-II, q.90 a.3: "Lex primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem in bonum communem est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinent ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius, cuius est propius ille finis". Cf. también: L. Lachance, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona 2001, 43.

[16] Cf. Thomas de Aquino, *Super Rom.* c.13 l.1: "Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem". Cf. también: Idem, *De regno* I.7: "Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari eius

00_Rencontres_def.indb 228 03/03/18 12:25

A veces Tomás de Aquino hace alusiones, muy generales, a algún órgano legislativo que responde a la necesidad de establecer la ley en la comunidad humana[17].

Pero el Aquinate ve la función de establecer la ley de una manera mucho más amplia que la relativa a las leyes aprobadas por un órgano legislador. Tal como nosotros entendemos hoy, por el triunfo del positivismo jurídico y la centralidad de la política moderna, la actividad legisladora pertenece al estado, a algunos elegidos o destinados a esa tarea. La realidad del Medievo fue muy distinta y podemos observar, entre otras cosas, los siguientes fenómenos: la división real de la soberanía, si podemos usar este término refiriéndolo a la Edad Media; no existía una concentración del poder en manos del gobernante como en el estado moderno, sino que coexistían varias fuentes de poder y también legisladores independientes del poder central[18]. Otro fenómeno muy influyente era l hecho de que el gobernante en la Edad Media, cuando quería establecer un nuevo orden político, debía ser consciente de que existían elementos políticos y jurídicos previos, que tenían su propia fuerza real (como la Iglesia, las ciudades, las villas, las universidades), y que él no las podía ignorar. A este respecto podemos señalar también el gran desarrollo de las ciudades con sus relaciones y organizaciones entre ellas (Hansa) y dentro de una misma ciudad (los gremios). Estos organismos tenían su propia ley de mayor autonomía que hoy[19]. Así pues, el poder del rey, por la fuerza de las circunstancias, era limitado de modo práctico y también teórico, lo cual abría un espacio para la participación efectiva de los hombres en el proceso de la construcción del sistema jurídico en su país. En este contexto encontramos que la

potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat: quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur". Cf. J.L. Mirete Navarro, "Pacto social en Sto. Tomás de Aquino", en *Anales de Derecho* 16 (1998), 156-57; H. Bautista, "Legitimidad democrática del Derecho: El 'Topos' del 'Pacto Social'", en *Anales de Cátedra Francisco Suarez* 16 (1976), 1-32.

[17] Cf. Thomas de Aquino, *De regno* I.15.

[18] Cf. F. von der Heydte, "Politicità nella Summa theologica di San Tommaso", en *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi* (Studi Tomistici 4), Roma 1973, 129-40.

[19] Cf. Y. Barel, *La ciudad medieval*, Madrid 1981.

costumbre era uno de los factores más importantes para la acción legislativa[20].

En las costumbres aparece la fuerza legisladora del pueblo. Esto se manifiesta por la variedad de las leyes en los distintos pueblos, en cuanto son varias las interpretaciones de la ley natural, tal como Tomás de Aquino observa en la tercera objeción en el artículo 2 de la cuestión 95[21]. Las costumbres del pueblo influyen en las distintas formulaciones de la ley positiva. Están entre la "variedad de las cosas humanas" que producen la diversificación de las leyes positivas[22].

Según el Doctor de la Iglesia, las costumbres tienen su propia fuerza legisladora, que es anterior a la ley del estado. Ella puede ser usada para bien o para mal, pero es algo real en la vida de la sociedad. En este sentido, las costumbres rompen el monopolio de la ley instituida por un legislador oficial[23]. De este modo, podemos decir que las comunidades humanas pueden influir en la acción legisladora[24]. Las costumbres y otros factores muestran la fuerza de la comunidad entera que, en sentido estricto, crea la ley, según Tomás de Aquino. En este caso, el gobernante es solamente como un representante del poder legislativo del pueblo, al menos si hablamos de la sociedad de los hombres libres:

> La comunidad en la que surge la costumbre puede encontrarse en dos condiciones diferentes. Cuando se trata de una comunidad libre, capacitada para darse leyes, el consenso de todo el pueblo expresado en la costumbre vale más en orden a establecer una norma que la autoridad del príncipe, cuyo poder para crear leyes radica únicamente en que asume la representación del pueblo. Por eso, aunque las personas particulares no pueden crear leyes, sí puede hacerlo todo el pueblo[25].

La influencia de las costumbres tiene su importancia también en el caso de la monarquía, donde el gobernante debe tener conciencia de las costumbres del pueblo y debe tolerarlas:

---

[20] Cf. R. Otazo, *Sentido democrático de la doctrina política de santo Tomás*, Madrid 1930, 94-96; G. Chalmeta, *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, Pamplona 2002, 46-48.

[21] Cf. Thomas de Aquino, *ST* I-II q.95 a.2 arg.3.

[22] Cf. Thomas de Aquino, *ST* I-II q.95 a.2 ad 3.

[23] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.3 ad 1.

[24] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.3 ad 3.

[25] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.3 ad 3.

00_Rencontres_def.indb 230 03/03/18 12:25

Si, en cambio, el pueblo no tiene la libre facultad de darse leyes ni de anular las que le impone una autoridad superior, aún entonces la costumbre que llega a prevalecer adquiere fuerza de ley al ser tolerada por quienes tienen el poder de legislar, pues con la simple tolerancia se entiende que aprueban lo que la costumbre introdujo[26].

Esta influencia de la costumbre no sólo se refiere al acto previo a la promulgación de una ley positiva, pues las costumbres existen antes que la ley, sino también a la acción de derogar o cambiar la ley ya existente dictada por un gobernante:

> Luego también con los actos, sobre todo los reiterados, que engendran costumbre, se puede cambiar y explicar la ley, e incluso producir algo que tenga fuerza de ley. La reiteración, en efecto, de los actos exteriores expresa de una manera muy eficaz la inclinación interior de la voluntad y los conceptos de la razón, pues lo que se repite muchas veces demuestra proceder de un juicio racional deliberado. He aquí por qué la costumbre tiene fuerza de ley, deroga la ley e interpreta la ley[27].

En este pasaje de la *Summa Theologiae* podemos ver que el poder de las costumbres afecta también a la interpretación de la ley por los hombres. Aquí podemos notar que el acto de la interpretación de la ley es algo necesario y continuo, de modo que no basta con establecer la ley. No sólo la voluntad del legislador interviene, y esto armoniza con el concepto de lo político según Santo Tomás. La acción de gobernar, en realidad, no puede ser reducida a la voluntad de un solo hombre, aun en el caso del tirano, pues también las tiranías necesitan a algunos que participen en la creación y mantenimiento de estos sistemas injustos. El Aquinate no deja la acción de interpretar las leyes, que es una

---

[26] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.3 ad 3.

[27] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.3 corp. Según Santo Tomás solamente la ley divina y la ley natural no pueden ser cambiadas por las costumbres de los hombres, cf. Idem, *ST* I-II q.97 a.3 ad 1. Cf. también: Idem, *In Pol*. II l.5 n.4: "Deinde cum dicit oportet non hoc ipsum etc., ostendit insufficientiam motivi propter defectum experientiae: et dicit quod ad hoc quod leges bene ponantur, oportet hoc non ignorare, quia debe taliquis multo tempore considerare et multis annis, ut manifestum sit per experientiam, si tales leges vel statuta bene se habeant. Aestimandum est enim quod in longitudine praecedentium temporum fere omnia inventa sunt circa conversationem humanam, quae excogitari possunt: sed quaedam eorum non sunt conducta, idest non est usque ad hoc in eis processum quod lege statuerentur, quia statim eorum inconvenientia apparebat: quaedam vero sunt quidem statuta, sed recesserunt ab usu dum cognoverunt homines quod non erant utilia".

00_Rencontres_def.indb 231 03/03/18 12:25

de las partes del proceso legislativo, en exclusiva al poder legislativo del gobernante, sino que sostiene la necesidad de interpretar la ley por parte del pueblo. Esto parece claro en el sistema democrático, así lo señala Tomás de Aquino, pero es significativo que él vea esta posibilidad también en el sistema monárquico. Si bien aquí el papel mayor de la interpretación lo desempeña el gobernante, en caso de que falte este, los súbditos pueden asumir el papel de interpretar la ley de modo válido. La pregunta que ahora surge es: ¿Se puede considerar la falta del intérprete legal en el caso de que un rey sea un tirano? Entendiendo esa cuestión en el conjunto de las nociones del Aquinate sobre la ley, y sobre la tiranía, parece que sí.

La fuerza de la costumbre es considerable en el cumplimiento de la ley, "Porque la costumbre ayuda mucho a la observancia de la ley, tanto que lo que se hace en contra de la costumbre ordinaria, aunque sea más llevadero, parece más pesado. Por eso, cuando se cambia una ley se merma su poder de coacción al quitarle el soporte de la costumbre"[28]. Esta fuerza es tan grande que, siguiendo a Aristóteles, el filósofo y teólogo medieval anota: "*las leyes reciben su mayor fuerza de la costumbre,* según dice el Filósofo en II *Politica*, y por eso no deben cambiarse fácilmente"[29].

Es muy característico que Tomás de Aquino señale que la comunidad humana es anterior a las fórmulas políticas concretas que ella misma crea. Lo mismo podemos decir sobre la relación temporal entre las costumbres y las leyes, y que los legisladores están obligados a tener en cuenta lo anteriormente existente en su acción legisladora. No sorprende que de este modo en la *Suma Teológica* encontremos la cita de San Agustín: "Las costumbres del pueblo de Dios y las instituciones de los antepasados deben ser tenidas por leyes"[30].

Para santo Tomás, las costumbres en sí mismas tienen una dimensión jurídica. Por esto cuando un hombre practica las buenas costumbres no necesita tanto la ley en su dimensión pedagógica, aunque siempre es necesaria la ley como algo que dirija al bien común, "por-

[28] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.2 corp. Cf. también: Idem, *ST* I-II q.98 a.1 arg.3: "Praeterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem".

[29] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.2 ad 1.

[30] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.3 s.c.

que para los jóvenes que, por su buena disposición, por la costumbre adquirida o, sobre todo, por un don divino, son inclinados a las obras de virtud, basta la disciplina paterna, que se ejerce mediante admoniciones"[31]. Entonces las costumbres, o mejor, las virtudes pueden ser como la ley[32], pero no son iguales a la ley humana. Según el mismo San Isidoro, la ley de algún modo, por el uso de la fuerza coactiva, se contrapone a la costumbre. Ésta puede realizar lo mismo que la ley, pero de mejor modo, contando con la libertad de la persona que se ejerce en los hábitos buenos y no necesita ser coartada por los demás.

En la enseñanza del Aquinate, las costumbres forman una etapa intermedia entre los hábitos naturales y la acción de los legisladores o gobernantes, "res a natura profectas, et a consuetudine probatas, legum metus et religio sanxit"[33]. Por eso también las leyes introducidas por el legislador no pueden ser contradictorias a los costumbres del país, región o ciudad. Esta es una de las cualidades de la ley positiva según Tomás de Aquino[34], y una cualidad muy importante, porque las costumbres muestran el acuerdo de la ley con la justicia. Como señala Santo Tomás citando a San Isidoro, la ley ha de ser "justa, posible según

[31] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.95 a.1 corp. Esta relación entre la ley y las costumbres es recíproca. Por un lado, las costumbres ayudan en la construcción de la ley. Por otro, la ley tiene que construir las buenas costumbres, y al final las virtudes, en el hombre. Por eso Tomas de Aquino añade en *ST* I-II q.95 a.1 corp: "Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur".

[32] Tomas de Aquino cita al respecto la *Ética* de Aristóteles en *ST* I-II q.95 a.1 corp: "quia sicut philosophus dicit, in I Polit., sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium".

[33] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.95 a.2 s.c. Cf. también: Idem, *ST* I-II q.95 a.3, donde las costumbres son mencionadas entre las cualidades de la ley, inmediatamente después de la naturaleza.

[34] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.95 a.3: "Erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta".

00_Rencontres_def.indb 233 03/03/18 12:25

la naturaleza y las costumbres del país"[35]. Esta justificación que hacen las costumbres para la ley tiene dos dimensiones. Una, es la dimensión objetiva, racional: "Pues la disciplina humana ha de someterse en primer lugar al orden de la razón, lo que se indica por la palabra *justa*"[36]. Y otra, también importante, la subjetiva, de parte de las costumbres ya existentes en el sujeto y en la sociedad, "según las costumbres sociales, pues el hombre no puede vivir aislado en medio de la sociedad sin contar para nada con los demás"[37].

La comunidad es, según el filósofo y teólogo medieval, anterior al organismo político o legislador actual y esto también tiene su importancia en la acción legislativa. Las costumbres fueron establecidas por los antepasados, o expresadas en las leyes de los antecesores, como apunta Santo Tomás, y por eso son como una limitación para el legislador presente o para el gobernante[38]. Estas costumbres y leyes podemos tomarlas como parte de la tradición que defiende Tomás de Aquino: "Es una vergüenza ridícula y abominable que toleremos la violación de las tradiciones que desde la antigüedad recibimos de nuestros mayores"[39].

En la importancia de las costumbres en el proceso legislativo se puede ver que la gente coopera en la acción de poner leyes para su ciudad, sociedad y por eso también de algún modo legitima o deslegitima al poder del gobernante. Aquí, en la posible actividad legisladora, aparece la participación del pueblo en lo político, como escribió Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles, "El Filósofo la llama prudencia gubernativa por el acto principal del rey, que es dar leyes. Y aunque esto competa también a otros, sólo les compete en cuanto de algún modo participan del gobierno del rey"[40].

---

[35] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.95 a.3 corp.

[36] Idem, *Ibid.*

[37] Idem, *Ibid*. Esta condición de la realidad de la ley que respeta las costumbres del país es tan importante para santo Tomas que vuelve sobre ella en *ST* I-II q.96: "Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae".

[38] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.95 a.2 arg. 4: "Praeterea, eorum quae a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quae a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut iurisperitus dicit". Esto no significa que no pueden obligar.

[39] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.97 a.2 s.c.

[40] Thomas de Aquino, *ST* II-II q.50 a.1 ad 3: "philosophus denominat regnativam a

00_Rencontres_def.indb 234 03/03/18 12:25

El pensamiento jurídico del Aquinate muestra la posibilidad y la necesidad de la participación activa de la gente en el proceso legislativo, y esta actividad se refiere a los actos y contenidos esenciales de la ley. Se puede ver esto en el ejemplo de la participación en el uso de la ley, en el proceso ante el juez. Tomás de Aquino escribió sobre los grados de participación en la ley en su *Comentario a la "Política"*, donde hace diferencia entre la participación de los ciudadanos, que pueden cooperar de modo activo en el proceso judicial, y los que no son ciudadanos que participan solamente de modo pasivo en la ley. En este sentido, el Aquinate escribió:

> Algunos pueden ser llamados ciudadanos porque está sujetos a la jurisdicción de la ciudad, de manera que participan de la justicia ciudadana en cuanto obtienen sentencia para sí, y a veces son juzgados o condenados. Esto se aplica también a los que realizan contratos entre sí, que, sin embargo no son ciudadanos de la ciudad. con todo, en algunas ciudades los extranjeros no participan perfectamente en esta justicia como ciudadanos, siendo necesario si quieren entablar un juicio, que tengan un garante, v.g. un defensor para comparecer ante la justicia. Por eso es evidente que los extranjeros participan imperfectamente en la comunidad de justicia, según lo cual no son ciudadanos en sentido absoluto sino que pueden decirse ciudadanos en sentido relativo[41].

Esta participación en el proceso judicial puede ser realizada sin pertenecer al estado o ciudad. Tampoco es necesario tener el cargo de juez para juzgar las cosas acerca de la ciudad[42], como tampoco es necesario ejercer

---

principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi convenia taliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis".

[41] Thomas de Aquino, *In Pol*. III l.1 n.5: "Quod aliqui possunt dici cives, quia subduntur iurisdictioni civitatis, ut scilicet participent iustitiam civitatis in hoc, quod quandoque obtineant sententiam pro se, et quandoque iudicentur, idest condemnentur: quia hoc etiam convenit illis qui habent aliquos contractus inter se, qui tamen non sunt unius civitatis cives. Et tamen in quibusdam civitatibus extranei non participant perfecte huius modi iustitia sicut cives: sed necesse est, quod si volunt iudicio contendere, quod dentastitorem, idest fideiussorem de parendo iuri. Unde patet, quod ad ventitii imperfecte participant communionem iustitiae: et ita secundum hoc non sunt simpliciter cives, sed possunt dici cives secundum quid".

[42] Thomas de Aquino, *In Pol*. III l.1 n.6: "Potest autem contingere quod aliquis huius modi iudices vel concionatores non nominet principes, et quod dicatur quod non habent propter hoc aliquem principatum quod possint concionari vel iudicare. Sed hoc nihil ad propositum differat, quia ista dubitatio non est nisi in nomine: non enim invenimus aliquod nomen commune iudici et concionatori: et ideo imponatur eis hoc nomen,

00_Rencontres_def.indb 235 03/03/18 12:25

este poder de juzgar durante todo el tiempo o en todos los asuntos. A veces la participación en el juicio está limitada por el tiempo o por la causa del juicio[43].

No menos importante para la cuestión de la legitimación o deslegitimación en los escritos políticos del Aquinate es su tesis sobre la moderación que debe caracterizar el poder del gobernante. No concibe Tomás de Aquino que el poder del rey pueda ser absoluto. Al contrario, en sus escritos aparecen muchas veces los límites de su poder. El concepto de lo absoluto en su metafísica o teología, por otra parte, pertenece al mismo Dios. Es muy característico que la fórmula "potentia absoluta" se encuentre en las obras del Aquinate con referencia al mismo Dios y no a un poder humano cualquiera[44].

Tampoco Tomás de Aquino describe un modelo de gobierno universal. No es coincidencia que el Aquinate muchas veces escribiendo sobre la política usa las formas plurales: reinos, países, provincias, reyes, príncipes. No se encuentra en sus escritos un proyecto de un estado

---

ut dicatur indeterminatus. Sic igitur ponimus eos qui participant huius modi principatu, esse cives: et ista videtur esse melior determinatio civis simpliciter".

[43] Thomas de Aquino, *In Pol*. III l.1 n.6: "Quidam enim sunt determinati ad certum tempus, ita quod apud quasdam civitates non liceat, quod idem homo bis obtineat eumdem principatum, vel quod obtineat per determinata tempora, puta quod exercea tali quod officium ad annum, et postea non possit institui in eodem officio usque ad tres vel quatuor annos. Alius autem principatus est qui non determinatur secundum aliquod tempus, sed quocumque tempore potest homo illud officium exercere: sicut praetor, qui scilicet habet potestatem iudicandi de aliquibus causis, et concionator qui habet potestatem dicendi suam sententiam in concione civitatis".

[44] Cf. algunas citas de las obras del Aquinate: *In I Sent*. d.42 q.1 a.2 s.c.1: "Sed contra, secundum Augustinum, quidquid in divinis absolute dicitur, singulariter et non pluraliter praedicatur. Sed potentia inter *absoluta continetur*. Ergo non sunt plures potentiae in Deo, sed una tantum"; *In III Sent*. d.2 q.1 a.1 qc.1 co.: "Quod qualiter intelligendum sit, ex dictis, 1 dist. qu. 2 art. 3, patet. Loquendo autem de *potentia Dei absoluta*, Deus potest assumere quamcumque creaturam vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera"; *In III Sent*. d.2 q.1 a.1 qc.1 ad 1: "Ad primam ergo quaestionem dicendum, quod Deus de *potentia absoluta* creaturam irrationalem assumere potuit". Cf. también: L. Moonan, *Divine Power. The medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford 1994, 229-95; E. Castrucci, *Convenzione, forma, Potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica* 2, Milano 2003, 869-73; M. Lukac de Stier, "Potentia Dei: de Tomás de Aquino a Hobbes", en *Semana Tomista. Potencia y poder en Tomás de Aquino* XXXVII, disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/potentia-dei-tomas-aquino-hobbes.pdf.

00_Rencontres_def.indb 236 03/03/18 12:25

universal, aunque estos proyectos aparecieron pocos años después de su muerte, en la tardía filosofía política medieval, conectados con el concepto del poder universal del emperador.

Contando varias fuerzas autónomas que influyen a la vida pública con sus propios privilegios y leyes no se puede considerar el problema de legitimidad del poder de un gobernante como la única y más importante cuestión que abarca todos los problemas de la comunidad política. Por eso, el problema de legitimación del poder no se limita al examen de un mandato único confiado a una sola persona o institución que tiene el monopolio del poder en un territorio. La soberanía, en este tiempo y en el pensamiento teórico medieval, está dividida entre varios sujetos de la vida política y social. Se trata, más bien, de un proceso continuo, de una lucha permanente entre varios factores que influyen en la vida política, a resultas de la cual el poder del gobernante puede llegar hasta la ilegitimidad si éste rompe el pacto establecido con el pueblo.

Por último, es preciso resaltar lo que el Aquinate opina sobre la tiranía. Se presenta ésta como un poder ya deslegitimado ante los ojos del pueblo. Tal deslegitimación acarrea notables consecuencias para el funcionamiento y la duración del gobierno despótico y cada gobierno que muestra estas tendencias. Por supuesto, el proceso de deslegitimación en este caso también está estrechamente relacionado con la cuestión de la ley y legitimidad o ilegitimidad del poder de gobernante. El Aquinate no es partidario de una acción revolucionaria llevada a cabo por la voluntad y decisión de un hombre o un grupúsculo, pues se corre el peligro en que estas acciones puedan ir dirigidas en contra de un gobernante justo o que los efectos de la revolución sean peores que los producidos por el poder anterior.

De todo lo expuesto resulta que sí, que es posible afirmar que el pueblo desempeña cierto papel en el proceso de legitimación del poder o, mejor dicho, en el proceso de legitimación del poder del gobernante. Naturalmente, no se trata de un papel que el Aquinate explique o precise detallando mecanismos políticos concretos; tampoco es un papel que goce de carácter dogmático. Sin embargo, es un papel abierto a varias fórmulas y a la riqueza de las posibles experiencias asociadas a los diversos acontecimientos de las esferas política y social de la vida humana. En cualquier caso, según Tomás de Aquino, la participación de la gente es algo necesario en el proceso de crear y mantener el poder político.

Universidad de Navarra

00_Rencontres_def.indb 237 03/03/18 12:25

The De-Legitimation of Monarchy in Don Isaac Abravanel's Political Thought

Abraham Melamed

In biblical and rabbinic literature there was a fierce debate concerning the proper regime for the people of Israel. The debate concentrated on the value of monarchy, which was the normative regime in ancient cultures. Two major reservations concerning monarchy emerged; first, the theological argument: the quest for a mortal king was considered a rebellion against the sole rule of God, a consequence of the wicked influence of the nations of the world; it was equated with the deterioration into idolatry. Secondly, the political argument: due to the concentration of authority in one person, and considering the wicked inclinations of human nature, monarchy was necessarily doomed to deteriorate into tyranny. Still, despite these fierce reservations, as they appear in the two main biblical discussions concerning monarchy (Deut. 17; I Sam. 8), and the consistent prophetic criticism of monarchy and its injustices, kingship was the normative regime in Israel throughout the first and second temple periods. In both biblical texts, the quest for a king came from the sinning people, they were warned of its dangers, and only when they persisted, God reluctantly agreed to place a king upon them, and this with great restrictions. The Sages also, despite their deep apprehensions, considered kingship a binding halachic norm. This despite the fact that according to the plain meaning of the biblical text, kingship was described only as a possibility, all the more so a problematic one, definitely not a mandatory obligation. The Messiah is consistently described as king, who will renew the splendor of the kingship of David and Solomon.[1]

Considering the fact that kingship was the normative regime in the ancient world, and the consistent fear of political anarchy in the absence of a strong centralized government, the Sages had to compro-

[1] J.A. Berman, *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought* c.1, Oxford 2008.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 239-252*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115477

00_Rencontres_def.indb 239 03/03/18 12:25

mise with reality, despite their professed reservations. Thus, throughout biblical and the rabbinic literature, monarchy was accepted as the normative regime for the people of Israel, but was strictly limited. This was a limited constitutional monarchy, a rare phenomenon in the ancient world. Its limitation was clear evidence of their consciousness of the dangers imbedded in its very existence. A strict legislative mechanism was created in order to prevent its deterioration into tyranny. Already in Deut. 17, we can find a long list of prohibitions concerning the kings' rights and duties. The king is consistently described as acting under the rule of the law of the *Torah*, as interpreted by the sages, and any violation of its supremacy was severely criticized and duly punished.[2]

The debate concerning monarchy continued throughout the ages in Jewish literature, despite the fact that in a prolonged exilic existence it became a purely theoretical question. This only proves how much the commentators viewed this as an essential theological problem. The obligation to crown a king directly collided with the core belief in the kingdom of heaven. All commentators accepted kingship as a binding halachic obligation, although by and large they considered it a limited monarchy. They tended to overlook the fact that the plain meaning of the biblical texts did not consider monarchy an obligation at all, only a problematic possibility. Maimonides' opinion, as formulated in his *Laws of Kings and Wars*, is a typical and authoritative example. Also here, the cumulative force of Jewish tradition, combined with the fact that monarchy was considered the normative regime in the Middle Ages, the powerful influence of the Platonic theory of the philosopher-king in both Muslim and Jewish political philosophy,[3] and the historical reality in which it was the king who often defended the Jews from the abuses of the church and the mob, all contributed to this universal adoption of monarchy.

---

[2] G.J. Blidstein, "The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective", in *AJS Review* 8-9 (1982-83), 15-39. Y. Lorberbaum, *Subordinated King: Kingship in Classical Jewish Literature* (*Melekh evyon: ha-melukhah ba-sifrut ha-Yehudit ha-ḳla'sit*), Ramat Gan 2008; A. Melamed, *Medieval Jewish Political Philosophy* (*'aḥotan ha-ketanah shel ha-ḥakhmut: ha-maḥshavah ha-medinit ha-yehudit be-yemei ha-beinaim*) c.3.1 and 8.1, Ra'anana 2011.

[3] A. Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Albany 2003.

00_Rencontres_def.indb 240 03/03/18 12:25

In this context we can now turn to Abravanel. Don Isaac Abravanel was a leader of Iberian Jewry during the great expulsion (1492), and the last great philosopher and biblical commentator of medieval Jewish culture. He was the first and only Jewish thinker until early modern times who dared to challenge this long standing tradition. He powerfully rejected monarchy, and argued that the regime mandated by the *Torah* was no other than a republic.[4] The cumulative reservations about monarchy were turned by him into its complete rejection. He rejected monarchy in principle, all the more so for the people of Israel. All Jewish commentators up to Abravanel accepting monarchy as mandatory, turned their energies into trying to explain the curious fact that it is described in the plain meaning of the Hebrew bible as a possibility only, a problematic one, not a requirement. They all had great difficulty in explaining why God and Samuel were so angry with the people's request for a king, if erecting a king was really a binding commandment. Abravanel, on the contrary, used this fact as a vehicle for its total rejection. In his bold unique position he rejected the traditional position established by the Talmudic sages, emphasized by Maimonides, and accepted by all subsequent Jewish scholars, and offered a completely new solution to the question of the ideal government according the Hebrew Bible.

Abravanel's main discussion of monarchy is concentrated in his commentary on I Sam. 8, composed in his native Portugal in 1483-84. The later commentary on Deut. 17 was practically copied, almost *verbatim*, from the commentary on Samuel, as Abravanel himself indicates, and the comparison of the texts proves, with minor differences. Abravanel started writing the commentary on Deuteronomy already in Portugal in the late 1470's, but completed it much later in Italy in the last decade of the *quattrocento*. In a case of self-censorship, Abravanel erased here references to Christian biblical commentaries, including some of his own references to Aristotle. I will base myself here on the first full and un-censored version.[5]

---

[4] Abravanel radical political views raised much scholarly interest since the 1930's. For full bibliography see MELAMED, *Medieval Jewish Political Philosophy*, the bibliography. This paper will concentrate on this particular issue only.

[5] A partial English translation of the two versions appeared in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. LERNER and M. MAHDI, New York 1967, 261-68. For the Hebrew texts see reference and discussion in MELAMED, *Medieval Jewish Political*

Abravanel opens the discussion with the long-standing exegetical problem, which directly cuts into the crux of the matter: if making a king was truly a mandatory commandment, why did not the people immediately demand it upon entering the Promised Land? And why were both the prophet Samuel and God so upset when the people finally requested a king? On the contrary, if it was truly a binding commandment they should have immediately and willingly granted their request. Moreover, the people should have been reprimanded for not requesting a king during the long period of the judges, and not for asking a king now!

In a typical scholastic manner, Abravanel lists five positions concerning this issue. Thereby he mapped for the reader the variety of solutions offered for this exegetical problem throughout the Middle Ages. He indicates that he found these opinions not only in the commentaries of Jewish sages, but also among Christian scholars "old and new." The term "old" relates to the church fathers, while the term "new" relates to medieval scholars. Unlike most Jewish biblical commentators before him, Abravanel did not hesitate to use Christian commentaries; he quoted them by name, Nicholas of Lyra and Aquinas among others, and at times even preferred the exegetical solutions they offered over those of Jewish commentators. He even polemicized with the convert Paul of Burgos, as we shall see in the following. This clearly testifies to his degree of acquaintance and openness to late-medieval Scholastic philosophy, and its influence upon him. He was also clearly influenced by the culture of the Italian Renaissance, even before moving from Iberia to Italy, which provided him with the solution for the question of the perfect government, as we shall find later on.

All the commentators before Abravanel argued that the problem was not in the very fact that the people asked for a king—since in their view this was a mandatory commandment. In their view the divine ire stemmed from another reason altogether, although the reasons vary: the identity of those who requested a king; the rationale of the request; the manner by which it was formulated; its timing or circumstances, but not the request itself. Abravanel discusses each of these exegetical solutions, and refutes them one by one.

The first opinion, based on midrashic sages, relates the divine anger to the rationale of the request. The people asked for a king like all

---

Philosophy c.8.5.

the nations, which is identified with idolatry. This was in these sages' opinion the reason why God and Samuel were so irate. Abravanel rejects this solution with the argument that if so, God would not have granted their request. He argues that their request was not connected whatsoever with deterioration into idolatry, but was a simple wish to have a king to judge them and lead them to war, like all the nations. The Divine anger stemmed from the fact that they lost their trust that God will provide, judge and protect them, and asked for a mortal king.

The second opinion, based on Talmudic sages, was that the sin was not with the rationale of the request but its phrasing. The elders properly asked for a king "to judge them like all the nations"; which means to perform specific judicial and military duties. The multitude, however, erred greatly in asking for a king "in order to be like the nations," which means deterioration into idolatry. Abravanel rejects this opinion with the argument that already the *Torah* (Deut. 17) uses the same phrasing exactly, and it is inconceivable that God would have been upset with a phrasing which already appears in the *Torah*. All the more so, Abravanel did not find any meaningful difference between the phrasing of the request of the elders and that of the people. Again, the conclusion is that the problem was not with the phrasing but with the very request for a king.

The third opinion Abravanel deals with is that of Nissim Gerundi (Girona, fourteenth century), who argued that according to the *Torah* there was a division of power in Israel, by which the judges dealt with judicial issues while the king was the military commander. The people erred by asking that the king will also judge them, which means acquire absolute authority, while the *Torah* specifically limited his authority.[6] Abravanel rejects this opinion with the argument that there is an inherent difference between the judicial authority of the judges and the king. The judges were entitled to judge only according to the law of the *Torah*, while the king could judge also in accordance with the specific needs of the time, in order to advance the common good. The request for a king related only to these specific judicial duties. Again, the problem, in Abravanel's opinion, was not with the phrasing of the

[6] On Gerundi's political views see A. Ravitzki, "Kings and Laws in Late Medieval Jewish Political Thought: Nissim of Gerona and Isaac Abravanel", in *Scholars and Scholarship: The Interaction between Judaism and Other Cultures*, ed. L. Landman, New York 1990, 67-90; M. Lorberbaum, *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford, CA 2001.

request but with the very request for a king itself, which amounted to a rebellion against the kingdom of heaven.

The fourth opinion is attributed the Nahmanides (Girona, thirteenth century) who argued in his commentary on this chapter, that the people's sin was in the timing and circumstances of the request. They asked for a king to judge them when the prophet Samuel was still alive and functioning. This is why Samuel and God were so upset. Abravanel rejects this, arguing that the people did not ask for a king in order to replace Samuel in his judicial and prophetic functions, but in order to fulfill the specific duties incumbent upon a king. Again, the conclusion is that the problem was not with the timing or circumstances, but with the very request for a king.

The fifth opinion is attributed to the Christian convert from Judaism, Paul of Burgos. It is noteworthy that Abravanel devoted a long discussion to refute the exegetical solution of an apostate to the problem. It is not surprising, thus, that the whole fifth opinion is absent from the second version of this commentary in a case of self-censorship.

Following Aristotle's distinction between two kinds of kingship: limited and absolute (*Politics* III), Paul of Burgos distinguished between two kinds of kings: one with limited authority (*rex cum potestae limitata*), who is bound to the laws of the *Torah*; and the other kind of king, who rules according to laws of nations, in which the king makes the law and is superior to it, thus his authority is unlimited. Abravanel uses here the Hebrew phrase היכולת המוחלט which is a direct translation of the Latin *plenitudo potestatis*. This was a core term in scholastic political philosophy, another example of its influence upon late-medieval Jewish scholars.[7] This influence is apparent also in the specific manner by which Abravanel was influenced here, and elsewhere, by Aristotle's *Politics*, which he read through the prism of medieval Christian political philosophy. This was a meaningful shift in Jewish political thought, which was mainly based on the Platonic political tradition throughout the Middle Ages. I have dealt with all these issues in other places.[8]

[7] See detailed discussion of the Scholastic influence: A. Melamed, "The Anonymous Hebrew Translation of Aegidius' *De Regimine Principum*: An Unknown Chapter in Medieval Jewish Political Philosophy", in *Wisdom's Little Sister: Studies in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, ed. A. Melamed, Boston 2012, 212-28.

[8] A. Melamed, "Isaac Abravanel on Aristotle's *Politics*: A Drama of Errors", in

The distinction between the good and bad king was a typical motif in medieval Christian political philosophy.[9] Abravanel demonstrates this by the distinction between King Saul, who was considered the epitome of the tyrant in the Jewish political tradition (he regularly uses here the term *tiranosh* in a Hebrew transliteration of the Spanish term!), and King David, the embodiment of the good king. Typically, Abravanel relates here to the pious David of the *Psalms*, and not the blood and flesh, proto-Machiavellian leader of the *Books of Samuel*.[10]

Following Aquinas (*Summa Theologiae* II-II q.105) Paul of Burgos argued that the people sinned in asking for a king of the second, tyrannical kind, like that of the nations, and not a good king according to scripture. Abravanel rejects his arguments with the following points: First, the plain meaning of the biblical text proves that God was angry with the fact that the people rejected him by asking for a mortal king. The question here was not which kind of kingship is preferable, but its very existence. Secondly, the people asked for a king since the sons of Samuel were wicked, so it was inconceivable that they would want to replace one wicked government with another.

All five exegetical explanations to the question why God and Samuel were so angry with the request for a king, despite the fact that it was a binding commandment, were rejected. In Abravanel's view, all the commentators tried to evade the issue. Now he offered his own solution to the exegetical problem, and this solution was inherently anti-monarchic.

Abravanel now turned to the basic problem: what was the true meaning of the commandments concerning monarchy? He asks three questions:

(1) Is monarchy essential for the existence of an ordered human society?

(2) Even if the answer to this question is positive in the case of other nations, does it apply to the people of Israel?

Jewish Political Studies Review 4 (1993), 55-75; IDEM, "Aristotle's *Politics* in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought", in *Wisdom's Little Sister*, 78-119; IDEM, *The Philosopher-King*.

[9] For instance THOMAS DE AQUINO, *De Regimine Principum* I.1-2, in IDEM, *Selected Political Writings*, ed. A.P. D'ENTREVES, transl. J.G. DAWSON, Oxford 1970, 11-9.

[10] MELAMED, *The Philosopher-King*, 111-13.

(3) What is the exact meaning of what the Bible says concerning kingship?

Abravanel opens the discussion by challenging the two main analogies which were customarily used in medieval political thought in order to justify kingship: The organic analogy and the theological analogy. According to the organic analogy,[11] there is an analogy between the organs of the body, and their different functions, and the structure of the state, the different functions of its parts and the co-operation which is supposed to exist among them. According to this analogy, just as in the human body there is one ruling organ (whether the heart or brain—there was a lively debate concerning this question in medieval medical literature), and all the other organs are supposed to obey it and duly co-operate among themselves, also the so-called body-politic is supposed to behave according to the same rationale, in which there is only one ruler, while the various functionaries and social classes are supposed to obey him and co-operate among themselves. Abravanel refuted the organic analogy, and thereby also the consequences deduced from it, with two arguments:

This description of the way the human body functions is not necessarily true, and in any case, there was a great debate concerning this among scholars. Abravanel presents a different theory concerning the way the human body functions, attributed to Galen, by which the body is ruled by three organs, each responsible for a different bodily function: the brain, the liver and the heart. In this case, if we use the organic analogy, the political result is that the perfect government is a mixture of the three positive kinds of government according to the Polybian system: Democracy, Aristocracy and Monarchy; a republic, not a kingship. This was indeed the kind of government Abravanel preferred, as we shall see later.

To be on the safe side Abravanel added a receding argument: even if we assume that the first theory—that of one ruling organ—is scientifically correct, it is totally irrelevant concerning the way the state functions. There is an inherent difference between the two systems, thus any analogy between them is false. While the human body functions according to deterministic biological rules, the state functions in accordance with a totally different rule, that of free choice. Once the

[11] A. Melamed, "The Organic Theory of the State in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought", in *Wisdom's Little Sister*, 140-74.

analogy is proven wrong, any conclusions drawn from it concerning the nature of the best government are refuted.

The theological analogy equates between the sole rule of God over the universe, and the sole rule of the king in the state. Also this was a very popular analogy in medieval political philosophy, a powerful image which was used in order to justify the Divine rights of kings.[12] According to this analogy the king is envisioned as he who imitates the Divine virtues on earth, and the state is envisioned as a microcosmic imitation of the perfect order of the created universe.

Abravanel rejected this analogy with the same kind of argument with which he refuted the organic analogy: Since God's rule over the universe and the king's rule over the state are based on totally different principles, any analogy between them is false. While God is a necessary existent essence, the king is a possibly existent essence, a matter of human choice, and a wrong choice in Abravanel's mind. Thus any conclusion from the unity of God and his sole rule over the universe on the rights and authority of the king is inherently wrong.

After refuting these two popular analogies in favor of monarchy, Abravanel turned his attention to the essence of kingship, as it was perceived in scholastic political philosophy. He identified three basic characteristics of kingship:

(1) The concentration of power in one person, and the prevention of the participation of others in ruling the state.

(2) The permanence of power in one person, and the prevention of his replacement by others.

(3) The principle of *plenitudo potestatis* (היכולת המוחלט): The king has absolute authority, which he does not share with anybody else.

Abravanel, thus, identified the essence of kingship as absolute monarchy. He rejected both the logical and historical possibility of a constitutional monarchy (i.e. "The Good King"). The theory that this kind of government is necessary in human society is refuted both by logical and historical arguments. A republican regime, based on the Polybian

[12] For instance, Dante Alighieri, *Monarchia* I.9, a cura di G. Ricci, Roma 1965, 151-52. See also in Jewish sources: Beḥya ibn Pakuda (ibn Paqūda), *Hovot ha-Levavot* 1.7 in Idem, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, transl. M. Mansoor, London 2004, 127.

concept of the mixed government, is preferred. Logically, besides refuting the two analogies already discussed, he argues that the probability that a ruler with absolute authority will err in his decisions is far greater than in a case where decisions are being made through a deliberative process in which a large group of people, who are bound by the rule of law, are involved. The idea that the discretion of the many is superior to that of one individual is textually based here on Aristotle's *Metaphysics* (II.1, 993b). It has a rabbinic equivalence in the ruling that legal decisions should be made by a majority of those authorized to make such decisions (based on Ex. 23:2). The two most important authorities for the medieval Jewish philosopher: the Rabbis and Aristotle are enlisted here to support his view.

Now to the corroborative historical argument; theoretically this is based on the Aristotelian anti-Platonic position that in political matters cumulative experience is more relevant then logical deductions, which fit mathematics, not politics. The cumulative lessons of history teach us that kingship is a systematic failure, while republican governments are a lasting historical success. Abravanel is quiet here concerning contemporary monarchies; this was too dangerous to openly criticize. In other writings, composed after the expulsion, he severely criticized the Portuguese and Spanish kings and identifies them as tyrants. Here he concentrates on the two great examples of the classical past: Rome and biblical Israel. Both flourished when they were republics and deteriorated when they turned into monarchies. This description of republican Rome as the peak of human culture and the perfect constitution is typical of the Humanist culture of the Italian Renaissance, whose influence penetrated Abravabel already in Iberia, and increased later when he settled in Italy in the last decade of his life, in the last decade of the *quattrocento*. As for biblical Israel, Abravanel considered the rule of the Judges as the authentic republican Hebrew government, according to the *Torah*, which was rejected by the people who demanded to have a king just like the gentile nations. This is what caused in his mind the deterioration of the biblical Israelite state, and its subsequent destruction. Aquinas before him already made this kind of comparison between Rome and biblical Israel,[13] but while Aquinas favored a limited monarchy, Abravanel rejected kingship altogether.

[13] Thomas de Aquino, *De Regimine Principum* 1.4, in Idem, *Selected Political Writings*, ed. d'Entreves, transl. Dawson, 20-3.

00_Rencontres_def.indb 248 03/03/18 12:25

Republican governments, on the contrary, are a proven historical success. In addition to republican Rome, and biblical Israel in the period of the Judges, Abravanel marshals here a long list of late-medieval and Renaissance Italian republics, headed by Venice and Florence. He was quite informed when he was still living in Portugal of the political conditions in Italy, and the humanist praise of these so-called republican city-states, foremostly Venice and Florence. The myth of Venice strongly influenced his political thought.[14]

The conclusion of both logical and historical arguments is clear: kingship is not only unnecessary for the wellbeing of the state; it is dangerous and harmful to the people:

> All of this shows that the existence of a king is neither necessary nor obligatory for a people. Rather, it is very harmful and involves tremendous danger—both to his people and to his servants—for him to have in his hand the power to annihilate, kill and destroy according to his whim.[15]

Abravanel calls it "a malignant leprosy" (צרעת ממארת); the king is described by him as he who leads his people like donkeys; the wish for a king is described as an "act of evil desire."[16]

Abravanel's receding argument is that even if it would have been proven that monarchy is the best government for the gentile nations, it is irrelevant as far as the people of Israel are concerned:

> Even though it be admitted that the existence of a king is useful and necessary for a people to improve the political association and maintain it—a proposition that is contrary to the truth—it is not so for the people of Israel, because for them it is neither needful nor necessary.[17]

In order to prove this he listed the three main duties of a king: (1) To make war and protect his people from their enemies. (2) To make

[14] A. Melamed, "The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought", in *Wisdom's Little Sister*, 230-33. For the Myth of Florence in Jewish thought, see Idem, "The Hebrew *Laudatio* of Yohanan Alemanno: In Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution", in *Wisdom's Little Sister*, 272-304. For a detailed discussion of Abravanel's republican tendency see Idem, *Medieval Jewish Political Philosophy*, 268-80, with extended bibliography.

[15] Melamed, *Medieval Political Philosophy*, 267.

[16] Melamed, *Medieval Political Philosophy*, 268.

[17] Melamed, *Medieval Political Philosophy*, 262.

00_Rencontres_def.indb 249 03/03/18 12:25

laws necessary for the wellbeing of the state. (3) To act as judge in special circumstances. The first duty—to make war—is superfluous in the case of the people of Israel, because, according to the *Torah*, God fights for them and protects them directly. The second duty—to make laws—is superfluous since unlike the gentile nations who do need a human authority (not necessarily a king!) to make laws, God already gave just laws to the people of Israel, and they suffice to perfectly cover all aspects of human life. The third duty—to judge in special circumstances—is given by the *Torah* to the judges, not the king. The final conclusion is that even if one agrees that kingship is essential for the gentile nations, it is entirely superfluous as far as the people of Israel are concerned. This was the real reason why God was so angry with the request to make a king.

The last problem Abravanel had to tackle was that if kingship is truly such a "malignant leprosy" and in any case superfluous for the people of Israel, why then did the *Torah* seemingly present it as a binding positive commandment? His reply is that it was never a binding commandment, but was presented only as a future possibility, and a negative one:

> This is by no means a commandment, for He (blessed be He) did not command them to say that and to ask for a king. It is only a statement regarding the future, telling what will be said after you will already have been in the chosen land. […] I myself know that you shall be ungrateful when, of yourself you shall say, "I will set a king over me," not from the necessity of having to wage war against the nations or of conquering the land—for it has already been conquered before you—but only to make yourselves like the other nations that set kings over themselves.[18]

Since God was perfectly aware of the evil inclinations of human nature, and the tendency to be influenced by group pressure, he envisioned that when they will settle in their land they will be influenced by the wicked gentile nations surrounding them, and demand a king. The very fact that in both our biblical sources the demand for a king comes from the people, and is directly connected with the quest to be like the gentile nations, clearly proves, in his opinion, that it was not a commandment, and that they acted out of evil inclinations. Since God envisioned what was about to happened, he created the mechanism to minimize the fu-

[18] MELAMED, *Medieval Political Philosophy*, 264.

ture damage, and determined that in case the people will demand a king, God will oblige, considering the limitations of human nature and the primitive stage in which the people of Israel were at that time, but he will strictly limit the kings' authority so he will not be able to deteriorate into a tyrant. Thus, unlike absolutist thinkers, who interpreted Samuel's oration concerning the kings' behavior as indication of his Divine rights,[19] Abravanel interpreted it as a warning against the inequities of kingship, should they persist; in any case, the responsibility for the consequences would be all theirs. Thus, according to his interpretation, not the duty to make a king in itself is a positive commandment, but the laws concerning it, should the people err and demand a king.

Thus, unlike the vast majority of Jewish scholars who preceded him, Abravanel categorically rejected kingship. The reservations about monarchy accumulated throughout the ages—both philosophic and halachic—were developed by him into its total rejection. The factors which brought him to this far reaching conclusion were cultural, historical and theological. Historically, during the Middle Ages the kings often protected the Jews from the Church and the mobs, for economic reasons, of course. Abravanel, however, had a devastating personal experience with the kings of Portugal and Spain, culminating with the expulsion of the Jews in 1492, himself included. He called the Portuguese king João II, who accused Abravanel of plotting against him, which caused him to escape to Spain: "A tyrannical king" (מלך עריץ) and "a deceitful man" (איש מרמה ועוולה). The behavior of "the most Catholic kings," Ferdinand and Isabella, who expelled the Jews, was viewed by him as typical example of the imbedded tyrannical tendencies of kingship.[20] His fierce criticism of kingship and its inequities contained a very personal note; it stemmed also from his deep disappointment from the behavior of the Iberian monarchs whom he dutifully served.

Secondly, as already mentioned, he was immensely influenced by the example of the republican regimes which emerged in the Italian city-states in the late Middle Ages and the Renaissance. Like many human-

[19] See for instance *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza and Mornay*, ed. J.H. Franklin, New York 1969, 117. As Hobbes said concerning Samuel oration: "this is absolute power," see Thomas Hobbes, *Leviathan* c.20, ed. R.S. Peters and M. Oakeshott, London 1969, 155-56.

[20] B. Natanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher* c.1 and appendix, Philadelphia 1972.

00_Rencontres_def.indb 251 03/03/18 12:25

ists, Abravanel viewed this phenomenon as the renewal of the ancient Roman—and Hebraic—republican virtues. This experience enabled him to offer a republican replacement for kingship. He identified its origins in the *Torah*, in the regime Jethro advised Moses to establish.[21] Abravanel viewed this as the original mixed government, according to the Polybian system. The Venetian republican regime was superimposed by him on the Mosaic constitution, and was viewed as its perfect contemporary embodiment.

Above all, theological motives were what brought Abravanel to this radical conclusion. His fierce belief in the kingdom of heaven resulted with this categorical rejection of human kingship. A mixed, tempered republican government was deemed by him as the most effective means to ensure that every person will be equal and free before God; slave to no mortal ruler but only to his heavenly father. His main motives were theological, but the result was republican.

University of Haifa

[21] A. Melamed, "Jethro's Advice in Medieval and Early Modern Jewish and Christian Political Thought", in *Wisdom's Little Sister*, 175-211. See partial English translation of Abravanel's commentary on Jethro's advice, Idem, *Medieval Political Philosophy*, 259-61.

Ockhams Kritik an Marsilius von Padua: Die Stellung des Papstes in Kirche und Welt nach dem letzten Teil des *Dialogus*[*]

Jürgen Miethke

Die Erörterung von strittigen Argumenten ist ein Kennzeichen, ja ‚das' Charakteristikum der scholastischen Methode. Sie gehört zum Kernbestand der scholastischen Universität des Mittelalters in allen Fakultäten.[1] Nur selten jedoch treffen wir in den überlieferten Texten auf identifizierbare Gesprächspartner. In scholastischen Quaestionen und Traktaten findet die Diskussion auf der abstrakten Ebene einer „reinen" Konfrontation von Argumenten *pro* und *contra* statt, d.h. in einer von individuellen Merkmalen gereinigten Darle-

[*] Dieser Aufsatz wurde als Vortrag 20. September 2013 in Madrid als öffentlicher Abschluss des Jahrescolloquiums 2013 der Société International d'Études de Philosophie Médiévale gehalten, das an der Universidad de Alcalá de Henares veranstaltet wurde. Textgrundlage war vor allem für Marsilius von Padua, *Defensor pacis* [=*DP*]: Marsilius Patavinus, *Defensor pacis*, ed. R. Scholz (Fontes iuris Germanici Antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi 7), Hannover 1932-1933; für Guilelmus de Ockham, *Dialogus de imperio et pontificia potestate*: der Druck von J. Trechsel, Lyon 1494, Neudruck in Guilelmus de Ockham, *Opera plurima* 1, Farnborough 1962; bzw. danach gedruckt in *Monarchia Sacri Romani Imperii* 2, ed. M.H. Goldast, Frankfurt a.M. 1614 (Neudruck Graz 1960 bzw. Neudruck, ed. L. Firpo, Torino 1970), 394-957; danach Exzerpte in Guilelmus de Ockham, *Texte zur Politischen Theorie: Exzerpte aus dem „Dialogus". Lateinisch-deutsch*, übers. und hrsg. v. J. Miethke (Reclams Universal-Bibliothek 19088), Stuttgart[2] 2013; eine kritische Ausgabe ist begonnen für *Dialogus* III.1: Guilelmus de Ockham, *Dialogus. Part 2. Part 3, Tract 1*, ed. J. Kilcullen, J. Scott, J. Ballweg et V. Leppin, in Guilelmus de Ockham, *Opera politica* (=*OP*) 8 (Auctores Britannici Medii Aevi 20), Oxford 2011 (dazu die Rezension von J. Miethke, in *ZSRG KA* 98 [2012], 373-38); dazu vgl. auch die anderen Traktate Ockhams, vor allem ed. H.S. Offler, in *OP* 1, 2, 3, Manchester 1974, 1963, 1956 und *OP* 4 (Auctores Britannici Medii Aevi 14), London 1997.

[1] Dazu ausführlicher C. Kann, „Philosophische Erneuerung im Mittelalter? Der scholastische Diskurs zwischen *auctoritas* und *ratio*", in *Isti moderni, Erneuerungskonzepte und Erneuerungskonflikte in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. v. C. Kann (Studia humaniora, Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 43), Düsseldorf 2009, 185-209.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 253-280*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115478

00_Rencontres_def.indb 253 03/03/18 12:25

gung, einem Schachturnier vergleichbar oder arithmetischen Sätzen in mathematischer Beweisführung. Jeder, der sich mit universitären *Quaestionen* beschäftigt, wer auch nur einen Blick in die *Summen* des Thomas von Aquin oder in einen der zahlreichen Quaestionenkommentare zum Sentenzenbuch des Petrus Lombardus wirft, wird diese Erfahrung machen. Argumente zur Sache führen die Verfasser wie in Schlachtreihen nacheinander und gegeneinander auf, ohne die Urheber zu benennen. Sodann diskutieren sie kontrovers, führen das Für und Wider ins Feld, um schliesslich in der magistralen *Determinatio* (d.h. der „Entscheidung“[2]) eine – wie wir heute sagen würden „wissenschaftlich verantwortliche“ Antwort auf das Problem zu bieten.[3] Für einen damaligen Hörer oder Leser kam es offensichtlich nicht darauf an, wer ein bestimmtes Argument entwickelt hatte, vielmehr sollte die „Frage“ von möglichst vielen Seiten beleuchtet, argumentativ geprüft und schließlich verlässlich, d.h. nachvollziehbar und den Beweisregeln der Sprach- und Wissenschaftslogik entsprechend entschieden werden. Danach mochte die gefundene Antwort in übergeordnete komplexere Problemlösungen eingebaut werden. Es war diese Hoffnung auf Fortschritt, die die scholastische Wissenschaft beflügelte.

Bei einer historischen Rekonstruktion damaliger Diskussionen führt jedoch dieses „scholastische“ Verfahren zu erheblichen Schwierigkeiten, wenn nicht allein die angeführten Argumente nacherzählt werden sollen. Wer eine konkrete Debatte rekonstruieren will, muss die Abstraktion aller Namen allererst mühsam mit verschiedenen Positionen vergleichen, bevor er ein historisch tiefenscharfes Ergebnis erreichen kann. Darstellungen in heutigen Handbüchern und in Untersuchungen von Spezialisten erscheinen darum immer wieder widersprüchlich, historische Entwicklungen bleiben häufig nur in groben Zügen anschaulich und sind im Einzelnen oft umstritten. Mythische Großerzählungen

[2] „Entscheidung des Magisters bei einer akademischen Disputation“, so definiert *Mediae latinitatis lexicon minus*, hrsg. v. J.F. Niermeyer und C. van de Kieft, rev. J.W.J. Burgers, Leiden-Boston 2002, 429a, unter Berufung auf die Belege bei O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII^e siècle* (Lessico intellettuale europeo 39), Roma 1987, 347-50.

[3] Das lässt sich naturgemäss besonders deutlich an Quodlibets ablesen. Vgl. zuletzt etwa die beiden umfangreichen Sammelbände zur Hoch- und (frühen) Spätscholastik: *Theological Quodlibeta in the Middle Ages* (1: „The Thirteenth Century“; 2: „The Fourteenth Century“), ed. C. Schabel (Brill’s Companions to the Christian Tradition 1 und 7), Leiden-Boston 2006-2007.

00_Rencontres_def.indb 254 03/03/18 12:25

erhellen nur selten eine konkrete Diskussion. So sprach man (um 1900) gerne von einem Kampf „augustinischer“ und „aristotelischer“ Anschauungen, einem Konflikt, der fast sämtliche Diskussionen der Philosophen und Theologen der Hochscholastik beherrscht hätte. Wirklich belegt ist das bis heute nur in sehr schüchternen Ansätzen. Es bringt auch kaum konkrete Einsichten in die wirklichen Fronten der Debatten an den einzelnen Universitäten.[4]

Einer geistesgeschichtlichen Rekonstruktion gelingt es nur unvollkommen, ein zutreffendes Bild vergangener Theoriekonflikte zu gewinnen. Doch auch die individuelle Zuschreibung konkreter Argumentationen bleibt durch die gewollte Anonymität der Quellen schwierig. Das bedauert nicht allein eine positivistische Neugier, die wissen will, wer damals persönlich in welcher Weise an dem Diskurs Anteil hatte, denn in den literarischen Konflikten treten oft die bewegenden Motive der damaligen Denkansätze zumindest teilweise ans Licht, spiegelt sich also die Theoriegeschichte. Jeder konkrete Hinweis auf konkrete Gegensätze damaliger Positionen ist der Prüfung wert. In meinem Beitrag heute will ich untersuchen, wie Wilhelm von Ockham sich am Hofe Ludwigs des Bayern mit Thesen des Marsilius von Padua auseinandergesetzt hat. Die schriftlichen Äusserungen beider Autoren sind schon manches Mal verglichen worden.[5] Ockham hat sich jedoch

[4] Ein anderes Beispiel: Walter Ullmann hat in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. bei politischen Theorien des Mittelalters eine Auseinandersetzung gesehen zwischen einem „descending scheme“ (Legitimation politischer Herrschaft durch göttliche Anordnung „von oben“ im Früh- und Hochmittelalter), und einem mit der Aristotelesrezeption seit dem 12. und 13. Jh. immer deutlicher hervortretenden entgegengesetzten „ascending scheme“ (das alle Herrschaft allererst im Konsens der Untertanen begründete). So fruchtbar sich diese Grobeinteilung auch bei der Analyse einzelner komplexer Theorien in zahlreichen Studien Ullmanns selbst und seiner Schülerschar erwies, so wenig ist es ihr gelungen, zu einer allgemeinen Überzeugung zu werden. Mag die Unterscheidung zur Durchleuchtung einer individuellen Position brauchbar sein, wenn sie die Aussagen eines bestimmten Theorieentwurfs idealtypisch genauer daraufhin abhört, ob sie bei ihrer Konstruktion politischer Autorität eher die eine oder die andere Richtung betonen, zuverlässig einzelnen Autoren eine bestimmte Parteizugehörigkeit zuzuschreiben, erlaubt sie dagegen nicht.

[5] Vor allem vgl. G. DE LAGARDE, „Marsile de Padoue et Guillaume d’Occam“, in *Revue des sciences religieuses* 17 (1937), 168-85, 428-54; IDEM, „Marsile de Padoue et Guillaume d’Ockham“, in *Études d’histoire du droit cononique dédiées à Gabriel Le Bras* 1, Paris 1965, 593-605; L. BAUDRY, *Guillaume d’Occam, Sa vie, ses oeuvres ses idées sociales et politiques*, Paris 1949, 163-69, 217-18; zuletzt J. KILCULLEN, „Endnote 4: Ockham and Marsilius“, in *OP* 8, 363-71.

00_Rencontres_def.indb 255 03/03/18 12:25

ungewöhnlich genug darüber hinaus in einem seiner späten Texte ausführlich auf Auszüge aus dem *Defensor pacis* des Marsilius bezogen, die er seitenweise wörtlich eingerückt und polemisch kommentiert. Das geschah in seinem *Dialogus*,[6] im ersten der erst kurz vor Ockhams Tod entstandenen Traktate des „Dritten Teils". Am *Dialogus* hat Ockham gearbeitet, seit er sich, im Gefolge Ludwigs des Bayern Anfang des Jahres 1330 aus Italien nach Deutschland gekommen, in München am Kaiserhof eingerichtet hatte.[7] Seit etwa 1332 bis zu seinem Tod (am 9. April 1348 [?][8]) hat er offenbar, unterbrochen durch mancherlei andere Projekte, an seinem *Dialogus* gearbeitet, um seinen Zeitgenossen eine *Summa* (d.h. eine systematisch abgerundete Darstellung[9]) des strittigen Verhältnis von Kirche und Politik zu präsentieren.

Ein LEHRER (*magister*) soll, so heißt es progammatisch anfangs im Prolog des Werkes, auf Wunsch eines SCHÜLERS (*discipulus*) alles Wissenswerte „de controversia, que de fide catholica […] inter christianos nunc vertitur" vorlegen,[10] ohne jedoch seine eigene Meinung dabei er-

---

[6] Eine knappe Übersicht dazu bei C. CARDELLE DE HARTMANN, *Lateinische Dialoge, 1200-1400, Literaturhistorische Studie und Repertorium* (Mittellateinische Studien und Texte 37), Leiden-Boston 2007, 548-53 (R 53); vgl. jetzt auch J. MIETHKE, „Politische Theorie in lateinischen und volkssprachlichen Dialogen des 14. Jhs., Publikum und Funktion der Texte", in *Mittellateinisches Jahrbuch* 48.2 (2013), 229-59, bes. 233-41.

[7] Zunächst hatte er sich aber allmählich aus der gemeinsamen Streitschriften -Produktion der Franziskanerrebellen immer deutlicher zurückzuziehen, um sich dann immer stärker eigenen Traktaten zuzuwenden. Vgl. die Biographie V. LEPPIN, *Wilhelm von Ockham, Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Darmstadt 2012. Vgl. auch B. BAYONA AZNAR, *Religión y poder: Marsilio de Padua; ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid 2007.

[8] Das Todesjahr ist unklar, da es davon abhängt, ob man die Schrift „De electione Caroli Quarti" in *OP* 4, ed. OFFLER, 464-86, für ein authentisches Werk Ockhams hält oder nicht. Dazu cf. *OP* 4, ed. OFFLER, 455-60, der die Schrift für ein *Spurium* hält, bzw. dagegen J. MIETHKE, „Konrads von Megenberg Kampf mit dem Drachen: Der *Tractatus contra Occam* im Kontext", in *Konrad von Megenberg und sein Werk (1309-1372), Das Wissen der Zeit*, hrsg. v. C. MÄRTL, G. DROSSBACH und M. KINTZINGER (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Reihe B, Beiheft 31), München 2006, 73-97, bes. 85 Anm. 29.

[9] *Mediae latinitatis lexicon minus*, 1310a: „Abriss, Grundriss, Leitfaden". Vgl. bereits die Übersetzungsgleichungen in C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* 7, ed. L. FAVRE (Editio nova), Paris 1883-1887 (Rprt. Graz 1954), 654b: „Epitome, synopsis, compendium". Es genügt, an die berühmten „Summen" des Thomas von Aquin zu erinnern, um den Anspruch dieses Titels zu verdeutlichen.

[10] Der MAGISTER sagt zum DISCIPULUS in GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* I Prol.,

kennen zu lassen. Das hört sich nicht nach einer Abhandlung über politische Theorie an. Und doch wurde Ockham nicht zuletzt mit diesem Text ein „Klassiker der Politiktheorie".[11] Die damals geführte Kontroverse war „De potestate papae" geführt worden. Sie hatte danach gefragt, was der Papst tun dürfe und was nicht.[12] Im Prolog verspricht Ockham, die verschiedenen Argumente nicht so vorzustellen, dass die Leser etwa bereits aus deren Reihenfolge die eigene Antwort des Meisters ersehen könnten. Hier begründet der SCHÜLER seine Anonymitätsforderung damit, er wolle an sich selbst erfahren, wie eine vernünftige Argumentation auf ihn wirke.[13] Ausserdem will er erreichen, dass „weder Freunde die

ed. TRECHSEL, 1ra; ed. GOLDAST, 398: „[...] ut de controversia que de fide catholica et multis incidentibus inter christianos nunc vertitur questio, quam tibi summam exponam impudenter exposcis et audacter formam procedendi modumque loquendi mihi, ut dicis, intendis imponere [...]." Im Prolog zur *Tertia pars* (jetzt bei KILCULLEN, 115) hat der SCHÜLER das enzyklopädische Vorhaben voll verinnerlicht, wenn er zum LEHRER sagt: „Salomonis utcunque sequendo vestigia proposui in animo meo querere et investigare sapienter 'de omnibus, que sunt sub sole' [Eccles 1.13] in ecclesia scilicet militante, de qua non omnes Christiani his diebus consimiliter opinantur [...]."

[11] Dazu z.B. J. MIETHKE, „Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham, Klassiker der Politiktheorie des 14. Jhs.", in *Politik und Religion, Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart. Festschrift für Otfried Höffe*, hrsg. v. D. BRANTL, R. GEIGER und St. HERZBERG, Berlin 2013, 67-89.

[12] Eine Darstellung bei J. MIETHKE, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 16), Tübingen 2000; italienische Übersetzung: *Ai confini del potere, Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, trad. C. STORTI, prefazione, consulenza e revisione di R. LAMBERTINI (Fonti e ricerche 19), Padova 2005.

[13] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* I Prol., ed. TRECHSEL, 1ra; ed. GOLDAST, 398: DISCIPULUS: „Volo enim te interrogare et tu mihi respondebis. Persona autem mea nomine DISCIPULI, tua vero nomine MAGISTRI vocetur, in quo personam recitantis assumas, nec tantum unam, sed plures, quando tibi videbitur, ad eandem interrogationem narra sententias. Sed quod tua sapientia sentit, mihi velis nullatenus indicare. Quamvis enim velis omnino, ut cum diversas et adversas assertiones fueris discursurus, tuam conclusionem minime pretermittas, que tamen tua sit, nullatenus manifestes. Ad quod petendum moveor ex duobus: Primum est, quia tantam de tua doctrina estimationem obtineo, quod propter sententiam, quam te omnino scirem asserere, intellectum proprium cogerer captivare. In his autem, que modo gestio indagare, tua nolo auctoritate moveri, sed quid in me possint rationes et auctoritates, quas adduces, aut meditatio propria, experiri." Zur 'Rolle' (*persona*) Ockhams hier vgl. auch unten Anm. 52. Noch ein „versprengter" Prolog (wohl aus den späten 30er Jahren des 14. Jh.s) leitet daraus die Hoffnung ab, dass niemand den wahren Autor erkennen werde: Er ist überliefert in

künftige Schrift mehr als billig begrüßen, noch auch die Gegner sie mehr als nötig verachten. Vielmehr werden beide […] allein darauf sehen, was da geschrieben steht, und ernsthafter darauf bedacht sein, die Wahrheit zu erforschen".[14] Ockham will also nicht seine eigenen Auffassungen propagieren, wenngleich er beansprucht, eigene Überzeugungen zu haben. Jedermann werde die richtigen Schlüsse ziehen, wenn alle Argumente einmal auf dem Tisch liegen.[15]

---

zwei Handschriften: Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Ms. Q 23 [c. 1335-1338] f. 1r; und Frankfurt a.M., Stadt- und Universitätsbibliothek, Ms. lat. quart 4 [XV. s. ex.], f. 12vb; aus dem Frankfurter Ms. J. MIETHKE, „Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem *Dialogus*", in *From Ockham to Wyclif*, ed. A. HUDSON and M.J. WILKS (Studies in church history. Subsidia 5), Oxford 1987, 28-29; jetzt (nach beiden Manuskripten) ed. J. KILCULLEN et J. SCOTT, in www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/tpref.html: „Venerandorum virorum vestigia non relinquens duas personas, discipuli scilicet et magistri, finxi seu suscepi, inter quas sequens dialogus verteretur, in persona DISCIPULI verbis utens quam pluribus, ex quibus posse colligi videretur, quod idem discipulus de parte esset omnino mihi contraria mecumque communionem habere penitus non auderet tali modo, quod ego sequentis operis essem auctor, omnibus hominibus duobus exceptis putans et gestiens occultare."

[14] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* I Prol., ed. TRECHSEL, 1rb; ed. GOLDAST, 399: „Secundum est, quia cum amor et odium, superbia, ira et invidia nec non alia anime passiones ab inquisitione veritatis humanum impediant, imo et pervertant iudicium, si sententiam tuam et eciam nomen occultare volueris, nec amici opus futurum plus quam debeant amplectentur, nec plus quam oporteat despicient inimici. Sed hi et illi non, quis est alicuius sententie auctor, sed quid dicitur attendentes rectioribus oculis scribenda respicient et insistent sincerius indagini veritatis." Ähnliches schreibt Ockham auch in GUILELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros physicorum Aristotelis*, ed. V. RICHTER et G. LEIBOLD, in *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica. Opera Philosophica* 4, St. Bonaventure, NY 1985, 3-4.

[15] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* I VII.73, hier zitiert nach der „Draft Edition" durch G. KNYSH, www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/1d765to73.pdf [Die Fassung Trechsels, 164vb, weicht nur minimal ab]: „DISCIPULUS: Tue autem benevolentie gratias ago quod personam induens recitantis votis meis, nunc abbreviando, nunc falsas sententias recitando et pro eis fortiter allegando, nunc ad rationes probabiles respondendo, nunc argumentationes sophisticas non solvendo, nunc veritates absque probationibus referendo et quantum ad omnia alia condescendere studuisti. Istum autem modum utilem reputavi, quia sic nec ad probandum, nec ad reprobandum aliquod prescriptorum amor vel odium persone tue quemcumque movebit, sed omnibus legentibus materia datur cogitandi. Puto enim quod cum ista fuerint divulgata, tum propter raritatem, tum propter utilitatem viri litterati et intelligentes, zelum veritatis et boni communis habentes, que vera sunt rationibus manifestis et testimoniis scripturarum apertis satagent confirmare et que falsa sunt reprobare studebunt. Tum etiam, ut estimo, cum mentem tuam ceperis aperire de predictis, opera facies manifesta et preclara, plana veritate referta,

Dem Leser eine *materia cogitandi* zu präsentieren, das wird nicht nur in den Prologen des *Dialogus*[16] angekündigt, es wird durchwegs im Text angewandt. Ein Lieblingszitat Ockhams aus Gratians *Dekret* belegt, dass ihm das auch bewusst war: *veritas sepius exagitata magis splendescit in lucem*[17] („Die Wahrheit kommt, wenn sie häufig genug

ad omnium utilitatem fidelium et dei omnipotentis honorem, cui sit gloria, laus et imperium in secula seculorum. Amen". Auch in Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.2 Prol., ed. Miethke, 190-97, bes. 194; cf. ed. J. Kilcullen et J. Scott, http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/w32d1atx.html; oder L. Baudry, „À propos de Guillaume d'Ockham et de Wiclef", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 14 (1939), 233-35; auch ed. Trechsel, 229vb-30rb; bzw. ed. Goldast, 889, hält Ockham daran fest, sein Buch wird für die gesamte Menschheit notwendig, weil nützlich sein: „Discipulus: Puto enim, quod ex disputatione nostra futura veritatis et iusticie ac rei publice zelatores advertent aperte veritates quamplurimas circa premissa in detrimentum communis boni latere illos, qui alios regendo vel consulendo vel informando seu erudiendo gubernant, animabunturque periti, qui eorum, que iusta sunt et utilia, fuerint amatores, de prefatis opera facere exquisita, falsa, que recitabimus, efficaciter improbando et vera, que narrabimus, rationibus et auctoritatibus irrefragabilibus fulciendo. In hoc enim tractatu, sicut in toto isto dialogo, nihil nisi recitando dicemus [...]" Auch in Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 I Prol., ed. Kilcullen, 116.40-64 versichert der Schüler dem Lehrer, er wisse, dass dieser bereit sei, jede verpflichtende Wahrheit selbst zu gelegener Zeit privat und öffentlich zu bekennen, über die er hier „der Übung halber" wie im Hörsaal mit aller Kraft, auch durch die Anführung „irriger, ja ketzerischer Urteile und Anschauungen" berichte, ohne seine eigene Meinung kundzutun. Dazu vgl. auch etwa den Prolog zu der Streitschrift *An princeps Anglie*, ed. H.S. Offler, in *OP* 1, 228, wo die von Ockham gewünschten Methoden einer „vollständigen" Beweisführung aufgezählt sind.

[16] Vgl. Guilelmus de Ockham, *Dialogus* I Prol., ed. Trechsel, 1ra; ed. Goldast, 398: „Discipulus: Vehementer exulto, quod tu meis supplicationibus acquiescis, teneo enim firmissime, quod opus futurum [scil. Dialogus] occasionem inveniendi veritates quamplurimas toti Christianitati perutiles ministrabit"; auch etwa Idem, *Dialogus* I II.5, ed. Trechsel, 8va; ed. Goldast, 415 bestätigt der Schüler seinem Lehrer, er habe von ihm die Gelegenheit zum Nachdenken geboten bekommen: „Ex verbis istis que narrasti, magnam occasionem cogitandi mihi dedisti [...]."

[17] *Decretum magistri Gratiani* C.35 q.9 c.8, in *Corpus Iuris Canonici* 1, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879, 1286: „[...] quia veritas sepius exagitata magis splendescit in lucem". Von Ockham zitiert etwa in Guilelmus de Ockham, *Opus nonaginta dierum* Prol., ed. H.S. Offler, in *OP* 1, 292.10; auch Guilelmus de Ockham, *Dialogus* I V.4, ed. Trechsel, 35vb; ed. Goldast 473, 51f.; Idem, *Dialogus* III.2 Prol., ed. Miethke, 194; Idem, *Breviloquium* I.5 oder II.13, ed. H.S. Offler in *OP* 4, 103.14f., 137.45. Eine Anspielung darauf mag man auch sehen etwa in dem Satz des Schülers *Dialogus* III.1 I.2, ed. Kilcullen, 120.2-3: „Istas discuciamus sentencias ut acucius et profundius valeamus intelligere veritatem."

00_Rencontres_def.indb 259 03/03/18 12:25

hin und her gewendet wird, nur umso deutlicher ans Licht“). Damit rechtfertigt Ockham seine Methode. Seine Texte (nicht etwa nur der *Dialogus*) führen unermüdlich ein diskursives Gespräch, das, geschult an einer scholastischen Quaestion Argument mit Gegenargument konfrontiert, um damit die Evidenz der Wahrheit „eklatant“ werden zu lassen. Zwar ist im *Dialogus* die Stilform einer „Quaestio“ formal weitgehend verlassen. Ockham gibt jedoch, wenn er sich bei einer Antwort zurückhält, keineswegs das der „Quaestio“ zugrundeliegende Vertrauen darauf preis, dass die Wahrheit aus der Darlegung der Argumente unmittelbar hervortritt.[18] In seiner literarischen Form[19] will der *Dialogus* durch die unparteiische Aneinanderreihung aller Standpunkte die richtige Einsicht in die Wahrheit erreichen. Indem der Autor aber alle seine Thesen sozusagen ins Unbestimmte führt, scheint ihm doch bisweilen ein sicherer Standpunkt am Ende schwer erreichbar, oder er hat Schwierigkeiten, einen eindeutigen Standpunkt einzunehmen. Das mag auf eine gewisse Skepsis des Autors hindeuten, der sich in manchen, auch in wichtigen Fragen nicht oder nicht rechtzeitig schlüssig werden konnte. Er bleibt uns, entgegen seinen immer neu gegebenen Versicherungen,[20] letzten Endes manche Aussagen über seine eigene Haltung schuldig.

Nirgendwo wird offengelegt, wer eine bestimmte Meinung vertritt oder bekämpft. Der SCHÜLER, der den Fortgang des Gesprächs bestimmt, fragt konsequent nach verschiedenen Meinungen zu einzelnen Fragen, die ausführlich ausgebreitet und dann (auf ausdrückliches Verlangen des SCHÜLERS) gegeneinander ins Treffen geführt werden. Auch erhebt der SCHÜLER oft zugespitzte Einwände, die den LEHRER zu Antworten zwingen. Oder es heißt etwa: „Weitere Belege für die oben genannte Behauptung möchte ich jetzt nicht hören, vielmehr will ich wissen, wie auf die Belege geantwortet wird, wie sie oben […] für

[18] Dazu J. MIETHKE, „Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort“ in *Historische Zeitschrift* 251 (1990), 1-44, jetzt in IDEM, *Studieren an mittelalterlichen Universitäten: Chancen und Risiken, Gesammelte Aufsätz*e (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 19), Leiden-Boston 2004, 475-81.

[19] Dazu MIETHKE, „Politische Theorie in lateinischen und volkssprachlichen“, 233-41.

[20] Dazu vgl. nur die Aussage im ersten Prolog oder am Ende des „versprengten Prologs” (Vgl. Anm. 13): „Quid autem de omnibus sentio, in quodam alio opere intendo concedente domino explicare.“

00_Rencontres_def.indb 260 03/03/18 12:25

das Gegenteil angeführt wurden“.[21] Einzelne Argumente werden nicht durch die Nennung eines Namens identifiziert, sie gewinnen nur im Verweis auf einander oder durch die gebrauchte Terminologie ihre spezifische Farbe, wenn Ockham etwa mehrfach mit typischen Begriffsprägungen des Marsilius von Padua argumentiert und von *iudicium coactivum* oder sogar von *potestas coactiva* spricht.[22]

Worum ging es im *Dialogus*? Ockham sieht zu Beginn seiner Arbeit ein weitgespanntes Programm in drei „Teilen“ des künftigen Werkes vor, die er mit „Die Ketzer“, „Die Lehren Johannes‘ XXII.“, und mit „Die Streiter um den wahren Glauben“ überschreiben wollte.[23] Offenbar lag beim Tod des Papstes Johannes‘ XXII. (4. Dez. 1334) von dem Gesamktprojekt nur der erste Teil abgeschlossen vor. Erst fast ein Jahrzehnt später (um 1342) kam er wieder auf den *Dialogus* zurück. In weiteren Prologen verkündete er nun ein konkretisiertes Programm. Bevor er sich in das Abenteuer einer historischen Darstellung der „Streiter um den wahren Glauben“ in der literarischen Form eines Lehrgesprächs begab, wollte er jetzt zwei Traktate vorausschalten: *Primi autem duo erunt preparatorii et preambuli ad sequentes*.[24] Diese beiden „Vorbereitungen“ für die geplanten (doch wahrscheinlich nie verwirklichten „historischen“ Abhandlungen) sollten ihre Themen reflexiv bedenken.

---

[21] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 III.18, ed. Kilcullen, 274.2-4.

[22] In Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 I.9, ed. Kilcullen, 144.94f. verweist Ockham zur Diskussion der *plenitudo potestatis* des Papstes auf Guilelmus de Ockham, *Dialogus* I VI.[2-]3, ed. Trechsel, 52rb-52va, wo ausführlich darüber diskutiert wird, ob dem Papst eine *iurisdictio coactiva* zusteht. Mit *iudicium coactivum* wird ein für Marsilius‘ Terminologie typischer Begriff etwa auch Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 I.17, ed. Kilcullen, 157.15 (vgl. unten Anm. 81) oder Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.2 I.1, ed. Trechsel, 230rb; ed. Goldast, 873.41 gebraucht. Noch deutlicher wird der Zentralbegriff von Marsilius‘ politischer Theorie (nach der I. Dictio des *DP*), die *potestas coactiva*, aufgerufen in Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 I.13, ed. Kilcullen, 152.8: „[…] quod papa nullam potestatem habet a Christo ultra alios sacerdotes, habet tamen aliquam potestatem, sicut et alii sacerdotes, super alios, nullam tamen potestatem coactivam extra forum penitencie […].“

[23] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* I Prol., ed. Trechsel, 1r; ed. Goldast, 398.

[24] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 Prol., ed. Kilcullen, 115.13-14: „Primi autem duo [scil. tractatus] erunt preparatorii et preambuli ad sequentes, in quibus de gestis diversorum Christianorum scrutabimur.“ Fast wörtlich identisch in Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.2 Prol., ed. Miethke, 190: „[…] ad quos isti duo primi tertie partis nostri dialogi sunt preparatorii et preambuli […].“ Sachlich dazu bereits J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 547f.

00_Rencontres_def.indb 261 03/03/18 12:25

Ockham wollte vorgehen „disputando de potestate pape et cleri“ bzw. „de potestate et iuribus Romani imperii“.[25] Demnach wollte er die ‚Hauptthemen‘ der damaligen Politiktheorie behandeln.[26]

Hier sollen nicht Aufbau und Gedankengang des Ersten Traktats des Dritten Teils des *Dialogus* verfolgt werden.[27] Die „Amtsvollmacht von Papst und Klerus“ als Thema von *Dialogus* III.1 machte es notwendig, auf die *plenitudo potestatis* einzugehen, die zeitgenössische Theoretiker für den Papst beanspruchten. Ockham hatte darüber bereits im Ersten Teil seiner Schrift Erörterungen angestellt,[28] die er jetzt systematisch und ausdrücklich wieder aufnahm. Dass er dabei auch auf Marsilius von Padua stossen und dessen Thesen diskutieren musste, versteht sich eigentlich von selbst, hatte doch Marsilius mit dem (1324 in Paris abgeschlossenen) *Defensor pacis* einen theoretischen Entwurf vorgelegt, der den Anspruch des Papstes auf Kompetenzfülle in geistlichen und weltlichen Geschäften zentral bekämpfte.[29] Dass Ockham ausführliche wörtliche Zitate aus dem Marsiliustext nicht scheut, verlangt besondere Aufmerksamkeit.

Als Ockham um 1342-1348 den neu konzipierten *Dialogus* III.1 niederschrieb, kannte er Marsilius seit langem. Spätestens im Sommer 1328, fast zwei Jahrzehnte zuvor, war er dem Paduaner persönlich be-

[25] Mehrfach angekündigt, siehe Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 Prol., ed. Kilcullen, 115.15, auch Idem, *Dialogus* III.2 Prol., ed. Miethke, 90.

[26] Zur ersten Abhandlung [*Dialogus* III.1] vgl. eine allgemeine Übersicht bei Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz*. Zum zweiten Thema vgl. etwa die “Einleitung” in *Politische Schriften des Lupold von Bebenburg*, hrsg. v. J.Miethke und C. Flüeler (MGH, Staatsschriften des späteren Mittelalters 4), Hannover 2004,1-148. Die Ausgabe steht im Internet, URL: http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/app/web?action=load Book&bookId=00000652.

[27] Einen Überblick (in deutscher Sprache) gibt W. Kölmel, *Wilhelm von Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen 1962, 87-98 (sowie ganz kurz noch einmal 99). Für Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 II vgl. (in englischer Sprache) J. Kilcullen, „Endnote 3: Structure of 3.1 Dialogus 2“, in *OP* 8, 357-59. Dazu jetzt auch für *Dialogus* III.1: E. Peña Eguren, *La filosofía política de Guillermo de Ockham, Relación entre potestad civil y potestad eclesiástica, Estudio sobre el* Dialogus*, pars III*, Madrid 2005, bes. 277-356.

[28] Vgl. etwa Guilelmus de Ockham, *Dialogus* I V.29, VI.87, VI.100, ed. Trechsel, 48va, 98va, 110vbf.; ed. Goldast, 499, 605f., 630.

[29] Eine sorgfältige Liste der möglichen Bezugnahmen auf Marsilius zuletzt bei Kilcullen in *OP* 8, 360-69.

gegnet, als Kaiser Ludwig der Bayer den aus Avignon von der Kurie des Papstes geflohenen Franziskaner-Rebellen um Michael von Cesena (und unter ihnen auch Ockham) bei sich Aufnahme und Schutz gewährte.[30] Ludwig hatte zuvor bereits (spätestens 1326) die Pariser Gelehrten Marsilius von Padua und Johannes von Jandun aufgenommen.[31] In engster Nachbarschaft hatten Ockham und Marsilius seither gelebt, zuerst am kaiserlichen Reisehof in Italien, ab 1330 dann in München, wo beide auch gestorben sind. Sie hätten sich täglich unterhalten können. Ob sie das ab und an getan haben, ist aber nicht überliefert. Beide erwähnen einander in ihren Schriften niemals namentlich, Marsilius nicht Ockham, Ockham nicht Marsilius.[32] Dass sich in den beiden letzten Büchern der Tertia pars des *Dialogus* über Seiten hin wörtliche (allerdings anonym belassene) Zitate aus dem *Defensor pacis* finden, überrascht darum nicht wenig.

Im ersten Buch wird der Paduaner – zwar nicht namentlich, doch unmissverständlich – angeführt, da besonders charakteristische Begriff seines Hauptwerkes in Ockhams Erörterung mehrfach auftauchen.[33] Doch wird hier noch nicht mit wörtlichen Zitaten gearbeitet. Die Diskussion nähert sich später erneut dem *Defensor pacis* dort, wo Ockham die vorliegenden Antworten auf die Frage untersucht, welche Amtsvollmacht Christus an Petrus wirklich (*de facto*) übertragen hat. Dass darü-

[30] Das Schutzprivileg, das Ludwigs Kanzlei am 26. September 1326 den franziskanischen Flüchtlingen ausstellte, ist aus einem notariellen Transsumpt (aus einem italienischen Archiv) gedruckt bei R. Sassi, „La partecipazione di Fabriano alle guerre della Marca nel decennio 1320-1330, con documenti inediti“, In *Atti e memorie della R. deputazione di storia patria per le Marche* 4.7 (1930), 114-17 (nr. XV). Ein entsprechendes Privileg für Marsilius und seinen Freund Johannes Jandun ist bezeichnenderweise nicht überliefert.

[31] Dazu eingehend J. Miethke, „Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts, Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern“, in *Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, hrsg. v. J. Canning und O.G. Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), Göttingen 1998, 173-210; vgl. auch den anders nuancierten Bericht von F. Godthardt, *Marsilius und der Romzug Ludwigs des Bayern, Politische Theorie und politisches Handlen* (Nova Mediaevalia 6), Göttingen 2011, 79-88.

[32] Vgl. für Ockham etwa Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 III.1, ed. Kilcullen, 237.19; oder etwa Idem, *Dialogus* III.1 IV.1, ed. Kilcullen, 299.7, 306.27, 328.5 bzw. 11: „Una est opinio […; dicitur igitur [...]; Hoc tali modo probatur […]; tali modo respondent dicentes […].“

[33] Oben Anm. 22.

ber gegensätzliche Meinungen vertreten werden, hält der LEHRER noch fest, doch macht er sogleich darauf aufmerksam, dass sich diese bei einer Antwort allesamt auf Zeugnisse der Heiligen Schrift berufen müssten. Das veranlasst Ockham zu einer ausführlichen Diskussion der biblischen Hermeneutik und damit zu einer genuin theologischen Aufgabe.

Er zeigt zunächst, dass jede Auslegung der biblischen Berichte zu klären hat, was der „erste Sinn" (*primus intellectus*) eines Textes ist. Der gemeinte Sinn einer Aussage ist nur zu ermitteln, wenn pragmatisch der von dem Sprechenden intendierte Sinn einer Aussage verstanden wird. Damit allein schon ist aber zumindest implizit Stellung gegen eine Position bezogen, wie sie Marsilius vertreten hatte, für den der buchstäbliche, der „Literalsinn" das in der Bibel zuerst Gemeinte war, mit dessen Feststellung ein geradezu untrügliches Kriterium einer alle Christen verpflichtenden Glaubenswahrheit gewonnen sei.[34] Ockham macht dagegen darauf aufmerksam, dass das buchstäbliche Verständnis keineswegs immer mit dem eigentlich gemeinten Sinn einer Aussage identisch ist, etwa bei Rätseln, in Prophetentexten und bei den Gleichnissen Jesu, denn dort trete häufig ein Ausdruck, dessen erste Funktion die Bezeichnung eines Gegenstandes ist, für einen ganz anderen Gegenstand ein. Als Beispiele nennt er Simsons Rätselaufgabe an die Philister, die Bilderreden der Offenbarung des Johannes oder die Gleichnisreden Jesu.[35] Dort kann ein „buchstäbliches Verständnis" keineswegs gleichsam automatisch die eigentliche Intention des Sprechers erschliessen, da ja etwas Nichtgenanntes gemeint ist. Es muss die Intention des Sprechers als „erster Sinn" seiner Aussage gelten.

Dieser „erste Sinn" ist nur dann zu erkennen, wenn der Sprecher seine Intention offenlegt. So hat etwa Simson seiner Frau den Sinn seines Rätsels verraten, die das dann an die Philister weitergab. Jesus hat seinen Jüngern bisweilen ebenfalls die rechte Auslegung seiner Gleichnisse eröffnet. Wo das aber nicht geschehen ist, da gibt es

[34] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* II.4.8, ed. SCHOLZ, 166.9; vgl. auch IDEM, *DP* II.16.6, II.28.1, II.28.24, ed. SCHOLZ, 342.18, 529, 567.26. Dazu vor allem G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Nouvelle édition refondue et complétée* 3: *Le* Defensor pacis, Louvain-Paris 1970, bes. 211f.

[35] Etwa GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 III.16 oder IV.21, ed. KILCULLEN, 268-273 bzw. 344. In IV.21 wird ein „sensus misticus, cuius veritas ex aliis verbis Christi literaliter intellectis potest sufficienter ostendi", als der *sensus verus* gegen den *sensus literalis* gestellt.

00_Rencontres_def.indb 264 03/03/18 12:25

keinen Königsweg zu dem „ersten Sinn“ eines Bibelwortes, der sozusagen selbstläufig die Glaubensverpflichtung der Gläubigen festlegen könnte. Vielmehr sind und bleiben mehrere Auslegungen nebeneinander möglich, von denen keine den Anspruch erheben kann, unfehlbar den „ersten Sinn“ einer Aussage wiederzugeben, sofern nicht der Sprecher selber seine Intentionen offenbar hat, d.h. im Falle einer göttlichen Aussage: sofern das Gott selbst das nicht in einer weiteren Offenbarung (wie sie jederzeit möglich ist) nachholt. Exemplarisch wird das am Buch Hiob und seiner Auslegung durch Gregor den Großen, d.h. an einem Schulbeispiel mittelalterlicher theologischer Exegese verdeutlicht: Auch ein heiliger Kirchenvater (wie Gregor) konnte – ohne eine zusätzliche Offenbarung, die Gregor jedoch nie in Anspruch genommen hat, und nicht in Anspruch nehmen konnte – den ‚ersten Sinn‘ dieser Texte nicht unfehlbar entschlüsseln. Auch seine Auslegungen, so wertvoll sie sein mögen, und Ockham gibt sich alle Mühe, sie mit Ehrerbietung zu behandeln, sind und bleiben Vorschläge, neben denen andere Erklärungen ihr Recht behalten, bis vielleicht eine neue Offenbarung Gottes endgültige Klarheit schafft.

In dieser ausführlichen Abhandlung zeigt sich, wie Ockham auf der Suche nach einer sicheren Auslegungsmethode und Erklärungspraxis weder den kirchlichen Prälaten, und darunter auch nicht dem *summus pontifex*, dem Papst auf der einen Seite, noch auch den gelehrten Theologen auf der anderen von vorneherein einen Primat bei Auslegungsfragen in der Kirche überlässt. Alle Christen müssen sich und werden sich um ein angemessenes Verständnis der Heilsbotschaft bemühen müssen. Sie können sich dabei niemals des inspirierenden Eingriffs Gottes etwa durch eine neue Offenbarung sicher sein, die sie auch durch nichts erzwingen können, denn Gott lässt sich nicht nötigen. Sie dürfen also bei ihren Anstrengungen um eine Annäherung an den Sinn der Heiligen Schrift nicht nachlassen.

Welche Folgen hat das für Ockhams Position gegenüber dem *Defensor pacis*? Ockham zitiert zum ersten Male ausführliche Passagen aus dessen Buch dort,[36] wo er möglichst genau erörtern will, welche Texte alle Christen heilsnotwendig zu glauben gehalten sind. Marsilius hatte negativ festgestellt, dass ausschließlich Aussagen „kanonischer

[36] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 III.1, ed. Kilcullen, 237f. aus Marsilius Patavinus, *DP* II.19.1-2, ed. Scholz, 384.

Schriften“ unbedingt Glauben erfordern. „Wenn diese Texte einen zweifelhaften Sinn haben,“ dann sollen „jene Auslegungen oder Bestimmungen“ gelten, „die durch ein Allgemeines Konzil […] beschlossen worden sind, insbesondere dort, wo ein Irrtum ewige Verdammnis nach sich zöge, d.h. bei Glaubensartikeln der Christen.“[37] Diese Meinung führt Ockham *ad absurdum*, indem er sich mögliche gemeinsame Bemühungen um Klarheit auf einem Konzil näher betrachtet. Hier haben, wie er festhält,[38] Fasten und Beten zur sinnvollen Vorbereitung auf die Entscheidung der Versammlung einen unzweifelhaften Platz. Gelehrter Bemühung um die Wahrheit wird jedoch ebenfalls ein eigenes Recht zuerkannt, zumal weder von der einen, noch von der anderen Seite eine neue Offenbarung Gottes herbeigezwungen werden kann, die allerdings immer möglich bleibt.

Was also bleibt von einer absoluten Verbindlichkeit von Beschlüssen „Allgemeiner Konzilien“ übrig? Allein die Frage stellen heißt in schwierige Abwägungen überleiten, die dem Konzil eben nicht ohne weiteres Irrtumslosigkeit zugestehen wollen.[39] Ockham wird hier ganz „positivistischer“ Historiker, der sich nachzuweisen bemüht, dass „Allgemeine Konzilien“ von jeweils sehr unterschiedlicher Grösse und ganz verschiedenem Tagungsverlaufs Beschlüsse gefasst haben, die dann für Irrtümer anfällig waren, ja die geirrt haben:[40] Konzilien können irren! Zum Beweis dessen benutzt Ockham eine Passage der kanonistischen Sammlungen, hier vor allem Texte, die Gratian in sein *Dekret* aufgenommen hatte.[41] Dass er dabei vor allem auf die Samm-

[37] Marsilius Patavinus, *DP* II.19.1, ed. Scholz, 384: „[…] aut Scripturarum sanctarum sensum dubium habencium eis interpretacionibus seu determinacionibus, que per generale fidelium seu catholicorum concilium essent facte, in hiis presertim in quibus error dampnacionem eternam induceret, quales sunt articuli fidei Christiane.“

[38] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 III.8, ed. Kilcullen, 251.

[39] Zu den Konzilsvorstellungen beider eingehend H.J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)* (Konziliengeschichte, Reihe B), Paderborn-München 1984, 366-409 [Marsilius], bzw. 410-69 [Ockham]; zur Unfehlbarkeit bes. 401-5, bzw. 427-52.

[40] Vgl. vor allem Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 III.5, ed. Kilcullen, 244.33-245.53: „[…] Omnis congregacio illorum qui pauci sunt respectu aliorum catholicorum, eciam prelatorum potest contra fidem errare […].“

[41] *Decretum Gratiani* D.16 c.11, ed. Friedberg, 47-48, zur Vorgeschichte dieses Textes vgl. bereits die *Correctores Romani* (etwa bei Friedberg, a.a.O., 47, nota, vgl. auch ebda. die Anm.). Es ist mir nicht möglich, die handschriftliche Vorlage für den

00_Rencontres_def.indb 266 03/03/18 12:25

lung Pseudo-Isidors zugreift und damit eine Fälschung des 9. Jhs. als ein genuines zeitgenössisches Zeugnis für die Alte Kirche heranzieht, konnte er nicht wissen. Das jedoch schmälert heute seinen methodischen Willen nicht, durch historische Zeugnisse ein zuverlässiges Bild vergangener Wirklichkeit zu gewinnen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Verpflichtung der Gläubigen, den Beschlüssen von Konzilien „festen Glauben entgegenzubringen", vorsichtig gesagt, sehr differenziert gesehen werden muss. Nirgends will Ockham es an „Ehrerbietung" (*reverentia*) gegen sämtliche Texte von Konzilien fehlen lassen. Er hält jedoch unbeirrt daran fest, dass jeder Christ aus eigener Kenntnis auch Konzilsbeschlüsse zurückweisen kann und sogar muss, wenn er genau weiss, dass dessen Aussagen falsch sind. Dann wird er an seiner Seele keinen Schaden nehmen.

Ockham kehrt also die Fragerichtung gegenüber Marsilius um. Nicht mehr möchte er nur negativ Glaubensverpflichtungen gegenüber päpstlichen Verlautbarungen ausschließen und damit die Anforderungen an den Glaubensgehorsam des einzelnen Christen reduzieren. Marsilius will deklaratorische oder normative Texte, wie die Dekretalen der Päpste nicht als verbindlich anerkennen und begründet das theoretisch. Ockham dagegen sieht, dass ein Glaubender von sich aus ein unmittelbares Verhältnis zur Wahrheit behält. Er will positiv wissen, was ihn im Glauben verpflichtet und was nicht.[42] Dabei ist für ihn offenbar die Forderung eines prinzipiellen *sacrificium intellectus* von vorneherein ausgeschlossen. Niemand muss auf seine eigene Erkenntnis der Wahrheit Verzicht leisten. So ergibt sich am Ende[43] ein höchst nuanciertes Bild, das dazu geeignet scheint, jedem die „Freiheit" der eigenen Wahrheitsfindung[44] zumindest in Ansätzen zu bewahren.

Wenn all dies auch eher als entschlossene Differenzierung der Vorstellungen des *Defensor pacis* aufzufassen ist und nicht als unmittel-

---

exakten Wortlaut und die genauen Ziffern von Ockhams Darlegungen zu identifizieren, da leichte Varianten zum Druck bei Friedberg auftreten. Das ist für den Nachweis seiner Methode aber auch nicht nötig, gibt er doch selber an, wo er diesen Text gefunden hat.

[42] Dazu eindrücklich LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, 212.

[43] Hier sollen die einzelnen Schritte nicht aufgewiesen werden.

[44] Die *libertas evangelica* wurde ausführlich von Ockham abgehandelt in GUILELMUS DE OCKHAM, Dialogus III.1 I.5-7, ed. KILCULLEN, 130-39. Dazu vor allem A.S. MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham, Personal and Institutional Principles* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought III.7), Cambridge 1974, 140-49, cf. 219f.

00_Rencontres_def.indb 267 03/03/18 12:25

bare Widerlegung seiner Thesen, so erhebt Ockham doch Einspruch gegen eine Überspitzung von Aussagen über Irrtumslosigkeit von Konzilsbeschlüssen und damit über Irrtumslosigkeit von Menschen. Er behält nur die absolute Irrtumslosigkeit der „kanonischen Schriften" (d.h. der Bibel) bei, die er weiterhin mit dem traditionellen Inspirationspositivismus begründet, aber unterschiedlich für die einzelnen Gläubigen auslegt. Aus einer komplexen Vorstellung der Glaubenswahrheit in ihrer Bedeutung für die scholastische Theologie[45] unternimmt es Ockham, eine vorsichtige Gebrauchsanleitung für den einzelnen Christen zu entwickeln, die diesem zugleich Sicherheit gibt und Freiheit lässt, sich auf die Wahrheit der Bibel und der Kirche einzulassen.

Das alles soll hier nicht weiter verfolgt werden, steckt es doch nur den allgemeinen Rahmen ab, innerhalb dessen die eigentliche Diskussion Ockhams mit Marsilius allererst beginnt. Sie wird im vierten Buch des ersten Traktats der Tertia pars des *Dialogus* geführt, aber, wie wir sehen werden, nicht an ein eindeutiges Ende gebracht. Zu Beginn gibt der Schüler[46] die Anweisung „[…] Kehren wir zu unserer ursprünglichen Absicht zurück und fragen, ob Christus faktisch [de facto] den Heiligen Petrus zum Fürsten und Prälaten über die anderen Apostel und die gesamten Gläubigen eingesetzt hat!"[47] Darüber will er „verschiedene Meinungen" hören. Eine Antwort auf die „historische" Frage nach dem Auftrag Christi an Petrus soll das Thema des gesamten Traktats („Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus") beantworten helfen. Es geht also um die Urgeschichte der Kirche, um den verpflichtenden göttlichen Auftrag an Petrus, und damit um die Stellung des Papstes in Ockhams eigener Zeit. Explizit ist damit der *verus intellectus* der Bi-

[45] Dazu am ausführlichsten bereits Guilelmus de Ockham, *Dialogus* I II.4-5, ed. Trechsel, 7vb-8vb; ed. Goldast, 414-16, bequem zusammengefasst von C. Koser, „Die älteste bekannte Deutung theologischer Noten, Wilhelm Ockhams *Dialogus* p. I, lib. II", in *Franziskanische Studien* 38 (1956), 66-77. Die Äusserungen Ockhams in seinen „akademischen" Schriften (vor allem in der Sentenzenvorlesung) prüfte intensiv V. Leppin, *Geglaubte Wahrheit, Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 63), Göttingen 1995, bes. 204-21, vgl. jetzt auch I.C. Levy, „Flexible Conceptions of Scriptural and Extra-Scriptural Authority Among Franciscan Theologians Around the Time of Ockham", in *Franciscan Studies* 69 (2011), 285-342.

[46] Vgl. zum Programm oben Anm. 10 und 13. Der Schüler hatte danach über das Voranschreiten des Disputs zu entscheiden.

[47] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 IV.1, ed. Kilcullen, 299.2-6.

00_Rencontres_def.indb 268 03/03/18 12:25

belworte in den Mittelpunkt gestellt, die von Christi Auftrag an Petrus berichten.

Als erste Antwort, die dem Stil des *Dialogus* entsprechend nur eine der „verschiedenen" Meinungen anführt, wird ein längeres Kapitel aus dem *Defensor pacis*[48] vorgestellt. Marsilius hatte dort entschieden dafür plädiert, Christus habe (was vor allem Lukas 22:19 berichtet) mit der seinen Jüngern gegebenen Vollmacht, das Sakrament der Eucharistie zu feiern[49] in mittelalterlicher Terminologie also die *potestas ordinis* an die Apostel insgesamt übertragen. Ebenso habe er damit auch die *potestas iurisdictionis* an alle Jünger und nicht an Petrus besonders gegeben. Diese Erklärung wird im *Defensor pacis* mit einer Reihe von unterschiedlichen Belegen aus theologischem, kanonistischem und liturgischem Traditionsbestand der Scholastik begründet. Ockham zitiert das wörtlich,[50] ja schließt dem noch nicht weniger als sechs weitere Belege an, die diese Interpretation stützen könnten.[51]

Ockham verlässt hier geradezu die Anonymität, die der SCHÜLER zu Beginn des Lehrgesprächs von ihm gefordert hatte und beginnt fast eine (umfangreiche) universitäre Quaestio,[52] deren formales Vorbild dann auch den gesamten Gang des „IV Buches" strukturiert. Ock-

[48] MARSILIUS PATAVINUS, *DP* II.16 (zusammenfassend aus §2-10), ed. SCHOLZ, 337-55.

[49] Das vor allem nach Lukas 22:19.

[50] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 IV.1, ed. KILCULLEN, 299-304.

[51] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 IV.2, ed. KILCULLEN, 304f.: hauptsächlich 4 Stellen aus der Kirchengeschichte des Eusebius, aber auch aus Gratian sowie aus einer (pseudo-isidorischen) Dekretale und einem Zitat aus Cyprian. Damit möchte Ockham wohl seine Überlegenheit als gelehrter Theologe sinnfällig machen.

[52] Dazu vgl. etwa die Aufforderung des DISCIPULUS in GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 IV.3, ed. KILCULLEN, 306.22-24: „Ideo ut michi et aliis prebeatur occasio subtilius intuendi, an priores [das sind die Gegner des Marsilius!] fuerunt in hoc decepti, motiva predecencium [d.h. des Marsilius Gegner] cum responsionibus modernorum quorundam [d.i. des Marsilius selbst] propono tecum discutere diligenter […]." Noch deutlicher wird der MAGISTER im unmittelbar folgenden Kapitel, IDEM, *Dialogus* III.1 IV.4, ed. KILCULLEN, 309.4-6: „MAGISTER: […] si vis nunc omnia discuti, oportet me non solum ‚opponentis' seu improbantis, sed eciam ‚respondentis' personam assumere. DISCIPULUS: Et tu utrumque facias! Sic forsitan magnam partem istius materie disseremus." Damit werden ausdrücklich die traditionellen Bezeichnungen der universitären Quaestionenveranstaltung angeführt. Zur „normalen" Funktion von *opponens* und *respondens* vgl. zusammenfassend O. WEIJERS, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, 347-54. Zu *persona* (als Rolle) vgl. die Prologe (oben in Anm. 13).

ham kann dabei die geplante Verleugnung seiner eigenen Meinung nur mit Mühe aufrechterhalten. Da werden Argumente des Marsilius als „schrecklicher und gänzlich törichter Leichtsinn“ charakterisiert.[53] (Das aber rückt sie automatisch in den Verdacht der Ketzerei!) Oder es werden Gegengründe des Marsilius gegen eine von Ockham selbst angeführte *racio*, gegen ein Argument aus vernünftiger Überlegung also, als „absurd“ gekennzeichnet, „weil daraus mehrere Absurditäten folgen müssten“.[54] In durchwegs barschem Ton werden die „adversarii“ [!] zurechtgewiesen.[55] Das alles entspricht nicht unbedingt dem referierenden Stil eines enzyklopädisch-summarischen „Lehrgesprächs“, sondern eher dem polemischen Stil eines Streitfalles.

Marsilius hatte sich darum bemüht, zu zeigen, dass Jesus nach den biblischen Berichten Petrus keinerlei besondere Ermächtigung gegeben habe über die allgemeine Vollmacht hinaus, die er allen Aposteln gab. Also habe Petrus aus dem Auftrag Christi auch keinen Anspruch auf die Position eines *princeps*, eines „Fürsten“ der Apostel. Der Papst als Nachfolger Petri finde also bei Christus keine Legitimation für seine *plenitudo potestatis*. Marsilius hatte für seinen Nachweis über das Erdenleben Jesu das Neue Testament und für die Geschichte der Urkirche die ihm zugänglichen Zeugnisse für die Urkirche sorgfältig herangezogen und kritisch geprüft. Vor allem die von den Kanonisten seit Gratian gesammelten Textsplitter, hier vor allem aber die von ihm nach einem *Codex Ysidori* zitierten (aber meist auch von Gratian präsentierten) Textstücke aus der Kompilation des Pseudo-Isidor[56] hatten

[53] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 IV.13 sq., ed. Kilcullen, 330-31, etwa 331.29: „tamen horribilis et omnino stulta [!] esset temeritas contradicere ipsis [scil. viris probatis qui intellectum verborum Christi a maioribus et precipue ab apostolis didicerunt], maxime absque infallibili racione [!] que eciam adversarios et viros intelligentes aperte convinceret.“ *Temeritas* wird etwa auch Idem, *Dialogus* III.1 IV.20, ed. Kilcullen, 342.38 einer Auslegung vorgeworfen, die von traditionellen Lehren (die auf Apostelschüler und *probati viri* zurückzuführen sind) abweichen.

[54] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 IV.23, ed. Kilcullen, 347.26-27: „quod absurdum videtur, quia ex hoc plures absurditates sequerentur.“

[55] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 IV.23, ed. Kilcullen, 347.23.

[56] Marsilius führt die von Gratian aufgenommenen Texte stets nicht nach dem *Dekret*, sondern aus der karolingischen Fälschung des sogenannten „Pseudoisidor“ an, natürlich nicht unter dessen Namen, sondern angeblich oder wirklich aus einer (Pariser) Handschrift, die er „Codex Isidori“ nennt. Die ausdrücklichen Zitate aus dem „Codex Isidori“ verzeichnen in ihren Ausgaben jeweils im Register: Marsilius Patavinus, *De-*

00_Rencontres_def.indb 270 03/03/18 12:25

ihm dabei zusammen mit den scholastischen Glossenkommentaren der Theologen[57] als Material gedient.

Ockham kritisiert aufwendig und mit peniblen Einzelnachweisen, wiederum in historisch „positivistischer" Rekonstruktion aus demselben Quellenbestand scholastischer Gelehrsamkeit die im *Defensor pacis* vorgestellte Auslegung des Marsilius. Wiederum geht es auch ihm um eine genaueste Wahrnehmung von graduellen Unterschieden und Differenzierungen. Die pauschalen Wertungen des Marsilius, der keine Beauftragung des Petrus durch Christus erkennen kann, ersetzt Ockham durch qualitativ gestufte und zeitlich unterschiedlich eingeordnete Einzelmomente. Ockham benutzt etwa eine Distinktion der frühen „Kanonisten" schon des 12. Jahrhunderts,[58] wenn er gegen die Behauptung, Christus sei das einzige und ausschliessliche Haupt der

fensor Pacis, ed. C.W. Previté-Orton, Cambridge 1928, 510b; bzw. ed. Scholz, 634a. Dazu bereits J. Miethke, „Parteistandpunkt und historisches Argument in der spätmittelalterlichen Publizistik", in *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, hrsg. v. R. Koselleck, W.J. Mommsen und J. Rüsen (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 1), München 1977, 47-62; vgl. jetzt auch G. Garnett, *Marsilius of Padua and "the Truth of History"*, Oxford 2006, 186-93. Das könnte seinen Grund darin haben, dass Marsilius – ähnlich wie kurz vor ihm Guillelmus Duranti (der Jüngere) versuchte, damit an Gratian, den Juristen des 12. Jahrhunderts vorbei auf ältere Quellen zuzugreifen, um den (papstlosen) Zustand der Alten Kirche gewissermaßen ungestört beobachten zu können. Dazu C. Fasolt, *Council and Hierarchy, The Political Thought of William Durant the Younger* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought IV.23), Cambridge 1991, bes. 118-20. Dass er sich damit allerdings einer zugunsten der päpstlichen Zentralstellung in der Kirche gefälschten Sammlung des 9. Jhs. anschloss, hat er nicht wahrgenommen. Ockham hat, wie wir noch sehen werden, die „papalistische" Tendenz der ps.-isidorischen Sammlung letztlich übernommen.

[57] Marsilius und Ockham benutzen die seit dem 12. Jh. entwickelte *Glossa ordinaria* zur Bibel sowie offenbar auch die von Thomas von Aquin und den Pariser Dominikanern kompilierte *Catena aurea* mit Belegen aus den Kirchenvätern. Vgl. zusammenfassend etwa B. Smalley, „Glossa ordinaria", in *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984), 452-57; die „Catena aurea" steht (nach dem Druck Turin 1953) im Internet: http://www.corpus thomisticum.org/cmt00a.html.

[58] Dieses Argument hat auch der Juristenpapst Johannes XXII. in seiner Verdammungssentenz gegen Marsilius angeführt: „Licet iuxta doctrinam" (1327), gedruckt etwa in *Collectio judiciorum de novis erroribus* 1, ed. C. Du Plessis d'Argentré, Paris 1728 (rprt. Bruxelles 1963), 304a-311b, hier bes. 305b: „Fatemur tamen cum apostolo, quod Christus ecclesiae est verum caput et principale, sub quo tamen Petrus caput dicitur secundum modum praedictum, secundum quem modum sub Christo capite et Petro multa capita particularia possunt dici, sicut patriarcha patriarchatus sui […]" (etc.).

00_Rencontres_def.indb 271 03/03/18 12:25

Kirche, Christus als das *principale fundamentum ecclesie* von Petrus als dem *secundarium fundamentum* unterscheidet.[59] Subtil wird zwischen der *potestas ordinis* jeden Priesters, die auch der Papst besitzt, von der dem Papst allein zugewandten höchsten *potestas iurisdictionis* in der Kirche unterschieden.[60] Ockham gesteht aber zu, dass aus dem Wort Christi in Matth. 16:18 („Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen") keineswegs sein Primat über die anderen Apostel und alle Gläubigen abgeleitet werden kann. Er findet eine solche Übertragung allererst in dem Wort des Auferstandenen im Evangelium des Johannes 21:16-17: „Weide meine Schafe". Überhaupt ist er um Präzision bemüht, spart auch nicht mit restriktiven Auslegungen jener Bibelstellen, die immer wieder zugunsten päpstlicher Ansprüche aufgeführt wurden. Gleichwohl hält er an seiner papstfreundlichen Interpretation fest und kann schliesslich etwa darauf verweisen, dass „wahrscheinlich" chronikalische Nachrichten aus den Zeiten der Alten Kirche verloren gegangen sein könnten,[61] oder auch, dass vieles von dem, was in den Zeiten der Urkirche und der Alten Kirche geschehen ist, uns überhaupt nicht überliefert wurde.

Umso mehr bemüht er sich, das, was er für echte Zeugnisse aus der Frühzeit der Christenheit hält, genau auszulegen. Die Kirchengeschichte des Euseb etwa (die Marsilius gar nicht benutzt hatte[62]) oder

[59] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 IV.19, ed. Kilcullen, 339.29-37.

[60] Zur *potestas iurisdictionis* eingehender Bericht von A. Dumas, „Juridiction ecclésiastique", in *Dictionnaire du Droit Canonique* 6, Paris 1957, 236-83; C. Lefebvre, „Pouvoirs de l'Église", in *Dictionnaire Du Droit Canonique* 7, Paris 1965, 71-108; zur *potestas ordinis* R. Naz, „Le pouvoir d'ordre", in *Dictionnaire Du Droit Canonique* 6, 1148-50. Vgl. auch etwa W. Aymans und K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, *Lehrbuch*, neu bearbeitet von W. Aymans, Bd. I, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 386f., 389f., 407; Bd. II, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 209; auch I. Riedel-Spangenberger, „Vollmacht", in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* 3, hrsg. v. A. von Campenhausen, I. Riedel-Spangenberger und R. Sebott, Paderborn-München-*usw.* 2004, 843b-846a (bes. 844a) mit Lit. Aus dem 14. Jahrhunderts dazu z.B. Hervaeus Natalis, *De iurisdictione ecclesiastica et de exemptione religiosorum*, ed. L. Hödl, in De iurisdictione, *Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis, O.P. (†1323) über die Kirchengewalt* (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts der Universität München 2), München 1959.

[61] Guilelmus de Ockham, *Dialogus* IV.22, ed. Kilcullen, 345.45.

[62] Marsilius hatte sich vielmehr häufig auf die Chronik des Martinus Polonus (aus dem 13. Jh.) berufen, vgl. nur die Register in Marsilius Patavinus, *Defensor Pacis*, ed. Previté-Orton, 510a; ed. Scholz, 633b.

00_Rencontres_def.indb 272 03/03/18 12:25

zahlreiche Kanones, die nach dem *Dekret* Gratians beanspruchen, aus dieser Zeit zu stammen, zieht er unermüdlich heran. Dabei bemerkt er nicht (kann er nicht bemerken), dass die allermeisten von ihnen aus sehr viel späteren Zeiten stammen, vor allem diejenigen, die ein „mittelalterliches" Bild der Primatsgeschichte unterstützen. Diese Texte bezieht Ockham vor allem aus der karolingischen Grossfälschung des sog. Pseudo-Isidor. Er zitiert sie allesamt mit nachgewiesener Fundstelle nach Gratians Dekret. Wahrscheinlich hatte er in München keinen Zugriff auf einen *Codex Ysidori*, wie der dem Marsilius in Paris offenbar noch zur Hand gewesen war.[63] Anders aber als Marsilius, der aus Pseudo-Isidor (der seinerseits die päpstliche Autorität unterstreichen wollte) durch eine Umkehrung von dessen Tendenzen die Verfallsgeschichte der päpstlichen Ansprüche auf die „plenitudo potestatis" abgelesen hatte,[64] nimmt Ockham die fiktiven Zeugnisse zusammen mit ihrer papalistischen Tendenz auf. Ockham betont unermüdlich, in diesen Texten stünden Äusserungen von Apostelschülern oder Schülern von Apostelschülern zur Verfügung, Zeitzeugen also, die allesamt gewusst haben müssten, wie die Apostel selbst die Worte Christi verstanden hatten. Zudem dürfe man annehmen, dass sie nicht lügen und keinesfalls die Unwahrheit sagen wollten.[65] Am Ende seiner peniblen Erörterung kommt Ockham zum Schluss, dass Christus zwar ebenso wie an Petrus auch an die anderen Apostel die priesterliche *potestas ordinis* übertragen hatte, sodass sie darin (wie später auch Paulus) von Petrus gänzlich unabhängig waren. Zu einem späteren Zeitpunkt aber habe Christus Petrus in seine Stellung als *princeps apostolorum* eingesetzt und damit ihn und seine Nachfolger, die Päpste zur Leitung der Kirche berufen.

---

[63] Das hat er versteckt mit seiner Klage über den Münchener Büchermangel angedeutet Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.2 Prol., ed. Miethke, 192: „Eorum perfecta cognitio, que tractanda commemoras, ex libris sacre theologie, utriusque iuris, canonici videlicet et civilis, philosophie moralis et ex historiis Romanorum atque imperatorum et summorum pontificum et aliarum gentium esset patentius extrahenda et solidius munienda. De quibus solummodo bibliam et decretum cum quinque libris decretalium spem habeo obtinendi. Quare ne forsitan opus imperfectum, imo ridiculosum forsitan faciamus, videtur consultius forsitan desistendum." (Der doppelte *forsitan* zeigt wohl das Zögern des Autors an).

[64] Dazu insbes. Garnett, *Marsilius*, 187-89.

[65] So etwa in Guilelmus de Ockham, *Dialogus* III.1 III.23, ed. Kilcullen, 287; auch Idem, *Dialogus* III.1 III.4, ed. Kilcullen, 242f..

Marsilius hatte jede Überhöhung des Petrus im Interesse spätmittelalterlicher päpstlicher Ansprüche scharf kritisiert und ein geradezu „demokratisches“ Bild[66] der Urgemeinde und des Apostelkollegs gezeichnet, aus dem Petrus schliesslich nicht mehr als von Christus selbst beauftragter *princeps apostolorum* hervorragte. Ockham stellte dagegen ein zwar nuanciertes Bild, das aber Petrus die Führung der Gesamtkirche in göttlichem Auftrag voll überliess. Hatte er nicht Deutlicheres zum Hirtenamt in der Kirche zu sagen? Seine Schilderung war der der kurialistischen Gegner in der Debatte verdächtig nahe. War das Ockhams letztes Wort?

Auf zwei gewichtige Momente ist hinzuweisen, die diesen Eindruck korrigieren können: Einmal ist die Erörterung in *Dialogus* III.1 offenbar nicht völlig an ihr Ende gelangt. Es kann nicht die Rede davon sein, dass der Lehrer bereits auf sämtliche vom Schüler aufgeworfenen Fragen Antwort gegeben hätte, noch weniger, dass alles Wichtige schon zum Thema gesagt worden wäre.[67] Der Text hört hier mitten in der Erörterung einfach auf, und das bei einem Thema, das Ockham auch sonst nicht zu Ende geführt hat.[68] Auch im *Breviloquium de principatu tyrannico*, einer sonst entschieden und eindeutig Stellung beziehenden Streitschrift,[69] bricht Ockham seinen Text ab in einer längeren Abhandlung über das korrekte Verständnis der Konstantinischen Schenkung. So lässt er sein definitives Urteil über das Verhältnis von Papst und Kaiser wenn nicht offen, so doch letztlich unbestimmt.[70]

---

[66] Das unterstreicht mit grossem Nachdruck Bayona Aznar, *Religión y poder, Marsilio de Padua*.

[67] Uneingelöste Ankündigungen begegnen mehrfach, ja geradezu häufig. Sie sind hier nicht im einzelnen aufzuzählen.

[68] Etwa das „Breviloquium“, die Schrift für den englischen König „An princeps Angliae“ oder seine beiden letzten Schriften „De imperatorum et pontificum postestate“ sowie „De electione Caroli Quarti“, die dementsprechend auch keine bemerkenswerte Rezeption erfahren haben, sondern meist nur durch ein oder zwei Mss. auf uns gelangt sind.

[69] Guilelmus de Ockham, *Breviloquium*, ed. Offler, 97-260 mit der Einleitung des Hrsg. (79-95) zur Datierung (auf 1337 bis 1342, wahrscheinlich aber am Ende dieses Jahrfünfts) ebendort 86f.

[70] Vgl. vor allem F. Bertelloni, „Marsilio de Padua y la historicidad de la *Donatio Constantini*“, in *Estudios en homenaje a Don Claudio Sanchez Albornoz en sus 90 años* 4, Buenos Aires-Madrid 1986, 3-24; dazu auch J. Miethke, „Die ‚Konstantinische Schenkung‘ in der mittelalterlichen Diskussion, Ausgewählte Kapitel einer ver-

Auch bei der zweiten Abhandlung des Dritten Teils (*Dialogus* III.2), an der Ockham wohl gleichzeitig mit der ersten Abhandlung (*Dialogus* III.1) gearbeitet hat, bleibt die Erörterung fragmentarisch. In den letzten Sätzen wird zwar mehrfach, direkt und deutlich auf Marsilius anspielend, von *iurisdictio coactiva* gesprochen, die der weltliche Richter über die Kleriker, zuletzt also der Kaiser über den Papst üben dürfe. Damit scheint sich Ockham an die Terminologie und Theorie des Marsilius anzuschliessen. Der Abbruch muss aber gewiss keine absolute Ratlosigkeit anzeigen. Angesichts des Unterschiedes zu den in der ersten Abhandlung vertetenen Ansichten jedoch könnte hier ein Hinweis darauf vorliegen, dass Ockham die beiden Thesen nicht ohne weiteres überein bringen konnte.

Zweitens möchte ich zu bedenken geben: Nur eine oberflächliche Lektüre wird Ockham vorwerfen, er wäre gänzlich auf die Seite der Kurialisten übergeschwenkt. Auch in dem Ersten Traktat der Tertia Pars lässt Ockham seine Leser nicht ohne deutliche Hinweise, wie er den „Apostelfürsten" Petrus und den Papst als dessen Nachfolger und Stellvertreter in seinen Kompetenzen eingeschränkt sah, so dass sich seine Amtsvollmacht doch sehr erheblich im Umfang von dem unterscheidet, was die kurialistischen Gegner Ockhams dem Papst zugeschrieben hatten. Noch im vorletzten Kapitel seines Textes *Dialogus* III.1 macht Ockham eine wichtige Einschränkung: Ob Petrus von sich aus die *auctoritas determinandi* [...] *dubia circa evangelium* (also „die Vollmacht, Zweifelsfragen der Bibelauslegung von sich aus zu entscheiden") wirklich von Christus erhalten hatte, oder ob er solche Fragen eher der Gesamtheit der Kirche zur Entscheidung vorzulegen

schlungenen Rezeptionsgeschichte", in *Konstantin der Große, Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten*, hrsg. v. A. GOLTZ und H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 66), Köln-Wien 2008, 35-108, hier 64-66. Ähnlich steht es auch bei *Dialogus* III.2. An dieser Abhandlung hat Ockham wohl gleichzeitig mit *Dialogus* III.1 gearbeitet. Auch dort bleibt die Erörterung aber evident fragmentarisch: der Text bricht deutlich ab, in den drei feststellbaren Handschriftengruppen zwar an drei unterschiedlichen Stellen, doch liegen die Schlusspunkte nicht allzu weit auseinander (eine kritische Edition durch S. HEINEN und K.UBL ist für Ockhams *Opera politica* bei der British Academy in Vorbereitung und steht vorläufig auf der Homepage der Academy): Hier endet der Text bereits im III. Buch (von den angekündigten V Büchern), mitten in Überlegungen zu der Frage, die Marsilius von Padua im *DP* erörtert hatte, ob der Papst der kaiserlichen Gerichtsbarkeit unterworfen sei.

00_Rencontres_def.indb 275 03/03/18 12:25

sogar verpflichtet war[71], das will er mit dem SCHÜLER zu einer späteren Zeit erörtern. „Das räumen viele ein, auch wenn sie glauben, dass Petrus über alle Christen als Prälat eingesetzt war, denn, wie viele sagen, in einer Glaubensfrage steht der höchste Prälat der Gläubigen unter der Gesamtkirche, und auch unter einem allgemeinen Konzil.“[72]

Fast am Ende des von ihm fertiggestellten Traktats, im 23. Kapitel des IV Buchs wird dann Ockham noch deutlicher. Zunächst fragt der SCHÜLER zusätzlich zu all den Traditionsbelegen, die Ockham zuvor in langer Reihe zusammengetragen hat, nach einer (zuätzlichen) *racio*, einem vernünftiges Argument zur Unterstützung der These, dass Christus Petrus zum Haupt über die Apostel und die Kirche gesetzt hat.[73] Der LEHRER stellt dabei im traditionellen Rahmen verbleibend heraus, Christus habe seiner Kirche verheissen, ihr niemals in Notwendigem

[71] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 IV.25, ed. KILCULLEN, 352.91-97. Zur Stellung des *concilium generale* zu dem und über dem Papst vgl. auch die Definitionen, die Ockham von einem *concilium generale* gibt: IDEM, *Dialogus* I VI.85, ed. G.D. KNYSH, in www.britac.ac.uk/pubS/dialogus/DraftCrit.htlm; ed. TRECHSEL, 97rb-va; ed. GOLDAST, 603: „Dicitur autem quod congregatio quecumque non ideo solummodo vocatur concilium generale, quia auctoritate summi pontificis convocatur. Tunc enim omne consistorium cum papa esset concilium generale. Illa igitur congregatio esset concilium generale reputanda, in qua diverse persone gerentes auctoritatem et vicem diversarum partium totius christianitatis ad tractandum de communi bono rite convenient […].“ Vgl. auch etwa IDEM, *Dialogus* I VI.13, ed. TRECHSEL, 56va; ed. GOLDAST, 518: „concilium autem generale tenet vicem ecclesie universalis“; IDEM, *Dialogus* I VI.70, ed. TRECHSEL, 87vb; ed. GOLDAST, 584: „Quod omnes tangit ab omnibus debet approbari, ita causa, que omnes tangit, ab omnibus tractari debet. Sed causa pape heretici omnes tangit Christianos, ergo per omnes Christianos vel congregationem, que gerit vicem omnium Christianorum, cuiusmodi est concilium generale, tractari debet“; oder IDEM, *Dialogus* I VI.84, ed. TRECHSEL, 97rb; ed. GOLDAST, 603: „[...] rationabile esset de qualibet parochia vel alia communitate, que posset faciliter in unum convenire, mitti aliquem vel aliquos ad concilium episcopale vel ad parlamentum regis aut principis vel alterius publice potestatis, qui eligerit vel eligerent aliquos mittendos ad concilium generale, qui taliter electi a conciliis episcopalibus vel parlamentis secularium potestatum in unum locum convenientes possunt generale concilium appellari.“

[72] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 IV.25, ed. KILCULLEN, 346.2-4: „Quod enim saltem toti collegio fidelium potuerit in hoc deferre (scil. Petrus) aut eciam tenebatur, multi tenentes prelatum fuisse universorum concedunt, quia ut multi dicunt in causa fidei summus prelatus fidelium est inferior universali ecclesia et eciam concilio generali.“

[73] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 IV.23, ed. KILCULLEN, 346.2-4: „DISCIPULUS: Adhuc per racionem – fundatam tamen in hiis que sunt fidei et morum – conare probare quod Petrus fuit ceteris apostolis ex ordinacione Christi superior!“

00_Rencontres_def.indb 276 03/03/18 12:25

zu fehlen. Also konnte er sie nicht mit einer ungeeigneten oder schlechten Verfassung zurücklassen. Vielmehr habe er ihr die allerbeste Verfassung gegeben, und das war das *regimen unius*, die Leitung durch einen einzigen, ein *principatus regalis*, so wie es Aristoteles begründet hat. Der SCHÜLER erhebt sofort Einwände, die Marsilius' Position bestärken könnten, die aber zugleich über Marsilius hinaus führen[74]. Wenn Christus seine Kirche in allerbester Verfassung auf Erden zurückliess, so muss er ihr nicht unbedingt die monarchische Verfassung gegeben haben, denn besser als die theoretisch beste Monarchie wäre doch die Erlaubnis gewesen, im Ausnahme- und Bedarfsfall diese Verfassung zu ändern. Petrus musste nicht zum einzigen Haupt der Kirche erhoben werden, wenn es der Kirche ermöglicht wurde, ihre Verfassung im Notfall zu ändern. Der LEHRER will auch hier differenzieren. Auch wenn in einer monarchischen Verfassung niemand zu finden ist, der alle anderen an Güte und Vortrefflichkeit übertrifft, so hat doch auch einer dann eine monarchische Leitung (und damit die Kirche die allerbeste Verfassung), wenn die anderen, auch wenn sie dem Leiter gleich oder sogar überlegen sind, *prompte ac sponte seu voluntarie in omnibus iustis et licitis, prout expedit, velint obedire uni licet eciam sit meritis et sapiencia minor* (d.h.: „wenn sie bereitwillig, aus freien Stücken und aus freiem Willen in allem, was gerecht und erlaubt ist, so wie es zuträglich ist, einem einzelnen gehorchen wollen, ob er auch an Verdiensten und Wissen geringer wäre als sie selbst").

Damit bringt Ockham eine für ihn typische Differenzierung an: der *principatus regalis* des Petrus und des Papstes kann nur dort wirklich der beste sein, wo der *princeps* anordnet, „was gerecht und erlaubt ist", wo er also im Rahmen des Rechtes bleibt. Diesen Gedanken unterstreicht Ockham in seinem Text mehrfach. er hatte ihn sogar bereits in einer Pasage des I. Buches entwickelt, wo er zusammenfassend die *plenitudo potestatis* des Papstes gegenüber dem Kaiser beschrieben hatte.[75] Hier hatte er systematisch (nicht in direkter Auseinandersetzung mit Marsilius, der gleichwohl im Hintergrund gegenwärtig ist[76]) die Ansicht vertre-

[74] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 IV.24, ed. KILCULLEN, 348f.

[75] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 I.16-17, ed. KILCULLEN, 155-60, nach den alten Drucken aufgenommen und seitenparallell ins Deutsche übersetzt in: GUILELMUS DE OCKHAM, *Texte zur politischen Theorie*, übers. und hrsg. v. MIETHKE, 114-33.

[76] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 I.17, ed. KILCULLEN, 157.15 spricht er dem Papst *iurisdiccionem eciam coactivam* zu.

00_Rencontres_def.indb 277 03/03/18 12:25

ten, der Papst habe mit seiner Vollmachtfülle eine grosse und bedeutende Kompetenz erhalten, auch wenn er keineswegs alles tun dürfe, was nicht gegen das göttliche oder natürliche Recht verstösst. Ockham war hier um äusserste Präzision bemüht: Die von Christus übertragene *plenitudo potestatis* des Papstes: *quamvis non sit plenissima potestas est tamen grandis*, *singularis et quam magna.* Der Papst vermag alles was notwendig und dazu nützlich ist, schlimme Gefahren, ja die Vernichtung des christlichen Glaubens abzuwenden, in weltlichen wie in geistlichen Angelegenheiten, zwar nicht „im Regelfall und schlechthin" (*regulariter*), wie es die Kurialisten behauptet hatten, aber doch „im Einzelfall und in bestimmter Hinsicht" (*casualiter et secundum quid*).[77] Ockham lässt den SCHÜLER in einer gewissen Ratlosigkeit erklären, die Ausführungen des LEHRERS enthielten *aliqua* […] *obscura*, und dann wiederholt das noch überbietend, sie sagten *multa obscura*[78]. Der LEHRER grenzt daraufhin in einem langen Kommentar seine Definition genauestens ab und erläutert sie gegen mögliche Einwände präzisierend. Dabei hatte er zuvor doch noch geklagt, es sei ganz unmöglich, eine „allgemein gültige Theorie" (*doctrina universalis*) zu entwickeln, die es ermöglichte, dass „jedermann, insbesondere einfache Leute" sofort und ohne weiteres Nachdenken erkennen könnten, was der Papst in allen möglichen Einzelfällen tun dürfe und was nicht.[79] Abgesehen davon, dass Ockham damit erneut (seine) gelehrte Bemühung für die Erkenntnis der Wahrheit als unentbehrlich beschwört, gibt er doch auch seine Ratlosigkeit hinsichtlich einer klaren „theoretischen" Erkenntnis der Wahrheit (in einer *doctrina universalis*) zu erkennen, ohne allerdings damit jede Aussage zu verweigern: Nur ständig neues Nachdenken kann offensichtlich bei der Erkenntnis des richtigen Tuns weiterhelfen. Das bleibt sein letztes Wort.

Dass Ockham dies alles in seinem Taktat eher andeutet als gründlich erörtert, kann uns erneut versichern, dass er mit dem Text, und

[77] So GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 I.16, ed. KILCULLEN, 155f. Vgl. für die geistlichen Kompetenzen des Papstes, ebenfalls *casualiter et secundum quid* ebendort IDEM, *Dialogus* III.1.I.17, ed. KILCULLEN, 157ff.

[78] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 I.17, ed. KILCULLEN, 157.2 bzw. 27.

[79] GUILELMUS DE OCKHAM, *Dialogus* III.1 I.16, ed. KILCULLEN, 156.47-52: „Exprimere autem omnes casus explicite et in particulari in quibus predicta potest, vel aliquid predictorum, non est facile, nec forte de ipsis potest dari doctrina universalis, per quam certitudinaliter et absque errore sciatur, maxime a simplicibus, quando potest talia papa et quando non, et qualia potest in uno casu et qualia in alio".

00_Rencontres_def.indb 278 03/03/18 12:25

vielleicht auch mit dem Problem der Stellung des Papstes nicht „fertig" geworden war, als er seine Arbeit am *Dialogus* abbrach. Seine Überlegungen haben in Verbindung mit den Äusserungen des Marsilius trotzdem ein halbes Jahrhundert später zur Zeit des Grossen Schismas und der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts den Theologen und Juristen wichtige Stichworte gegeben bei den Versuchen, die ausser Kontrolle geratene Krise der Kirche[80] wieder zu stabilisieren.

Universität Heidelberg

[80] Dazu knapp etwa J. MIETHKE, „Konziliarismus", in *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte* 3, hrsg. v. A. ERLER, Berlin 2013, 165-72 und WILHELM VON OCKHAM, *Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus / De potestate papae et cleri (III.1 Dialogus I-IV) lateinisch und deutsch*, hrsg. und übersetzt von J. MIETHKE (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 36/I-II), Freiburg i.B.-Rom-Barcelona 2015. Eine entsprechende zweisprachige Ausgabe von *Dialogus III.2* ist für 2018 geplant und vorbereitet. Dort wird die Auseinandersetzung Ockhams mit Marsilius von Padua jeweils in der Einleitung weiter behandelt. Die Positionen des Marsilius von Padua sind besprochen: „Einleitung", in: MARSILIUS PATAVINUS, *‚Defensor pacis', Der Verteidiger des Friedens*, auf der Grundlage der Edition von R.SCHOLZ übersetzt, bearbeitet und kommentiert von H. KUSCH (†) [11958], neu eingeleitet und hrsg. v. J. MIETHKE (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, A 50/I-II), Darmstadt [im Druck für 2017] S. XV-CIII, bes. LIII sqq.

00_Rencontres_def.indb 279 03/03/18 12:25

Non solo Aristotele: La legittimazione del potere politico in Marsilio da Padova

Gregorio Piaia

Prima di entrare *in medias res* vorrei porre una domanda preliminare: che cos'è il *Defensor pacis*? Pongo questa domanda nonostante la vastissima letteratura critica su Marsilio da Padova o, meglio, proprio a motivo di questa profluvie di studi che è certamente segno di persistente vitalità di un pensatore vissuto parecchi secoli or sono, ma che rivela anche una varietà e difformità sconcertante di approcci ed interpretazioni, che col passare del tempo sembrano aumentare anziché ridursi. *Grundfragen der Interpretation*: così suonava il sottotitolo della monografia che Hermann Segall dedicò a Marsilio più di mezzo secolo fa. *Indagine su un enigma storiografico*: è questo il sottotitolo di un recente volume su Marsilio pubblicato da un ricercatore padovano, Elvio Ancona[1]. Che cos'è dunque il *Defensor pacis*? E, per converso, che cosa *non* è, o non può essere, tenuto conto del contesto storico e culturale in cui quest'opera è stata concepita e prodotta? Do la precedenza alla via negativa: il *Defensor pacis* non è un organico *tractatus* di filosofia e teologia politica, anche se come tale è stato studiato e celebrato, salvo poi – il risvolto è inevitabile – accusare l'autore di scarsa coerenza, di scarti teorici e di contraddizioni interne (valga per tutte la ben nota contrapposizione, in realtà inconsistente, fra un Marsilio "repubblicano" e un Marsilio filo imperiale)[2]. Il *Defensor pacis* non è una sistematica trattazione dottrinale per il semplice motivo – ov-

[1] Cf. H. Segall, *Der Defensor pacis des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation* (Historische Forschungen 2), Wiesbaden 1959; E. Ancona, *Marsilio da Padova. Indagine su un enigma storio*grafico, Padova 2012.

[2] È la ben nota tesi di A. Gewirth, da lui ripresa e precisata in "Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua", in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5 (1979), 23-48. Ma si veda ora, su questo tema, G. Briguglia, *Marsilio da Padova* (Pensatori 31), Roma 2013, 15-22.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 281-294*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115479

00_Rencontres_def.indb 281 03/03/18 12:25

vio ma spesso dimenticato nel fervore dell'analisi teorica – che esso non è nato come una pacata riflessione accademica, bensì come uno strumento di lotta politica e ideologica, una vera e propria "macchina da guerra"; ossia come uno straordinario *dossier* di argomentazioni e prove teorico-dottrinali contro la tesi teocratica della *plenitudo potestatis* (la *perniciosa pestis* che minaccia di infettare l'intera cristianità)[3] e in appoggio alla causa di Ludovico il Bavaro. Un *dossier* che, certo, sembra assumere a prima vista la struttura di un *tractatus* grazie alla cornice che con grande abilità Marsilio gli ha imposto alla fine del capitolo introduttivo, nell'intento di collegare logicamente due sezioni molto diverse fra loro:

> Nel primo libro dimostrerò le mie tesi nei modi sicuri scoperti dalla ragione umana, che dipendono da proposizioni evidenti a qualsiasi coscienza che non sia corrotta per natura da un'abitudine o da un'inclinazione perversa (*demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex proposicionibus per se notis cuilibet menti non corrupte natura, consetudine vel affeccione perversa*). Nel secondo libro riaffermerò le cose che avrò dimostrato (*que demonstrasse credidero, confirmabo*), grazie alla testimonianza della verità eterna, all'autorità dei santi che la hanno interpretata e certamente anche degli altri dottori della fede cristiana. In questo modo il libro può esistere di per se stesso, senza aver bisogno di alcuna prova esterna (*ut liber iste sit stans per se, nullius egens probacionis extrinsece*)[4].

Ma la veste esteriore del *tractatus* assunta così dal *Defensor pacis* non deve farci dimenticare la sua natura intima di *dossier* o repertorio dottrinale, frutto di un assemblaggio di testi redatti in momenti diversi e quindi non sempre omogenei fra loro, il che rende più comprensibili o comunque meno rilevanti le reali o presunte contraddizioni interne. In effetti, come ha rilevato di recente la medievista padovana Silvana Collodo, quest'"opera è una "cattiva" testimonianza di se stessa, poiché presenta un testo molto diseguale per impostazione prospettica e modalità d'esposizione", data la sua "struttura composita e cronologicamente dissestata"[5]. D'altro canto il fatto che il *Defensor pacis* sia es-

[3] Marsilius Patavinus, *Il difensore della pace* [d'ora in avanti: *DP*] I.1.3 e I.19.13, trad. M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice e S. Simonetta, Milano 2001, 6-7 e 278-79.

[4] Marsilius Patavinus, *DP* I.1.8, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 14-15.

[5] S. Collodo, "Scienze della natura e ricerca politica: la c*ivitas terrena* nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova", in S. Collodo e R. Simonetti, *Filosofia naturale e scienze dell'esperienza fra medioevo e umanesimo. Studi su Marsilio da Padova, Leon*

00_Rencontres_def.indb 282 03/03/18 12:25

senzialmente un *dossier* o repertorio, sia pure di eccezionale interesse, non giustifica un approccio troppo unilaterale alla posizione dottrinale di Marsilio, come se l'aristotelismo della I *dictio* e l'evangelismo o l'"agostinismo" della II potessero essere analizzati e valutati di per sé, lasciando sullo sfondo la funzione complessiva che Marsilio aveva assegnato alla sua opera: mettere a disposizione dello *staff* imperiale un ventaglio il più possibile completo di argomentazioni filosofiche, teologiche e storiche, e proporsi di conseguenza come "ideologo" dell'imperatore, ruolo che egli svolse in qualche modo durante la discesa di Ludovico in Italia[6].

E veniamo finalmente alla legittimazione del potere in Marsilio, che viene attuata a livelli diversi. Il primo è quello "ideale" e trova espressione nelle pagine di apertura del cap. 1 della I *dictio*, che fungono da prologo all'intera opera ed hanno un tono assai elevato. Preservare la pace: è questo l'obiettivo di Marsilio, che si esprime già nel titolo dell'opera e che viene ribadito nella citazione posta a mo' di esergo. L'opera si apre infatti con un passo di Cassiodoro tratto dal *Compendium moralium notabilium* di Geremia da Montagnone (redatto a Padova fra il 1295 e il 1315)[7], in cui si esalta la pace quale bene supremo delle nazioni, e prosegue con una citazione dal libro di Giobbe ("Stai in pace e ne avrai i frutti migliori") e con una fitta serie di passi tratti dai Vangeli e vertenti sullo stesso tema ("Gloria a Dio e pace in terra agli uomini di buona volontà", "Gesù venne, si sedette in mezzo ai discepoli e disse: "Pace a voi"", "State in pace tra voi", etc.)[8]. Due

Battista Alberti, Michele Savonarola (Contributi alla storia dell'Università di Padova 47), Padova 2012, 13-238 (15-16 e 126); v. inoltre 58-111, ove il testo marsiliano è sottoposto a un'accurata radiografia volta a restituirne modi e tempi di costruzione.

[6] In effetti è dubbia la presenza di Marsilio all'incoronazione imperiale di Ludovico, avvenuta a Roma il 17 gennaio 1328: nominato dal Bavaro amministratore "in temporalibus" (non arcivescovo!) dell'arcidiocesi milanese in data successiva al 17 agosto 1327, Marsilio risulta essere ancora Milano il 17 novembre e la sua presenza a Roma non è attestata prima del marzo 1328. Cf. A. Cadili, "Marsilio da Padova amministratore della Chiesa di Milano", in *Il pensiero politico medievale* 3-4 (2005-2006), 193-225; Idem, *Giovanni Visconti arcivescovo di Milano (1342-1354)* (Studi di storia del Cristianesimo e delle Chiese cristiane 10), Milano 2007, 56-57.

[7] Cf. P. Marangon, "Marsilio tra preumanesimo e cultura delle arti. Ricerca sulle fonti padovane del I discorso del *Defensor pacis*", in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 3 (1977), 89-119 (91).

[8] Marsilius Patavinus, *DP* I.1.1, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 2-5.

osservazioni si possono fare a proposito di questo prologo. Anzitutto il richiamo a Cassiodoro ha un notevole valore simbolico, in quanto induce fra le righe a stabilire una corrispondenza fra l'autorevole scrittore cristiano (uno dei "maestri del medioevo", ministro del re ostrogoto Teodorico e dei suoi successori), e il nostro Marsilio, pure lui italico e che a sua volta intende proporsi come consigliere presso il bavaro Ludovico, cui si rivolgerà con grande enfasi nel successivo paragrafo 6. In secondo luogo l'insistenza nel rifarsi ai Vangeli è un primo segno della preferenza che nella II *dictio* il Padovano mostrerà nei confronti del Nuovo Testamento, mentre i sostenitori delle dottrine teocratiche erano soliti richiamarsi all'Antico Testamento, ricco di esempi sul legame fra sacerdozio e regalità, impersonato dalla figura di Melchisedech, *rex et sacerdos* (Gen 14:18)[9].

Il tono spirituale di questo primo paragrafo si dissolve però ben presto e muta di registro, poiché nel paragrafo successivo Marsilio muove da un principio aristotelico ("i contrari producono i contrari")[10] per rilevare che "dalla discordia, che è il contrario della pace, derivano frutti dannosissimi per le comunità politiche" (*ex opposita tranquillitati discordia provenient civili regimini seu regno cuilibet fructus et incommoda pessima*). Ciò è testimoniato dalle tristi condizioni in cui versa l'*Ytalicum regnum*, "lacerato, quasi distrutto, dalla discordia" e sottoposto alla "dura schiavitù della tirannide", ossia delle ingerenze del legato papale Bertrando del Poggetto, sostenuto dalle città di parte guelfa. Dopo questo quadro dipinto a tinte fosche Marsilio imprime al suo discorso un andamento rigorosamente "scientifico", tipico di un *magister artium*, ossia di un addetto ai lavori. Ha inizio così la legittimazione/fondazione del potere a livello teorico: un'operazione che non si svolge nell'astratto empireo del dover essere, ma ha di mira la neutralizzazione sul piano dottrinale della *perniciosa pestis*, ovvero delle tesi sulla *plenitudo potestatis*. Tale dottrina può oggi apparire curiosa o suggestiva, ma nel clima intellettuale del primo Trecento essa si presentava come una formidabile macchina da guerra teorica, fondata com'era su una visione gerarchica della società umana (e del cosmo) che aveva le sue basi dottrinali nello ps. Dionigi l'Areopagita e nel cosiddetto *augustinisme politique*, per citare la fortunata e discussa

[9] Cf. E.F. Kuehn, "Melchizedek as Exemplar for Kingship in Twelfth-Century Political Thought", in *History of Political Thought* 31 (2010), 557-75.

[10] Aristoteles, *Politica* V.8, 1307b29-30.

formula dell'Arquillière.[11] Non è un caso che lo ps. Dionigi sia l'unica *auctoritas*, a parte la sacra Scrittura, citata nella bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII (1302). In effetti il detto paolino "omnis potestas a Deo" (Rom 13:1) e il tema neoplatonico della *reductio ad unum*, interpretati alla luce del principio dionisiano "Lex divinitatis est infima per media in suprema reduci", avevano dato luogo a un articolato ordinamento gerarchico che sul piano politico sottoponeva il potere secolare non direttamente a Dio, bensì alla terrena autorità spirituale, sancendo così la supremazia temporale, oltre che spirituale, del sommo pontefice, che diviene fonte di legittimazione del potere politico[12].

Marsilio ha ben presente il principio della *reductio ad unum*, cui egli allude in sede sia filosofica (*Defensor pacis* I.17) sia teologica (*Defensor pacis* II.27-28). Ebbene, per scalzare alla radice questa *perniciosa pestis* Marsilio si pone decisamente fuori dal paradigma dionisiano, muovendosi invece entro quel paradigma aristotelico (anzi "aristotelico-patavino", con riferimento alle posizioni di Pietro d'Abano) che improntava la sua formazione filosofica. Di qui il suo massiccio ricorso alla *Politica*, nell'intento di costruire nella I *dictio* un modello alternativo che poggia non più su un sistema metafisico di tipo gerarchico e verticale, ma su un sistema "scientifico" nel senso della *scientia civilis.* Per gli scolastici la *scientia* era, aristotelicamente, conoscenza delle cause (*scire per causas*) e tale metodo viene applicato da Marsilio in maniera consequenziale al problema della discordia civile: Aristotele, *philosophorum eximius*, ha già analizzato nel libro V della *Politica* le diverse cause che di consueto portano le città e i regni alla rovina; rimane però da esaminare una certa causa *singularis et occulta valde* e *vehementer contagiosa*, che né lo Stagirita né gli altri filosofi greci ebbero modo di studiare, poiché comparve alcuni secoli dopo. Essa consiste in «una certa supposizione (frutto di uno stravolgimento) che verrà spiegata più avanti e che fu addotta – quando se ne presentò l'occasione (*occasionaliter autem sumpta*) – facendola derivare dall'effetto miracoloso [ossia l'Incarnazione di Cristo] prodotto dalla causa suprema

[11] Cf. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique:essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (L'Église et l'État au Moyen Âge 2), Paris 1934 (1955², 1972³).

[12] Cf. E. Ancona, Reductio ad unum. *Il modello gerarchico di ordinamento e le sue rappresentazioni medievali*, Padova 1999; Idem, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino 2004.

00_Rencontres_def.indb 285 03/03/18 12:25

parecchio tempo dopo Aristotele, ben oltre la possibilità insita nella natura inferiore e la consueta azione delle cause nelle cose» (*Defensor pacis* I.1.3)[13]. In linea con un approccio rigoroso, il Padovano conferisce qui al suo discorso un carattere strettamente filosofico, per cui la terminologia tecnica da lui adottata (*effectus mirabilis*, *suprema causa*, *natura inferior*, etc.) rischia di complicare il senso di un messaggio che in realtà è assai semplice: i sostenitori della *plenitudo potestatis* – ossia della dottrina teocratica, che attribuiva al pontefice la "pienezza di potere" in campo sia spirituale sia politico – hanno indebitamente sfruttato la venuta di Cristo, evento miracoloso per eccellenza, diffondendo una dottrina "sofistica" che sotto la falsa apparenza della rispettabilità e del giovamento è causa di rovina per la società. Tuttavia Marsilio accennerà esplicitamente alla tesi teocratica solo alla fine della I *dictio*, ossia dopo aver completato una trattazione che intende proporsi con tutti i crismi dell'oggettività e del rigore scientifico. Si tratta di un'abile scelta strategica, che garantisce all'accesa polemica antipapale della II *dictio* un fondamento teorico che ha tutta l'aria d'essere inoppugnabile. Ma com'è che Marsilio si assicura questa inoppugnabilità? I punti essenziali del suo percorso teorico si possono così sintetizzare:

1. Il compito di regolare gli atti che in questa vita terrena (*pro statu presentis seculi*) possono offendere i membri di una comunità politica spetta ai governanti, ossia alla *pars iudicialis seu principans et consiliativa*[14].

2. Nessun governante, per quanto sia giusto e virtuoso, può governare senza le leggi. Sulla scorta di Aristotele, Marsilio proclama che "ai governanti conviene essere regolati e limitati dalla legge piuttosto che emanare sentenze civili secondo il proprio arbitrio"[15].

3. Presa nel suo significato più proprio, la legge civile è tale in quanto è collegata a un "precetto coattivo per una punizione o un premio da attribuire in questa vita (*in presenti seculo*)"; pertanto "non tutte

[13] La mia traduzione si distacca qui dalla sopra citata traduzione di Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, p. 7, nonché dalla traduzione di Cesare Vasoli; cf. Marsilius Patavinus, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli (Classici della politica), Torino 1975, 109-10.

[14] Marsilius Patavinus, *DP* I.5.7, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 46-47.

[15] Marsilius Patavinus, *DP* I.11.7, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 124-25.

00_Rencontres_def.indb 286 03/03/18 12:25

le vere conoscenze delle cose giuste e vantaggiose per la comunità civile sono leggi, a meno che per la loro obbedienza non sia stato emanato un comando coattivo". Viceversa, anche "conoscenze false di ciò che è giusto e vantaggioso" possono diventare leggi (sia pure "imperfette") se sono accompagnate dal potere coercitivo: è il cosiddetto "positivismo giuridico" di Marsilio, che rappresenta una novità rispetto ai suoi contemporanei e finisce per spiazzare completamente i sostenitori della teocrazia[16].

4. Richiamandosi sempre ad Aristotele, Marsilio proclama a chiare lettere che "il legislatore o causa efficiente prima e specifica della legge è il popolo, o l'intero corpo dei cittadini (*civium universitatem*), o la sua parte prevalente (*aut eius valenciorem partem*), [...] considerata come quantità e qualità delle persone in quella comunità politica per la quale è stata emanata una legge"[17].

5. Analogamente, "il potere effettivo di istituire il governo o di eleggerlo spetta al legislatore o all'intero corpo dei cittadini [...]; inoltre gli spetta anche il diritto di correggere il governo e di deporlo, se sarà vantaggioso per il bene comune"[18].

6. Il clero (*pars sacerdotalis*) è soltanto uno dei ceti che compongono la città o il regno, e la sua "causa finale" è esclusivamente spirituale e quindi proiettata nella dimensione ultraterrena: "il fine del sacerdozio consiste nell'educazione degli uomini e nell'insegnamento di quelle cose che, secondo la legge evangelica, è necessario credere, fare e non fare per conseguire la salvezza eterna e per evitare la sventura eterna"[19].

7. Ne consegue (anche in base ai "consigli ed esempi di Cristo" racchiusi nel Vangelo e fatti oggetto di commento dai dottori della Chiesa) che "né il vescovo di Roma né qualsivoglia altro vescovo o presbitero o chierico è dotato [...] di alcuna autorità coattiva o potere di governo (*nullum coactivum*

[16] Marsilius Patavinus, *DP* I.10.4-5, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 102-5.

[17] Marsilius Patavinus, *DP* I.12.3, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 130-31.

[18] Marsilius Patavinus, *DP* I.15.2, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 176-77.

[19] Marsilius Patavinus, *DP* I.6.8, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 66-67.

00_Rencontres_def.indb 287 03/03/18 12:25

principatum seu iurisdiccionem contenciosam) e a maggior ragione non può rivendicare o attribuirsi la suprema autorità su tutti i chierici e i laici"[20].

La dottrina teocratica della *plenitudo potestatis* risulta pertanto incompatibile con questo edificio teorico, fondato su basi filosofiche e poi confermato dal dettato evangelico. Nell'orizzonte della *respublica Christiana* questo sistema non esclude un fondamento di tipo religioso, ma lo proietta sullo sfondo dell'umano consorzio, in cui Dio figura "tamquam a causa remota". Balzano invece in primo piano, in una dimensione orizzontale e non più piramidale, le diverse *partes* che compongono la *civitas seu regnum* e che ne garantiscono l'ordinato sviluppo tramite un potere superiore (la *pars principans*), che ha la sua fonte diretta nel *populus seu universitas civium seu eius valentior pars*. Non è certo il caso di sottolineare come questa impostazione, che ai nostri occhi suona decisamente democratica e quindi "moderna", vada contestualizzata alla luce del concetto medievale di *repraesentatio*: in quanto scelto dai sette elettori che "rappresentano" la feudalità tedesca, il Sacro Romano Imperatore (erede degli imperatori romani in base alla teoria della *translatio imperii* nella sua versione anticurialistica) "rappresenta" l'intero *populus* e finisce con l'incarnare concretamente il *legislator*, il cui primato è pienamente riconosciuto sul piano teorico, ma la cui capacità operativa in quanto *populus seu universitas civium* è limitata a piccole entità politiche, come la *polis* aristotelica e il comune o la signoria dell'Italia centro-settentrionale; ed è a questi ultimi organismi che si fa riferimento nella I *dictio*, ove viene utilizzata l'attrezzatura concettuale di Aristotele, mentre la vasta e composita realtà dell'Impero, in cui rientrano almeno nominalmente anche i comuni e le signorie d'Italia, esige che sia posta in primo piano la figura del *principans* ovvero dell'*imperator*, in cui il *legislator* trova concreta espressione giurisdizionale[21].

Ruolo massiccio, dunque, della *Politica* aristotelica nel fondare la legittimità della posizione di Ludovico il Bavaro. Ma nel *Defensor pacis* Aristotele non appare l'unico ispiratore della legittimazione teorica del

[20] Marsilius Patavinus, *DP* II.2.4, trad. Conetti, Fiocchi, Radice e Simonetta, 324-25.

[21] Sul concetto di *repraesentatio* restano sempre attuali le analisi di M. Wilks, "Corporation and Representation in the *Defensor pacis*", in *Studia Gratiana* 15 (1972), 253-92 e di H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis uns 19. Jahrhundert* (Schriften zur Verfassungsgeschichte 22), Berlin 2003.

00_Rencontres_def.indb 288 03/03/18 12:25

potere. Dietro si è intravvista l'ombra di Averroè, al punto che fu coniata la formula "averroismo politico", che godette di ampio e duraturo successo per la sua presunta capacità di far emergere le più profonde radici speculative dell'atteggiamento marsiliano. Ed ecco che l'ispirazione "averroistica", con la netta separazione fra ragione e fede, spiegherebbe non solo la separazione fra potere civile e autorità religiosa ma anche, con un seducente crescendo, la radice più squisitamente teoretica del ricorso al *populus*: il principio della "doppia verità" – così sostenne Erminio Troilo, sviluppando in chiave dialettica alcuni spunti già presenti in Baldassare Labanca[22] – si traduce sul piano politico in una "doppia autorità" e trova la sua estrema risoluzione nell'"unica autorità", "nel senso storico e politico della pura umanità o mondanità (o, che è lo stesso, della pura razionalità): lo Stato". V'è di più: trasferendo sul piano della comunicazione e dell'associazione umana il tema dell'Intelletto unico, il Troilo vide in quest'ultimo il fondamento del "populismo" di Marsilio, per cui lo Stato, espressione massima della comunione umana, è visto come "una specie anch'essa, si potrebbe dire, d'Intelletto agente reso immanente nella forma di intendimento e di volere collettivo"[23].

La tesi dell'"averroismo politico" è stata ampiamente ridimensionata quando apparve chiara l'ispirazione ideologica ad essa sottesa e che trovava concordi, per motivazioni opposte ma convergenti, i corifei del razionalismo (a partire da Ernest Renan, che è all'origine del moderno recupero intellettuale di Averroè e degli averroisti latini) e i difensori della tradizione cattolica come il padre Pierre Mandonnet[24]. Ma non è soltanto il *Commentator* che è stato evocato quale ispiratore

[22] Cf. E. Troilo, "L'averroismo di Marsilio da Padova", in *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, a cura di A. Checchini e N. Bobbio, Padova 1942, 47-77; sul Labanca, che nel 1882 aveva pubblicato a Padova una monografia su Marsilio riformatore politico e religioso del secolo XIV, mi permetto di rinviare al mio studio "Baldassare Labanca interprete ottocentesco di Marsilio da Padova", in *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, a cura di G. Piaia (Miscellanea erudita 61), Padova 1999, 353-87.

[23] Troilo, "L'averroismo di Marsilio da Padova", 623.

[24] Cf. G. Piaia, "Averroïsme politique. Anatomie d'un mythe historiographique", in *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia 17), Berlin-New York 1985, 288-300 (ed. ital. in G. Piaia, *Marsilio e dintorni*, 79-103); B. Bayona Aznar, "La incongruencia de la denominación 'averroísmo político'", in *Maimónides y el pensamiento medieval*, ed. J.L. Cantón Alonso, Córdoba 2007, 329-40.

00_Rencontres_def.indb 289 03/03/18 12:25

della posizione teorica di Marsilio. In tempi meno lontani è toccato ad un altro pensatore musulmano, al-Fārābī, di assurgere al ruolo di possibile ispiratore del Padovano per alcune affinità dottrinali[25]. Questo ruolo è stato assegnato anche a Maimonide, soprattutto per il tema della funzione politica delle religioni[26]; dal canto suo Anthony Black ha riproposto con nuovi argomenti la tesi di un possibile influsso di al-Fārābī e di Averroè[27]. Si tratta di ipotesi molto interessanti, anche alla luce dell'attuale dibattito sul contributo della civiltà islamica allo sviluppo della cultura europea e sul confronto fra le istituzioni politiche dell'Islam e dell'Occidente[28]. Sul piano storiografico credo tuttavia che, in assenza di prove documentarie sulle fonti utilizzate da Marsilio, la legittima, opportuna ricerca di affinità e di parallelismi dottrinali non possa andare oltre l'aureo principio *Analogie ist keine Genealogie.*

Ragioni di tempo e di spazio mi inducono a non soffermarmi sull'altro livello, quello teologico e scritturistico, cui Marsilio ricorre ampiamente nella II *dictio* per "confermare", come s'è detto, la radicale incompatibilità fra l'esercizio del ministero sacerdotale e l'esercizio della *potestas coactiva*, ovvero del potere in senso proprio, che spetta alla *pars principans* in quanto espressione della *universitas civium seu eius valentior pars* Vorrei piuttosto richiamare l'attenzione su un ulteriore livello di legittimazione del potere, che ha a che fare con la prassi

[25] Cf. J. Quillet, "L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme", in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5 (1979), 81-142.

[26] Cf. L. Strauss, "Marsilius of Padua", in *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss and J. Cropsey, Chicago-London 1987, 293-94; M. Merlo, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento* (Per la storia della filosofia politica), Milano 2003, 22-23; V. Syros, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des* Defensor pacis (Studies in Medieval and Reformation Traditions 134), Leiden-Boston 2007, 107-14 (versione inglese, modificata nel titolo e nel contenuto: *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toronto-Buffalo-London 2012); V. Syros, "Did the Physician from Padua Meet the Rabbi from Cordoba? Marsilius of Padua and Moses Maimonides on the Political Utility of Religion", in *Revue des études juives* 170.1-2 (2011), 51-71.

[27] Cf. A. Black, *The West and Islam. Religion and Political Thought in World History*, Oxford 2008, 52-54,166; cf. pure P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (The New Edinburgh Islamic Survey), Edinburgh 2004, 260-61.

[28] Cf., ad es., A. Black, "Islamic and Western Political Thought: does History have any Lessons?", in *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences* 14.3 (2011), 5-12.

00_Rencontres_def.indb 290 03/03/18 12:25

politico-istituzionale dell'epoca e che interagì, nella fase di elaborazione dottrinale, con gli elementi di natura più strettamente speculativa. In sede di indagine storica non ci si può infatti limitare all'individuazione delle strategie messe in atto sul piano teorico: occorre anche chiedersi in che misura e con quali modalità l'ambiente storico e le stesse vicende personali di Marsilio abbiano potuto incidere sulla sua posizione in ordine alla legittimazione e fondazione del potere. Taluni studiosi si sono soffermati sulla scarsa fedeltà che Marsilio rivela verso il testo aristotelico, per cui lo Stagirita (con riferimento a *Pol*. VI.2) finirebbe per apparire un sostenitore convinto di quel regime democratico dal quale egli aveva invece preso nettamente le distanze. Queste accuse di infedeltà lasciano il tempo che trovano, dato che in realtà il Padovano non intendeva "comprendere" la *Politica*, bensì ricavare da essa "quel che corrisponde, anche se non era condiviso dal filosofo, con le istituzioni politiche del suo tempo"[29]. Il discorso va dunque spostato dalla ricezione medievale di Aristotele, ovvero dal contesto dottrinale, al contesto storico-politico e alla biografia di Marsilio, ovvero alle sue esperienze politiche in alta Italia e alla missione presso Charles de la Marche per proporgli la guida della lega ghibellina (1318-1319).

Anche in questo caso partirei da una domanda di fondo: non è un po' contraddittorio o quanto meno singolare che il figlio di un ricco comune guelfo come Padova sia divenuto il maggior difensore del potere imperiale, ma abbia nel contempo preso a modello le istituzioni della città natale, come ha sostenuto John Kenneth Hyde nella sua ormai classica monografia *Padua in the Age of Dante* (1966)?[30] In realtà la riflessione teorica di Marsilio si nutre di una prassi politica e istituzionale già ben

[29] C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova* (I filosofi 63), Roma-Bari 1995, 51.

[30] Nella sua opera Hyde sottolinea le "strette relazioni" fra il testo marsiliano e le istituzioni della città-stato comunale di Padova. In particolare cf. J.K. Hyde, *Padova nell'età di Dante. Storia sociale di una città-stato italiana*, Trieste 1985, 187: "Il solo scrittore padovano che fece una disamina radicale sulle istituzioni comunali fu Marsilio Mainardini [...]. Come riconobbe Marsilio, l'essenza dello stato padovano era costituita dal corpo dei cittadini, la *universitas civium* o, piuttosto, la *pars valentior*, o parte più influente. Essa era costituita dal *legislator*, che a Padova si identificava col Consiglio maggiore. [...] L'altra parte dello stato di Marsilio, la *pars principans*, si componeva, a Padova, di due elementi: i podestà stranieri con i loro funzionari da un lato e dall'altro i cittadini padovani che svolgevano mansioni di podestà o di comandanti di guarnigioni nel contado, oppure di giudici e notai".

00_Rencontres_def.indb 291 03/03/18 12:25

applicata nelle città dell'Italia settentrionale, ma è una prassi che non è riconducibile *sic et simpliciter* alle istituzioni comunali, come afferma Hyde, poiché al tempo di Marsilio questi regimi stavano vivendo una trasformazione profonda che ne avrebbe segnato la fine, con l'avvento delle Signorie. Ciò cui dobbiamo guardare non è tanto il regime comunale "in sé" o il regime signorile "in sé", quanto una situazione assai fluida in cui convivono insieme princìpi "democratici" dell'età comunale con istanze monocratiche di tipo signorile, accanto a un istituto, come il vicariato imperiale, che mantiene tutta la sua rilevanza formale anche se di fatto è in sé svuotato di potere effettivo ovvero di *potestas coactiva*. Sul ruolo che il nascente regime signorile esercitò sul pensiero di Marsilio aveva a suo tempo richiamato l'attenzione Jeannine Quillet, ma già il Previté-Orton, uno dei due editori del *Defensor pacis*, si era soffermato sui rapporti fra Marsilio e i Visconti[31]. A mia volta, in un contributo presentato al convegno di Heidelberg in onore di Juergen Miethke (luglio 2003), ho sostenuto la tesi che il disegno teorico della I *dictio* vada ricondotto non tanto alle istituzioni della Padova comunale e guelfa, quanto ai grandi regimi signorili (e ghibellini) che si erano imposti in alta Italia: la signorìa degli Scaligeri a Verona e quella dei Visconti a Milano. È alla luce dell'impegno politico di Marsilio negli anni 1318-1319 al servizio della lega ghibellina capeggiata dai Visconti e dagli Scaligeri che vanno rilette, a mio avviso, le pagine del *Defensor pacis* in cui è stata invece individuata una corrispondenza con gli ordinamenti della Padova comunale: una corrispondenza che suona invero astratta e idilliaca, dato che le vicende di questa città negli anni che precedono la comparsa del *Defensor pacis* ci mostrano un vorticoso susseguirsi di mosse, contromosse, proposte di affidamento in signorìa ora all'uno ora all'altro personaggio nel tentativo di sfuggire al minaccioso espansionismo di Cangrande della Scala. In realtà l'identificazione marsiliana del *legislator* con il *populus seu universitas civium seu eius valentior pars* (*Defensor pacis* I.12.3) è principio formale di sovranità e fonte di legittimità non solo del governo comunale tradizionalmente inteso, bensì anche dell'incipiente potere signorile: è

[31] Cf. C.W. Previté-Orton, "Marsilius of Padua and the Visconti", in *The English Historical Review* 44 (1929), 278-79; J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue* (L'Église et l'État au Moyen Âge 14), Paris 1970, 37-48. Ma si veda pure N. Rubinstein, "Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento", in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5 (1979), 143-62; Briguglia, *Marsilio da Padova*, 36-50.

00_Rencontres_def.indb 292 03/03/18 12:25

quest'ultimo che impersona la *pars principans*, che dunque verrebbe a corrispondere non al podestà e al corpo dei giudici e notai – come propone Hyde riferendosi al regime comunale di Padova – bensì alla persona del "signore", incarnata da personaggi come Cangrande della Scala e Matteo Visconti (quest'ultimo, morto nel 1322, viene espressamente elogiato e difeso da Marsilio nel lungo capitolo 26 della *dictio* II, in cui la polemica contro Giovanni XXII si fa particolarmente aspra). A sua volta il "signore" vede il suo potere riconosciuto e "confermato" dall'autorità dell'imperatore grazie all'istituto del vicariato, per cui la figura del signore ghibellino funge da *medium* fra l'autorità imperiale e il cosiddetto "repubblicanesimo" di Marsilio[32].

Questa linea interpretativa trova conferma in alcuni studi recenti di medievisti italiani. Mi riferisco in particolare al volume *Tecniche di potere nel tardo medioevo*, che raccoglie gli atti di un seminario svoltosi a Torino il 21 maggio 2009[33]. È significativo, ad es., che Riccardo Rao concluda il suo contributo sottolineando la persistente centralità della sovranità popolare nel regime signorile: «Nell'Italia nord-occidentale la signoria continua a dialogare con le istituzioni comunali e con le fasce popolari che si erano affermate nella seconda metà del Duecento», per cui "il *dominus* […] rimane subordinato alle leggi comunali, secondo un'interpretazione della sovranità popolare non estranea al dibattito politico trecentesco (Marsilio da Padova *in primis*)"[34]. A sua volta Federica Cengarle ha evidenziato una serie di corrispondenze tra il *Defensor pacis* e la linea politica e istituzionale seguita dal giovane

[32] Cf. G. Piaia, "The Shadow of Antenor. On the Relationship between the *Defensor pacis* and the Institutions of the City of Padua", in *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke*, hrsg. v. M. Kaufhold (Studies in Medieval and Reformation Traditions 103), Leiden-Boston 2004, 193-207. Sui riferimenti a Cangrande della Scala e ai Visconti nell'epistola xii indirizzata da Albertino Mussato a Marsilio si veda R. La Terra Bellina, "Albertino Mussato e Marsilio da Padova: un ricordo (Ep. xii, vv. 50-55)", in *Il pensiero politico medievale* 2 (2004), 189-94. Sull'altro versante, quello dei rapporti con l'*entourage* di Ludovico il Bavaro, cf. F. Godthardt, "The Philosopher as Political Actor. Marsilius of Padua and the Court of Ludwig the Bavarian: the Sources Revisited", in *The World of Marsilius of Padua*, ed. G. Moreno-Riaño (Disputatio 5), Turnhout 2006, 29-46.

[33] *Tecniche di potere nel tardo medioevo. Regimi comunali e signorie in Italia*, a cura di M. Vallerani, Roma 2010.

[34] R. Rao, "Le signorie dell'Italia nord-occidentale fra istituzioni comunali e società (1280 ca. - 1330 ca.)", in *Tecniche di potere*, 87.

00_Rencontres_def.indb 293 03/03/18 12:25

Azzone Visconti, nipote di Matteo e signore di Milano dal 1329 fino alla morte (1339), notando alfine che "nella retorica azzoniana – che sembra dunque in qualche modo risentire della lezione di Marsilio da Padova – solo ed esclusivamente il consenso delle comunità all'ineluttabile uso della forza per il ripristino dell'ordine e della giustizia legittimava l'autorità paterna del Visconti. E tra un Azzone padre e un Azzone principe, come già insegnava Aristotele, il passo è breve […]"[35]. A questo punto verrebbe da ipotizzare un influsso diretto delle dottrine di Marsilio sull'azione politica di Azzone Visconti; ipotesi non inverosimile se pensiamo al ruolo di amministratore dell'arcidiocesi milanese ricoperto dal Padovano nella seconda metà del 1327[36]. Ma anche in questo caso la cautela è d'obbligo, in quanto le analogie non sono sufficienti a stabilire un rapporto diretto. Allo stato attuale della ricerca storica, è più probabile che Marsilio e Azzone Visconti si siano entrambi ispirati ad una prassi istituzionale ormai collaudata: una prassi che nel *Defensor pacis* riceve, grazie soprattutto ad Aristotele, una formulazione teorica che ancor oggi colpisce per la sua incisività.

Università di Padova

[35] F. Cengarle, "La signoria di Azzone Visconti tra prassi, retorica e iconografia (1329-1339)", in *Tecniche di potere*, 114; v. inoltre 103 (sul carattere unitario del dominio), 104 (sulla *electio* quale fonte di legittimazione del potere), 105 (sui vantaggi del regime vitalizio rispetto a quello successorio), 106 (sul ruolo di garante della pace che legittima l'assunzione del potere).

[36] V. supra, n.6.

00_Rencontres_def.indb 294 03/03/18 12:25

How to Bind the "Rhinoceros of Earthly Power":[1] Perception of Gregorian Political Ideas in Ninth-Century Europe

Vadim Prozorov

The image of earthly rulers as the rhinoceros bound by God to His service appears in book 31 of the *Morals on the Book of Job*, composed by Pope Gregory the Great and usually referred to as the *Moralia*.[2] It emerges in Gregory's exposition of the sequence of the questions from God's final speech in the Vulgate translation of the *Book of Job*.[3]

The image of the tame rhinoceros, drawn by Gregory from this Biblical text, fits into the papal concept of authority as service to God and His Church, for the sake of those subjected to this power.[4] The concept based on the biblical representation of authority was elaborated by the pope for ecclesiastical purposes in his handbook of *Pastoral Care* (or *Pastoral Rule*). Gregorian principles of power are appealing and undoubtedly have a much broader application than to the Church administration alone. Therefore, they were involved in the development

[1] R.A. Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge-New York-Melbourne 1997, 87.

[2] Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XXXI.2.2, XXXI.4.4-5, ed. M. Adriaen, (CCSL 143B), Turnhout 1979, 1549-55 (hereafter cited as Gregorius Magnus, *Moralia*). On this passage in the context of Gregorian theory of power see: M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 243), Roma 1981, 474-79.

[3] Iob 39:9-11: "Is the rhinoceros willing to serve you? / Or will it abide by your crib? / Will you bind the rhinoceros with your band to plough? / Or will he break the clods of the valleys after you? / Will you have confidence in his great strength, / and will you leave to him your labours? / Will you trust him to bring back the seed to you, / and to gather your threshing-floor?"

[4] Gregorius Magnus, *Moralia* XXI.15.22-24, ed. M. Adriaen (CCSL 143A), 1081-83; Idem, *Moralia* XXIV.25.52-55, XXVI.26.44-47, ed. Adriaen 1226-29, 1298-1302; Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II.6, in PL 77, 34B-38C.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 295-310*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115480

00_Rencontres_def.indb 295 03/03/18 12:25

of the theory of medieval kingship as Christian ministry in early medieval Europe.[5] Moreover, in the tenth-century *Life of Gerald of Aurillac* Odo of Cluny, compiler of the epitome of Gregorian *Moralia*,[6] used the metaphor of the "rhinoceros bound" regarding the powerful count of Aurillac, who was represented as a saint and exemplary Christian ruler responsible for the peace of the Church.[7]

Gregory's ideal is that the secular power's voluntary commitment and ministry to the Church and spiritual things internally transform the secular authority and its bearers, who exercise it with virtue, and advance them along the way to God. Smaragdus, Carolingian author of Irish background, called this advancement the royal way, or *via regia*.[8] Early medieval political theory appropriated the Gregorian idea of participation of the authoritative servants of the Church in future celestial rewards. Gregory formulated it in his *Gospel Homilies*: "One who gives temporal aid to those with spiritual gifts is a fellow-worker ('cooperator') in those spiritual gifts."[9] In post-Roman Europe the "rhinoceros of earthly power" was intended to become such a coworker of the Church, responsible for disseminating spiritual gifts and seeds of preaching among his subjects, and to meet the standards of his status.[10]

---

[5] B. Judic, "La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne", in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe siècle aux environs de 920)*, éd. R. Le Jan, Lille 1998, 17-57.

[6] Odo Cluniacensis, *Moralium in Job Libri XXXV*, in PL 133, 105-512, on the rhinoceros see 461C-64D.

[7] Odo Cluniacensis, *De vita sancti Geraldi Auriliacensis comitis libri quattuor* I.8, in PL 133, 647B. English trans.: *St. Odo of Cluny: Being the Life of St. Odo of Cluny by John of Salerno and the Life of St. Gerald of Aurillac by St. Odo*, ed. and trans. G. Sitwell, London-New York 1958, 101: "Gerald did not fight invading the property of others, but defending his own, or rather his people's rights, knowing that the rhinoceros, that is, any powerful man, is to be bound with a thong that he may break clods of the valley, that is, the oppressors of the lowly."

[8] Smaragdus Sancti Michaelis, *Via regia*, in PL 102, 931-70; O. Eberhardt, *Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung* (Münstersche Mittelalter-Schriften 28), Munich 1977, 501-17, available online at http://www.deutsche-digitale-bibliothek.de.

[9] D. Hipshon, "Gregory the Great's 'Political Thought'", in *Journal of Ecclesiastical History* 63 (2002), 444. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* 20.12, in PL 76, 1166B. English trans.: *Forty Gospel Homilies*, trans. D. Hurst (Cistercian studies series 123), Kalamazoo, MI 1990, 44.

[10] Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI.3.4, ed. Adriaen, 1552.

00_Rencontres_def.indb 296 03/03/18 12:25

Sedulius Scottus, for example, gives the following advice in his treatise *On Christian Rulers*: "If any Christian ruler wishes to reign prosperously and gloriously in this world and to attain the palm of eternal happiness […] let him show himself to be benevolent, merciful, strict in judgments, gentle in humility of heart, compassionate with heartfelt mercy, bounteous in liberality, and sparkling with a zeal for God's church in accord with His will, if he looks to reign perpetually with holy and just rulers among the citizens of heaven."[11]

The "bound rhinoceros," Gregory the Great writes, "as fast bound with thongs, preserves the *mild piety*; but, as supported by the horn of earthly glory, he exercises the dominion of power."[12] This double character of the tame monster is manifested in execution of power by earthly rulers, entrusted with safeguarding "the peace of faith."[13] They are called to show this "mild piety" (*pietas mansuetudinis*) to the humble and to crush "the hardness of the wicked and powerful," who "hold the faith in word only."[14]

Mercy and strict and sometimes severe execution of justice, or discipline, the combination of paternal *iustitia*, on the one hand, and maternal *pietas*, or *misericordia* (even *misericordia pietatis*, i. e. "mercy of piety"), on the other, are the necessary qualities attributed to the ideal Christian ruler by the Carolingian mirror for princes authors. In dealing with this subject Alcuin borrows Gregory the Great's language in the letter to the king of Mercia Ecgfrith (796): "Study carefully the models of paternal authority and maternal piety. From the one learn

[11] Sedulius Scotus, *Liber de rectoribus Christianis* 11, in S. Hellmann, *Sedulius Scottus* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 1.1), Munich 1906, 52-53. English trans.: Sedulius Scotus, *On Christian Rulers, and the Poems*, trans. E.G. Doyle (Medieval & Renaissance Texts & Studies 17), Binghamton, NY 1983, 70.

[12] Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI.4.5, ed. Adriaen, 1553. English trans.: *Morals on the Book of Job* 3, trans. J. Bliss and Ch. Marriott, Oxford 1850, 428 (hereafter cited as *Morals*), available online at http://www.lectionarycentral.com/GregoryMoraliaIndex.html.

[13] Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI.6.8, ed. Adriaen, 1555: "Labores enim suos huic rhinoceroti Dominus reliquit, quia conuerso terreno principi eam quam sua morte mercatus est, Ecclesiam credidit: quia uidelicet in eius manu quanta sollicitudine pax fidei sit tuenda commisit"; Idem, *Morals* 3, trans. Bliss and Marriott, 431.

[14] Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI.5.7, ed. Adriaen, 1554-55; Idem, *Morals* 3, trans. Bliss and Marriott, 430.

to rule the people with justice, and learn through the other through mercy to have compassion on the wretched."[15] This passage echoes the papal statement in the *Pastoral Care*: "For care must be taken that loving-kindness (*pietas*), like that of a mother, be displayed by the ruler towards his subjects, and correction given as by a father. […] Rulers in their relations with subjects should be animated by compassion duly considerate and by discipline affectionately severe."[16] In this context the Frankish authors refer to the Christian political tradition, represented by Cassiodorus,[17] Isidore of Seville[18] and Gregory the Great.

One of the Gregorian interpretations from the *Moralia*, used in the Carolingian political discourse, introduces the idea of unity of mercy and disciplinary justice exhibited by the good ruler. In an episode from book 20 of the *Moralia* Moses emerges as King of Israel.[19] It was quite familiar to the Carolingian political architects. The relevant excerpt from the *Moralia* was subsequently incorporated in Gratian's *Decretum*, the twelfth-century collection of Church law and the oldest part of the *Corpus iuris canonici*.[20] Here Gregory the Great expounds the concluding phrase from "Job's speech of remembrance"[21] in a dispute with God, when Blessed Job recollects his past prosperity and achieve-

[15] Alcuinus Flaccus, *Epistolae* 50, in PL 100, 214C-15A: "Disce diligenter illorum exempla, a patre auctoritatem, a matre pietatem. Ab illo regere populum per iustitiam, ab ista compati miseris per misericordiam;" V. J.D. Garrison, *Pietas from Virgil to Dryden*, University Park, PA 1992, 95. Here Garrison writes about the political significance of *pietas* and difficulties with its definition. He points to an evident tendency in the Carolingian texts to narrow the meaning of *pietas* to *misericordia* and *clementia* (Idem, *Ibid*., 98).

[16] Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II.6, in PL 77, 38A: "Curandam quippe est ut rectorem subditis et matrem pietas, et patrem exhibeat disciplina. […] erga subditos suos inesse rectoribus debet et juste consulens misericordia, et pie saeviens disciplina." English trans.: Idem, *Pastoral Care*, trans. H.J. Davies (ACW 11), Westminster, MD 1950, 66.

[17] Cassiodorus, *Variarum liber duodecim* XII.13, ed. Å.J. Fridh (CCSL 96), Turnhout 1973, 478: "Pietas siquidem principum totum custodit imperium."

[18] Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum* IX.3.5, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911: "Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est."

[19] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1012-14.

[20] *Decretum Magistri Gratiani* d.45 c.9, in *Corpus Iuris Canonici* 1, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879, cols. 163-64, available online at http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani//text/.

[21] N.C. Habel, *The Book of Job*, Philadelphia 1985, 402.

00_Rencontres_def.indb 298 03/03/18 12:25

ments as those of an ideal ruler. Job concludes his speech with the following words: "And when I sat as a king with an army standing round, nevertheless I was the comforter of mourners."[22] On the basis of this quotation, the pope develops a discourse on the principal attributes of a good ruler, as Gregory names him, *rector bonus*. He speaks of mercy and disciplinary justice.

The Gregorian exegesis starts with allegorical reading of Job's saying.[23] The king with an army allegorically signifies the Church represented by doctors/teachers/preachers (they are interchangeable), who, in corporate union, "preside like a king," and the army of believers equipped with good works. The mission of the Church in this case is to comfort mourners and to assure believers of the edifying interaction of the strictness of God's judgment and "gentleness of His pity." For the first time in this context, Gregory raises the problem of tension between God's mercy and severity of His justice together with the idea of their complementarity.

Further, when Gregory the Great moves on to the historical exposition of Job's phrase, he broadens the application of this rule of interaction between mercy and justice. In his view, the good rulers (*boni rectores*) are charged to balance the "authority of ruling and loving-kindness of consoling."[24] Papal exegesis begins with Luke's para-

[22] Iob 29:25: "Cumque sederem quasi rex, circumstante exercitu, eram tamen maerentium consolator." I use the English translation of the whole passage, with minor corrections italicized in my text, in Gregorius Magnus, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott 454-58.

[23] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.12, ed. Adriaen, 1010: "Ea uero quae de sanctae Ecclesiae capite diximus, nil obstat si ad vocem quoque ejusdem Ecclesiae referamus. In ea quippe ordo doctorum quasi rex praesidet, quem fidelium suorum turba circumstat. Quae scilicet multitudo fidelium recte quoque exercitus dicitur, quia in procinctu bonorum operum indesinenter quotidie contra tentationum bella praeparatur. Corda quoque maerentium sancta Ecclesia consolatur, dum praesentis peregrinationis aerumna afflictas mentes electorum pensat, et has aeternae patriae promissione laetificat. Considerat etiam quod cogitationes fidelium divino sint timore percussae; et quos de Deo conspicit districta audisse ut timeant, agit quoque quatenus et mansuetudinem pietatis ejus audiant ut praesumant."

[24] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1012: "sciendum nobis est quod ualde aedificare lectorem etiam juxta historiam potest, si perpendat quomodo bonis rectoribus permista sit et regendi auctoritas, et benignitas consolandi;" Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 456.

00_Rencontres_def.indb 299 03/03/18 12:25

ble of the Good Samaritan.[25] Here wine and oil applied to the wounds of the half-alive man symbolize respectively disciplinary justice, designated by Gregory as the cleaning "biting of strictness," and mercy, in Gregory's words, the soothing "tenderness of pity."[26] His interpretation is similar to Caesarius of Arles' in a sermon on this parable. It runs: "By the fact that 'He poured on oil and wine,' we understand mercy in the oil and justice in the wine."[27]

In connection with this parable Gregory establishes the pattern of balancing discipline and compassion in governance in his synodic letter of February 591 to patriarchs John of Constantinople, Eulogius of Alexandria, Gregory of Antioch, John of Jerusalem and ex-patriarch Anastasius of Antioch and in the *Pastoral Care*. It reads: "The virtue of humility should be preserved in such a way that the rights of authority are not dissolved […]. The severity of discipline should be preserved in such a way that although his (the prelate's—*V.P.*) zeal is inflamed more than is necessary, his clemency is not completely lost."[28]

---

[25] Luc. 10:33-34.

[26] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1012: "uinum adhibetur et oleum, ut per uinum mordeantur uulnera, per oleum foueantur, quatenus unusquisque qui sanandis uulneribus praeest, in uino morsum districtionis adhibeat, in oleo mollitiem pietatis; per uinum mundentur putrida, per oleum sananda foueantur. Miscenda est ergo lenitas cum seueritate, faciendumque quoddam ex utraque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate soluantur." Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 456.

[27] Caesarius Arletensis, *Sermones* 161, ed. G. Morin (CCSL 104), Turnhout 1953, 662: "quod autem infudit in eum oleum et vinum, in oleo misericordia intellegitur, in vino iustitia." English trans.: Idem, *Sermons* 2, trans. M.M. Mueller, Washington, D.C. 1964, 377. It has to be noted that at least two sermons ascribed to Caesarius have been reattributed to later period on the ground of the influence of Gregory the Great's texts on them. See Caesarius Arletensis, *Sermons* 3, trans. M.M. Mueller, Washington, D.C. 1973, 3. On Gregory's possible impact on Langland's image of the Good Samaritan in *Piers Plowman* see in: M.E. Goldsmith, *The Figure of Piers Plowman: The Image on the Coin* (Piers Plowman Studies 2), Cambridge 1981, 76.

[28] Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* I.24, ed. D. Norberg (CCSL 140), Turnhout 1982, 30: "Sic autem servanda est virtus humilitatis, ut non solvantur iura regiminis, ne dum praelatus quisque plus se quam decet deicit, subditorum vitam restingere sub disciplinae vinculo non possit, et sic servanda est disciplinae severitas, ne dum plus quam necesse est zelus accenditur, mansuetudo funditus amittatur. Saepe namque vitia virtutes se esse mentiuntur, ut tenacia parsimonia, effusio largitas, crudelitas zelus iustitiae, remissio pietas velit videri. Disciplina ergo vel misericordia multum destituitur, si una sine altera teneatur." English trans.: *The Letters of Gregory the*

00_Rencontres_def.indb 300 03/03/18 12:25

The Gregorian exposition proceeds to the description of the Ark of the Covenant in the *Epistle to the Hebrews*[29] and represents the rod and the manna contained in the Ark respectively as symbols of the strictness of justice ("the rod of severity") and kindness of mercy ("the manna of sweetness").[30] These strictness and kindness are to be displayed towards his subjects by a good ruler. His knowledge and understanding of Holy Scripture are the necessary prerequisite for properly balancing mercy and severity in a way that is profitable and edifying for the people. Finally, Gregory resorts to David's words in a psalm, "Thy rod and Thy staff they comforted me,"[31] and gives the traditional interpretation which can be found, for example, in Cassiodorus' *Explanation of the Psalms*.[32] According to Cassiodorus, the comforting staff, which, like God's mercy, sustains the faithful, and the rod of discipline, which, like God's judgment, severely strikes the wicked, interact and lead the Christians to ultimate consolation.[33]

The methodology of balancing these oppositions for the sake of the souls and maintaining order in the Christian community is highly im-

---

Great 1, trans. J.R.C. Martyn (Mediaeval Sources in Translation 40), Toronto 2004, 144. Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II.6.9, in PL 77, 36D, 44A-B. Gregorius Magnus, *Moralia* XXIII.11.19, ed. Adriaen, 1159.

[29] *Heb* 9:3-4 (Vulgata): "post velamentum autem secundum tabernaculum quod dicitur sancta sanctorum aureum habens turibulum et arcam testamenti circumtectam ex omni parte auro in qua urna aurea habens manna et virga Aaron quae frondurat et tabulae testamenti."

[30] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1012: "Hoc nimirum illa tabernaculi arca significat, in qua cum tabulis uirga simul, ac manna est, quia cum Scripturae sacrae scientia est in boni rectoris pectore, si est uirga districtionis, sit et manna dulcedinis." Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 456. Idem, *Registrum epistularum* I.24, ed. Norberg, 31.

[31] Ps. 22:4 (Vulgata): "virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt."

[32] Cassiodorus, *Expositio Psalmorum* 22.4, ed. M. Adriaen (CCSL 97), Turnhout 1958, 211: "Virga enim pertinet ad iustitiam et fortitudinem domini saluatoris, sicut in alio psalmo dicit: virga aequitatis, virga regni tui. Baculus ad adiutorium humanum respicit … Baculum quippe non est dubium consolari, qui ad opem ferendam humanae imbecillitati semper assumitur. De virga quid dicemus, quae percutit, affligit, et vita nostra iudiciaria severitate castigat? Consolatur plane et ipsa fideles, quando eos ad viam domini adhibita emendatione perducit."

[33] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1012: "Uirga etenim percutimur, et baculo sustentamur. Si ergo est districtio uirgae quae feriat, sit et consolatio baculi quae sustentet."

00_Rencontres_def.indb 301 03/03/18 12:25

portant in the thought of Gregory the Great. It creates this "grammar of reconciliation and complementarity" construed by Carole Straw as an overall pattern of Gregorian thinking.[34] In our case, the pope describes how this balancing mechanism works, when he writes: "So then let there be love, that does not enervate, let there be vigour, that does not irritate, let there be zeal, that does not rage excessively, let there be loving-kindness that does not spare more than may be expedient."[35] In the pope's view, a good ruler (*rector bonus*) must avoid the extremes and provide the interaction of justice, discipline, and mercy for the common advantage. This strategy brings about stability. Gregory regards equity as a balanced combination of justice and mercy reconciling their extreme manifestations. For him this is the universal principle that governs the Christian world.

In this context the pope refers to the golden calf incident at the moment of the covenant between God and Israel at Sinai (Ex. 32) and shows how Moses acts as the leader of the people of Israel, its ruler (*rector*) "loving pitifully and raging severely."[36] Gregorian Moses confirms his goodness while demonstrating the reciprocity of mercy and severity, mercy and justice in action. When God accuses the idolaters of the worship of the golden calf and threatens to destroy this "stiff-necked people,"[37] Moses intercedes as their advocate before God and speaks in defense of the Israelites.[38] Moreover, he challenges God, when he utters the bold statement: "Either forgive them this sin; or if not, blot me out of Thy book which Thou hast written."[39] And God has

[34] C. Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (Transformation of the Classical Heritage 14), Berkeley-Los Angeles-London 1988.

[35] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1012: "Sit itaque amor, sed non emolliens; sit uigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate saeviens; sit pietas, sed non plus quam expediat parcens;" Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 457.

[36] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1012-13: "Intueri libet in Moysi pectore misericordiam cum seueritate sociatam. Videamus amantem pie, et districte saeuientem;" Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 457.

[37] Ex. 32:9.

[38] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1013: "ille semel et iterum pro populo cui praeerat obicem se ad impetum Dei irascentis oppoens, ait: 'Aut dimitte eis hanc noxam; aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti;'" Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 457.

[39] Ex. 32:31-32.

00_Rencontres_def.indb 302 03/03/18 12:25

listened to him and pardoned the transgressions of those who violated the loyalty due to the God of Moses and broke the laws just given at Sinai.[40]

Meanwhile, when Moses returns to the camp, inflamed with the "zeal of righteousness" against the iniquity of his people, in seeking to restore order, he commands the Levites, who did not worship the calf, to "go in and out from gate to gate throughout the camp, and slay every man his brother, and every man his companion, and every man his neighbour." Consequently, about twenty three thousand men have been killed.[41] Gregory concludes that Moses saves all by killing a number of culprits. In this significant episode, Moses reveals in himself loving-kindness in intercession before God and outwardly exhibits the strictness of his discipline towards the perpetrators, spared by God but not by himself, who was commissioned with "the sword of judgment."[42] The pope states this principle in the *Pastoral Care*: "Humility must be preserved in the heart, and discipline in action," since "our discipline renders our subjects the more exempt from the divine judgment, as it does not exempt them here from punishment for their faults."[43] Moses, as a type of the rhinoceros tamed to serve God, reveals God's mercy, yet he exercises his cruel power to crush God's enemies and to root out human vices. He imitates God, who "is just and pious, and even as he is strict with those who persevere in wickedness, just so he is merciful towards those who have been converted."[44]

Gregory the Great draws a parallel between Christ, who ideally keeps mercy and justice, and Moses, who exhibited mercy and justice

[40] Ex. 20.

[41] Ex. 32:27-28.

[42] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1013: "Ecce qui uitam omnium etiam cum sua morte petiit, paucorum uitam gladio exstinxit. Intus arsit igne amoris, foris accensus est zelo seueritatis. Tanta fuit pietas, ut se pro illis coram Domino morti offerre non dubitaret; tanta seueritas, ut eos quos diuinitus feriri timuerat, ipse iudicii gladio feriret;" Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 457.

[43] Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II.6, in PL 77, 36D: "Disciplina autem nostra subditos divino judicio tanto liberiores reddit, quanto hic eorum culpas sine vindicta non deserit. Servanda itaque est et in corde humilitas, et in opere disciplina;" Idem, *Pastoral Care*, trans. Davies, 64.

[44] Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* XI.31, ed. D. Norberg (CCSL 140A), 920: "Deus autem noster iustus et pius est et, sicut perseuerantibus in prauitate districtus, ita est conuersis misericors;" *Letters* 3, trans. Martyn, 776.

00_Rencontres_def.indb 303 03/03/18 12:25

in the golden calf episode and "blended both in governing the people, so that neither should discipline be lacking to mercy, nor mercy to discipline."[45] In the Gregorian exposition Moses is typified as Christ, judge, advocate, mediator, versatile ruler, kind and severe, who "pleaded the cause of the people before God by prayers and the cause of God before the people with swords."[46] The golden calf incident reveals the mercy and fear of God in Moses' actions. What is more, through Moses and, perhaps, a "quasi-royal figure" of Blessed Job, who is also considered a good leader of his community and divinely appointed mediator,[47] Gregory the Great obviously links good rulers with Christ and conceives Christ as their prototype.

Early medieval political theory borrowed the Gregorian imagery with the complementary opposition of the "vigour and discipline of governance" (*vigor ac disciplina regiminis*) and "ministration of piety (or mercy)" (*ministerium pietatis*), and often used it to characterize the imperial and royal functions in later periods. Gregory's exposition of Job's phrase, "And when I sat as a king with an army standing round, nevertheless I was the comforter of mourners," was included in the Carolingian *Collection of diverse sayings which offer advice on state (commonwealth) affairs*,[48] attributed either to bishop Jonas of Orléans (c. 780-841/3), a confidant of emperor Louis the Pious and author of the "mirror for princes" treatise *The Royal Institution*, addressed to king Pippin of Aquitaine. Or, what seems even more probable, this collection belongs to archbishop Hincmar of Rheims (c.806-882), a political adviser of emperor Charles the Bald and author of the tract *The*

[45] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1013: "In regimine ergo populi utrumque Moyses miscuit, ut nec disciplina deesset misericordiae, nec misericordia disciplinae;" Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 458.

[46] Gregorius Magnus, *Moralia* XX.5.14, ed. Adriaen, 1013: "Vtrobique legatus fortis, utrobique mediator admirabilis, causam populi apud Deum precibus, causam Dei apud populum gladiis allegauit. Intus amans, diuinae irae supplicando obstitit; foris saeuiens, culpam feriendo consumpsit. Succurrit citius omnibus, ostensa morte paucorum;" Idem, *Morals* 2, trans. Bliss and Marriott, 458.

[47] S. Lasine, *Knowing Kings: Knowledge, Power, and Narcissism in the Hebrew Bible* (Semeia Studies 40), Atlanta, GA 2001, 35, 184.

[48] G. Laehr,"Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Reims", in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 50 (1935), 125-26.

00_Rencontres_def.indb 304 03/03/18 12:25

Person of the King and Royal Ministry.[49] In this Carolingian miscellany of useful excerpts for conducting state affairs the Gregorian extensive exposition follows the famous pseudo-Cyprianic distinction between the king and the tyrant and description of the Deuteronomic king (Deut. 17:20; 20:1-8).

In chapter 4 of *The Royal Institution* Jonas of Orléans also quotes Job's saying. Although he says nothing about Gregory's exposition of this place, he puts it in the context of the royal responsibility to administer law and temper justice with mercy. Jonas highlights that "it is to the lack of faith of the people that so many kingdoms have collapsed because they were not established upon piety, justice and mercy."[50] Further, he postulates that "the king must rule with justice and equity, procure peace and concord among his subjects." Jonas' royal justice encompasses the remedy and prevention of injustices "by the terror which the king inspires and by his zeal." He stresses that "no offence that comes to the attention of the king will remain unchecked or unpunished but the punishment will be justly proportioned to the nature of the deed."

Later, elaborating Carolingian royal ideology in the treatise *The Person of the King and Royal Ministry*, in chapter 32 titled "Let a good king have the rod of severity and the manna of sweetness," Hincmar epitomized the Gregorian interpretation of Job 29:25 by the words of

[49] P. Wynn, "Hincmar's Adaptation of the *Capitula diversarum sententiarum* for his *De regis persona*", International Medieval Congress 2012, session 1530: "Hincmar's 9th Century, V: Hincmar and Authority, Hincmar as Authority."

[50] Jonas Aurelianensis, *De institutione regia* 4, in PL 106, 290D-92B (*Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, ed. H.H. Anton, [Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnissausgabe 45], Darmstadt 2006, 76-77): "CAPUT IV. Quid sit proprie ministerium regis. […] Ipsius enim terror ac studium hujuscemodi, in quantum possibile est, esse debet: primo ut nulla injustitia fiat; deinde, si evenerit, ut nullo modo eam subsistere permittat, nec spem delitescendi, sive audaciam male agendi cuiquam relinquat; sed sciant omnes quoniam si ad ipsius notitiam pervenerit quidpiam mali quod admiserint, nequaquam incorreptum aut inultum remanebit; sed juxta facti qualitatem erit et modus justae correptionis. Quapropter hoc in throno regiminis positus est ad judicia recta peragenda, ut ipse per se provideat et perquirat, ne in judicio aliquis a veritate et aequitate declinet." English trans. in J. Bradley, *'You Shall Surely not Die': The Concepts of Sin and Death as Expressed in the Manuscript Art of Northwestern Europe, c.800-1200* 1, Leiden 2008, 29.

00_Rencontres_def.indb 305 03/03/18 12:25

Gregory himself.[51] This perception of Gregory the Great's text contributed to the development of the medieval concept of the royal staff as a symbol of the interplay of the strictness of judgment, disciplinary justice, restraint, and mercy. This is mirrored in the French coronation ritual and its tradition goes back to Hincmar's *ordo*.[52] During this ceremony as the king, crowned with "the crown of justice and piety,"[53] received the staff the following words were recited: "Receive the rod of authority and equity, by which you may learn to comfort the pious and strike the reprobate with terror, teach the right path to the straying, and extend a hand to those who have fallen back; and with it you shall scatter the proud and raise up the humble."[54] The coronation formula might be influenced by the Gregorian motifs of authority articulated in the *Moralia* and *Pastoral Rule*, that is pursuing equity, combining justice and mercy, blending strictness and clemency, and "teaching the right path" by different means, either biting or soothing. These are functions

[51] Hincmarus Remensis, *De regis persona et regio ministerio* 32, in PL 125, 855D-56B: "Quod boni regis sit et virga districtionis, et manna dulcedinis." Hincmar also opens his most famous treatise on virtues and vices, mostly based on Gregory the Great's *Moralia* and *Homilies on the Gospel*, with Gregory's letter to the Visigothic king Reccared instructing him on, among other topics, tempering the royal authority. See Hincmarus Remensis, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, ed. D. Nachtmann (*MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 16), Munich 1998, 118; available at http://www.mgh.de/.

[52] *Ordines Coronationis Franciae*: *Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages* 1, ed. R.A. Jackson, Philadelphia 1995, 87-97.

[53] *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle* 1, éd. C. Vogel et R. Elze (Studi e testi 226), Città del Vaticano 1963, 254-55: "Corona iustitiae et pietatis."

[54] "Last Capetian Ordo, ca. 1250-1270", in *Ordines Coronationis Franciae* 2, ed. R.A. Jackson, Philadelphia 2000, 400: "Accipe virgam virtutis atque equitatis qua intelligas mulcere pios, et terrere reprobos, errantibus viam doce, lapsis manum porrige, disperdasque superbos et releues humiles." It is a part of the *Sceptri traditio* formula in the *Ordo of Seven/Eleven Forms* (between 900 and 950); *Ordines Coronationis Franciae* 1, ed. Jackson, 154-58, 161-62; G. Waitz, "Die Formeln der Deutschen Königs- und der Römischen Kaiser-Krönung vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert", in *Abhandlungen der historisch-philologischen Classe der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 18 (1873), 41, 74, 83, 90. See also the twelfth-century *Ordines* from Southern France and Venice (?) in *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin* (*Ordines Coronationis Imperialis)*, ed. R. Elze (*Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex MGH separatim editi* 9), Hannover 1960, 27, 30; available at http://www.mgh.de/.

00_Rencontres_def.indb 306 03/03/18 12:25

similar to the duty of the tame rhinoceros from Gregory's *Moralia*, who "endeavours to make known to others also that very preaching, with which he himself has been refreshed."[55]

Gregory the Great could regard Reccared, king of the Visigoths, as an example of a ruler, "working hard in the gathering of souls" and "leading flocks of faithful behind him through earnest and continuous preaching."[56] In the letter to the king the pope hailed him for conversion of the Arian Visigoths to the Catholic faith. As far as the Carolingian texts are concerned, Hincmar of Rheims prefaced with this letter his treatise on the vices and virtues, addressed to king Charles the Bald and heavily based on Gregory's *Moralia* and *Homilies on the Gospels*. In particular, Gregory the Great admonished Reccared to temper his authority with mercy and moderation and avoid anger, "for anger, even when it pursues the faults of sinners, ought not to lead the mind, like its mistress, but should attend like a servant-girl behind the back of reason, so as to come to the front only when ordered."[57] Hincmar's choice of this letter was not only determined by the obvious Spanish influence on the development of Carolingian royal ideology. It enabled him to send a clear message to Charles the Bald that mercy should be one of the cardinal virtues of the ruler who leads his people to the heavenly kingdom.

Nevertheless, reciting the words of pope Celestine from his letter to Nestorius about the danger of excessive piety ("false piety"),[58] which may give rise to impiety, Hincmar warns the king of the excessive mercy toward his rebellious son.[59] The archbishop of Rheims reinforces

---

[55] Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI.3.4, ed. Adriaen, 152; Idem, *Morals* 3, trans. Bliss and Marriott, 428.

[56] Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* IX.229b, ed. Norberg, 806; *Letters* 2, trans. Martyn, 700.

[57] Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* IX.229b, ed. Norberg, 809; *Letters* 2, trans. Martyn, 700-1.

[58] Hincmarus Remensis, *De regis persona et regio ministerio* 31, in PL 125, 855B. It is a reference to Gregory's interpretation of God's curse on Eli (I Sam. 2:29, 4:17-18) in Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II.6, in PL 77, 37C.

[59] Hincmarus Remensis, *De regis persona et regio ministerio* 31, in PL 125, 855A-B: "Etenim talis frequenter est pietas, ex qua nascatur impietas cum, vincente carnis affectu, charitati illi quae Deus est, charitas praeponitur corporalis." Garrison, *Pietas from Virgil to Dryden*, 1992, 99.

his counsel with Gregory the Great's call to the rulers: "let there be loving-kindness that does not spare more than may be expedient."[60]

In England king Alfred, adapting Carolingian political theory to the insular conditions, launched his ambitious translation project. He wanted to disseminate certain texts of Gregory the Great, Boethius, Augustine etc. among the Anglo-Saxon elite and to use them for the purposes of government and education. In particular, he intended the Anglo-Saxon version of Gregory the Great's *Pastoral Care* (the *Hierdeboc*) as an edifying manual for his courtiers and officials. Alfred himself is represented in his *Life*, written in 893 by the chronicler Asser, as an exemplary king, as a good "ruler of all the Christians of the island of Britain" according to the principles outlined by Gregory the Great in his pastoral handbook.[61] Undoubtedly, King Alfred encountered the idea of the unity of mercy and justice in practice of a good ruler in book 2 of the *Pastoral Care*. Here Gregory returns to the subject already expounded in the *Moralia*. The pope uses the same examples of the wine and oil applied by the Good Samaritan to the wounds of the robbed traveler, and the rod and manna kept in the Ark. He repeats his formula of reciprocity of mercy and justice and concludes his discourse, identical to that of the *Moralia*, by restating that "while justice and clemency are blended in supreme rule, he who is at the head [of the people] will soothe the hearts of his *subjects* even when he inspires fear, and yet in soothing them, constrain them to reverential awe."[62] Alfred employed this concept while compiling his *Law Code* (the *Domboc*). In the prologue to the *Law Code* he "seeks to unite mercy with justice so as to bring their unity into the life of his people" and to appropriate the biblical concept of mercy for the benefit of the Anglo-Saxon administrative and legal system.[63]

---

[60] Hincmarus Remensis, *De regis persona et regio ministerio* 32, in PL 125, 856A.

[61] D. Pratt, *The Political Thought of King Alfred the Great* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4.67), Cambridge-New York 2007, 135-51, 193-209.

[62] Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II.6, in PL 77, 38B-C: "Sit itaque amor, sed non emolliens; sit vigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate saeviens; sit pietas, sed non plus quam expediat parcens; ut dum se in arce regiminis iustitia clementiaque permiscet, is qui praeest corda subditorum et terrendo demulceat, et tamen ad terroris reverentiam demulcendo constringat." Idem, *Pastoral Care*, trans. Davies, 67; *King Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care from the Hatton Ms. and the Cotton Mss.*, ed. H. Sweet, London 1871, 126-27.

[63] M. Treschow, "The Prologue to Alfred's Law Code. Instruction in the Spirit of Mercy", in *Florilegium* 13 (1994), 87, 89, 102, 106. Concerning Hincmar's

00_Rencontres_def.indb 308 03/03/18 12:25

In order to shape a model of medieval Christian kingship and lay down its principles, the ninth-century political thinkers tended to use Gregory the Great's texts, representing a good secular ruler, a tame rhinoceros of earthly power, as a king whose mission is analogous to the duty of a pastor, i.e., "hurrying down the royal road to the kingdoms of heaven,"[64] he has to preach Christian doctrine and lead his flocks to the heavenly kingdom. On this way, as the Carolingian ecclesiastical writers insist, the king has to execute his responsibilities and authority with justice and mercy, and unite in his governance "the vigour and discipline" and "the ministration of piety." This reciprocity of obligations makes the tame rhinoceros an executor of God's will.

Moscow Lomonosov State University

influence on Alfred see IDEM, *Ibid*., 103-5 and PRATT, *The Political Thought*, esp. 223-30.

[64] SMARAGDUS SANCTI MICHAELIS, *Via regia*, in PL 102, 934B; M.E. MOORE, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850*, Washington, D.C. 2011, 292.

Maimonides, on Rules and Leadership

Josep Puig Montada[1]

God has given His laws to Israel, these laws concern public as well as private life, and they are general as well as particular: "All the precepts which Moses received on Sinai were given together with their interpretation."[2] Maimonides maintains that the Oral Law was revealed together with the written Torah. He has no doubts about it: God is the only founding authority and the only source for legitimating any kind of social power, including political.

This said, many issues arise: God's precepts cannot be changed—neither addition nor abrogation is permitted—, but Maimonides limits the scope of Oral Law, because not all the precepts it contains have unalterable character.[3] Moreover, the court may introduce some ordinances.[4] The precepts must be enforced by a human authority. Some of them can be enforced in a community which is not politically independent, others cannot. Some of them cannot be enforced at all any longer because the circumstances have changed. Human authority needs to be defined and a distinction has to be made between a Jewish authority over the community and a Gentile authority. The textual tradition

[1] I thank Prof. Alfred L. Ivry (NYU), and Prof. David Luscombe (Sheffield), for their careful reading and many stylistic corrections.

[2] Maimonides, *Mishneh Torah* (=*MT*) 1: *The Book of Knowledge*, trans. M. Hyamson, Jerusalem 1965, 1b. Similar wording is found in Maimonides' Arabic commentary on the Mishnah, written earlier (Introduction to Seder Zeraim and commentary on tractate Berachoth): *Maimonides' Introduction to his Commentary on the Mishnah*, trans. F. Rosner, New York 1975, 40; 2nd ed., Northvale, NJ-London 1995, 17. His introduction to Berachoth serves as the general introduction to the commentary on the Mishnah.

[3] H.T. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, Albany, NY 1999, 21: "Only those legal interpretations in which there were no disagreements between the sages can be considered as part of the Oral Law."

[4] Maimonides, *MT* I, trans. Hyamson, 17b.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 311-328*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115481

00_Rencontres_def.indb 311 03/03/18 12:25

distinguishes between a collegial—the *Sanhedrin*—and an individual authority—the king. Practice distinguishes between judiciary power and executive rule. Lastly, the priest is the authority competent for the cultic functions, but that does not concern us here.

I. God as the Origin of the Law

God can be seen as the source of law in different ways. Natural law can be explained as an expression of divine law imprinted in any human mind in contrast to positive laws dictated by human rulers. The doctrine has a long history. The Stoics had established nature as a principle immanent in the world and they identified the law of nature with the law of reason.[5] Roman jurists would later introduce the concept of *ius gentium* and many of them would consider it equivalent to the *ius naturale*, while others would make a distinction. To put it briefly, on the one side there is the universal *ius naturale* or *ius gentium*, on the other the particular law of each country, *ius civile.*

Following Judaism, Christianity placed the personal God in the unique position of creating the law. St. Augustine introduced the notion of eternal law, existing in the divine mind and impressed on us, and the subsequent tendency would be to identify natural law with the eternal law of God. For Aquinas the identification was partial as he retained eternal law as the source and made natural law a participant in it.[6] Thomas added positive laws to both of them. Positive laws can be disclosed either by men or by God, and Thomas justified the need for the positive divine law with four known reasons.[7]

---

[5] Cicero, Marcus Tullius, *De Legibus* II.8, ed. J.G.F. Powell, Oxford 2006, 196-97. English translation in Cicero, *The Republic and The Laws*, trans. N. Rudd and J. Powell, Oxford 2009, 124: "Law was not thought up by the intelligence of human beings, nor is it some kind of resolution passed by communities, but rather an eternal force which rules the world by the wisdom of its commands and prohibitions. In their judgment, that original and final law is the intelligence of [the] God, who ordains and forbids everything by reason".

[6] Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.91 a.2; English translation by A.C. Pegis in *Basic Writings of St. Thomas Aquinas* 2, Indianapolis 1997, 750: "It is therefore evident that the natural law is nothing else than the rational creature's participation of the eternal law."

[7] Thomas de Aquino, *ST* I-II q.91 a.4; trans. Pegis, 752: "Whether there was any need for a Divine law?"

00_Rencontres_def.indb 312 03/03/18 12:25

Eternal and natural law are both faced with positive law, but positive law is twofold, human and divine, and the Torah is divine positive law. The relations are worthy of inquiry but according to Isaak Husik, very little or nothing is available in Jewish literature concerning the relations between the various kinds of law.[8] Actually, one has to wait until Joseph Albo (†1444) to find such an inquiry in his *Book of Principles*,[9] and the influence of the Christian doctrines upon him is very likely.

The discussion whether or not Maimonides should be interpreted as a natural law thinker is ongoing and a recent article by J. Jacobs reviews it.[10] In any case, Maimonides was confronted with the issue of different kinds of laws and was aware of the necessity to incorporate positive laws in a doctrinal framework, and that this framework should be built by reason. We should keep in mind throughout our analysis that, in the words of Isadore Twersky, "the effectiveness of positive law [for Maimonides] is thus contingent upon some prior acceptance of true theological beliefs and scientific concepts."[11]

Maimonides wrote the *Mishneh Torah*—here we will use the term *Code* (1177)—to give the Jews a unified book of laws, taking into account the proofs of the divine origin of the laws. In the *Code* Maimonides refers to the stages of revelation previous to Moses, Adam representing the first stage. If we assume that revelation previous to Moses took place by emanation from the active intellect on the imaginative power of the chosen prophet, although restricted to a few individuals, we can consider it as being integrated in nature and having natural character. Maimonides explains that "Six precepts were given to Adam: prohibition of idolatry, blasphemy, murder, adultery, and robbery, and the command to establish courts of justice (*dinim*)."[12] Since

[8] I. Husik, "The Law of Nature, Hugo Grotius, and the Bible", in *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), 390-93.

[9] Joseph Albo, *Seffer ha-ʿIkkarim* I.17, ed. and trans. I. Husik, vol. 1, Philadelphia 1929, 146-52.

[10] J. Jacobs, "Aristotle and Maimonides on Virtue and Natural Law" in *Hebraic Political Studies* 2.1 (2007), 46-77. For Jacobs himself, natural law is absent in Maimonides. Kreisel, however, does not see Maimonides rejecting natural laws: see Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 70.

[11] I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)* (Yale Judaica Series 22), New Haven, CT 1980, 140-41.

[12] Maimonides, *MT* XIV Kings IX.1, English translation in Maimonides, *The Code*

Adam is the first man and the common forefather of all human beings, one may interpret that all men keep some memory of the precepts in their natural intelligence. Maimonides sees three legitimating sources for the precepts: the authority of Moses, the consensus within the Scriptures, and human reason:

> Although there is a tradition to this effect—a tradition dating back to Moses, our teacher—, and reason (*daʿat*) approves of these precepts, it is evident from the general tenor of the Torah that he (Adam) was bidden to observe these commandments.[13]

The means needed to enforce the material precepts are provided by a precept to establish courts. The first motivation for legitimating power is found in a divine precept calling for setting up the institution that will be in charge of the observance of the material precepts. The pre-mosaic legislation was fully developed in Noah: a seventh precept was added that forbids eating a limb from a living animal, a ruthless act of cruelty towards animals.[14] Like the precepts given to Adam, they are binding for the whole of mankind because—Maimonides writes—"Moses, our teacher, was commanded by God to compel all human beings to accept the commandments enjoined upon the descendants of Noah."[15] He not only explains these precepts but also how the court has to deal in case of transgression.[16] Thus the creation and working of the courts is necessary to guarantee the enforcement of the precepts, and we read the following explanation:

> As regards the commandment laid upon descendants of Noah to establish courts of justice, the duty is enjoined upon them to set up judges in each district to deal with these six commandments and to caution the people.[17]

Therefore authority is legitimized by a precept given to the first human creature and valid for all mankind, and the first kind of authority is the judiciary. In theory, there is no need for a king to keep society together. If men abide by the basic laws, society endures. One may object

of Maimonides. Book Fourteen. The Book of Judges, trans. A.M. Hershman (Yale Judaica Series 3), New Haven, CT 1949, 230-31.

[13] Maimonides, *MT* XIV Kings IX.1, trans. Hershman, 230.

[14] Maimonides, *MT* XIV Kings IX.1, trans. Hershman, 231.

[15] Maimonides, *MT* XIV Kings VIII.10, trans. Hershman, 230.

[16] Maimonides, *MT* XIV Kings IX, trans. Hershman, 230-34.

[17] Maimonides, *MT* XIV Kings IX.14, trans. Hershman, 234.

00_Rencontres_def.indb 314 03/03/18 12:25

that men do not behave in this way and therefore the king becomes indispensable to make society possible, and Maimonides acknowledges this, as we will see.

Should we think that Maimonides makes a literal reading of the Scriptures concerning the Adamite and Noahide revelation? Why does he not suggest an allegorical interpretation? In an allegorical interpretation, both of them are stages of rational development. Divine law is natural law expressing itself in these universal commandments.

A book on logic is attributed to Maimonides,[18] in which we find some references to the term "law". In the *Treatise on Logic*, Maimonides echoes Alfarabi (al-Fārābī, †c.950) and his classification of sciences. Political science is divided into four parts: (1) Self-government, (2) the government of the household, (3) the government of the city, (4) the government of a great people or the peoples.[19] At the end we read the following:

> The government of a city is a science imparting to its masters a knowledge of true happiness, showing them the way to obtain it, and a knowledge of true evil, showing them the way to avoid it. It shows them how to use their habits in abandoning illusory happiness so that they will not desire it nor delight in it; and it explains to them what illusory evil is so that it will cause them no pain or grief. It also lays down laws of righteousness for the best ordering of the groups. The sages of the people of antiquity made rules and regulations, according to their various degrees of perfection, for the government of their subjects. These are called *nomoi*, and by them the peoples were governed. On all these matters, the philosophers have many books which have been translated into Arabic. Perhaps those that have not been translated are even more numerous. But in these times we do not need all these laws and *nomoi*; for divine laws govern human conduct.[20]

If Maimonides is the author of the book as well of the last sentence "But in these times […]" it is reason that lays the foundations for the positive laws ruling the city. We cannot affirm that he explicitly con-

[18] I. Efros, *Maimonides' Treatise on Logic (Maḳālah fi-ṣinā'at al-manṭiḳ): the Original Arabic and Three Hebrew Translations*, ed. and trans. into English, New York 1938. Hebrew text: M. Türker, *Mūsā ibn-i Meymūn'un al-Maqāla fī ṣinā'at al-manṭiq: inin Arapça asli*, İstanbul 1961. Arabic text and French translation: Maimonides, *Traité de logique*, éd. et trad. R. Brague, Paris 1996.

[19] Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, 63.

[20] Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, 64.

siders natural law in the passage. There is a clear distinction between human reason and God's revelation, but no opposition whatsoever. The "sages" were entitled to make rules because of their science, which consisted of intellectual knowledge reaching immaterial entities. Their science is not exclusive to them; it is based on human nature but they develop it to its highest degree. In many places Maimonides talks about such capacities of the human mind; for instance, in the *Code* he states: "The superior intelligence in the human soul is the specific form of the mentally healthy human being" (ha-adam ha-shalem be-daʿat-o).[21] Even if natural law is not explicitly discussed in the passage, a connection between human reflection and natural law is evident.

The *Guide of the Perplexed* (1191 CE, written thus after *Mishneh Torah*) is the most philosophical book of Maimonides. There we encounter again the distinction between positive, human and divine laws. *Guide of the Perplexed* (=*GP*) II.40 begins by opposing the unity of the human species to the great number of differences between its individuals. In spite of so many differences, men need to live together to survive, "man is urban by nature and his nature requires that he lives in a society."[22] Individuals are very different, their interests are conflicting, but they need society to survive. How can this contradiction be resolved? Maimonides answers:

> It is by no means possible that his society (*ijtimāʿ*) should be perfected except—and this is necessarily so—through a ruler (*mudabbir*) who gauges the actions of the individuals, perfecting that which is deficient and reducing that which is excessive, and who prescribes actions and moral habits that all men must always practice in the same way, so that the natural diversity is hidden through the multiple points of conventional accord and so that the community becomes well ordered. Therefore the law (*sharīʿa*), although it is not natural, enters into what is natural.[23]

---

[21] Maimonides, *MT* I Knowledge IV.8, trans. Hyamson, 39a.

[22] *Al-insān madanī bi-l-ṭabʿ*, Maimonides, *Le guide des égarés* II.40, ed. et trad. S. Munk, Paris 1861 (rprt. Osnabrück 1964), vol. 2, 85a. S. Pines translated "man is political by nature and it is his nature to live in a society" in accordance with the context: Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago 1963, 381. Ibn Tibbon translated the phrase literally into Hebrew: *ha-adam medini be-ṭevaʿ*: Maimonides, *Moreh nebuhim*, trans. Samuel ibn Tibbon, Jerusalem 2000, 337.

[23] Maimonides, *GP* II.40, ed. Munk, 85b; trans. Pines, 382. *GP* II is included in volume 2 of Munk edition.

00_Rencontres_def.indb 316 03/03/18 12:25

Maimonides not only answers how God acted to overcome the contradiction between individual interests and social necessity, but also adds that authority is established by the divine providence. He is not saying that authority is of divine origin in the sense that the ruler enjoys his ruling capacity as a divine favor. God wants to keep the human species in existence and to that purpose He creates the principle of authority. He has revealed His laws either through the prophet or the "giver of *nomos*" (*wāḍiʿ al-namūs*). Rules and rulers are complementary. "Among them [individuals of the species] there are also those who have the faculty to compel people[24] to accomplish, observe, and actualize that which has been established by these two," i.e. by the prophet and the giver of the *nomos*. Maimonides has chosen the term *mudabbir,* which means "organizer," one who puts things or people in *tadbīr*, "in order" or to arrange them in a *regimen*.

The term refers to the judge as well as the king. Later, in *GP* III.41, Maimonides deals with penal laws and introduces the judicial authority: "It is clear that as there must be punishments, it is indispensable to have judges (*ḥukkām*) distributed in every town." Last comes the executive authority, "a ruler [Sultan] who is feared" in order to support the work of the judges.[25]

The closing sentence of the quotation, "Therefore the law (*sharīʿa*), although it is not natural, enters into what is natural," is particularly expressive. The *mudabbir* helps to convert the supernatural *sharīʿa* into the natural essence of the society. Here, with 'natural', Maimonides does not refer the natural law which we discussed before, although he does not reject it. He is interested, instead, that the divine law be implemented, and finds that this is not possible unless human authority intervenes.

II. Characteristics of the Revealed Laws

II.1. Internal characteristics

What deeply concerns Maimonides in the above mentioned chapter II.40 of the *Guide*, is to distinguish between laws that are claimed to be

[24] Maimonides, *GP* II.40, ed. Munk, 85b: *qūwa li-l-iltizām*, employed synonymously to *qūwat tadbīr*; trans. Pines, 382.

[25] Maimonides, *GP* III.41, ed. Munk, 91a; trans. Pines, 562.

prophetic, but are plagiarisms, and the true prophetic laws, which are divine. When *nomoi* are known as such, there is no confusion: *nomoi* are laid down by men although they are based on the work of the active intellect upon their imaginative power. If one expects Maimonides to look into the way divine laws are revealed, he will be disappointed. The warranty for their legitimacy is not found, or not only, in the way it came to us, but in their content itself, and mainly, in their purpose:

> If you find a law (*sharīʿa*) the whole end of which, and the whole purpose of the authority thereof, who determined the actions required by it, are directed exclusively toward the ordering of the city [i.e. state] and of its circumstances and the abolition in it of injustice and oppression; and if in that law attention is not at all directed toward speculative matters, no heed is given to the perfecting of the rational faculty[26] […] you must know that that law is a *nomos*,[27] and that the man who laid it down belongs, as we have mentioned, to the third class, I mean to say to those who are perfect only in their imaginative faculty.[28]
>
> If on the other hand, you find a law all of whose ordinances (*tadbīr*) are due to attention being paid, as we stated before, to the soundness of the circumstances pertaining to the body and also to the soundness of belief […] you must know that this guidance comes from Him, may He be exalted, and that this law is divine (*ilāhīya*).[29]

In a later chapter of the *Guide*, III.27, Maimonides explains that the law (*sharīʿa*) of Moses aims at both perfections and he interprets Deut. 6:4: *And the Lord commanded us to do all these statutes* (*ḥuqqim*). These statutes bring us both ultimate and corporeal perfection, and the latter "can only be well ordered through political association."[30]

I. Twersky, H.A. Davidson and other scholars have stressed Maimonides' lasting commitment to the rational endeavor. Davidson concludes his book called precisely *Maimonides, the Rationalist* explaining the details of how the human perfection is intellectual perfection

---

[26] Maimonides, *GP* II.40 ed. Munk, 86b: *Takmīl al-qūwa al-nāṭiqa*.

[27] *Nāmūsīya*, positive human law. Munk preferred to translate "législative", see Maimonides, *GP* II.40, trans. Munk, 311.

[28] Cf. the explanation in Maimonides, *GP* II.37, ed. Munk, 80b; trans. Pines, 374: "If again the overflow [from the active intellect] reaches only the imaginative faculty […] this is characteristic of the class of those who govern cities."

[29] Maimonides, *GP* II.40, ed. Munk, 86b; trans. Pines, 383-84. Cf. Twersky, *Introduction*, 364.

[30] Maimonides, *GP* III.27, ed. Munk, 60b; trans. Pines, 512.

00_Rencontres_def.indb 318 03/03/18 12:25

for Maimonides.[31] Affirming "the perfecting of the rational faculty" as the specific purpose of divine laws fully accords with his commitment.

II.2. External characteristics.

Although Maimonides sees the fundamental criterion for the divine character of the law in its rationality, he seems to be aware that this criterion is not sufficiently distinctive and that objections may be raised. Already in his *Commentary* on the Mishnah (completed in 1168 CE), he addressed the issue of prophecy and looked for the criteria to establish its truth. The first criterion concerns miracles as proofs supporting the claim for prophethood, so that one who performs them is known to be a true prophet, and he writes:

> The great masses of people, as well as a number of learned individuals among them, are under a false impression assuming that prophecy cannot be attributed to one claiming it unless he has performed a wondrous miracle, such as one of the miracles of Moses, our teacher, may his memory be blessed, or if he changes the course of nature as when Elijah, of blessed memory, brought back the son of the widow or, as is known to all, of the miracles of Elisha, may he rest in peace (*Commentary on the Mishnah*, Zeraʿim, Introduction).[32]

Maimonides cannot accept the claim because "their prophethood had been established previously," i.e., previous to their miracles, so that the issue is to establish prophethood originally, in itself. Maimonides goes into the subject and affirms that the true prophet is a man, wise, strong in character and rich in being contented with his lot. The true prophet calls people to worship God, to obey His commands, to observe the Torah. If so, he may claim prophethood. Maimonides recognizes that these characteristics are not sufficient and that there are many details in prophethood. "This whole subject would require an entire book in itself. Perhaps God will help us in compiling what is appropriate in a book on that subject."[33] Nevertheless, when he wrote another introduc-

[31] H.A. Davidson, *Maimonides the Rationalist* (The Littman Library of Jewish Civilization), Oxford 2011, 266-67.

[32] *Porta Mosis sive dissertationes aliquot a R. Mose Maimonide suis in varias Misnayot* […] (*PhM*), ed. et trans. latina E. Pococke, Oxford 1655, 11-12. Quotation according to *Maimonides' Introduction*, trans. Rosner (above n.2), 45; 2nd ed., 13.

[33] *Maimonides' Introduction*, trans. Rosner (above n.2), 51; 2nd ed., 20; *PhM*, ed. Pockocke, 17.

tion, namely, the introduction to the commentary on Sanhedrin X, concerning the seventh article of faith, on the prophetic capacity of Moses, Maimonides distinguished between ordinary prophecy and that of Moses and showed four differences between them.[34] First of all, Moses' prophecy took place by the sole means of the intellect. Maimonides explains the biblical expression of Exodus 33:11 *face to face* (*peh ʿal peh*) for the dialogue between God and Moses as follows:

> His imaginative and sensitive faculties stopped (*taʿaṭṭalat*) apprehending, his appetitive faculty receded *(rahishat*) and only intellection (*ʿaql*) remained, and for this reason, because God spoke to him without mediation, he receives the designation (*kunyà*) of the angels.[35]

The second reason is that Moses received the revelation when he was awake, the third, that he was not agitated or distressed during the revelation, and the fourth, that he could prophesize every time. The three are circumstantial evidence, but the first reason, namely, that Moses' revelation was direct and purely intellectual, affects the very essence of prophecy. The affirmation is audacious and is a very allegorical interpretation of the Sinaitic account.

Later, in his *Code*, Maimonides came back to the subject, making a clear-cut distinction between the prophecy of Moses and that of his predecessors. He defined prophecy as one of the foundations of religion (*yesode ha-dat*) and, as he had done in the *Commentary on the Mishnah*, insisted on the prophet being special by his wisdom and moral integrity. He also added some details about the nature of prophetic revelation: God revealed His message to the prophets in dreams and in the form of an allegory (*mashal*).[36] By contrast, God revealed His message to Moses awake and Moses "received his prophecy not as a riddle, but [he] had a clear and lucid vision". Moses can speak with God. Maimonides quotes Exodus 33:11 *The Lord spake unto Moses face to face*.[37]

---

[34] *PhM*, *Fundamentum septimum*, ed. Pococke, 168-73. I could not access the English translation by F. Rosner, *Maimonides' Commentary on the Mishnah, tractate Sanhedrin*, Brooklyn, NY 1981.

[35] *PhM*, ed. Pococke, 169.

[36] Maimonides, *MT* I Knowledge VII.1-3, trans. Hyamson, 42b. Maimonides quotes Num. 12:6: "I do make Myself known unto him in a vision. I do speak with him in a dream."

[37] Maimonides, *MT* I Knowledge VII.6, trans. Hyamson, 43a.

00_Rencontres_def.indb 320 03/03/18 12:25

Maimonides' intellectual disposition makes him critical when reading narratives of extraordinary events. He is suspicious of miracles. As for the miracles that Moses performed, he has no doubts but does not think that Moses performed them to support his prophetic claim. He did it because they were needed. Therefore he asks "What then were the grounds for faith in him? The Revelation on Sinai which we saw with our own eyes."[38] Afterward, in the *Guide*, Maimonides will refer to both the *Mishneh Torah* as well as to the *Perush ha-Mishnayot* to substantiate the authenticity of Moses' prophecy and stress the differences between Moses and the rest of the prophets.

Since the *Guide* is more technical, he defined prophecy in general as an emanation, or overflow, from God through the active intellect upon the rational faculty, and subsequently, upon the imaginative faculty,[39] but this applies to the rest of prophets, not to Moses.

Maimonides admits that Moses worked miracles, literally, "tokens" (*otot*) and that they were different from those of the other prophets, because they were known to everyone and were public, while the signals of the previous prophets were seen by only a few people. However miracles are not the main reason for the distinctive character of Moses' prophecy. The main difference lies in the uniqueness of the Mosaic law: "It is a fundamental principle of our Law that there will never be another Law," i.e. another law than the Mosaic law.[40] And why is it unique? It is unique because "nothing similar to the call addressed to us by Moses our Master had been made before him." Maimonides explains that only Moses affirmed: "God has sent me to Israel and has given me commandments and prohibitions." His argument may seem rather weak but it has some consistency. Maimonides now is not referring to the congregation on Mount Sinai to support his argument, as he did in the *Code*. He looks into the commandments, he looks for their reasons, sees how well instituted they are, and concludes that they are perfect and not grievous.

> Accordingly the facility or difficulty of the Law should not be estimated with reference to the passions of all the wicked, vile, morally corrupt men, but should be considered with reference to the man who

[38] Maimonides, *MT* I Knowledge VIII.1, trans. Hyamson, 43b.

[39] Maimonides, *GP* II.36, ed. Munk, 77b: *Fayḍ*; trans. Pines, 369: "Know that the true reality and quiddity of prophecy consists in its being an overflow overflowing from God […]."

[40] Maimonides, *GP* II.39, ed. Munk, 83b: *Sharīʿa*; trans. Pines, 379.

> is perfect among the people. For it is the aim of the Law that everyone should be such a man. Only that Law is called by us divine law, whereas the other political regimens […] are due, as I have explained several times, to the actions of groups of rulers who were not prophets.[41]

Therefore the uniqueness of the Mosaic laws resides in its perfect nature and such perfection combines the ideal pattern with the real possibility of man to achieve it. The aim of the *Law* is that everyone should attain it but reason will determine its essence. Although we engaged in analyzing external features of the revealed law, eventually we have been directed to internal clues insofar as reason is the criterion to find what the perfection of man is. Maimonides is not referring to Stoic concepts of natural law or right reason, but he is not rejecting them either.

III. Authority and Power in the Revealed Laws

In the *Book of Commandments*,[42] originally written in Arabic and completed in around 1170 CE, Maimonides arranged the 613 commandments contained in the Torah in two sections, one for the 248 positive commandments, and the other for the 365 negative ones. He then organized the positive commandments in ten categories, five dealing with man's duties to God, and five dealing with man's duties to man.[43] The negative commandments are organized in a similar way.

The *Book of Commandments* should be seen as an introduction to the *Code*, finished in 1177 CE, but there are differences in methodology. The *Code* aims at completeness, while the *Book of Commandments* pays more attention to reasoning and the development of arguments. Both works have a comprehensive study of the positive laws.

Two general remarks should be made. First, Maimonides distinguishes between collective and individual commandments, viz. ones which the community is obliged to carry out, and ones which every Jew is obliged to.[44] Maimonides gives three examples for commandments

---

[41] Maimonides, *GP* II.39, ed. Munk, 85a; trans. Pines, 381.

[42] *Kitāb al-Sharā'i'*. Medieval Hebrew translation: Maimonides, *Sefer ha miṣvot* (=*SM*), trans. Moses ibn Tibbon, Jerusalem-New York 1995. English translation: Maimonides, *The Commandments*, trans. C.B. Chavel, London-New York 1967.

[43] Cf. Maimonides, *GP* III.35, ed. Munk, vol. 3, 76b-77a; trans. Pines, 538.

[44] Maimonides, *SM*, trans. Chavel, 257: "If you examine all the Commandments

obligatory upon all Israel, in its time, "the building of the temple, the appointment of a king, and the extermination of the seed of Amalek."[45] Most of the rules concerning the judiciary or the royal authority are of a collective nature.

Second, Maimonides may insist on the universal and permanent validity of divine rules,[46] but he is cautious enough to recognize that some laws have their validity restricted. There are laws which are binding only upon certain circumstances and Maimonides points to them at the end of the *Book of Commandments.* For instance, the ordinance for the festival offering was binding only during the existence of the Temple. Maimonides maintains that only sixty of the 248 positive commandments are valid permanently, with 46 of them binding both men and women, and 14 not binding women.[47]

Here it is worth mentioning Twersky, who explains that Maimonides differentiates between a law which is intrinsically limited, and one which is timeless *per se,* but which has been put into the limited category "for whatever reason."[48] This is the reason why Maimonides, I would agree, enumerates and explains all the 613 commandments—positive and negative—although they may not be implementable at a given point.

Most of them are related to individual or social behavior, while some of them are related to instituting an authority or establishing the norms for their work. When God commanded Israel to set up courts and anoint kings, we should interpret it as a legitimation of political power.

---

thus far presented, you will find that some of them are obligatory upon the whole congregation of Israel collectively, and not upon every person individually."

[45] Similar in MAIMONIDES, *MT* XIV Kings I.1, trans. HERSHMAN, 207, see below.

[46] MAIMONIDES, *MT* I Knowledge IX.1, trans. HYAMSON, 44b: "It is clearly and explicitly set forth in the Torah that its ordinances will endure for ever without variation, diminution or addition."

[47] MAIMONIDES, *SM*, trans. CHAVEL, 258: "The Unconditional Commandments are sixty in number, it being assumed, however, that the man whom we regard as bound by these sixty Unconditional Commandments is living in normal conditions: that it to say, that he lives in a house in a community, eats ordinary food, namely bread and meat, pursues a normal occupation, marries and has a family." Ibn Tibbon's Hebrew translation employs *hikhrahiyut*, in most cases: "necessity" for what CHAVEL translates as "unconditional", MAIMONIDES, *SM*, trans. MOSES IBN TIBBON (above n.42), 285.

[48] TWERSKY, *Introduction*, 229-34.

The judiciary in Maimonides' political organization ranks higher than the executive or royal power. The reason is obvious if we think of his system, in which first are the laws ruling the conduct of men towards God and towards other men, second, the judges being in charge of enforcing the observance of these laws, and third, the king who has to strengthen the authority of the judges.

"Appointing Judges and Officers of the Court" is not one of the Unconditional Commandments because it is subject to a temporal and special limitation, the existence of the Great Sanhedrin. But its conceptual validity remains untouched and the commandment obliges all generations:

> 176. By this injunction we are commanded to appoint judges who are to enforce the observance of the Commandments of the Torah; to compel such as have strayed from the path of truth to return to it; to command the performance of what is good and the avoidance of that which is evil; and to inflict the penalties on the transgressors.[49]

The Mishnaic commandment entails a judicial organization. Judges have to be chosen, and ordained, courts of different levels have to be set up, procedural rules have to be established; to this end Maimonides arranges and explains the necessary actions in his *Code*.[50] Then he turns to the judiciary, *MT* Sanhedrin chapters VIII and IX, and sees the judges mainly as collegial, not as single leaders. References to a single judge are made on various occasions.[51] The judge is vested with discretionary power and Maimonides admonishes him to be very careful.[52]

Let us recall that one of the "Commandments of Necessity", the ever valid commandments, concerns the majority principle: commandment 175, "Abiding by a majority decision" is required not only in matters related to a court, but in all questions of public life in the Jewish tradition, and the command is not subject to temporal or local conditions. The *Code* contains numerous indications of how to proceed in collegial boards, and we read, for instance, "If the court is divided [in noncapital cases], some voting for acquittal and others for conviction,

[49] Maimonides, *SM*, trans. Chavel, 187.

[50] Maimonides, *MT* XIV Sanhedrin I-IV, trans. Hershman, 5-16.

[51] Maimonides, *MT* XIV Sanhedrin XXIII and XXIV, trans. Hershman, 68-75.

[52] Maimonides, *MT* XIV Sanhedrin XXIV.10, trans. Hershman, 75.

00_Rencontres_def.indb 324 03/03/18 12:25

the majority opinion is followed."[53] The majority principle is not arbitrary by any means, because the decision of each one of the members of the collegial body is rationally argued. Every judge has to form an opinion based on rational elements and express it.[54] The principle has its reason because variety of opinion is rooted within the differences between men, so unanimity can even be suspicious.[55]

Judges often have not enough capacity to enforce the laws, they are tied by procedural norms, they cannot proceed swiftly, and there is a need for a strong individual force: the king. He is indispensable to maintain society alive and united, and Lorberbaum even talks about "extralegal prerogatives accorded to the king".[56] God foreknew the weakness of human society and thus one of his positive commandments is to appoint a king:

> 173. By this injunction we are commanded to appoint a king over ourselves, an Israelite, who will bring together our whole nation and act as our leader […] The provisions of this Commandment are explained in the second chapter of Sanhedrin, at the beginning of Kerithoth, and in the seventh chapter of Sotah.[57]

The Messiah will be a king, he will bring together the nation, but he will be not more exalted than Moses.[58] Treatise V of the *Mishneh Torah* is devoted to the *Laws concerning Kings and Wars*, and it begins with the sentence:

> Three commandments—to be carried out on entering Palestine—were enjoined upon Israel: to appoint a king, as it is said: *Thou shalt in anywise set him king over thee* (Deut. 17:15); to destroy the seed of Amalek, as it is said: *Thou shalt blot out the remembrance of Amalek*

[53] MAIMONIDES, *MT* XIV Sanhedrin VIII.1, trans. HERSHMAN, 26-27.

[54] MAIMONIDES, *MT* XIV Sanhedrin VIII.3, trans. HERSHMAN, 28: "The judge who has formed no opinion does not have to give a reason for his inability to arrive at a decision, whereas the judge who declares for acquittal or for condemnation is bound to state the ground on which his opinion is based."

[55] In capital cases, if all members of the Sanhedrin vote for conviction, the accused is acquitted: see MAIMONIDES, *MT* XIV Sanhedrin IX.1, trans. HERSHMAN, 28.

[56] M. LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford, CA 2001, 70.

[57] MAIMONIDES, *SM*, trans. CHAVEL, 182.

[58] For the discussion on the greatness of the prophecy of Moses, and the Messiah, see an overview in M.B. SHAPIRO, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2004, 87-90.

00_Rencontres_def.indb 325 03/03/18 12:25

(Deut. 25:19); and to build the sanctuary, as it is said: *Even unto His habitation shall ye seek and thither thou shalt come* (Deut. 12:5).[59]

Then Maimonides enters into details of who is eligible for the monarchy, the ways to appoint the king, the differences between the kings of Israel and the kings of the House of David, the hereditary character of kingship, etc. but no mention is made of the king as a divine institution. He explained prophecy as participation in the Active Intellect, but I cannot find similar indication for the king. The king is never above the laws. In Lorberbaum's words, Maimonides recognizes a monarch with legislative and punitive powers but he views the Torah as the one law of the polity.[60]

The origins of kingship are taken into consideration by Maimonides. A king can only be legitimized by appointment by the judges and a prophet,[61] or by a prophet "if that king walks in the way of the Law and the commandments and fights the battles of the Lord".[62] Moreover, Maimonides lays many rules of behavior upon the king, "he shall not have many wives" or "he shall not acquire many horses", are well-known instances. He is afraid of the excesses of absolute power which the king may commit, because the king has always to abide by the law.

Maimonides did face the issue of the legitimation of political power, but in doing so he did not employ our terms and concepts. He obviously accepted God as its foundation but he deposited it neither in a single man nor in a collegial leadership. Maimonides puts the laws first so that their legitimation had to precede any personal instances. Moreover, the collegial judges get priority. Judges have to follow the laws rigorously, although the king may dispense with them. Yet the king ranks lower than the judges.

IV. Natural Law Again

The Noahide laws affect every individual and I agree with the view that Maimonides sees them as natural laws. We can interpret revelation

[59] Maimonides, *MT* XIV Kings I, trans. Hershman, 207.

[60] M. Lorberbaum, *Politics and the Limits of Law*, 137.

[61] Maimonides, *MT* XIV Kings I.3, trans. Hershman, 207: "The first King of a dynasty cannot be set up save by the court of seventy elders and a prophet."

[62] Maimonides, *MT* XIV Kings I.8, trans. Hershman, 209.

in a wide way and assume that he was not intending a formal revelation but the imprint of basic norms in every soul. The Mosaic laws are a very different case. Maimonides followed the tradition of the 613 commandments. He accepted them as revealed, and looked for their rational justification. The Mosaic laws might not be valid always and everywhere, because the circumstances which necessitated them had changed or no longer existed, but God had not revealed them capriciously. In his commitment to find their rational foundation, Maimonides opens a way, in my view, for linking them up with natural law. They conform to natural law, and they complement it because natural law is not sufficient to achieve the specific goal of man, namely, "perfecting his rational faculty."

More significant, it seems to me, is how Maimonides legitimates political power in relation to natural law. No man is superior to others, and only knowledge and wisdom qualify men for authority, but the reason for appointing someone to watch over the community is ancillary at first sight: authority is just needed for the observance of the laws. The first kind of authority is judicial and collegial; the second is the executive power, and by a single man. The king follows the judge, when the practice imposes an authority who expedites enforcement of the laws. Whether a Gentile king is legitimated to punish his Jewish subjects is not discussed by Maimonides.[63]

Political power is derivative at first sight. Upon reflection, it appears to be a part of Maimonides' doctrine. It is not by accident that authority is needed in a state because some of its individuals go astray. Authority belongs to the very nature of the state because the differences among individuals are so many that interpretation of the laws as well as coercion is part of the system.

It is clear that Maimonides did not enter into the discussion of divine, natural, and positive laws in the way the Christian schoolmasters did. Nevertheless, I find indications that he did address the issue in an informal way. Natural law underlies the Noahide precepts and the

[63] Nissim ben Reuben Gerondi ha-Ran (ca. 1310-1380) seems to have been the first to legitimate the Christian king in this context. See Nissim ben Reuben Gerondi, *Derashot ha-RAN*, ed. A.L. Feldman, Jerusalem 2003, 416-22; cf. the English translation in Nissim ben Reuben Gerondi, *The Discourses of the RAN*, trans. S. Silverstein, Jerusalem 2014, 402-8.

legitimation of primary authority. Positive Mosaic laws are divine, but they have to be implemented and so they become natural according to Maimonides' words in *GP* II.40 (see above). However the Tables are the most important laws: *"And the Tables were the work of God* (Exod. 32:16). Maimonides derives from this that the existence of the laws was natural and not artificial, for all natural things are called "the work of the Lord."[64] Maimonides' interpretation hints at the possibility that natural law underlies the Mosaic laws and thus it is present in Maimonides' doctrine.

Universidad Complutense de Madrid

[64] MAIMONIDES, *GP* I.66, ed. MUNK, vol.1, 85a; trans. PINES, 160.

00_Rencontres_def.indb 328 03/03/18 12:25

"Nemo potest dare quod suum non est": La legittimazione del potere nella *Monarchia* di Dante

Diego Quaglioni

Nella controversia sull'origine e sul fondamento del potere secolare ed ecclesiastico, agli inizi del Trecento, la *Monarchia* di Dante (1265-1321) resta uno dei maggiori esempi di originale rielaborazione dei principali concetti politici ed ecclesiologici dei secoli XII e XIII. Opera di dottrina che scavalca i confini tra "discipline" e ambienti culturali, essa, sia pure in assenza dei tecnicismi che identificano la trattatistica giuridica del tempo, si colloca in un panorama scientifico in intimo contatto con il diritto pubblico del suo tempo. Questa relazione anticipa i risultati della nuova edizione, munita di un ampio commentario filologico e dottrinale, che ho curato per il secondo volume delle *Opere* di Dante, ora disponibile nei "Meridiani" Mondadori[1].

La *Monarchia* è il maggiore testo della dottrina intermedia sulla suprema *iurisdictio* temporale e spirituale, sulla sovranità (termine-concetto cui la modernità darà nuovi significati, ma che appartiene già al lessico politico del XIV secolo e di Dante in particolare)[2]. Nel suo solido ordito logico-filosofico, vigorosamente puntellato da autorità ed argomenti scritturali, storici e giuridici, il *Decretum* di Graziano e il Digesto di Giustiniano stanno accanto a Livio, a Virgilio, a Ovidio, a Lucano e a Boezio, a fianco di Aristotele e dei suoi interpreti, accanto a Seneca e al Cicerone del *De finibus*, del *De senectute*, del *De inventione* e soprattutto del *De officiis*. La *Monarchia* si nutre di un com-

[1] Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, in Dante Alighieri, *Opere* 2: *Convivio*, *Monarchia*, *Epistole*, *Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa e G. Albanese, Milano 2014, 807-1415.

[2] Cf. D. Quaglioni, *Sovranità. Un paradigma premoderno*, in *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, a cura di U. Pomarici, Torino 2007, 549-62; più in generale Idem, *La sovranità*, Roma-Bari 2004.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 329-344*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115482

00_Rencontres_def.indb 329 03/03/18 12:25

plesso di autorità nel quale solo l'occhio moderno può avere interesse a distinguere ciò che appartiene al dominio della politica da ciò che appartiene al dominio della teologia, del diritto, della storia, della poesia. Concepita e nata fuori degli *Studia*, essa partecipa nondimeno per ispirazione, natura, destinazione, struttura e lessico dei caratteri propri delle opere universitarie[3].

Quale che sia la data di composizione del trattato (quella più probabile resta il 1313)[4], esso ha sofferto e soffre ancora di uno strano destino. Su di esso pesa infatti, molto più che su altre grandi opere del pensiero medievale, una tradizione di studi fortemente orientati in senso ideologico, che di volta in volta ne hanno fatto una sorta di *instant book*, di strumento di politica attiva, o, viceversa, un astratto vagheggiamento di ideali politici d'indole utopica (un'utopia *ante litteram*, l'utopia ideologica dell'Impero), per non dir nulla di allucinazioni come quelle che fanno della *Monarchia* il "primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica" e un'opera affrancata "da ogni sovrannaturalismo"[5].

"Che Dante pensasse a un testo propagandistico", ha scritto recentemente Marco Santagata, "è da escludere. La sua mira era molto più alta"[6]. La sua mira, nel momento del pericolo rappresentato dalla controversia fra il neo-eletto imperatore Enrico VII, da una parte, e dall'altra il re di Sicilia Roberto d'Angiò e il papa "avignonese" Clemente

[3] Ho fatto recentemente il punto sui problemi lasciati aperti dalla storiografia sul trattato dantesco in D. Quaglioni, "Per la Monarchia di Dante (1313)", in *Il pensiero politico* 45.2 (2012), 149-74.

[4] Per le ragioni che ancor oggi inducono a considerare il periodo 1312-1313 come il più probabile lasso di tempo in cui, a Pisa e in contatto con la curia imperiale Dante diede forma compiuta al suo trattato, cf. D. Quaglioni, "Introduzione", in Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, 809-83: 830-37.

[5] G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (Fino a Lorenzo Valla)*: I.4, *Dante Alighieri*, 2a edizione riveduta a cura di V.A. Bellezza (Opere complete di Giovanni Gentile 11), Firenze 1962, 181-84. Ho notato altrove che questa favola idealistica continua ad essere presentata, accanto alle antiche testimonianze e alle espressioni più note della critica dantesca (Nardi, Gilson, Passerin d'Entrèves, Vinay), come vertice tra i *Giudizi critici* in Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di M. Pizzica, introduzione di M. Petrocchi, Milano[2] 2001, 139-40. Cf. D. Quaglioni, " "Arte di bene e d'equitade". Ancora sul senso del diritto in Dante (*Monarchia* II.5.1)", *Studi danteschi* 76 (2011), 27-46.

[6] M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano 2012, 261.

00_Rencontres_def.indb 330 03/03/18 12:25

V, era appunto rivolta alla difesa di un principio di legittimazione del potere filosoficamente, storicamente e giuridicamente fondato. Sta qui la ragione dell'articolazione nei tre quesiti principali che formano i tre libri del trattato: se la monarchia sia necessaria al buono stato del mondo; se il popolo romano abbia acquistato di diritto la monarchia universale; se l'autorità del monarca universale dipenda da Dio immediatamente oppure da un ministro o vicario di Dio[7].

Se la prima *quaestio* sviluppa gli argomenti filosofici che dimostrano la necessità logica ed ontologica dell'esistenza di un potere temporale unico e supremo come principio d'ordine universale, cioè come garanzia "sovrana" del più alto grado di sviluppo dell'umanità nella giustizia, nella libertà e nella pace, e il secondo quesito generale risponde all'esigenza di provare la legittimità dell'Impero sul piano della storia, come esito provvidenziale e miracoloso di una contesa tra popoli in cui appare distintamente "il dito di Dio" giudice, la terza ed ultima *quaestio* affronta il dilemma ecclesiologico-politico se l'Impero ripeta la sua autorità immediatamente da Dio o per il tramite della suprema autorità ecclesiastica[8].

Nella dottrina dantesca spicca non solo la base giustinianea, formata dai costanti richiami al principio "gelasiano" della pari discendenza *a Deo* del *sacerdotium* e dell'*imperium*, espresso nell'autentica *Quomodo oporteat episcopos* e nella Glossa accursiana ivi apposta, dalla quale Dante ricava gli argomenti a favore della radicale nullità della donazione di Costantino[9]. Risalta ancor più la tendenza all'uso di

[7] Dante Alighieri, *Monarchia* I.2.3, a cura di Quaglioni, 912-14: "Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo inmediate vel ab ali<qu>o Dei ministro seu vicario".

[8] Alludo al biblico «Digitus Dei est hic» (*Ex.* 8:18-19) con il quale Dante, in Dante Alighieri, *Monarchia* II.4.2, a cura di Quaglioni, 1092, introduce l'argomento del miracolo nella giustificazione dell'affermazione dell'Impero di Roma.

[9] Cf. in particolare Dante Alighieri, *Monarchia* III.10.5, III.10.9, III.16.14-15, III.16.18, a cura di Quaglioni, 1334-38, 1342, 1408-10, 1414. Ogni lacerazione dell'indivisibile unità dell'Impero, simboleggiata dalla tunica inconsutile del Cristo, contraddice alla natura dell'Impero e allo stesso officio imperiale, che è quello del suo potenziale accrescimento. Presupposto dell'argomento dantesco è la glossa "conferens generi" alla Novella VI di Giustiniano, dove si afferma solennemente che *sacerdotium* e *imperium* procedono entrambi "ex uno eodemque principio": Iustinianus Imperator

autorità e di formule della canonistica grazianea e della prima decretistica, in polemica con la più recente decretalistica, i cui esponenti, con la loro pretesa di subordinazione della giurisdizione civile all'ecclesiastica, sono per Dante "theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes", "ignorantissimi di teologia e di filosofia"[10]. L'uso che Dante fa della massima "nemo potest dare quod suum non est" e "nichil est quod dare possit quod non habet" guida tutto il suo discorso sui fondamenti del potere, sia per quel che riguarda la relazione tra giurisdizione secolare e giurisdizione ecclesiastica, sia per quanto attiene ai rapporti tra la monarchia temporale e i poteri ad essa subordinati[11]. Affermando

---

I, *Authenticorum Collatio* I.6, in *Volumen*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1558, col. 41. Sulla glossa "conferens generi" e sulla sua "rigorosa coerenza alla concezione dualistica" cf. ampiamente D. Maffei, *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1965, 66-68.

[10] Dante Alighieri, *Monarchia* III.3.9, a cura di Quaglioni, 1240, con l'interessante lezione "theologie ac phylosophie *cunabulis* inscii et expertes", conservata dal codice London, British Library, Add. MS 28804 (=N), f. 33v, e con minime varianti anche dal codice di Milano, Biblioteca Ambrosiana D.119 inf. (=A1), f. 18v, dal codice di Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashb.619 (=E), f. 28v, e infine dall'altro londinese, London, British Library, Add. MS 6891 (=Y), f. 11v, per il quale cf. D. Quaglioni, "Un nuovo testimone per l'edizione della *Monarchia* di Dante: il manoscritto Additional 6891 della British Library", in *Laboratoire italien* 11 (2011), 231-79. L'invettiva dantesca contraddice in modo radicale alla presunzione della canonistica di rappresentare la parte più intima e sostanziale della teologia (*medulla theologiae*). Vero è che la polemica di Dante non riguarda il *Decretum* di Graziano (assunto tra i dottori della Chiesa in *Pd* X 103-5) e la successiva decretistica, ma solo i glossatori, *summistae* e commentatori delle epistole papali, dette decretali perché generalmente date a responso di quesiti nascenti da controversie e dotate di forza normativa universale. Raccolte in collezioni già dagli inizi dell'ultimo decennio del secolo XII (le *Quinque compilationes antiquae*, tra le quali hanno speciale importanza la *Tertia compilatio* di Innocenzo III, nel 1210, e la *Quarta*, a carattere non ufficiale ma approntata sei anni dopo da Giovanni Teutonico per raccogliere le costituzioni del Concilio Lateranense IV, celebrato dallo stesso Innocenzo III), le decretali trovarono nel 1234 la loro sistemazione escludente ogni altra raccolta nel *Liber Extra* di Gregorio IX, compilazione alla quale nel 1298 si aggiunse il *Liber Sextus* di Bonifacio VIII; contemporanea a Dante è poi la pubblicazione, da parte di Giovanni XXII (1317) delle *Clementinae* o costituzioni di Clemente V.

[11] Dante Alighieri, *Monarchia* III.7.7, a cura di Quaglioni, 1300-2: "Scimus etiam quod vicarius hominis non equivalet ei, quantum in hoc quod vicarius est, quia nemo potest dare quod suum non est. Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps se ipsum auctorizare potest; recipere autem potest atque dimictere, sed alium creare non potest, quia creatio principis ex principe non dependet"; Idem, *Ibid.*, III.14.6, 1382-84: "Quod autem a se non receperit de facili patet. Nichil est quod

00_Rencontres_def.indb 332 03/03/18 12:25

che "nullus princeps se ipsum auctorizare potest", cioè che nessuno può costituire se stesso in un diritto, Dante esclude che il potere possa fondarsi su se stesso: "creatio principis ex principe non dependet"[12].

La legittimazione del potere non può discendere che da un'autorità superiore, che nel caso dell'Impero non può essere la Chiesa. Dante ripete una dottrina che nella controversistica del suo tempo ha già dei precedenti, ma lo fa con uno strumentario concettuale che per molti versi lo avvicina al suo amico per antonomasia, il grande poeta e giurista Cino da Pistoia. È Cino che afferma, in margine a un luogo del Digesto in cui si parla di *divina indulgentia* in materia di benefici (D. 1.4.3): "Imperium est a Deo [...] et ab ipso Deo immediate processit, unde inter Imperatorem et Deum non est ponere medium"[13]. E natural-

---

dare possit quod non habet; unde omne agens aliquid actu esse tale oportet, quale agere intendit, ut habetur in hiis que *De simpliciter ente*. Sed constat quod, si Ecclesia sibi dedit illam virtutem, non habebat illam priusquam daret sibi; et sic dedisset sibi quod non habebat: quod est inpossibile".

[12] Dante Alighieri, *Monarchia* III.7.7, a cura di Quaglioni, 1302. Se è vero che la forma aforistica di questa *sententia* rimanda ad una massima giuridica, non vedo perché si debba lamentare che per essa non si trovi "no precedent". Così R. Kay in *Monarchia*, translated, with a commentary by R. Kay, Toronto 1998, 245 n.11; cf. Idem, "Roman Law in Dante's «Monarchia»", in *Law in Mediaeval Life and Thought*, ed. E.B. King and S.J. Ridyard, Sewanee, TN 1990, 266. Sicuramente "Dante è un produttore di *auctoritates*", e pertanto "invece di limitarsi a incastonare e glossare detti memorabili [...] egli ne produce dei suoi, e conferisce lo stesso piglio legislativo a tutti i suoi enunciati", come in un noto giudizio avverte G. Contini, "Un'interpretazione di Dante", in Idem, *Varianti e altra linguistica*, Torino 1970, 369-405: 376-77; cf. A.R. Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge 2008, in particolare per il significato di *auctoritas* nella *Monarchia*, 240-63. Tuttavia qui *auctorizare* ha il significato giuridico di "costituire in un diritto", secondo il brocardo che vuole che sia *auctor* "omnis a quo ius in nos transit", e più ancora il significato preciso di *extollere ad dignitatem*, di *honorem assumere*, proprio come nella formula "nemo debet sibi honorem assumere" del *Liber Extra* di Gregorio IX (Gregorius Papa IX, *Decretales* I.6.17, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici* 2: *Decretalium Collectiones*, Graz 1959, col.58), che Dante ricalca e conforma al suo discorso. Sarà anche bene ricordare che così come nessuno può essere all'origine del suo potere, se non gli è conferito da un'autorità superiore, allo stesso modo nessuno può fondare la limitazione del suo potere; così Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* Ia-IIae q.96 a.5 ad 3, quando ponendo la questione dell'indipendenza del *princeps* dai vincoli giuridici positivi, afferma che "nullus cogitur a se ipso", cioè che nessuno può obbligare giuridicamente se stesso verso se stesso ed essere perciò principio di limitazione al suo stesso potere.

[13] Cinus de Pistorio, *Lectura ... super ff. veteri*, Francofurti ad Moenum 1578, f. 8r. In una più tarda redazione, meno "ghibellina", si può ancora leggere: "Iuriste reputant

mente in questo senso *medium* non è neppure il collegio degli elettori, ai quali Dante, con un rigore da *legista merus*, per dirla con Bruno Nardi, esige si dia il nome di "annunziatori della divina provvidenza", "denuntiatores divine providentie", giacché "Dio solo è colui che elegge, egli solo conferma, poiché non ha alcun superiore", "solus eligit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat"[14]. I principi tedeschi, ai quali la Chiesa riconosce *de consuetudine* il diritto di eleggere il *rex Romanorum* "in imperatorem postmodum promovendum"[15], sono solo lo strumento della volontà sovrana di Dio. Dante conclude: "Ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit"[16].

Dio solo elegge e Dio solo conferma, *sine ullo medio*. Il primo bersaglio dell'attacco dantesco è la decretale *Venerabilem* di Innocenzo III[17], che disciplina l'elezione del re dei Romani, subordinando il pieno acquisto del titolo imperiale all'esame ed all'approvazione della Santa Sede. Alla decretale si richiamavano le costituzioni di Clemente V *Romani principes* (*De iureiurando*)[18] e *Pastoralis cura* (*De sententia et re iudicata*)[19], il testo delle quali circolò ampiamente molto prima della pubblicazione ufficiale ad opera di Giovanni XXII, nel 1317[20].

---

hic personam principis divinam". Sul mutamento delle opinioni di Cino nell'ultima parte della sua vita cf. D. Maffei, *La «Lectura super Digesto Veteri» di Cino da Pistoia. Studio sui MSS Savigny 22 e Urb. lat. 172* (Quaderni di «Studi Senesi» 10), Milano 1963, 48-56 e Idem, "Il pensiero di Cino da Pistoia sulla Donazione di Costantino, le sue fonti e il dissenso finale da Dante (15 marzo 1986)", in *Letture Classensi* 16 (1987), 119-27; cf. inoltre il commento di Bruno Nardi in Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di B. Nardi, in Dante Alighieri, *Opere minori* 2, a cura di P.V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini e F. Mazzoni, Milano-Napoli 1979, 239-503: 269.

[14] Dante Alighieri, *Monarchia* III.16.13, a cura di Quaglioni, 1406-8.

[15] È questa la formula usata nella decretale *Venerabilem* di Innocenzo III: Gregorius Papa IX, *Decretales* I.6.34, ed. Friedberg, col.79-82.

[16] Dante Alighieri, *Monarchia* III.16.15, a cura di Quaglioni, 1410.

[17] Gregorius Papa IX, *Decretales* I.6.34, ed. Friedberg, col.79-82.

[18] Clemens Papa V, *Constitutiones* II.9, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici* 2: *Decretalium Collectiones*, col.1147-50.

[19] Clemens Papa V, *Constitutiones* II.11.2, ed. Friedberg, col.1151-53.

[20] Ai problemi di datazione della *Romani principes* e della *Pastoralis cura* dedicò ampio spazio E. Friedberg, sia nell'apparato di note, sia nei *Prolegomena* alla sua edizione del *Corpus Iuris Canonici* 2: *Decretalium Collectiones*, col.LVII-LXII, 1147-50 e 1151-3. Per il passaggio dalla redazione conciliare a quella della raccolta ufficiale cf.

00_Rencontres_def.indb 334 03/03/18 12:25

La *Romani principes* riassume i termini della contesa tra Clemente V ed Enrico VII, riaffermando la *forma iuramenti* dell'imperatore. Si tratta di un esasperato elenco dei principali motivi teologico-giuridici innocenziani (si noti che la costituzione sembra riecheggiare il c. *Futuram ecclesiam*, il solo luogo del *Decretum* in cui appaia il termine *monarchia*: "Romani principes, qui pene totius orbis monarchiam tenebant")[21]. Così recita la clementina:

> Romani principes, orthodoxae fidei professores, sacrosanctam Romanam ecclesiam, cuius caput est Christus redemptor noster, ac Romanum Pontificem eiusdem redemptoris vicarium, fervore fidei et clarae devotionis promptitudine venerantes, *eidem Romano Pontifici, a quo approbationem personae ad imperialis celsitudinis apicem assumendae, nec non unctionem, consecrationem et imperii coronam accipiunt,* sua submittere capita non reputarunt indignum, seque illi et eidem ecclesiae, quae a Graecis imperium transtulit in Germanos, et a qua ad certos eorum principes ius et potestas eligendi regem, in imperatorem postmodum promovendum, pervenit, adstringere vinculo iuramenti, prout tam mos observationis antiquae temporibus novissimis renovatae, quam forma iuramenti huiusmodi sacris inserta canonibus manifestant[22].

Con la *Pastoralis cura* Clemente V annullava la sentenza contro Roberto d'Angiò, ergendosi così a giudice supremo nel temporale, e in ragione della "indubbia superiorità sull'Impero", e in conseguenza del potere spettante al pontefice in caso di vacanza imperiale, e in forza della *plenitudo potestatis* concessa al papa da Cristo, sovrano universale, nella persona di san Pietro:

> Nos tam ex superioritate, quam ad imperium non est dubium nos habere, quam ex potestate, in qua vacante imperio imperatori succedi-

---

L.E. Boyle, *Clementinae*, in *New Catholic Encyclopedia* 3, New York 1967, 945-46, con rinvio a J.F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts* 2: *Von Papst Gregor IX. bis zum Concil von Trient*, Stuttgart 1877, 45-50; sul problema è fondamentale lo studio di S. Kuttner, *The Date of the Constitution «Saepe», the Vatican Manuscripts, and the Roman Edition of the Clementines*, in *Mélanges Eugène Tisserant* 4, Città del Vaticano 1964, 427-52 (poi in Idem, *Medieval Councils, Decretals, and Collections of Canon Law*, London 1980, con *retractationes*).

[21] *Decretum Gratiani* II C.12 q.1 c.15, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici* 1: *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1959, col.682: "At vero cum inter turbines et adversa mundi succresceret Ecclesia, eousque pervenit, ut non solum gentes, sed etiam Romani principes, qui pene totius orbis monarchiam tenebant, ad fidem Christi et baptismi sacramenta concurrerent".

[22] Clemens Papa V, *Constitutiones* II.9, ed. Friedberg, col.1147.

> mus, et nihilominus ex illius plenitudine potestatis, quam Christus Rex regum et Dominus dominantium nobis, licet immeritis, in persona beati Petri concessit[23].

La clementina ci porta nell'atmosfera dottrinale della *Monarchia*, in primo luogo per il richiamo all'origine divina della *cura sollicitudinis* del papa sopra tutte le nazioni cristiane ("Pastoralis cura sollicitudinis, nobis divinitus super cunctas Christiani populi nationes iniuncta")[24], espressione tolta di peso dalla precedente decretale *Pastoralis cura*, con la quale, il 1° febbraio 1306, il papa aveva revocato a favore di Filippo IV il Bello la *Clericis laicos* di Bonifacio VIII: "Pastoralis cura sollicitudinis Nobis divinitus super cunctas christiani populi nationes iniuncta, Nos invigilare remediis subiectorum, eorundem periculis obviare ac scandala removere compellit […]"[25].

Nella ripetuta proclamazione dell'origine divina della *cura sollicitudinis* del pontefice sopra tutte le nazioni della cristianità si può udire l'eco dell'*Unam sanctam* e di quel versetto di Geremia "a cui Bonifacio VIII", come ha scritto Agostino Paravicini Bagliani, "ha fatto sempre riferimento nei suoi documenti dopo il 1300": "Ecco io ti ho posto oggi al di sopra delle nazioni e dei regni" (Ier. 1:10)[26]. È dunque in questo luogo che si sommano tutti gli obbiettivi della polemica dantesca, come si può vedere in *Monarchia* III.14.3-4, dove si contesta radicalmente la tesi dell'origine di diritto naturale, di diritto delle genti e massimamente di *ius divinum* dell'attribuzione al potere spirituale della *temporalium sollicitudo sive cura*, con una formula che ricalca palesemente quella usata da Clemente V:

> Unde, cum Ecclesia non sit effectus nature, sed Dei dicentis «Super hanc petram hedificabo Ecclesiam meam», et alibi «Opus consummavi quod dedisti michi ut faciam», manifestum est quod ei natura legem non dedit. Sed nec per divinam: omnis nanque divina lex duorum Testamentorum gremio continetur; in quo quidem gremio reperire non possum temporalium sollicitudinem sive curam sacerdotio primo vel novissimo commendatam fuisse[27].

---

[23] Clemens Papa V, *Constitutiones* II.11.2, ed. Friedberg, col.1153.

[24] Clemens Papa V, *Constitutiones* II.11.2, ed. Friedberg, col.1153.

[25] *Acta Clementis PP. V (1303-1314)*, ed. F.M. Delorme et A.L. Tăutu (Codificazione canonica orientale. Fonti 3.7.1), Città del Vaticano 1955, 10 n.5 (1° febbraio 1306); cf. *Regestum Clementis Papae V ex vaticanis archetypis sanctissimi domini nostri Leonis XIII pontificis maximi iussu et munificentia* 1, Roma 1884, n.906.

[26] A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, trad. F. Bacchelli, Torino 2003, 307.

[27] Dante Alighieri, *Monarchia* III.14.3-4, a cura di Quaglioni, 1378-80.

00_Rencontres_def.indb 336 03/03/18 12:25

Com'è stato riconosciuto, questa frase è la chiave dell'argomentazione dantesca[28]. Si ricordi il luogo celebre e controverso della *Monarchia* III.6.4-6, dove si mostra la fallacia dei canonisti intenti a munire il principio della *maioritas* pontificia di argomenti scritturali e dove è introdotta una radicale distinzione tra vicario e nunzio, al fine di confutare l'assimilazione dei poteri vicariali del papa a quelli di Samuele, nell'*exemplum* scritturale dell'unzione e della deposizione di Saul per comando divino (I Rg 8:11-22, 15:22-28). È il terzo, ultimo e decisivo argomento scritturale discusso da Dante, in un capitolo strettamente legato alla successiva questione del vicariato papale e della asserita *potestas indirecta* del pontefice romano nella sua relazione con i poteri temporali, che tanto appassionò il dibattito degli anni '50 tra Bruno Nardi e monsignor Maccarrone[29]. Sostenendo che Samuele non agiva come vicario, "ut vicarius", ma come legato speciale, latore di un espresso mandato divino ("ut legatus spetialis ad hoc, sive nuntius portans mandatum Domini expressum"), Dante dichiara:

> De lictera vero *Primi libri Regum* assummunt etiam creationem et depositionem Saulis, et dicunt quod Saul rex intronizatus fuit et de trono depositus per Samuelem, qui vice Dei de precepto fungebatur, ut in lictera patet. Et ex hoc arguunt quod, quemadmodum ille Dei vicarius auctoritatem habuit dandi et tollendi regimen temporale et in alium transferendi, sic et nunc Dei vicarius, Ecclesie universalis antistes, auctoritatem habet dandi et tollendi et etiam transferendi sceptrum regiminis temporalis; ex quo sine dubio sequeretur quod auctoritas Imperii dependeret, ut dicunt. Et ad hoc dicendum per interemptionem eius quod dicunt Samuelem Dei vicarium, quia non ut vicarius sed ut legatus spetialis ad hoc, sive nuntius portans mandatum Domini expressum, hoc fecit: quod patet quia quicquid Deus dixit, hoc fecit solum et hoc retulit. Unde sciendum quod aliud est esse vicarium, aliud est esse nuntium sive ministrum: sicut aliud est esse doctorem, aliud est esse interpretem. Nam vicarius est cui iurisdictio cum lege vel cum arbitrio commissa est; et ideo intra terminos iurisdictionis commisse de lege vel de arbitrio potest agere circa aliquid, quod dominus omnino ignorat. Nuntius autem non potest in quantum nuntius; sed quemadmodum malleus in sola virtute fabri operatur, sic et nuntius in solo arbitrio eius qui mictit illum. Non igitur sequitur, si Deus

[28] Dante Alighieri, *Monarchia*, transl. with a comm. by Kay, 298 n.10.

[29] Cf. M. Maccarrone, "Il terzo libro della *Monarchia*", in *Studi danteschi* 83 (1955), 57-59; B. Nardi, *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, con premessa alla ristampa di O. Capitani, Roma 1992, 209-19. Sulla polemica e sul suo apporto agli studi danteschi cf. ivi O. Capitani, *Premessa alla ristampa*, V-XXIX.

00_Rencontres_def.indb 337 03/03/18 12:26

> per nuntium Samuelem fecit hoc, quod vicarius Dei hoc facere possit. Multa enim Deus per angelos fecit et facit et facturus est que vicarius Dei, Petri successor, facere non posset[30].

Dante pone qui un termine preciso, che è insieme di natura teologica e giuridica, ai poteri vicariali del papa, i quali, per quanto ampi siano, non possono oltrepassare quelli cui il nunzio "dà voce" in quanto *minister*, veicolo del volere-potere di Dio; dunque il papa-vicario non può fare ciò che Dio stesso non può fare servendosi dei suoi nunzi e ministri. Si tratta di una anticipazione di ciò che Dante dirà in *Monarchia* III.7.4, a proposito dell'asserita *vicarii equivalentia*, e soprattutto poco più oltre, a proposito della *potestas clavium*, del "potere di sciogliere e legare" inteso in senso assoluto dalla canonistica, a cominciare dalla decretale *Solitae* di Innocenzo III (*De maioritate et obedientia*)[31], in cui il *quodcumque ligaveris* di Mt. 16:19 è assunto "nihil excipiens". Contraddice a ciò l'impossibilità che il papa assolva chi non si pente, ciò che neppure Dio potrebbe fare, "quod etiam facere ipse Deus non posset" (appunto "per la contradizion che nol consente")[32]. Nardi ha scritto che "il torto di siffatta dottrina ierocratica [...] consiste, per Dante, nella confusione che si fa tra la potestà ordinaria del vicario di Cristo e il potere straordinario concesso da Dio a Samuele; il quale non agiva in quel caso come vicario di Dio, ma come "nunzio" o messo speciale *ad hoc*, cioè come incaricato di una speciale missione in particolari circostanze"[33]. Dante è consapevole della necessità di distinguere, nel

[30] Dante Alighieri, *Monarchia* III.6.1-6, a cura di Quaglioni, 1286-96.

[31] Gregorius Papa IX, *Decretales* I.33.6, ed. Friedberg, col.196-98.

[32] Dante Alighieri, *Monarchia* III.8.7, a cura di Quaglioni, 1308-10. Cruciale distinzione: se davvero il *quodcumque* evangelico potesse intendersi *simpliciter*, in senso assoluto, allora avrebbero ragione gli avversari e il papa potrebbe legare e sciogliere (costituire e annullare) qualsiasi vincolo, anche quello matrimoniale, che invece è indissolubile, e potrebbe perfino assolvere il peccatore in assenza del requisito essenziale della contrizione, ciò che neppure Dio potrebbe fare. È il caso narrato in *Inferno* XXVII.85-123, il celebre luogo dantesco in cui Guido da Montefeltro è dannato per aver ceduto alla impossibile promessa di Bonifacio VIII, di un'assoluzione *ex ante* per il consiglio fraudolento che avrebbe permesso al papa di sconfiggere i suoi nemici: "ch'assolver non si può chi non si pente, / né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente". Cf. da ultimo e per tutti M. Tavoni, *Canto XXVII. Il «mal consiglio» del «nobilissimo nostro latino Guido Montefeltrano»*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni* 2: *Inferno Canti XVIII-XXXIV*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma-Salerno 2013, 809-47.

[33] Nardi, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, 218.

meccanismo sostitutivo della rappresentanza, la rappresentanza di tipo vicariale, cioè di supplenza della volontà del *dominus* in sua assenza, con propria competenza e giurisdizione, *cum lege vel cum arbitrio*, dalla pura e semplice comunicazione di una volontà già formata nel *dominus* (è appunto il caso del legato speciale o *nuncius*, che nella gestione di un negozio è soltanto un veicolo di manifestazione della volontà, alla pari del discorso e della scrittura)[34].

L'argomentazione dantesca è ancor più stringente in *Monarchia* III.7.4-8, dove, dopo avere respinto sul piano logico, come appartenente ad un tipo di sillogizzazione palesemente difettiva, la tesi che il papa, in quanto vicario di Cristo, abbia conferiti di conseguenza il *dominium* e la *gubernatio* che a Cristo appartengono tanto nello spirituale quanto nel temporale, incalza ulteriormente la dottrina ierocratica con gli strumenti affilati dello stesso diritto canonico:

> Et si quis instaret de vicarii equivalentia, inutilis est instantia; quia nullus vicariatus, sive divinus sive humanus, equivalere potest principali auctoritati: quod patet de levi. Nam scimus quod successor Petri non equivalet divine auctoritati saltem in operatione nature: non enim posset facere terram ascendere sursum, nec ignem descendere deorsum per offitium sibi commissum. Nec etiam possent omnia sibi commicti a Deo, quoniam potestatem creandi et similiter baptizandi nullo modo Deus commictere posset, ut evidenter probatur, licet Magister contrarium dixerit in quarto. Scimus etiam quod vicarius hominis non equivalet ei, quantum in hoc quod vicarius est, quia nemo potest dare quod suum non est. Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps se ipsum auctorizare potest; recipere autem potest atque dimictere, sed alium creare non potest, quia creatio principis ex principe non dependet. Quod si ita est, manifestum est quod nullus princeps potest sibi substituere vicarium in omnibus equivalentem: qua re instantia nullam efficaciam habet[35].

La tesi della *vicarii equivalentia* è il vero bersaglio della *disputatio* dantesca, affrontato ancora una volta con le armi della logica e con piena padronanza del vocabolario e dei concetti teologico-giuridici: il successore di Pietro non equivale all'autorità divina, e la creazione di un sostituto di pari potere è una *absurditas* che Dante liquida ricorrendo alla già cennata formula "nemo potest dare quod suum non est"[36]. La

[34] Cf. V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, Napoli 1960, 93 n.1

[35] Dante Alighieri, *Monarchia* III.7.4-8, a cura di Quaglioni, 1298-304.

[36] Dante Alighieri, *Monarchia* III.7.7, a cura di Quaglioni, 1302. Cf. Dante Ali-

distinzione dantesca non era certo nuova nella teologia scolastica (il *De regimine Christiano* di Giacomo da Viterbo, per esempio, distingue tra la *plenitudo potestatis* che in Cristo è *excellenter* e soltanto *sufficienter* nel suo vicario, affermando esplicitamente che il papa "non [...] habet totam illam plenitudinem potestatis quam Christus habet")[37]. La stessa formula "nemo potest dare quod suum non est" si ritrova, con varianti, in Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* IIIa q.67 a.5 1: "*Nullus* enim *dat quod non habet*", ripetuto anche in Ia q.75 a.1 1: "nihil dat alteri quod non habet"; Ia-IIae q.81 a.3 2: "nullus dat alteri quod ipse non habet"; IIIa q.64 a.5 1: "*nullus dat quod non habet*"). È peraltro evidente, e non solo per il contesto in cui Dante colloca la massima (il trasferimento dei diritti nella persona del *successor Petri*), che l'appiglio principale è *Decretum Gratiani* C.1 q.7 c.24: "qui nihil habuit, nihil dare potuit"[38], formula che rende nulla ogni pretesa ierocratica di dipendenza della giurisdizione secolare dalla spirituale per pura e semplice mancanza di titolo giuridico, soluzione che Dante pare anticipare dove contesta indirettamente la tesi dell'equivalenza del vicariato e del vicariante con la formula "Summus [...] Pontifex, domini nostri Iesu Cristi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Cristo sed quicquid Petro debemus"[39].

Allo stesso modo, *auctorizare* ha qui ancora una volta il significato giuridico di "costituire in un diritto", secondo il brocardo che vuole che sia *auctor* "omnis a quo ius in nos transit", e più ancora il significato preciso di *extollere ad dignitatem*, di *honorem assumere*, proprio come nella formula "nemo debet sibi honorem assumere" del *Liber Extra* di Gregorio IX, che a parer mio qui Dante ricalca e conforma al suo discorso[40]. In tal senso la Chiesa non può aver dato a se stessa

---

GHIERI, *Convivio* IV.10.10, a cura di G. FIORAVANTI, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* 2, 636, IDEM, *Canzoni* a cura di C. GIUNTA, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* 2, 632: "Queste cose proposte, così procedo, e dico che le divizie, come altri credea, non possono dare nobilitade; e a mostrare maggore diversitade avere con quella, dico che non la possono torre a chi l'hae. Dare non la possono, con ciò sia cosa che naturalmente siano vili, e per la viltade siano contrarie alla nobilitade".

[37] Cf. in proposito NARDI, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, 220 n.143, con ulteriori rimandi a fonti classiche e medievali.

[38] *Decretum Gratiani* II C.1 q.7 c.24, ed. FRIEDBERG, col.437.

[39] DANTE ALIGHIERI, *Monarchia* III.3.7, a cura di QUAGLIONI, 1238.

[40] GREGORIUS PAPA IX, *Decretales* I.6.17, ed. FRIEDBERG, col.58.

00_Rencontres_def.indb 340 03/03/18 12:26

ciò che non aveva, cioè il potere di legittimare l'Impero; né può aver ricevuto tale potere da un imperatore, stante la nullità della donazione che Costantino non poteva fare e che la Chiesa non poteva ricevere; né, infine, può fondare tale pretesa nel diritto naturale, nel diritto divino o in quello delle genti, ché anzi la *maior pars* del genere umano non vi consente. Perciò, ripetendo la formula «nichil est quod dare possit quod non habet», Dante scrive:

> Amplius, si Ecclesia virtutem haberet auctorizandi romanum Principem, aut haberet a Deo, aut a se, aut ab Imperatore aliquo aut ab universo mortalium assensu, vel saltem ex illis prevalentium: nulla est alia rimula, per quam virtus hec ad Ecclesiam manare potuisset; sed a nullo istorum habet: ergo virtutem predictam non habet. Quod autem a nullo istorum habeat sic apparet. Nam si a Deo recepisset, hoc fuisset aut per legem divinam aut per naturalem, quia quod a natura recipitur a Deo recipitur, non tamen convertitur. Sed non per naturalem, quia natura non imponit legem nisi suis effectibus, cum Deus insufficiens esse non possit ubi sine secundis agentibus aliquid in esse producit. Unde, cum Ecclesia non sit effectus nature, sed Dei dicentis «Super hanc petram hedificabo Ecclesiam meam', et alibi «Opus consummavi quod dedisti michi ut faciam», manifestum est quod ei natura legem non dedit. Sed nec per divinam: omnis nanque divina lex duorum Testamentorum gremio continetur; in quo quidem gremio reperire non possum temporalium sollicitudinem sive curam sacerdotio primo vel novissimo commendatam fuisse. Quinymo invenio sacerdotes primos ab illa de precepto remotos, ut patet per ea que Deus ad Moysen; et sacerdotes novissimos, per ea que Cristus ad discipulos: quam quidem ab eis esse remotam possibile non est, si regiminis temporalis auctoritas a sacerdotio demanaret, cum saltem in auctorizando sollicitudo provisionis instaret, et deinde cautela continua ne auctorizatus a tramite rectitudinis deviaret. Quod autem a se non receperit de facili patet. Nichil est quod dare possit quod non habet; unde omne agens aliquid actu esse tale oportet, quale agere intendit, ut habetur in hiis que *De simpliciter ente*. Sed constat quod, si Ecclesia sibi dedit illam virtutem, non habebat illam priusquam daret sibi; et sic dedisset sibi quod non habebat: quod est inpossibile. Quod vero ab aliquo Imperatore non receperit, per ea que superius manifesta sunt patet sufficienter. Et quod etiam ab assensu omnium vel prevalentium non habuerit quis dubitat, cum non modo Asyani et Affricani omnes, quinetiam maior pars Europam colentium hoc aborreat? Fastidium etenim est in rebus manifestissimis probationes adducere[41].

[41] Dante Alighieri, *Monarchia* III.14.1-7, a cura di Quaglioni, 1376-84.

È questo "il mondo giuridico di Dante"[42], ma è anche, inscindibilmente, il suo mondo ecclesiologico e politico. Nella *reductio ad unum* bonifaciana, nella pretesa del pontefice romano di essere il solo mediatore tra temporale e atemporale, il supremo e solo cardine dell'ordine del mondo, Dante dovette vedere un pericolo per l'ordine spirituale prima ancora che per l'ordine secolare, e dunque un problema di natura ecclesiologica prima ancora che politica e giuridica in senso "moderno". Dante è il testimone di una frattura che lacera la Chiesa prima ancora che l'Impero: in tal senso la *Monarchia*, è stato scritto, rappresenta la coscienza intellettuale al più alto livello di questa frattura: si rimproverano i decretalisti in quanto tali, come portatori di un diritto che pretende di sovrastare le vere fonti della Sacra Scrittura e della tradizione[43].

La *Monarchia* è opera di dottrina, e la sua cifra non è banalmente ideologica né astrattamente utopica, ma paradossalmente realistica nella crisi del dualismo occidentale. È opera che profetizza uno degli assilli della modernità, quello della monodimensionalità del potere e dell'integrazione totale, della soggezione ad un potere unico, detentore insieme della forza e della produzione delle norme giuridiche, in cui le ragioni del secolo e quelle dello spirito, quelle tutte umane "in ciò e sopra di ciò che ha dimensione temporale" (*Monarchia* I.2.2) e quelle tutte spirituali della coscienza si confondono e si annullano, perdendosi fatalmente entrambe.

Nella *Monarchia* il rapporto tra Impero e ordinamenti particolari si pone, in termini moderni, come relazione tra un potere originario e poteri necessariamente segnati dalla derivatività. Parimenti, in termini moderni, il rapporto tra i due poli universali, spirituale e temporale, si pone come relazione di autonomia, benché quella dell'imperatore sia un'autonomia "reverente"[44], conseguente alla determinazione della

[42] G. De Vergottini, *Lezioni di Storia del Diritto Italiano. Il Diritto pubblico italiano nei secoli XII-XV*, con aggiornamento bibliografico a cura di C. Dolcini, Milano 1993, 261.

[43] Cf. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, 145-46.

[44] Dante Alighieri, *Monarchia* III.16.17-18, a cura di Quaglioni, 1412-14: "Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem

00_Rencontres_def.indb 342 03/03/18 12:26

relazione di potere propria del papa (la *paternitas*) rispetto a quella dell'imperatore (il *dominium*) ed escludente ogni subordinazione sul piano potestativo e giurisdizionale[45]. L'affermazione di Dante, più che un sapore conciliatorio ha il senso di una conferma della distinzione tra i due *regimina*: una distinzione tra ordinamenti che non tollera confusioni ("sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Cristus est [...]; Imperii vero fundamentum ius humanum est", scrive Dante)[46], e che è anche la condizione dell'unica relazione possibile, quella che non ammette che un potere sia fondamento e principio dell'altro.

Università degli Studi di Trento

terre irradiet, cui ab illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator".

[45] Cf. O. Capitani, *Chiose minime dantesche*, Bologna 1983, 79.

[46] Dante Alighieri, *Monarchia* III.10.7, a cura di Quaglioni, 1338-1340.

Acentos y alcances diversos en defensa de la autonomía del poder civil: la trascendental función del *populus* en el *De potestate regia et papali* de Juan de París[1]

Pedro Roche Arnas (†)

Introducción

La *Quaestio disputata in utramque partem, pro et contra pontificiam potestatem*[2], *Rex pacificus Salomon*[3] y el *De potestate regia et papali*[4], proceden del mismo medio y de las mismas circunstancias: los tres tienen su origen, con bastante probabilidad, en la primavera-verano de 1302 como respuesta a la falsa bula *Deum time* y en el marco de una serie de acontecimientos ligados a las disputas en torno a la bula *Ausculta fili*, publicada el 5 de diciembre de 1301, a la primera convocatoria de los Estados Generales de Francia en febrero de 1302 y a la publicación de los tratados de Enrique de Cremona, *De potestate papae* y, sobre todo, del *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, con cuyos argumentos polemizarán. La *Quaestio disputata in utramque partem* es considerada fundamento del igualmente anónimo *Rex*

[1] Esta investigación se ha realizado con la ayuda del Proyecto de Investigación *La legitimación del poder político en el pensamiento medieval*. Referencia: FFI2010-15582, subprograma FISO, Ministerio de Educación y Ciencia, España.

[2] *Quaestio in utramque partem*, ed. R.W. Dyson, en Idem, *Three royalist tracts, 1296-1302, Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem*, Bristol 1999.

[3] *Quaestio de Potestate Papae (Rex pacificus), An Enquiry into the Power of the Pope*, *A Critical Edition and Translation*, ed. R.W. Dyson, Lewiston-New York 1999. En adelante, *Rex pacificus.*

[4] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali*, ed. J. Leclercq, en J. Leclercq, *Jean de Paris et l'Ecclesiologie du XIII^e Siècle*, Paris 1942, 173-260.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 345-366*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115483

00_Rencontres_def.indb 345 03/03/18 12:26

pacificus[5] y en una más modesta escala que el texto de Juan de París, son "obras del mismo género, semejantes a ella en la finalidad, en el método y en puntos significativos de su doctrina. Y es incuestionable que Juan de París bebió de estas fuentes"[6].

I. Una misma pretensión, un mismo objetivo: reivindicar y afirmar la autonomía e independencia *in temporalibus* del poder civil, del poder político, respecto del *sacerdotium*

Apoyados en argumentos filosóficos, teológicos y jurídicos, defienden nuestros autores que el poder espiritual y temporal son poderes distintos; consideran que al instituir el poder espiritual, Cristo no otorgó a Pedro ni a sus sucesores el dominio sobre los asuntos temporales, afirman que la propuesta de Cristo es una propuesta de servicio, no de dominio, que el poder papal es *sollicitudo*, no *dominatio*, como señala San Bernardo; asumen, con toda la tradición cristiana, que el poder espiritual tiene mayor dignidad que el poder civil, negando, sin embargo, que esta mayor dignidad del poder espiritual suponga que el poder civil derive causalmente de la Iglesia: ambos poderes proceden de Dios de modo inmediato y por ello, a pesar de la mayor dignidad del poder espiritual, no existe una relación de subordinación del poder espiritual al temporal *in temporalibus* sino que se trata de dos jurisdicciones independientes: en consecuencia, el poder temporal no debe intervenir en el ámbito del poder espiritual ni el poder espiritual interferir la jurisdicción temporal, a no se *incidenter* o *casualiter*; esta autonomía, sin embargo, en virtud del principio único, Dios, en el que ambos poderes tienen su origen no sólo no excluye sino que exige la armonización de ambos poderes, exige la mutua ayuda y defensa que están obligados a prestarse cuan-

[5] R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6.8), Amsterdam 1969, 224 (traducción del Autor): "En todo caso, creo no equivocarme demasiado si considero el escrito, que generalmente se ha asignado a un periodo posterior de la literatura político-eclesiástica, el *Quaestio in utramque partem*, como el fundamento de los otros dos, otorgándole prioridad frente a los tratados *Rex pacificus* así como al de Juan de París" (traducción del Autor).

[6] A. Watt, "The *Quaestio in utramque partem* Reconsidered", en *Studia Gratiana* 13 (1967), 414. Según este autor, J. Leclercq enumera ocho lugares en los que Juan de París hace referencia a la *Quaestio*. El uso fue quizás algo menor. Tres de los lugares dados parecen poco probables y el otro sólo posible. Los otros son, sin embargo, ciertos.

00_Rencontres_def.indb 346 03/03/18 12:26

do fuere necesario para que la república sea bien gobernada tanto espiritual como temporalmente.

II. Acentos y alcances distintos en la defensa de la autonomía del poder civil

A pesar de los vínculos indicados, existen entre los textos citados profundas diferencias, acentos y alcances distintos en la defensa de la autonomía del poder civil.

II.1. La *Quaestio in utramque partem*: a la búsqueda de un equilibrio imposible[7].

Según el autor de la *Quaestio*, estamos ante dos poderes distintos y autónomos: el cogobierno es el modo normal de gobierno de los asuntos humanos. Sólo en casos excepcionales, determinados por la ley, el poder temporal corresponde al poder espiritual[8]. Admitida la posibilidad de la intervención papal en los asuntos temporales, nuestro autor considerará necesario establecer y explicitar con la mayor precisión posible, dada su trascendencia, en qué casos y por qué el poder temporal está subordinado al espiritual.

Distingue nuestro anónimo autor causas o casos espirituales, causas temporales y causas o casos mixtos, en la estela de los *Commentaria super libros quinque decretalium* de Inocencio IV y de la *Summa aurea* del Hostiense[9].

Son casos espirituales las causas matrimoniales, los casos relacionados con los diezmos, la simonía, herejía, divorcio, usura y todos aquellos a los que se refiere Inocencio IV glosando el término juramento en la decretal *Novit*, tales como la violación de la paz, el perjurio y

[7] Equilibro imposible, a diferencia de C. Fiocchi, quien nos habla de "Alla ricerca di un difficile equilibrio": C. FIOCCHI, "La *quaestio in utramque partem.* Alla ricerca di un difficile equilibrio", en *Filippo Il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, ed. G. BRIGUGLIA y S. SIMONETTA (Quodlibet 11), Bergamo 2002, 67.

[8] *Quaestio in utramque partem*, ed. DYSON, 67: "Distintae sunt igitur hae potestates […] ita nec pontifex debet in temporalibus se immiscere, nec iurisdictionem temporalem assumere nisi in certis causis determinatis a iure".

[9] DYSON, *Three royalist tracts,* XXXVIII; WATT, "The *Quaestio in utramque partem* Reconsidered", 436.

00_Rencontres_def.indb 347 03/03/18 12:26

el sacrilegio[10]: las causas espirituales corresponden exclusivamente al juicio de la Iglesia. Los casos o causas temporales son los asuntos feudales, las causas de sangre u ofensas capitales y otras semejantes y conciernen directamente a los poderes temporales. Sin embargo, aquellas causas o casos temporales que tienen alguna conexión o implicación espiritual son causas mixtas, como se pone de manifiesto en la disputa sobre el condado de Poitiers entre los reyes de Francia e Inglaterra: al papa, a quien en principio no corresponde tratar de modo directo una causa feudal, le concierne indirectamente *ratione peccati*, al haber tenido lugar la ruptura de un juramento[11]. Por ello el rey de Francia que, según la ley, no tiene que responder ante el papa por el feudo de su reino, pudiera, sin embargo, estar subordinado a él incidentalmente por razón de alguna conexión o implicación del problema feudal con una causa espiritual, como se recoge en *Novit* y *Per venerabilem*[12].

El discurso contenido en la *Quaestio*, cuyo objetivo era la exclusión del poder papal de los asuntos temporales, perderá impulso y terminará diluyéndose, en último término, en una posición análoga en aspectos fundamentales a la de los defensores de la *plenitudo potestatis* papal que combate. Y esto es así desde el momento que establece como

[10] *Quaestio in utramque partem*, ed. Dyson, 76.

[11] *Quaestio in utramque partem*, ed. Dyson, 78: "Papa qui non poterat directe cognoscere de causa feudali, indirecte, ratione iuramenti peccati, intromisit se de illa: Extra. *De iudiciis*, cap. *Novit,* ubi dicit Hostiensis in glossa super verbo *de feudo*: *Non intendimus cognoscere de feudo, sed tantum ratione peccati, inducendo illum ad paenitentiam, quia illam non potest agere nisi satisfaciat*". Como indica Watt, "The *Quaestio in utramque partem* Reconsidered", 437, el autor "no cita al Hostiense in extenso en este punto. Pero debe observarse que la más importante afirmación de la citada glosa es que el poder espiritual deberá actuar *in subsidium* cuando el poder secular fuera negligente o de algún modo deficiente. Estos casos de acción supletoria del papa eran además aquellos que el autor de la *Glossa ordinaria* tiene en mente cuando, como ha citado antes, afirmó con referencia a *Per venerabilem* que el papa puede juzgar asuntos temporales *cum requiritur*. Otra notable aclaración del 'incidental' poder temporal del papa hecho por el Hostiense en su comentario a *Novit* puede resumirse en uno de sus *notabilia*: 'Nota ergo quod quelibet causa potest deferri ad ecclesiam ratione iuramenti, defectus iustitiae, pacis et peccati ut ex premissis glossis colligi potest'" (traducción del Autor).

[12] Gregorius Papa IX, *Decretales* II.1.13, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici* 2: *Decretalium Collectiones*, Graz 1959, col.242-43: *Novit*; Idem, *Decretales* IV.17.13, ed. Friedberg, col.714-16: *Per venerabilem*. Cf. *Quaestio in utramque partem*, ed. Dyson, 80.

00_Rencontres_def.indb 348 03/03/18 12:26

referencia última de su pensamiento, como marco concreto de su concepción de las relaciones entre los dos poderes las decretales *Novit* y *Per venerabilem* de Inocencio III: tanto el autor de la *Quaestio* como las decretales citadas afirman, en definitiva, que el poder eclesiástico no debe inmiscuirse habitualmente, de modo ordinario, en los asuntos temporales; sin embargo, si alguna causa especial lo exige, el poder eclesiástico podrá ejercer su jurisdicción en los asuntos temporales.

Defender la doctrina canónica de la *connexio* o implicación de lo espiritual en lo temporal y aceptar el *cum requiritur* de la glosa a la decretal *Per venerabilem* como precisiones al principio general *ratione peccati*, es otorgar al poder espiritual una capacidad ilimitada de intervención en los asuntos temporales. Es admitir que la Iglesia podrá intervenir en todo aquello que afecte, en su opinión, al bien y a la salud del alma, como, en la otra orilla, defiende expresamente Egidio[13]. Todo asunto temporal afecta a la salud del alma: no existe acción ni realidad alguna indiferente o neutra respecto de la salvación del ser humano, tal como señala el propio Tomás de Aquino[14]. No existen casos o causas estrictamente temporales: los casos se reducen a causas espirituales o mixtas y en ambas cabe la posibilidad de actuación del poder eclesiástico. Admitir el principio *ratione peccati* sin las precisiones que establecerá Juan de París y pretender la autonomía del poder temporal *in temporalibus* es pretender compaginar lo que es incompatible. Como sabrá ver Juan de París, el problema no está en el principio *ratione peccati*, universalmente aceptado, sino en la determinación del horizonte y del cauce de actuación, *ratione peccati*, de la Iglesia.

---

[13] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Aalen 1961, 73: "Sed si agatur de temporalibus, ut sunt in malum et in dampnacionem animarum nostrarum, consequens erit, quod ecclesia habebit super temporalibus iurisdiccionem non solum superiorem et primariam, sed etiam immediatam et executoriam". Afirma Egidio que el poder espiritual podrá ejercer su jurisdicción inmediata en los asuntos temporales en "todos aquellos casos en los que éstos puedan ser considerados espirituales"; *Ibid.*, ed. Scholz, 169: "Cum ergo quaeritur que sunt illa specialia, et qui sunt illi casus in quibus spiritualis potestas se de temporalibus intromittit, dicemus, quod omnibus illis modis quibus temporalia possunt dici spiritualia, spiritualis potestas iurisdiccionem suam in temporalibus exercebit".

[14] Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.18 a.9 con.: "Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum".

00_Rencontres_def.indb 349 03/03/18 12:26

II.2 Autonomía *in temporalibus* y preeminencia social del poder laico en el anónimo *Rex pacificus Salomon*

Para el autor de *Rex pacificus Salomon* debemos entender la relación entre los dos poderes en la sociedad humana, en la *ecclesia* constituida en un cuerpo cuya cabeza es Cristo, de modo análogo a la existente en el cuerpo humano entre la cabeza y el corazón[15].

Afirmará, con Aristóteles[16], que en el corazón está el origen de las venas que llevan a los miembros la sangre sin la que no hay vida, y que en la generación del cuerpo animal se origina antes el corazón que la cabeza. De modo semejante, del poder secular o laico proceden las venas, es decir, las leyes, los estatutos y las costumbres por las que el alimento temporal se distribuye. Y así como sin sangre no hay vida en el cuerpo, del mismo modo no es posible ningún tipo de vida sin el alimento temporal cuyo reparto corresponde al poder laico en su función de administrador de la justicia. Y por último, así como el corazón es generado antes que la cabeza, del mismo modo fue antes la jurisdicción temporal de los reyes que la jurisdicción espiritual de los sacerdotes[17].

Con menor hondura y rigor en sus argumentos que la *Quaestio in utramque partem*, *Rex pacificus Salomon* mantendrá una posición anticurialista más radical, separará más netamente ambos poderes y, sobre todo, afirmará que el poder político, el poder laico o secular, es el principal protagonista, el fundamento y la base de la vida social. "El Estado es […] el fundamento de la existencia de la Iglesia: ésta depende de él, pero él es independiente de la Iglesia […], afirmación

[15] Analogía con el cuerpo humano, no con el ser humano, con lo que se elimina la antigua dicotomía entre *sacerdotium*, el alma, y el *regnum*, el cuerpo, gobernado por el alma, argumento siempre presente entre los defensores de la *plenitudo potestatis* papal. Como indica J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'État au temps de Philippe le Bel* (Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents 8), Louvain-Paris 1926, 262 (traducción del Autor): "La relación entre los dos poderes en la sociedad humana se entiende en *Rex pacificus* por analogía con las funciones que la física de Aristóteles atribuye a la cabeza y al corazón".

[16] Aristoteles, *De partibus animalium* III.4, 665a-b.

[17] Y no se trata tan sólo de una prioridad en el tiempo: en la organización del pueblo israelita, Moisés tuvo la jurisdicción temporal sobre el pueblo de Dios. Nunca Aarón, que ostentaba la autoridad sacerdotal, se entrometió en el señorío y jurisdicción perteneciente a Moisés, excepto por mandato del mismo Moisés. La Iglesia, en las cosas temporales, está en manos de y subordinada al poder de los reyes y príncipes.

00_Rencontres_def.indb 350 03/03/18 12:26

que permite concluir que el autor ya, vagamente, tenía en perspectiva la autosuficiencia moral por parte del Estado; lo que es lo mismo que decir que el Estado produce su propia ley espiritual", señala Ullmann[18]. La respuesta al noveno argumento de los defensores del pensamiento teocrático[19] avalará esta preeminencia del poder temporal al indicar que "de tal modo el alma se mantiene por las actividades espirituales que éstas no actúan para el sustento del cuerpo, mientras que las cosas temporales de tal modo actúan para el mantenimiento del cuerpo que también contribuyen al sustento del alma, que se va cuando el cuerpo expira, por lo que tiene el alma mayor dependencia de las cosas temporales que al contrario"[20].

El rol primordial en la sociedad recae sobre el poder civil que garantiza la vida temporal, horizonte necesario para el desarrollo de cualquier actividad vital, incluidas las espirituales. A la Iglesia[21] corresponderá orientar el caminar del hombre hacia su salvación e indicar los alimentos que posibilitan la salud del alma. Sin duda "el autor lucha por expresar su idea de lo espiritual sin incluir el poder coercitivo detrás"[22], privando al papa en consecuencia de cualquier tipo de poder que se precie como tal en el orden secular. Es cierto que el autor no avanza hasta la concepción de Marsilio de Padua, hasta la absorción completa de la Iglesia por el Estado, pero "no somos injustos con el jurista, filósofo y teólogo autor de *Rex pacificus* situándolo en la línea que conduce a Marsilio de Padua"[23].

[18] W. Ullmann, "A Medieval Document on Papal Theories", en *English Historical Review* 61 (1946), 192. *Rex pacificus*, ed. Dyson, 24: "dicimus dominos temporales fundatores ecclesiarum, quod non dicitur de praelatis nisi in quantum habentes sunt aliquod dominium temporale".

[19] *Rex pacificus*, ed. Dyson, 48. Para quienes la relación justa entre el poder temporal o laico y el espiritual es la que se deriva de la relación de dependencia del cuerpo respecto del alma, su causa.

[20] *Rex pacificus*, ed. Dyson, 48.

[21] *Rex pacificus*, ed. Dyson, 29: "prout Ecclesia distinguitur contra saeculum, et clerici et viri ecclesiastici contra laicos et saeculares".

[22] Ullmann, "A medieval document on Papal Theories", 8.

[23] Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'État*, 269.

00_Rencontres_def.indb 351 03/03/18 12:26

II.3. Juan de París, tradición y modernidad

Juan de París no elude el principio *ratione peccati*. En los inicios del siglo XIV la negación del principio *ratione peccati* "hubiera sido no sólo extremadamente revolucionario […], sino también bastante inverosímil ante la gran cantidad de leyes, costumbres y precedentes en los que se apoyaba el principio"[24]. El problema, sin embargo, no radica en el principio general, sino en la determinación y concreción de dicho principio[25]. Una de las grandes aportaciones del *De potestate regia et papali* será precisamente, admitido el principio *ratione peccati vel delicti*, delimitar con todo rigor algunas cuestiones fundamentales respecto del citado principio cuyas divergentes y opuestas interpretaciones han estado en el origen de disputas seculares en el medievo, disputas que con mayor o menor intensidad llegan hasta nuestros días: la primera, determinar qué corresponde juzgar al poder espiritual en el delito temporal o civil, y, en segundo lugar, delimitar la naturaleza y alcance del poder de censura o capacidad de coacción que la Iglesia puede ejercer en la vida civil sobre quien comete el delito. En definitiva, Juan de París intentará dar una respuesta sistemática y precisa sobre el fondo de la cuestión que nos ocupa: ¿qué poder fue el que, en definitiva, los Apóstoles y discípulos de Cristo, y por ellos los obispos y sacerdotes, recibieron del Señor?

"El hombre no sólo está ordenado a un bien tal que puede adquirirse por naturaleza, que es vivir según la virtud, sino también está ordenado a un fin sobrenatural, que es la vida eterna"[26]. Conducir a ese fin no es propio del gobierno humano, sino del divino, ya que la vida eterna no la consigue el hombre por la virtud humana. Corresponde a

---

[24] Dyson, *Three royalist tracts*, xxxviii.

[25] ¿Qué alcance tiene la afirmación de Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 5, ed. Leclercq, 183: "illud ad quod pertinet ultimus finis perfectius est et melius et dirigit illud ad quod pertinet inferior finis"? ¿Supone la subordinación a la dirección y autoridad de la Iglesia de toda acción relacionada con la salvación del hombre? ¿Supone, en ese caso, un horizonte prácticamente ilimitado a la acción del poder espiritual, como en definitiva sucede, en mi opinión, en la *Quaestio in utramque partem*?

[26] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali*,cap. 2, ed. Leclercq, 178: "Homo non solum ordinatur ad bonum tale quod per naturam adquiri potest, quod est vivere secundum virtutem, sed ulterius ordinatur ad finem supernaturalem qui est vita eterna".

00_Rencontres_def.indb 352 03/03/18 12:26

Cristo, quien entregó a sus Apóstoles y discípulos el poder espiritual para dispensar a los fieles los sacramentos que contienen la gracia por la que nos volvemos aptos para esa vida. Para la ejecución de esta misión, Cristo les concedió, entre otros[27], el poder de corrección judicial en el foro externo o de intervención judicial en la sociedad civil[28], tal como leemos en Mateo 18:15-17, en virtud de la dimensión espiritual, *ratione peccati*, que conlleva todo delito. A determinar la naturaleza estrictamente espiritual, el alcance y el cauce del ejercicio de este poder por parte de la Iglesia va a dedicar Juan de París páginas de singular interés[29].

Dos aspectos deben ser considerados en este poder o capacidad de intervención de la Iglesia, de acuerdo con el citado texto de San Mateo: la autoridad para discernir o juzgar, que viene indicada con las palabras "Díselo a la Iglesia"; y el poder de obligar, de coaccionar o de imponer una pena de carácter temporal, cuando dice: "Sea para ti como un pagano o publicano".

En cuanto a la primera cuestión, ¿qué corresponde juzgar a la Iglesia?, responderá Juan de París que la Iglesia juzga regularmente causas o asuntos espirituales y no interviene en las causas temporales a no ser *ratione delicti*, que, como tal, implica una dimensión espiritual. Como hemos indicado, se trata de un principio de carácter general, universal-

[27] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 12, ed. Leclercq, 208-211: "una est potestas consecrationis que interdum dicitur caracter vel potestas ordinis […] Alia est potestas administrationis sacramentorum et precipue sacramenti penitentie, que est potestas clavium vel spiritualis iurisdictionis in foro conscientie […]. Alia est tertia potestas sive auctoritas apostolatus sive predicationis […]. Potestas iudiciaria scilicet correctionis in foro exteriori […]. Potestas quinta, scilicet dispositionis ministrorum secundum quosdam quoad determinationem iurisdictionis ecclesiastice eclesiástica […]. Alia vero potestas que sexta est videtur convenire eis ex debito precedentium, scilicet potestas accipiendi necessaria ad congruentem vite sustentationem ab hiis quibus spiritualia ministrant".

[28] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 12, ed. Leclercq, 208: "Alia est quarta potestas judiciaria scilicet correctionis in foro exteriori per quam timore pene peccata corriguntur, precipue que sunt in scandalum ecclesie, Et data est hec potestas *Matthei* XVIII ubi dicitur: Si peccaverit in te frater tuus etc […] quod si non audierit dic ecclesie, si ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus".

[29] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 212: "De quarta vero potestate iudiciali in foro exteriori est tota difficultas".

00_Rencontres_def.indb 353 03/03/18 12:26

mente aceptado: todos admiten que en materia de salvación debemos estar sujetos a la Iglesia, tanto quienes mantienen las tesis teocráticas[30], como los defensores de la autonomía del poder civil. Hemos señalado igualmente que el problema no radica en el principio general, sino en la determinación y delimitación que se hace de dicho principio.

Nos enfrentamos ante dos tipos de delitos en la sociedad civil, según Juan de París. El primero es el de opinión falsa o error sobre la moralidad de una acción, como cuando se supone que la usura no es pecado mortal, o cuando se duda de si algo está permitido o prohibido por Dios. Se trata de delitos de carácter doctrinal que comprometen la ley moral. Dado que todos estos problemas están regulados por la ley divina, no hay duda de que son la Iglesia y el juez eclesiástico las únicas autoridades competentes sobre tales materias.

Los demás delitos corresponden al incumplimiento de las normas civiles necesarias para conservar la paz entre los hombres, normas que determinan los diferentes modos de apropiación de las cosas y que han sido dadas por la autoridad civil, como indica san Agustín y consta en el Decreto *Quo iure*. Corresponde al poder civil, y no a la Iglesia, juzgar sobre las propiedades de sus súbditos dado que, en último término, todo lo que poseemos es por la ley humana concedida por Cristo[31]. El

[30] Baste recordar el Consistorio de Anagni de 24 de junio de 1302 o cualquiera de las páginas del *De eclesiástica potestate* de Egidio Romano. En el Consistorio de Anagni del 24 de junio de 1302, el cardenal Mateo de Aquasparta sostiene cinco tesis. La primera afirma la *plenitudo potestatis* papal ("Summus Pontifex habet plenissimam [potestatem]"). La segunda afirma que esa *plenitudo potestatis* es ilimitada: "nullus est qui possit eam limitare […]". La tercera extiende esa *plenissima potestas* papal al orden temporal para afirmar la sujeción del poder temporal al papa ("Ille dicitur esse dominus omnium temporalium et spiritualium […]"). La cuarta fundamenta esa sujeción en la *ratio peccati* ("Planum est quod nullus debet revocare in dubium quin possit iudicare de omni temporali ratione peccati […]"). Y la quinta sostiene que la *iurisdictio temporalis* pertenece –sin duda– al papa, pero no *ratione usus* –o *quantum ad executionem*–, sino sólo *de iure*. Luego habla el papa Bonifacio; aunque no menciona la *plenitudo potestatis*, vuelve sostener la sujeción del rey y de todo cristiano al papa y fundamenta esa sujeción en un argumento teológico: ("[…] non potest negare rex, seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus ratione peccati […]"). Texto citado en F. Bertelloni, "La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, *De regia potestate et papali*", en *Veritas* 51.3 (2006), 4.

[31] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 213: "Ut dicit Augustinus super Johannem et habetur VII D, capitulo *Quo iure*: Tolle inquit iura imperatoris et non potes dicere hec res mea est. De iure enim

00_Rencontres_def.indb 354 03/03/18 12:26

juicio en tales casos cabe solamente al juez secular, que, lógicamente, juzga según las leyes civiles: "De peccato in temporalibus non iudicat seu cognoscit ecclesiasticus iudex sed secularis tantum"[32]. San Bernardo ya entendía esto al escribir al papa Eugenio: "Vuestro poder no se encuentra en las posesiones, sino en los pecados"[33]. En este sentido, el editor del *De potestate* remite a la precisión de la glosa al Decreto de Graciano[34].

En cuanto al poder de censura eclesiástica, al derecho de sanción sobre aquél que ha cometido un delito, éste tan sólo puede ser de carácter espiritual[35]. La Iglesia no puede infligir directamente penas de carácter temporal: la misión que le corresponde, que no es otra que conducir a los hombres a Dios, apartarlos del pecado y corregirlos, debe realizarla por el camino que Dios le indicó, por la separación de

---

naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio. Et sic de peccato in temporalibus non iudicat seu cognoscit ecclesiasticus iudex sed secularis tantum nisi forte aliunde a Christo fuerit ei concessum vel permissum".

[32] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 213.

[33] Bernardus Claraevallensis, *De consideratione* I.6.7 §412, en PL 182, 736A.

[34] Respecto del Decreto, donde el papa dice al emperador: "Sabes que en estos asuntos dependes del juicio de ellos, los sacerdotes" (*Decretum Gratiani* I d.96 c.10, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici* 1: *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1959, col.340: "Nosti inter hec te ex illorum pendere iudicio, scilicet sacerdotum"), la glosa precisa: "En cuanto a las cosas espirituales", (Ioannes Teutonicus, *Glossa ordinaria ad Decretum Gratiani* d.96 c.10: "quoad spiritualia"). Lo mismo es afirmado por los sumos pontífices en las Decretales (Gregorius Papa IX, *Decretales* IV.17.5, ed. Friedberg, col.711) al decir que las decisiones sobre la herencia son tomadas por el juez secular o por el señor; y en otro capítulo (Gregorius Papa IX, *Decretales* IV.17.7, ed. Friedberg, col.712) dice el papa: "Consideramos que compete al rey y no a la Iglesia juzgar sobre tales cuestiones de propiedad, a fin de no dar la impresión de que despreciamos el derecho del rey de los ingleses, que afirma que le corresponden tales juicios" (traducciones del Autor).

[35] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 214: "De potestate vero correctionis seu censure eclesiastice sciendum est quod non est nisi spiritualis directe, quia nullam poenam in foro exteriori potest imponere nisi spiritualem, nisi sub condicione et per accidens. Quamvis enim ecclesiaticus iudex habeat homines in Deum reducere et a peccato retrahere et corrigere, hoc tamen non habet nisi secundum viam a Deo ei datam que est separando a sacramentis et participatione fidelium et huiusmodi que ad censuram ecclesiasticam pertinente; et dico nisi sub condicione, scilicet si quis penitere velitet penitentiam pecuniariam aceptare. Dico etiam per accidens […]".

00_Rencontres_def.indb 355 03/03/18 12:26

los sacramentos y de la comunión de los fieles. Esta rotunda afirmación queda matizada, sin embargo, precisando que el juez eclesiástico, la Iglesia, puede irrumpir en el ámbito civil y temporal *sub conditione* y *per accidens*.

Precisemos estos términos. *Sub conditione*, es decir, bajo la condición de que quien ha cometido el delito acepte la pena de carácter temporal, como puede ser un castigo monetario. Si no la acepta, la Iglesia podrá excomulgarle o imponerle cualquier otra pena espiritual, pero no podrá imponerle una pena corporal o pecuniaria como hace el juez civil. Y *per accidens*, es decir, indirectamente. Juan de París nos sitúa ante una situación o caso excepcional, la actitud de un princeps *hereticus et incorrigibilis et contemptor eccclesiastice censure*. En este caso, y si la autoridad civil desprecia la amonestación de la Iglesia, ésta puede proponer al pueblo, incluso bajo amenaza de excomunión, la deposición de dicha autoridad que, de este modo, sería privada de su autoridad directamente por el pueblo e indirectamente por la Iglesia[36].

Es cierto que la acción *per accidens* de la Iglesia en la sociedad civil amplía, por un lado, la capacidad de acción de la Iglesia en lo temporal, abre a la Iglesia un amplio campo de actuación en el horizonte de la vida civil pero, por otro, limita claramente esa acción[37]. No estamos

[36] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 214: "Si esset princeps hereticus et incorrigibilis et contemptor eccesiastice censure posset papa aliquid facere in populo ut ille privaretur honore seculari et deponeretur a populo, et hoc faceret papa in crimine ecclesiastico cuius cognitio ad papam pertinet, excommunicando omnes qui ei ut homino obedirent, et sic populus ipsum deponeret et papa per accidens. Sic etiam e contra si papa esset criminosus et scandalizaret ecclesiam et incorrigibilis esset, posset princeps ipsum excommunicare indirecte et deponere ipsum per accidens, monendo scilicet ipsum per se vel per cardinales. Et si quidem papa acquiescere nollet, posset aliquid facere in populo unde compelleretur cedere, vel deponeretur a populo, quia posset imperator sub hypotheca rerum vel pena corporum inhibere omnibus et singulis ut nullus ei obediret vel serviret ut pape. Et hoc quidem potest uterque in alterum, nam uterque papa et imperator universalem et ubique habet iurisdictionem, licet ille spiritualem et iste temporalem".

[37] Sin embargo, como indica L.A. De Boni en "Juan Quidort, El poder civil y el poder eclesiástico", en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*. Actes du IXe. Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, 17-22 August 1992, éd. B.C. Bazán, E. Andújar et L. Sbrocchi, New York-Ottawa-Toronto 1995, 1500: "El día en el que los príncipes y el pueblo no se dejen amedrentar más por la excomunión […] el día en el que los ladrones no acudan más al confesionario, el poder de inter-

00_Rencontres_def.indb 356 03/03/18 12:26

ante una situación, por muy excepcional que sea, que posibilite a la Iglesia el dominio directo sobre lo temporal: es el pueblo quien depone a la autoridad civil o rechaza sus leyes desde una conciencia moral configurada por la Iglesia. Porque ésta sigue siendo el ámbito de actuación de la Iglesia, la conciencia moral, y el horizonte en el que el poder espiritual ejerce su jurisdicción de carácter moral o espiritual[38]. No estamos enjuiciando si en el inicio del siglo XIV la excomunión de una autoridad civil y la amenaza con la misma a quienes le obedecieran como tal señor constituía un poder mayor o menor. Esto es algo coyuntural: hoy esta influencia sobre las conciencias es, sin duda, bastante menor. Lo importante es la afirmación de que la Iglesia, el poder espiritual como tal, tiene un determinado horizonte, la conciencia de los fieles, y un cauce para plasmar sus ideales de sociedad civil y de las leyes que la configuran: los fieles, el pueblo. De la fortaleza de sus convicciones dependerá el posible poder, *per accidens*, de la Iglesia.

Y en segundo lugar, no podemos olvidar la simetría[39], que Juan de París recalca con especial interés, entre la capacidad de acción de la Iglesia sobre el poder civil a través del pueblo y la del poder secu-

---

vención en la vida política, desde el punto de vista de la constitución sacramental de la Iglesia, se tornará nulo".

[38] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 216: "Ex quibus predictis apparet quod tota censura ecclesiastica est spiritualis […]. Et quod tota censura est spiritualis patet per hoc quod dicitur *Matthei* XVIII, Si ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus". Dice Juan de Partís que esto es también lo que piensa el Apóstol en Tt 3:10-11 (*Ibidem*): "Hominem hereticum post unam et secundam correctionem devita, sciens quia subversus est qui huiusmodi est, ubi nota quod dicit: combure, sed: Devita. Ex quibus patet quod dicta potestas est spiritualis nec principes ratione huius sunt ei subiecti nisi ut dictum est".

[39] Según J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'État*, 297 se trata de un procedimiento normal según los canonistas de los siglos XII y XIII. Lo que añade Juan de París es la limpieza de la sistematización, que le hace equiparar la acción accidental del Emperador sobre el Papa y de éste sobre el Emperador y descubrir las relaciones indirectas que se establecen entre estas dos cabezas visibles por la mediación del pueblo cristiano encomendado a su cuidado: normalmente independientes, los dos poderes se equilibran en circunstancias extremas. La autoridad moral del papa es un recurso supremo contra el despotismo de los soberanos y la amenaza del brazo secular puede ser una precaución o un remedio contra los posibles abusos del poder pontificio. Por su concepción del poder espiritual, Juan de París se une a la más pura Edad Media, pues autoriza su intervención en la esfera política; pero, al mismo tiempo, se manifiesta moderno por el modo como comprende su funcionamiento y restablece el ejercicio del poder espiritual.

00_Rencontres_def.indb 357 03/03/18 12:26

lar a través del pueblo sobre la Iglesia, incluida la posible deposición del papa. Está claro si se trata de un delito de carácter temporal, cuyo enjuiciamiento corresponde al poder civil[40]. Si el delito fuera de carácter espiritual[41], corresponde a los cardenales, como representantes de todo el clero, advertir al papa culpable. En caso de obstinación, tienen derecho a deponerlo, a cuyo fin, si fuere necesario, podrán llamar en su ayuda al poder civil para que por vía de amenaza a los súbditos de confiscar sus bienes, o de otra clase de pena, rehúsen obedecer al papa y dejen de considerarle como tal. Esta simétrica capacidad de actuación de un poder sobre el otro tiene su fundamento en la jurisdicción universal tanto del papa como del emperador[42] y su corresponsabilidad como miembros de una misma Iglesia en el buen gobierno de la misma, porque el poder temporal necesita del espiritual por el bien del alma, y el poder espiritual necesita del temporal para el buen uso de las cosas temporales, tal como expresamente se dice en la d.96 c.6, *Cum ad verum*[43]. Precisará Juan de París dos casos de intervención legítima y

[40] Si el papa cometiera delito en cosas temporales, cuyo enjuiciamiento corresponde al príncipe, como, por ejemplo, si practicase la usura o favoreciese a los usureros, prohibido por la ley civil, entonces, si hubiese emperador, le corresponde por derecho originario, corregirlo inmediatamente, amonestándolo y castigándolo, pues por derecho originario le corresponde al príncipe corregir a todos los malhechores, según Rom. 13:4: "No es sin importancia que lleva la espada. Por cuanto es ministro de Dios para vengar y castigar a quien hace el mal".

[41] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 214: "Si papa esset criminosus et scandalizaret Ecclesiam". El papa puede pecar en asuntos espirituales, como, por ejemplo, confiriendo beneficios mediante simonía, disipando los bienes de las iglesias, privando a las personas eclesiásticas y a los capítulos de sus derechos, juzgando o enseñando erróneamente lo que se refiere a la fe o a las buenas costumbres. En estos casos, debe ser primeramente amonestado por los cardenales, que representan a todo el clero. Si, sin embargo, se mostrase incorregible y los cardenales solos no consiguiesen remover el escándalo de la Iglesia, deben recurrir al auxilio del brazo secular. Entonces, el emperador, por ser miembro de la Iglesia, siendo requerido por los cardenales, debe proceder contra el papa del modo indicado, a fin de deponerlo. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 22, ed. Leclercq, 251: "Hoc enim agere non est agere contra ecclesiam, sed pro ecclesia".

[42] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 13, ed. Leclercq, 215: "Sic etiam gladii duo se mutuo iuvare tenentur ex communi caritate que membra ecclesie unit". Idem, *Ibid.*, ed. Leclercq, 214: "Et hoc quidem potest uterque in alterum, nam uterque papa et imperator universalem et habet iurisdictionem, licet ille spiritualem, et iste temporalem".

[43] *Quaestio in utramque partem*, ed. Dyson, 100: "Si autem istae duae potestates

00_Rencontres_def.indb 358 03/03/18 12:26

necesaria del poder civil sobre la Iglesia: la elección irregular de un papa[44] o cuando se produce un abuso por parte del poder espiritual, referencia este último caso al momento histórico en el que Juan de París escribe su texto[45]. Como había señalado igualmente el autor de la *Quaestio*, estas dos autoridades son independientes, pero no de modo absoluto, lo que fundamenta la acción indirecta de la una sobre la otra. Pero Juan de París da un protagonismo al pueblo que no había tenido hasta entonces: el pueblo es el cauce necesario para la acción indirecta de cualquiera de los dos poderes.

De la mayor dignidad del poder espiritual, "porque siempre encontramos que aquello a lo que atañe el fin último es más perfecto y mejor, y dirige a aquello a lo cual atañe un fin inferior"[46], plenamente aceptada por toda la tradición cristiana, no se concluye una derivación causal del poder temporal respecto del espiritual, y la consiguiente subordinación, tal como el pensamiento teocrático afirma desde Hugo de San Víctor: la Iglesia no instituye al poder temporal, no es el cauce que lo une a su origen, Dios. El poder del papa no es la causa que instituye al poder civil; ni siquiera instituye el poder de los prelados, y por eso los obispos no son llamados ministros del papa sino ministros de Cristo[47]. El poder

essent omnino distinctae, ita quod una non dependeret ex alia, ista dualitas esset occasio divisionis. Sed inter eas est mutua dependentia, quia temporalis indiget spirituali propter temporalium rerum usum: et hoc expresse habetur XCVI Dist., *Cum ad verum* [*Decretum Gratiani* I d.96 c.6, ed. FRIEDBERG, col.339]".

[44] IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De potestate regia et papali* cap. 22, ed. LECLERCQ, 248.

[45] IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De potestate regia et papali* cap. 22, ed. LECLERCQ, 250: "Sed quid si papa dicat quod reputat talem hereticum qui tenet aliquid de quo sunt opiniones litteratorum, et dicat hoc sine concilio generali, velut si dicat quod reputat hereticum omnem hominem asserentem regem Francie vel aliquem huiusmodi non ese subiectum ei in temporalibus? […] Si tamem periculum rei publice sit in mora quia scilicet populus trahitur ad malam opinionem et est periculum de rebellione et papa commoveat populum indebite per abusum gladii spiritualis, ubi etiam desperatur quod desinat aliter, puto quod in hoc casu ecclesia contra papam deberet moveri et agere in ipsum. Princeps vero violentiam gladii pape posset repellere per gladium suum cum moderamine, nec in hoc ageret contra papam ut papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publice. […]. Hoc enim agere non est agere contra ecclesiam, sed pro ecclesia".

[46] IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De potestate regia et papali* cap. 5, ed. LECLERCQ, 183.

[47] IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De potestate regia et papali* cap. 10, ed. LE-

temporal procede inmediatamente de Dios[48], "el poder regio ni en sí ni en cuanto a la ejecución proviene del papa, sino que proviene de Dios y del pueblo que elige un rey en una persona o en una casa"[49]. La razón de ello, en último término, radica en la propia naturaleza humana, origen del *regnum* y del poder civil.

El *regnum*, o *regimen multitudinis perfecte ad commune bonum ordinatum ab uno*[50], que como tal comunidad perfecta se basta a sí misma para procurar todo lo necesario para una vida completa, es decir, una vida virtuosa[51], tiene su fundamento en la naturaleza humana y cristaliza a través del derecho de gentes. Existe por lo tanto un bien, un fin al que está ordenado el hombre, vivir según la virtud, alcanzable por na-

---

CLERCQ, 199: "Amplius etiam potestas inferiorum pontificum et curatorum magis videtur esse mediante papa quam regia potestas eo quod immediatius dependent prelati ecclesiastici a papa quam seculares principes. Sed potestas prelatorum non est a Deu mediante papa sed immediate, et a populo eligente vel consentiente". Si el papa no se encuentra en el origen del poder episcopal, menos lo estará en el origen del poder temporal.

[48] IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De potestate regia et papali* cap. 10, ed. LECLERCQ, 197: "Et sic sunt distincte quod una in aliam non reducitur, sed sicut spiritualis immediate a Deo, ita et temporalis".

[49] IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De potestate regia et papali* cap. 10, ed. LECLERCQ, 199.

[50] IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De potestate regia et papali* cap. 1, ed. LECLERCQ, 176.

[51] F. BERTELLONI, "Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París", en *Scripta Mediaevalia* 2.2 (2009), 69: "Como es el caso en el *De regno* de Tomás, la teoría política de Juan Quidort tampoco quiso pasar por alto la virtud humana como objetivo del orden político. Por ello, cuando Juan argumenta en favor de la separación radical entre poder espiritual y poder temporal, presenta el *regnum* como la comunidad completa que satisface "todas las cosas […] necesarias para la vida completa". Y de inmediato equipara esta vida completa con la vida *secundum virtutem*. Así, mientras los teóricos de la *plenitudo potestatis* papal habían sostenido que la jurisdicción del poder temporal está limitada *solamente* al gobierno de la dimensión corporal del hombre, no de la espiritual, en cambio Juan sostiene firmemente que la jurisdicción del poder temporal no está limitada al simple *vivere* de los hombres en su mera corporeidad, sino que esa jurisdicción alcanza también al *vivere secundum virtutem*; así, el poder temporal alcanza a todo el hombre, es decir, también parcialmente a su alma "*ut* […] *Philosophus in Ethicis* […] *et in Politicis dicit*". Ello significa que, al menos en parte, también el alma humana cae dentro de la jurisdicción del poder temporal. Para Juan, pues, sólo la dimensión sobrenatural del hombre cae dentro de la jurisdicción del poder espiritual del *sacerdotium*".

00_Rencontres_def.indb 360 03/03/18 12:26

turaleza, fin no supeditado a ningún otro en lo relativo a las cosas necesarias para una vida completa, virtuosa, y cuya consecución da sentido y constituye la raíz del poder político[52]. Por ello, del mismo modo que el médico, cuya acción se dirige a un fin inferior, la salud del cuerpo, no está sujeto en la preparación de sus medicinas al profesor de moral, que ordena a todos los miembros de la casa a un fin más noble, el conocimiento de la verdad, "el poder secular es, en algunas cuestiones, mayor que el poder espiritual, a saber, en las temporales y a este respecto no le está sujeto en nada porque no se origina de aquel, sino que ambos se originan de un poder supremo, esto es, el divino, de manera inmediata, por lo cual el poder inferior no está sujeto al superior en todo, sino solo en esas cosas en que el supremo lo colocó bajo el mayor"[53].

Es evidente que Juan de París rompe radicalmente con la solución teocrática de Egidio Romano, que suponía, para salvar la unidad, una concepción de los poderes absolutamente jerarquizada, en la estela neoplatónica trazada por el Pseudo Dionisio[54]. Juan de París asume plenamente el *argumentum unitatis*, ampliamente utilizado en el siglo XIV, que afirma que al igual que sería herético derivar el universo de dos principios, también será herético *ponere duos vicarios aequales in terris*. Además de herético, sería monstruoso un cuerpo con dos ca-

[52] Como indica De Boni, "Juan Quidort, El poder civil y el poder eclesiástico", 1495: "El Estado es una construcción de la naturaleza racional del hombre. Vivir según la virtud no implica de modo alguno, la ligazón del poder político al religioso, como si cupiese a alguna autoridad fuera y por encima del Estado, y de la constitución racional de éste, indicar lo que es la virtud. Es así como, a partir del *De regia potestate et papali* es posible concebir una autoridad civil justa, dedicada al *vivere secundum virtutem*, pero que desconoce los preceptos de la religión y que, en la administración de la cosa pública, puede rechazar todo discurso que no se fundamente en la lógica inmanente de la racionalidad intramundana".

[53] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate regia et papali* cap. 5, ed. Leclercq, 184.

[54] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I.4, ed. Scholz 12 y 13. Según este modelo, las cosas inferiores son reducidas, elevadas, a las superiores a través de las intermedias, es decir, el poder temporal se relaciona con Dios a través del poder espiritual: *sub ecclesia et per ecclesiam*: "Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur. Si enim eque inmediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum".

00_Rencontres_def.indb 361 03/03/18 12:26

bezas. Como indica el profesor De Boni, "la habilidad intelectual de nuestro autor va a hacer que con él la unidad venga a salvarse en otro nivel. En esto aparece claramente la originalidad decisiva de Juan de París: él no repudia las leyes de la unidad, que toda la Edad Media juzga necesarias para el orden y la inteligibilidad del fenómeno político. Pero, mientras el curialismo situaba el centro común en el papado, fuente de todo poder humano, Juan de París lo coloca en Dios, de donde se derivan igualmente el papado y la realeza"[55]. Miembros de un único cuerpo, la Iglesia, ambos poderes dependen de modo inmediato de un tercero, de la verdadera cabeza de la Iglesia que es Cristo, principio unitario, centro común de quien todo poder procede y al que todo poder se reduce.

III. A modo de síntesis

Como indica C. Fiocchi[56], "existen notables divergencias interpretativas sobre la *Quaestio*: según R. Scholz, la interpretación que el autor de la *Quaestio* hace del "poder de la llaves" lo sitúa en la línea de Marsilio de Padua, mientras que J. Rivière […] le atribuye una posición intermedia entre las posiciones curialistas y regalistas. Frente a M.J. Wilks que considera que se trata de un texto rabiosamente antipapal, M. Delle Piane afirma que la *Quaestio* reconoce incluso una "superioridad o preeminencia del poder espiritual". G. Lagarde[57] defenderá la posición de J. Rivière. La pretensión del autor de la *Quaestio* sería, según J.A. Watt, "enhebrar un camino entre la Caribdis de un Egidio Romano y la Scila de un Guillermo de Nogaret, dada la moderación

[55] De Boni, "Juan Quidort, El poder civil y el poder eclesiástico", 1501, 1502: "Juan de París apela a un texto del maestro en los *Comentarios a las Sentencias* y muestra que las relaciones entre poderes desiguales pueden darse tanto bajo el aspecto de dependencia entre ellos como bajo el de dependencia de ambos con relación a un tercero. […] Quidort consigue así, al tratar sobre las relaciones entre los poderes, salvar el principio tomista de que el orden natural constituye un fin en sí mismo. Ya no se trata más de formular una ecuación entre dos poderes dentro de una única cristiandad, sino de situarlos en dos instituciones diferentes, independientes y correlativas. El estado consigue entonces tornarse mundano, aunque para ello sea necesario que la Iglesia se torne espiritual".

[56] Fiocchi, "La *quaestio in utramque partem.* Alla ricerca di un difficile equilibrio", 67.

[57] G. de Lagarde, *La naissance de l´esprit laïque au déclin du moyen âge* 1: *Bilan du XIII^e siècle*, Louvain 1956, 199.

del tono y de las conclusiones del pequeño tratado, lejos éstas de los escritos antipapales de Marsilio o de Wyclif" [58]. Por mi parte considero que si bien su objetivo es la defensa de la autonomía del poder temporal *in temporalibus*, el resultado de su esfuerzo es, en este sentido, extraordinariamente limitado y me considero cercano a la valoración de Delle Piane: admitido el principio *ratione peccati* sin las precisiones que realizará Juan de París, el barco se escora necesariamente hacia Caribdis con lo que, de acuerdo con la advertencia de Circe, no es parte de la tripulación lo que pierde sino, posiblemente, el barco entero.

El texto de *Rex pacificus Salomon* nos remite a un horizonte distinto. La Iglesia está *tradita et subiecta* en lo temporal al poder laico, que ejerce en lo temporal el *ius summae superioritatis*[59], al menos en el caso de Francia, cuyo rey "tiene pleno derecho a recibir las *regalías*, esto es, las rentas episcopales cuando los obispados están vacantes en algunas iglesias de Francia y de conferir los beneficios eclesiásticos cuya concesión correspondía a los obispos mientras vivían"[60]. Regalismo como respuesta frontal a la falsa bula *Deum time* que afirmaba que "beneficiorum et praebendarum ad te collatio nulla spectat"[61]. Regalismo[62] con un marcado carácter na-

[58] WATT, "The *Quaestio in utramque partem* Reconsidered", 451.

[59] DE LAGARDE, *La naissance de l´esprit laïque*, 200.

[60] *Rex pacificus*, ed. DYSON, 39: "Per istam eandem rationem concludi potest quod ius plenum habet rex Franciae accipiendi regalia, id est, redditus episcopales, dum vacant episcopatus in aliquibus ecclesiis Franciae, et conferendi beneficia ecclesiastica quorum collatio ad ipsos episcopos dum viverent pertinebat". RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'État*, 269.

[61] Bula *Deum time*, en P. DUPUY, *Histoire du différend d'entre le Pape Boniface VIII. et Philippes le Bel Roy de France, ou l'on voit ce qui se passa touchant cette affaire*, Paris 1665, 44: "Scire te volumus quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes. Beneficiorum et praebendarum ad te collatio nulla spectat, et si aliquorum vacantium custodiam habeas, fructus eorum successoribus reserves, et si quae contulisti, collationem huiusmodi irritam decernimus, et, quantum de facto processerit, revocamus. Aliud autem credentes, haereticos reputamus". Respuesta del rey: "Sciat tua maxima fatuitas in temporalibus nos alicui non subesse, ecclesiarum ac praebendarum vacantium collationem ad nos iure regio pertinere, fructus earum nostros facere, collationes a nobis factas et faciendas fore validas in praeteritum et futurum, et earum possessores contra omnes viriliter nos tueri: secus autem credentes, fatuos et dementes reputamus".

[62] Regalismo: el término procede del de "*regalia*". Las regalías eran los derechos, propiedades y prerrogativas de la Corona. En la Edad Media aparecen como derechos económicos o financieros de la Monarquía. Al final de dicha época se consolidan,

00_Rencontres_def.indb 363 03/03/18 12:26

cionalista: el texto que nos ocupa afirma la radical independencia in *temporalibus* del rey de Francia respecto del papa al tiempo que, por diversas razones[63], resulta admisible la deposición del emperador Federico II[64]. Se trata, en definitiva, de "refutar a los defensores del papa sin, por esto, hacerle el juego al emperador"[65], refutación que en cualquier caso excluye que el poder espiritual tenga, *de iure*, por su propia naturaleza, el dominio sobre los bienes temporales, tal como poco antes había afirmado Egidio Romano en una sesgada interpretación de Hugo de san Víctor: todos los beneficios que posee la Iglesia en materia temporal los tiene por concesión del poder secular. "No hay propiedad a menos que un gobernante temporal la garantice a través de la ley, como corrobora San Agustín"[66]. Regalismo nacionalista, claro antecedente del galicanismo del XVII[67].

pero ya referidas a todas las cuestiones de la actividad del rey frente a los derechos o jurisdicciones de otras autoridades, como la Iglesia y la nobleza. De este modo, El regalismo es el conjunto de teorías y prácticas sustentadoras del derecho privativo de los soberanos sobre determinadas regalías (derechos y prerrogativas exclusivas de los reyes, inherentes a la soberanía). Especialmente de las que chocaban con los derechos del papa. Este fenómeno se ha dado en casi todos los países católicos confesionales, recibiendo diversos nombres: cesaropapismo en las monarquías bizantina y medievales; galicanismo en Francia; josefinismo en Austria; febronianismo en Alemania, etc. El regalismo tuvo también considerable importancia en España.

[63] Carácter electivo del emperador, que requiere la coronación y confirmación del papa, frente al carácter sucesorio del rey de Francia.

[64] *Rex pacificus*, ed. Dyson, 52. En este sentido, la respuesta al décimocuarto argumento indicará que "aliqua causae sunt in imperatore, quare subditus sit papae in temporalibus, quae non inveniuntur in aliquibus regibus, sicut in regibus Franciae et Hispaniae, et fuit etiam aliquando in Rege Angliae, videlicet, usque ad tempus Regis Ioannis, qui dicebatur Sine Terra, sicut apparet per inspectionem chronicarum. Unde etiam illa decretalis, Extra, Qui filii sin legitimi c. Causam, quae facta fuit ante tempus illius Ioannis Regis Angliae, sicut notat Hostiensis in suo apparatu super eandem decretalem".

[65] A. De Libera, *La filosofía medieval*, Valencia 2007, 457.

[66] Ullmann, "A Medieval Document on Papal Theories", 9. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium* VI.26, ed. D.F. Wright, en CCSL 36, Turnhout 1990, 66.4-67.5: "Per iura regum possidentur possessiones"; citado en *Rex pacificus*, ed. Dyson, 27.

[67] En el tránsito de las monarquías autoritarias hacia el absolutismo (todos los poderes supeditados al rey para asegurar el bienestar de sus súbditos, lo que colocaba a la Iglesia en sumisión al Estado), sobre todo la francesa de Luis XIV (1643-1715), el regalismo se fue cifrando en la confrontación permanente entre el poder monárquico y

00_Rencontres_def.indb 364 03/03/18 12:26

Baste para ello recordar el artículo primero de la *Declaratio cleri gallicani* de 1682.

Juan de París, delimitando y encauzando con extraordinario rigor intelectual las posibles acciones del poder espiritual sobre el poder civil derivadas del principio *ratione peccati vel delicti*, alcanzará el hasta entonces imposible equilibrio entre el *regnum* y el *sacerdotium*. El ámbito propio y directo de actuación de la Iglesia es la conciencia de los miembros de la sociedad civil: es a éstos, y no al poder espiritual, a quien corresponde deponer a una autoridad civil o modificar las normas de convivencia conforme a las cuales juzga el juez secular. La Iglesia tiene pleno derecho a manifestar su visión del mundo y a proponer a los representantes del poder secular sus opiniones, pudiendo "esta acción espiritual de la iglesia, por intermediación de las conciencias cristianas, alcanzar el dominio político y social"[68]; pero todo su poder político dependerá, en último término, de la aceptación de su mensaje por la sociedad civil. Para Juan de París, y considero este dato fundamental, el agente principal y directo en la vida civil es el pueblo, los fieles, tanto para la acción indirecta de la Iglesia sobre las realidades temporales y el poder civil como para la acción del poder civil, igualmente indirecta, sobre la Iglesia. "Por su concepción del poder espiritual, Juan de París se une a la más pura Edad

el pontificio por el control de dominios discutibles: retención de bulas, inmunidades, patronato sobre las iglesias, recursos de fuerza. La Asamblea del clero francés de 1681-1682 aprobó un texto redactado por Bossuet, la "Declaratio cleri gallicani", por el que se conoce como galicanismo a esta forma de regalismo. El propio Luis XIV proclama en 1692 su contenido como libertades galicanas, actuando en la práctica como jefe de la Iglesia en Francia, en frágil equilibrio con el papa, que sin aceptarlo prefiere no tensar la situación para no provocar un cisma como el anglicano. Quitando los argumentos que la acompañan, la doctrina de la Declaración se reduce a cuatro artículos: 1) S. Pedro y los papas sus sucesores y la misma iglesia han recibido el dominio de Dios solamente sobre las cosas espirituales y las que conciernen a la salvación y no sobre las cosas temporales y civiles. De ahí que reyes y soberanos no están sometidos a ningún dominio eclesiástico en las cosas temporales; no pueden ser depuestos, directa o indirectamente por la autoridad de los gobernantes de la iglesia, sus súbditos no pueden ser dispensados de la sumisión y obediencia que deben o absueltos del juramente de fidelidad. 2) Conciliarismo: el Concilio está por encima del papa. 3) El papa debe respetar las reglas, costumbres y constituciones aceptadas en la Iglesia galicana. 4) Las definiciones que se refieren a la fe son irreformables, a menos sin el consenso de toda la Iglesia.

[68] RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'État*, 307.

00_Rencontres_def.indb 365 03/03/18 12:26

Media, pues autoriza su intervención en la esfera política; pero, al mismo tiempo, se manifiesta moderno por el modo como comprende su funcionamiento y restablece el ejercicio del poder espiritual"[69]. Modernidad que algunos seguimos considerando plenamente vigente en el horizonte del siglo XXI.

Universidad de Alcalá

[69] RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'État*, 297.

00_Rencontres_def.indb 366 03/03/18 12:26

Relevância política da 'perfecta multitudo' no *De potestate regia et papali* de João Quidort de Paris

José Maria Silva Rosa

«Contém alguma verdade [a afirmação de que]
a multidão deve ter a supremacia»[1]

I. Nota Prévia

Quem hoje toma em mãos o texto *De Potestate Regia et Papali*[2] de João de Paris, e o lê com atenção, tentando situá-lo no contexto político, jurídico, social e eclesiológico de princípios de séc. XIV, não pode deixar de ficar surpreendido por, no seu tempo, o autor ter sido considerado *Quidort*, *Dormiens*, como se se tratasse de um dominicano de coro, sonolento e à margem dos acontecimentos da sua época. Tão mais surpreendente por, ao contrário, ele ter sido de facto um espírito atento e interventivo na questão mais escaldante do seu tempo: as relações entre a *potestas spiritualis* e a *potestas temporalis*, entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Filipe o Belo. Em 1303, foi aliás o primeiro

[1] Aristoteles, *Política* III.1281a40-43, trad. A.C. Amaral e C.A. Gomes, Lisboa 1998, 225; Idem, *Ibid.* III.1281a40-42, transl. J. Barnes, em *The Complete Works of Aristotle*, Princeton 1995, 2033: «The pinciple that the multitude ought to be in power rather than the few best might seem to be solved and to contain some difficulty and perhaps even truth». Hesiodus, *Erga* vv.763-4, em Hesiodus, *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier*, éd. P. Mazon, Paris 1960, 114: «A voz não pode morrer completamente quando muitas pessoas a repetem; porque ela, de algum modo, é divina»; É. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, 139: «vox populi vox Dei»; Thomas de Aquino, *Summa theologiae* IIa-IIae q.70 a.2: «Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius».

[2] Texto escrito no final de 1302 e nos primeiros meses de 1303, no auge da polémica que opôs Filipe IV, O Belo, ao Papa Bonifácio VIII; cf. J.M.S. Rosa, «De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal», em Idem, *Da Autonomia do Político, entre Idade Média e Modernidade*, Lisboa 2012, 7-35.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 367-384*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115484

00_Rencontres_def.indb 367 03/03/18 12:26

subscritor de uma petição por um Concílio Geral destinado a julgar a actuação do papa Bonifácio VIII. Dele se pode dizer, sem dúvida, o que dissera Bernardo de Chartres a propósito dos autores antigos: *nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes*[3].

Reza o Salmo 115, 10, retomado por Paulo na *Segunda Carta aos Coríntios* (4, 13): *credidi, propter quod locutus sum*. Apesar dos esforços e dos acurados estudos de medievalistas insignes, João *Quidort* de Paris tem injustamente ficado na sombra dos considerados grandes autores deste período. Importa pois *falar* e continuar a dar voz a este ousado pensador que, ademais de atacado pela surdez (*soardis, surdus*), foi outrossim impedido de ensinar e condenado ao silêncio, morrendo pouco depois, em 1306: *Roma locuta, causa finita*[4]. Mas para a reflexão filosófica uma causa nunca está definitivamente encerrada: podemos sempre erguer-nos de novo e manifestar-nos. Essa é a responsabilidade do pensamento: *hic et nunc*, levantar-se e falar.

Uma das expressões que imediatamente captam o leitor quando abre a obra *De Potestate* é a expressão *perfecta multitudo*. No primeira parte, nos capítulos dedicados a distinguir o poder temporal e real do poder espiritual e sacerdotal, e ao definir a noção de *regnum*, que constitui a comunidade política por excelência, afirma o autor que *um reino é o governo de uma multidão perfeita ordenado ao bem comum e exercido por um só*[5]. Considerando a importância decisiva que esta de-

[3] Ioannes Sarisberiensis, *Metalogicon* III.4, ed. J.B. Hall, Turnhout 1991: «Dicebat Bernardus Cartonensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea». (N.b.: referência *apud* CLCLT-5 *Library of Latin Texts*, mod. P. Tombeur, Turnhout 2002).

[4] As razões porque foi calado prendiam-se com as presumíveis heresias presentes no opúsculo intitulado *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris* (1304). Mas considerando quem eram os censores encarregados de analisar o texto, entre os quais Egídio Romano, não custa admitir que as posições defendidas em *De Potestate Regia et Papali* também tenham contribuído para tal. Cf. J.A. de C.R. de Souza e J.M. Barbosa, *O Reino de Deus e o Reino dos homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre 1997, 145-46.

[5] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate et papali* 1, ed. F. Bleienstein, em *Johannes Quidort. Über königliche und päpstliche Gewalt. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, hrsg. v. F. Bleienstein (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4), Stuttgart 1969, 75.4-5: «regnum est regimen multi-

00_Rencontres_def.indb 368 03/03/18 12:26

finição de *regnum* como *multitudo perfecta* tem no pensamento político do autor, também, por exemplo, como espaço de crítica e resistência à ideologia imperial que, embora decadente[6], tem ainda os seus paladinos; e considerando igualmente a fortuna que a noção de *multidão* teve no pensamento político posterior, como espaço de *imanência* e resistência à *transcendência* dos imperialismos[7] — não será despiciendo dar alguma atenção à noção de *multitudo* quando se procura aprofundar o tema da legitimação do poder político no pensamento medieval. É um estudo exploratório de uma noção que se afirma progressivamente na geografia jurídica e política tardo-medieval e nele visamos apenas destacar algumas das linhas que decorrem de tal *perfeição*, como seja a auto-suficiência do *regnum* (*sibi sufficit*) e a liberdade da multidão para escolher e eleger os seus chefes — que é a sua determinação maior — ou também a capacidade que os indivíduos singulares têm para exercer *dominium*, i.e., a propriedade jurídica de bens temporais e usá-los *ad libitum*.

Antes, porém, é oportuno rastrear brevemente algumas ocorrências da expressão no pensamento anterior, de modo a estabelecer um confronto mais esclarecedor.

II. Do horizonte escatológico da *perfecta multitudo*

Do ponto de vista da tradição cristã, sempre que surgiu a ideia de uma *perfecta multitudo* apontou-se sempre para um horizonte escatológico,

---

dinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno». Seguimos a edição crítica de Bleienstein cotejando-a com a edição de J. Leclercq, *Jean de Paris et l'Écclesiologie du XIII^e siècle*, Paris 1942, 171 e ss. Confrontamos igualmente com a tradução portuguesa de L.A. De Boni, *Sobre o Poder Régio e Papal*, Petrópolis 1989.

[6] Cf. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 3, ed. F. Bleienstein, 82.4-11; L.A. De Boni, *De Abelardo a Lutero. Estudos sobre Filosofia Prática da Idade Média*, Porto Alegre 2033, 176 e ss.; J.M.S. Rosa, «*Regnum* and *Sacerdotium* in John *Quidort* of Paris' *De regia potestate et papali»,* em (eds), J. Aurell, M. Herrero e A.C. Miceli Stout, *Medieval and Early Modern Political Theology: Theory and Practice*. *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout 2017, 129-47.

[7] Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus - Traité politique* 1.3, em *Oeuvres* V, éd. O. Proietti et trad. C. Ramond, Paris 2005, 91: «[…] et simul media, quibus multitudo dirigi seu quibus intra certos limites continieri […]». Cf. C. Lazzeri, *Droit, Pouvoir et Liberté. Spinoza, critique de Hobbes*, Paris 1998, 272-84; A. Negri, «Pour une definition ontologique de la multitude», em *Multitudes* 9 (2002), 36-48; A. Negri e M. Hardt, *Multitude: war and democracy in the age of empire*, New York 2004.

não intra-histórico nem político, designando com isso a multidão dos eleitos reunidos com o Cordeiro, no banquete nupcial da Jerusalém celeste. É assim que no *Apocalipse* 14, 1, João nos apresenta a sua visão: *e eis que vi o cordeiro sobre o Monte Sião e, com ele, cento e quarenta e quatro mil com o seu nome e o nome do Pai escrito nas suas frontes.* Segundo alguns, esta 'escatologização' da multidão dos perfeitos na comunidade joanina teria a sua causa próxima na experiência religiosa das peregrinações anuais do povo de Israel ao Monte de Sião, em Jerusalém, aonde acorriam multidões, conforme encontramos no livro das *Crónicas* (2 *Cr* 5, 3), no *Eclesiástico* 48, 27, em vários *Salmos* (recordemos os famosos *salmos graduais* ou *cânticos das subidas*), entre outros textos veterotestamentários. A Fenomenologia da Religião já veria nisto um indício escatologizante: por alguns dias, o povo é subtraído ao espaço e ao tempo profanos dos trabalhos agrícolas e pastoris para ser introduzido no espaço sagrado do Templo e no Calendário religioso das Festas (*Pessah*, *Rosh Hashana*, *Yom-Kippur*, *Sucot*, *Purim*, …), mesmo que o sentido latente dessa *peregrinatio* seja sobretudo de esperança messiânica terrena. À luz da subida de Jesus a Jerusalém, para celebrar a Páscoa, das palavras proferidas na Última Ceia (onde aparecem algumas expressões consideradas escatológicas), o espaço, o tempo e os ritos de iniciação serão lidos, ou melhor, vividos pelos cristãos em clima de espera iminente do fim dos tempos e de instauração do Reino de Deus. Progressivamente, porém, as comunidades cristãs, v.g., os Tessalonicenses, foram compreendendo que a Segunda Vinda não era para já e que era preciso transformar a espera em esperança. Em sintonia com esta forma religiosa e teleológica de estar no tempo, entre o *reino já presente* e o *reino ainda-não presente*, Paulo prega aos Coríntios (1 *Cor* 13, 9.12) que *agora vemos em enigma e por um espelho, mas quando vier o que é perfeit*o…, e o autor da *Carta aos Hebreus* 13, 14, reitera que *não temos aqui uma cidade permanente, mas buscamos a cidade futura*.

Tanto quanto foi possível apurar, tal orientação escatológica prolonga-se e é omnipresente no pensamento cristão posterior: para os Padres da Igreja a *perfectio* só se realizaria fora da história e depois desta vida, no reino celestial (com excepção talvez de Eusébio de Cesareia, no *De Laudibus Constantini*, em 335[8]). Até lá, enquanto estamos *in*

[8] Cf. J.M.S. Rosa, «Monoteísmo, Trindade e Teologia Política», em *Convergências e Afinidades*. *Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa 2008, 905-18.

via, apenas pode e deve haver perfeição e rectidão no modo de buscar Deus, ou seja, no modo de sermos peregrinos aqui (*perfecti viatores*, dirá Santo Agostinho[9]) até que, finalmente, toda a multidão dos crentes (*multitudo credentium*) possa ser chamada *multitudo miserationis dei*, multidão alvo da misericórdia divina[10]. Deste modo, e apesar de *ipsis verbis* a expressão *perfecta multitudo* nunca aparecer no texto de Santo Agostinho, mesmo para caracterizar a comunidade dos eleitos junto do *Christus dominus rex*, tal ideia não lhe é estranha enquanto *ciuitas sancta*, como é evidente a partir das *Enarrationes in Psalmos* ou de certas passagens de *De Civitate Dei*[11], obra decisiva, como é sabido, na luta de Agostinho contra todas as tentações gnósticas de trazer os *novissima* (*ta eskhata*, as coisas últimas) para dentro da história e, desse modo, fazer política. É por isso que a expressão 'augustinismo político' cunhada por Arquillière[12] só pode ser entendida como *traição* ao pensamento de Agostinho.

Damos conta, posteriormente, da expressão exacta (*perfecta multitudo*) já no séc. VIII, nos comentários do Venerável Beda (673-735), de Ambrósio Autperto (n.730, Provença-m.784) e de Rábano Mauro (n.780-m.856) ao livro do *Apocalipse*, com a intenção de caracterizar precisamente a Igreja triunfante e a Cidade celeste[13], a qual, natural-

[9] Cf. Augustinus Hipponiensis, *De Natura et Gratia*, ed. C.F. Urba et J. Zycha (CSEL 60), Wien-Leipzig 1913, 13. (n.b.: esta e todas as referências que se seguem ao *opus* agostiniano são feitas a partir da edição crítica de K.H. Chelius, *Augustinus Werke und kritische Editionen, Augustinus-Lexikon,* 1986-1994, publicada em CD-ROM por C. Mayer, *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelius Mayer editum*, Basel 1995).

[10] Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* (*vide* n. 9) V.8, v.: «in multitudine hominum perfectorum et beatorum dicit, quibus ciuitas illa constabit, quam nunc parturit et paulatim parit ecclesia. Homines autem multos regeneratos atque perfectos, recte dici multitudinem miserationis dei […]».

[11] V.g. Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei* XI.7, XV.2, XVII.10, XIX.12 *et passim* (*domus*, *ciuitas*, *regnum*), XX.11, XXII.29; Idem, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* LXI.2; Idem, *Enarrationes in Psalmos* XLIV.33, L.22, LXI.4-7, LXXXVI.6, XCIV.8; Idem, *Sermones*, CV.9, CCCXLVII.2 (*vide* n. 9).

[12] H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (Études de philosophie médiévale), Paris 1934.

[13] Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis* II.14.1, PL 93, 173: «Ut cum de his qui in carnalis vitae constituti merito in monte Sion cum Agno videntur, tam perfecta multitudo cernatur, de caeteris Ecclesiae membris non dubitetur». Rhabanus Maurus, *In honorem sanctae crucis* I.24.44, ed. M. Perrin (CCCM 100), Turnhout 1997, reto-

mente, sublinha ainda Autperto, constará do mesmo número de homens e de anjos[14]. A perfeição da multidão celeste aparece aqui precisamente ligada a esta proporção numérica. A inclusão dos anjos na definição do que é a *perfecta multitudo* não deixa dúvidas quanto à natureza escatológica da mesma para a tradição cristã. Em alguns autores posteriores, como Bernardo de Claraval (1090-1153) ou Hidelgarda de Bingen (1098-1179), pode dizer-se, com alguma prudência, que a noção de *perfectio* associada com a de *multitudo* assume aí uma dimensão mística, para falar por exemplo na *multidão de doçuras* que Deus proporciona à alma, aquando dos esponsais da *unio mystica*.

Em suma e em traços muito genéricos, a tradição cristã sempre colocara a *perfectio multitudinis* fora do tempo, para lá da história humana e da comunidade política terrena. É a exclusividade desta aplicação da 'perfeição' que vemos quebrar-se em João de Paris, já que a partir da leitura dos *libri morales* de Aristóteles (a *Ética* e a *Política*), reconhece existir uma certa perfeição na *multitudo* intramundana que constitui o *regnum*: a auto-suficiência, capacidade para viver segundo a virtude natural (*vivere secundum virtutem naturalem*) e a liberdade. A fundamentação da política começa a trilhar novos caminhos, de maneira muito subtil, pois que se *Quidort* é um fiel discípulo de Tomás de Aquino, cujo *De Regno ad regem Cypri* conhece a fundo e amiúde cita literalmente, acaba por não aceitar, finalmente, a ideia de subordinar a perfeição própria da vida da multidão ao bem sobrenatural e escatológico da beatitude celeste.

A relação de João de Paris com a «preciosa herança» de Tomás de Aquino é, pois, bem mais complexa e subtil do que pode parecer *prima facie*[15], e é um tema a requerer estudos mais aprofundados. Significativamente, a expressão que constitui o coração do seu entendimento da vida política — *regimen multidinis perfectae* — está quase ausente na

---

mará a expressão com o mesmo sentido, tal como Isidoro de Sevilha (*congregatio vel adunatio multorum fidelium*) (ambas as expressões *apud* CLCLT-5 *Library of Latin Texts*, mod. TOMBEUR).

[14] AMBROSIUS AUTPERTUS, *Expositio in Apocalypsim* X.21.17, ed. R. WEBER (CCCM 27-27A), Turnhout 1975: «Quia ergo ex hominibus et Angelis constat, tanta que in ea multitudo erit hominum, quanta est et Angelorum, tam que perfecta hominum quam et Angelorum, recte mensura eiusdem ciuitatis hominis et Angeli esse perhibetur». (*apud* CLCLT-5 *Library of Latin Texts*, mod. TOMBEUR).

[15] Cf. DE BONI, *De Abelardo a Lutero*, 165.

obra imensa do Doutor Angélico. A *perfecta multitudo* aparece cerca de meia dúzia de vezes, em particular na *Summa theologiae*, mas sempre em contextos totalmente diferentes, por exemplo na angelologia, tal como acontece noutros autores: v.g., no tratado *Sobre o Governo Cristão*, de Tiago de Viterbo, em total consonância, portanto, com aquela tradição escatologizante que rastreámos.

Concretizemos: na *Conclusio* da *Summa theologiae,* Iª Pars, q. 108 (*Utrum in una hierarchia sint plures ordines* — sobre a hierarquia nas ordens dos anjos), a. 2, a *perfectio* da *multitudo* está associada aritmosoficamente à perfeição do número três, de acordo com o modelo descensional da *Hierarquia Celeste* do Pseudo-Dionísio, aqui várias vezes citada (cuja inspiração plotiniana é óbvia). Tomás de Aquino faz, deste modo, a correspondência directa com três ordens da sociedade medieva, a *ordo iudicantium,* a *ordo pugnantium* e a *ordo laborantium* — que se podem reduzir ao ternário geral *oratores*, *bellatores*, *laboratores*[16] — e com as três categorias de homens aí presentes: os *supremi, ut optimates*; os *infimi, ut vilis populus*; os *medii, ut populus honorabilis*[17]. Sem tais ordens sociais a multidão não se diria ordenada, mas antes confusa (*non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent*). Ao insistir aqui na *perfectio multitudinis* como a redução a três elementos, o Aquinate poderia invocar, como faz noutros lugares (*Summa theologiae* IIa-IIae q.70 a.2), a aritmologia pitagórica de Aristóteles, no *De Caelo*, segundo a qual o número três é o mais perfeito e a tríade a forma mais perfeita porque têm princípio, meio e fim[18]. Tal perfeição 'trinitária' justifica também o

[16] Conforme o conhecido esquema de Jacques le Goff: o clero (*oratores*, a «Igreja das orações», dos que rezam), os nobres e cavalaria (*bellatores*, a «Igreja das lutas», dos que guerreiam) e a terceira, o povo que trabalha (*laboratores*, a «Igreja da labuta», dos que laboram); cf. J. LE GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa 1979; G. DUBY, *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, Lisboa 1982.

[17] THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I q.108 a.2 co.: «[…] sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus, nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur, quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis».

[18] ARISTOTELES, *On The Heavens* I.1, 268a9-13, transl. J. BARNES, 467: «Beyond these there is no other magnitude [line, surface, body] because the three dimensions are

número ternário de testemunhas requerido pela ordem jurídica: o *testimonium* deve ser *ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus*[19], já que também o *Eclesiastes* 4, 12, afirmava que *a corda tripla é difícil de romper — funiculus triplex difficile rumpitur*.

No *De Regno*, o vocábulo *perfecta* aparece noventa e sete vezes, mas nunca a *multitudo* é qualificada como tal. No capítulo segundo do primeiro livro, que João *Quidort* segue muito de perto, apenas a *societas,* a *civitas* e a *communitas*, jamais a *multitudo*, são formalmente qualificadas como perfeitas[20]. Talvez pensasse que atribuir perfeição à multidão pudesse subverter o hilemorfismo aristotélico, onde a matéria, potência indeterminada e imperfeita, carece sempre da perfeição da forma, esquema essencial da Metafísica, da Física e da Biologia do Estagirita. Seja como for, é evidente que há em João *Quidort* de Paris, discípulo e leitor de São Tomás, um avanço na consideração positiva do que é a *multidão*, porque a mesma aparece como princípio de actividade, capaz de agir e de se autodeterminar. Assim, o *regnum* é uma *multitudo* incomparavelmente *perfecta* — e não apenas comparavelmente *perfecta* (com a multidão celeste dos eleitos). Este é um 'pormenor' essencial que demarca o autor de *De Postestate* do autor de *De Regno ad regem Cypri.*

De facto, em Tomás de Aquino a auto-suficiência é importante para caracterizar a perfeição da *multitudo*, que é viver segundo a virtude natural (*videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere*

all that there are, and that which is divisible in three directions is divisible in all. For, as the Pythagoreans say, the universe and all that is in it is determined by the number three, since beginning and middle and end give the number of universe, and the number they give is triad».

[19] Thomas de Aquino, *Summa theologiae* IIa-IIae q.70 a.2.

[20] Thomas de Aquino, *De Regno ad regem Cypri* I.1, in *Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici opera omnia* 42, ed. Leonina, Roma 1979, 451.154-69: «Cum autem homini competat in multitudine uiuere, quia sibi non sufficit ad necessaria uite si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria uite. Habetur siquidem aliqua uite sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generande prolis et aliorum huiusmodi; in uno autem uico, quantum ad ea que ad unum artificium pertinent; in ciuitate uero, que est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria uite; sed adhuc magis in prouincia una, propter necessitate compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Vnde qui perfectam communitatem regit, id est ciuitatem uel prouinciam, antonomasice rex uocatur».

00_Rencontres_def.indb 374 03/03/18 12:26

secundum virtutem[21]). Mas este *bene vivere* no âmbito do *regnum* não é uma perfeição absolutamente completa (*ad se ipsa*) e incomparável, pois viver segundo virtude natural não pode bastar ao homem: este está ordenado *ad aliud*, a um outro fim último e sobrenatural, o qual é a fruição divina (*ad fruitionem divinam*), a beatitude celeste e a salvação eterna: *non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam*[22]. Existem, portanto, dois fins: um intermédio e outro último. O primeiro é imanente, político e subordinado; o segundo, transcendente, escatológico e subordinante. Para Tomás de Aquino, o governo humano natural e temporal, ainda que possa ter esse fim último em vista[23], não é capaz de aí conduzir os cidadãos. Só o governo divino sobrenatural o pode fazer, i.e., só a graça de Cristo mediante os seus representantes, os sacerdotes, e em especial o Sumo Pontífice «a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos. […] Assim, pois, como já foi dito, a ele [ao papa], a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, para ser serem dirigidos por seu comando. […] Na lei de Cristo, enfim, os reis devem estar sujeitos aos sacerdotes»[24].

III. '*Regnum est regimen multitudinis perfectae*'

Os quase quarenta anos que medeiam entre a redacção incompleta de *De Regno ad regem Cypri* (1265-66) e a composição de *De Potestate Regia et Papali* assistem a grandes transformações na França de Filipe, o Belo, em grande parte por causa do seu confronto político com Bonifácio VIII. Em João *Quidort* de Paris, como fruto do estudo aturado

[21] Thomas de Aquino, *De Regno* II.3, ed. Leonina, 466.58-9.

[22] Thomas de Aquino, *De Regno* II.3, ed. Leonina, 466.78-80.

[23] Thomas de Aquino, *De Regno* II.4, ed. Leonina, 467.20-7: «Quia igitur vite qua hic in presenti bene uiuimus finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam uitam multitudinis procurare secundum quod congruit ad celestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea precipiat que ad celestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicat».

[24] Thomas de Aquino, *De Regno* II.3, ed. Leonina, 466.114-119;130-1: «[…] Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subjectos, sicut ipsi domino Ihesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimi finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. […] in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti».

00_Rencontres_def.indb 375 03/03/18 12:26

da sagrada escritura, do conhecimento profundo *in utroque iure*, do contacto com a filosofia de Aristóteles e de Tomás de Aquino, bem como da observação dos factos que ocorriam perante os seus olhos no reino franco, formou-se uma convicção íntima inabalável: a natureza, o âmbito, a legitimidade e os fins do poder temporal são diferentes dos do poder espiritual e não há nexo de subordinação ou causalidade entre si, pelo que importa fundar racionalmente *in re* essa separação e coordenação. W. Ullmann refere mesmo, a este propósito, numa «reorientação radical» por parte do nosso autor.

Deste modo e neste quadro de referência, qual o significado, a importância e o alcance da noção de *multitudo perfecta* que integra, como elemento essencial, a definição de *regnum* de João *Quidort* de Paris: *regnum est regimen multidinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno*? Atendamos, em primeiro lugar, à noção de *multitudo* no capítulo inicial de *De Potestate Regia et Papali*. É essa definição que exprime mais radicalmente a natureza política do homem e o diferencia daqueles modos de viver nos quais cada indivíduo se basta a si mesmo (*se ipsum regit*), seja pelo mero instinto natural, como no caso das bestas, seja pela razão, como no caso dos que vivem solitários, enquanto anacoretas retirados do convívio de outros seres humanos. O que constitui, pois, formalmente a perfeição desta *multitudo*? Diz-se que o *regnum* é uma *perfecta multitudo* em primeiro lugar, negativamente, para o diferenciar da *imperfecta multitudo*, cujo exemplo dado é o da comunidade doméstica ou uma aldeia, *quae non est perfecta, quia sibi non sufficit*. Ou seja, não são perfeitas porque não são auto-suficientes e capazes de se bastar a si mesmas de modo duradouro, durante toda a vida (*ad totam vitam*), no que respeita por exemplo, às carências alimentares, ao vestuário de que precisam, e às necessidades de defesa — quer dizer, não são capazes de garantir a sua existência e a sua sobrevivência, i.e., a *conservativo sui* referida no seu *Comentário às Sentenças*[25], que é a *prima ratio* da política — necessidades que só a *civitas* ou o *regnum* podem garantir enquanto tal. Numa palavra: quem diz aqui *perfeição* diz, pois, positivamente, auto-suficiência quanto aos meios para garantir as

[25] Cf. Ioannes Parisiensis (Quidort), *Commentarium in Libros Sententiarum* (*Reportatio*) II d.44 q.2 (*Utrum dominatio sit de iure naturali*), ed. J.-P. Müller (Studia Anselmiana 11), Roma 1964, 238.23-5: «Primo modo, positive potest aliquid esse de iure natural tripliciter. Vel a natura generalissimi, ad quod inclinat natura entis, sicut ad sui esse conservationem ad hoc inclinat».

00_Rencontres_def.indb 376 03/03/18 12:26

necessidades da própria existência e, como veremos adiante, liberdade para escolher dirigentes e determinar fins. «É pois evidente que é necessário e útil ao homem viver em multidão» (*patet homini necessarium et utile in multitudine vivere*)[26]. Nisto, podemos dizer, não parece haver grande novidade em relação a Tomás de Aquino. Não afirmava este, no do *De Regno*... I.1, 37-38.51-52 (*EL* 449.450): «Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat […], est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat» etc.? As consequências que *Quidort* tira, contudo, vão muito além das que o Aquinate tira.

É que o fim último deste tipo de governo não está fora da determinação da *multitudo*, orientando-a teleologicamente de um modo transcendente, à maneira da *visio Dei* da *communio sanctorum* (como acontece no governo da Igreja militante, que deriva a sua estrutura e funções da semelhança com as da igreja triunfante[27]), mas é-lhe inerente por natureza. *Multitudo* diz aqui, antes de mais, um poder de imanência, de natureza. João *Quidort* não nega de modo nenhum que os seres humanos, criados por Deus, tenham um fim transcendente e mais elevado — a *Dei fruitio* — pela graça de Cristo, mediante os sacramentos[28]. Mas isso não é directamente relevante para a determinação positiva do que, por natureza, é *o político* e o *regnum*. O reino terrestre enquanto tal não existe em função do reino celeste nem por causa dele, mas tem em si a sua própria finalidade. Teoricamente, pois, aquele autonomizou-se deste[29]. Pode, portanto, poder haver virtude e justiça verdadeiras num *regnum* diferente do reino de Cristo[30] (que não era deste mundo), pois o reino da graça é o *outro* diferente da política. Assim, diga-se que «por um instinto natural, que provém de Deus [os *fideles laici*], vivem civilmente e em comunidade e, por consequência, para bem viverem em comum, elegem

[26] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate* 1, ed. Bleienstein, 77.13-4.

[27] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate* 3, ed. Bleienstein, 81.10: «[…] ut sic ecclesia militans per similitudinem a triumphante derivetur», citando precisamente o *Livro do Apocalipse*.

[28] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate* 5, ed. Bleienstein, 87.20-2: «[…] et hoc ordinatur ulterius ad altiorem finem qui est Dei fruitio […]».

[29] De Boni, *De Abelardo a Lutero*, 174: «Muitas vezes "uma arte inferior tem em si mesma seu próprio bem ou finalidade", como é o caso da arte "de viver segundo a virtude" (c.XVIII *ad* 23)».

[30] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate* 13, ed. Bleienstein, 163.22-5: «E ideo sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam […]».

00_Rencontres_def.indb 377 03/03/18 12:26

chefes (*rectores eligant*) que variam segundo a diversidade das comunidades (*diversos quidem secundum diversitatem communitatum*).»[31]

Eis aqui um tópico fundamental e decisivo: o poder de eleição do povo, o poder que progressivamente reivindica a legitimidade própria, *emerge de baixo para cima*, como incipiente soberania da *multitudo*, como afirmaram, com razão, vários estudiosos do pensamento de João *Quidort*: A. Dempf, W. Ullmann, *et alii*[32]. De facto, honestamente, não é possível minimizar as inúmeras passagens de *De Potestate* nas quais o poder de escolha e de eleição é atribuído ao povo: *ele elegeu e continua a eleger*. Quando reflectimos no conturbado processo de legitimação do poder político no pensamento medieval tardio, este é sem dúvida um contributo fundamental de João *Quidort*. É verdade que São Tomás, na *Summa Theologiae*[33], já defendera um tipo de regime misto de inspiração bíblica[34], onde todos podem ter alguma parte no exercício do poder, que assim pertence a todos (*principatus ad omnes pertinet*), já que todos podem eleger e ser eleitos (*ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur*). Mas o Aquinate não estava em condições históricas de retirar daí as consequências políticas concretas que João de Paris retira em pleno do conflito entre o rei e o papado.

No capítulo XIII de *De Potestate*, discorrendo sobre os conflitos de jurisdição, quer no domínio civil quer no domínio eclesiástico, afirma João *Quidort* que o povo pode ser chamado a intervir tanto para depor o príncipe como para depor o papa. Em situação de crise profunda e extrema, é sempre o povo o último fiel da balança. Deste modo, quando o papa excomunga o príncipe, é o próprio povo quem, *de facto*, deixando de lhe obedecer, o depõe (*populus ipsum deponeret)*. O papa apenas o

[31] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De potestate* 3, ed. Bleienstein, 82.4-8.

[32] W. Ullmann e R. Lauretta, *Il pensiero politico del Medioevo*, Bari 1984, 227 e ss.

[33] Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I-II q.105 a.1 co.: «Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut *omnes aliquam partem habeant in principatu*, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, […]. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen *talis principatus ad omnes pertinet*, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur».

[34] *Ex.* 18:21; *Deut.* 1:13-15, que caucionam um regime misto: monárquico, aristocrático e democrático.

00_Rencontres_def.indb 378 03/03/18 12:26

depõe por acidente (*et papa per accidens*)[35], porque se o povo continuar a obedecer ao rei e não quebra o pacto de fidelidade a excomunhão não tem na prática qualquer consequência política. E no caso de deposição do papa: se este for criminoso (*criminosus*), se escandalizar a igreja (*scandalizaret ecclesia*) e for incorrigível (*incorrigibilis esset*) ou abusar do poder (*abusu postestatis*), o príncipe na sua qualidade de *bracchium saeculare*, pode excomungá-lo indirectamente (mediante os cardeais) e depô-lo assim também por acidente. Mas, mesmo assim, *si papa acquiescere nollet*, o príncipe deve apelar ao povo como *ultima ratio* contra o papa, povo que, deixando de lhe obedecer e de o servir como papa (*ut nullus ei oboederit vel serviret ut papa*), o obriga a ceder e, finalmente, o depõe (*compelleretur cedere vel deponeretur*)[36]. Se é verdade que a política está sempre dependente dos factos, é indiscutível que a *multitudo perfecta*, a *vox populi*, começa a surgir aqui cada vez mais como sujeito de direito e instância fáctica determinante não só do poder real[37], mas até da *postestas iurisdictionis* do papa.

Note-se bem: o poder espiritual sagrado dos sacerdotes, dos bispos e do papa enquanto sacerdote (a *potestas ordinis*) vem sempre de Deus porque foi instituído *ex ore domini*, da boca do próprio Senhor Jesus Cristo. Mas no que diz respeito à *postestas iurisdictionis* numa situação concreta, quando o poder papal se materializa em Celestino ou em Bonifácio, tal poder em concreto decorre igualmente do consenso entre o eleito e os eleitores: os cardeais que elegem, cooperando; e o escolhido, que pode aceitar ou recusar a eleição[38]. João *Quidort* opera aqui uma distinção essencial entre a função juridiscional como tal e aquele que num determinado momento a exerce, ocupando o cargo.

---

[35] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 13, ed. Bleienstein, 138.15-8: «[…] posset papa aliquid facere in populo unde ille privaretur honore saeculari e deponeretur a populo, et hoc faceret papa in crimine ecclesiastico cuius cognitio ad papam pertinente, excomunicando omnes qui ei ut domino oboedirent, et sic populus ipsum deponeret et papa per accidens».

[36] Cf. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 13, ed. Bleienstein, 138.18-5.

[37] O que não deixa de ser paradoxal face ao modelo de *monarquia hereditária* que se vai impondo então cada vez mais e, vencendo, liquidará tais pretensões 'democratizantes'.

[38] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 25, ed. Bleienstein, 202.22-5: «Igitur quamvis papatus sit in se a solo Deo, tamen in hac persona vel illa est per cooperationem humanam, scilicet per consensum electi et eligentium et secundum hoc per consensum humanum postest desinere esse in isto vel in illo».

00_Rencontres_def.indb 379 03/03/18 12:26

Já em relação ao poder real, são muitas e variadas as passagens que o autor aproveita para insistir na capacidade electiva da *multitudo*, afirmando que é «Deus e o povo, consentindo e elegendo, que dão existência ao poder real»[39]. Aquando da pretensa transferência do império romano, então sediado em Constantinopla, para os francos, mediante a atribuição do título de imperador a Carlos Magno (no Natal de 800), o mestre dominicano observa que isso «não fora feito só pelo papa (*non fuit factum per solum papam*), mas pela aclamação e acção do povo (*sed populo acclamente et faciente*), a quem compete submeter-se a quem quiser, sem prejuízo do direito de outrem (*cuius est se subiecere cui vult, sine alterius praeiudicio*). […] O povo tomou a decisão a que tinha direito (*quod de jure potuerunt*), pois o povo escolhe o rei (*populus facit regem*) e o exército escolhe o imperador (*exercitus imperatorem*)»[40].Tal ideia é reiterada várias vezes, especialmente contra o modelo dinástico hereditário: os imperadores são legalmente eleitos pelo exército e pelo povo (*imperatores ab exercitu et populo rite eliguntur*), e o rei só é rei pela vontade do povo (*rex est a populi voluntate*)[41]. A história está aí, cheia de exemplos. Mas para lá do plano factual e histórico, que mostra apenas o que aconteceu e não *o que deveria* ter acontecido[42], se nos interrogarmos sobre o fundamento 'transcendental' de tal poder, João *Quidort* não hesita em invocar a liberdade que temos por natureza: «pelo direito natural todos possuem a mesma liberdade (*de iure naturali est una omnium libertas*) e a posse é comum a todos»[43].

---

[39] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 17, ed. Bleienstein, 158.11-3: «[…] cum sint a Deo et populo consentiente et elegente […]». Cf. Idem, 10, 14, 15, ed. Bleienstein, 113.8-10, 146.11-12, 152.7-8.

[40] Cf. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 15, ed. Bleienstein, 150.28-151.1-5.

[41] Cf. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 19, ed. Bleienstein, 172.12, 173.12-5; 173.4-5. Leclercq, *Jean de Paris*, 95 n.1, refere que João de Paris cita várias vezes o axioma do direito romano – *exercitus facit imperatorem* – cuja génese é militar, mas sem conhecer bem o direito imperial, e procura nele apoio para a sua ideia de soberania do povo tal como o direito romano anterior aos imperadores a tinha conhecido: «o povo não é soberano, mas designa o soberano […]».

[42] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 15, ed. Bleienstein, 150.11-2: «Tamen ista argumenta sunt de facto et dicunt quid factum sit, sed non dicunt quid fieri debuit».

[43] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 13, ed. Bleienstein, 136.23-4: «De iure naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio».

00_Rencontres_def.indb 380 03/03/18 12:26

À luz desta passagem, será que não deveremos incluir na determinação de *multitudo perfecta* precisamente a noção de *libertas* de modo a falar daquela rara *libera multitudo*, no sentido em que Espinosa dirá, mais tarde, que é mais *conduzida pela esperança que pelo medo*? [44] Com efeito, como deixa entender João *Quidort*, se um dia deixar de haver medo da excomunhão e do inferno, o que poderá então o poder sacerdotal?[45] E não é a publicação deste opúsculo, no princípio de 1303, a manifestação mais clara da liberdade de pensamento e de expressão que o autor manifesta, sem medo e na primeira pessoa, arcando com as todas consequências? Afirmar, e citamos, que «a ninguém é lícito, em nenhum caso, escrever ou ensinar contra a sua consciência […]»[46], não quer dizer, *a fortiori*, que quando ele decidiu ensinar, escrever, assinar uma petição o fez precisamente por um imperativo de consciência? Uma certa representação ignorante e estereotipada da Idade Média pensa que *consciência* é um termo exclusivamente moderno. E só é de lamentar que várias *arqueologias da subjectividade ocidental* não lhe tenham dado, até hoje, a importância a João *Quidort* lhe reconhece, porque este dominicano, definitavamente, *não estava dormir*.

IV. Nota Final

Afirmámos, no início, que este texto era apenas um ensaio exploratório em torno da noção de *perfecta multitudo*. Foram delineadas, de facto, algumas das suas ricas determinações; mas outras, patentes no

[44] Spinoza, *Tractatus Politicus* V.6, ed. Proietti, 137: «Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir (*libera enim multitudo majori spe, quam metu, subacta autem majori metu, quam spe ducitur*). L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort (*quippe illa vitam colere, haec autem mortem tantummodo vitare studet*); l'une, dis-je, s'applique à vivre pour elle-même, l'autre est contrainte d'être au vainqueur. D'où vient que nous disons: l'une libre et l'autre esclave (*illa, inquam, sibi vivere studet, haec victoris esse cogitur, unde hanc servire, illam liberam esse dicimus*)».

[45] De Boni, *De Abelardo a Lutero*, 185: «No dia, porém, em que os príncipes e o povo no mais se deixarem amedrontar pela excomunhão, a suspensão e o interdito, no dia em que os ladrões não mais procurarem o confessionário, o poder de intervenção eclesiástica na vida política, sob o ângulo de vista da constituição sacramental da Igreja, tornar-se-á nulo».

[46] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 20, ed. Bleienstein, 184.1-5: «Nulli licitum est in casu quocumque contra conscientiam docere vel scribere in doctrina religionis».

De Potestate Regia et Papali, tão ou mais originais e expressivas de *perfeição*, não foram por nós referidas. Uma delas determina-se pela capacidade individual para possuir bens. Sabe-se como os temas da *pobreza* e da *riqueza* geraram conflitos imensos, mormente entre as Ordens Mendicantes, já desde Francisco de Assis (ou dentro das próprias Ordens), e o clero secular (v.g., Guillaume de Saint-Amour). Este debate gerou geometrias muito variáveis e estava muito longe de estar terminado no tempo de João *Quidort*. Com um escopo próprio e bem delimitado, o *De Potestate* também se pronuncia sobre a licitude (ou não) da *pobreza* e da *riqueza*, em religião ou fora dela, e um dos vectores mais 'modernos' (alguns fazem até anacrónicas analogias com J. Locke) passa pela afirmação da legitimidade do *dominium*, i.e., da propriedade privada de bens, jurídica e legalmente protegida, por parte dos indivíduos integrantes da *multitudo* e dos fiéis leigos, e o modo como, neste particular, ele limita o poder discricionário do papa ou do rei. Com *Quidort* começa, de facto, a afirmar-se um novo sujeito de *dominium* emergente no séc. XIV, que alguns chamaram de primeiro *homo oeconomicus* pré-moderno. Visando proteger dimensões incipientes do 'foro privado' face ao império da Igreja e do Reino que disputam entre si o controlo *das coisas exteriores*, João *Quidort* afirma sem hesitações que cada um é livre de dispor *ad libitum* dos seus bens, assim como dos rendimentos do seu trabalho, mesmo que com isso possa vir prejudicar indirectamente terceiros, já que «a cada um é permitido fazer uso do seu direito (*sibi est licitum, quia cuilibet licitum est uti iure suo*)»[47]. Apesar de nestas palavras ecoar já o som familiar do tilintar das moedas a passar de mão em mão, entre os mercadores das Repúblicas livres de Itália, há ainda nelas qualquer coisa que o senso comum, mesmo o ilustrado, não estaria à espera de encontrar teoricamente defendido num autor indiscutivelmente medieval.

Por outro lado, não restam dúvidas de que a posição de João *Quidort*, ao evidenciar a desmesura e a falta de razão natural no sonho imperialista (ao contrário do que dirá Dante, no *De Monarchia*, dez anos depois), é um aliado objectivo de Filipe do Belo contra o Imperialismo papal, mas também de todas monarquias nacionais em processo de afir-

[47] Cf. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 20, ed. Bleienstein, 178.25-8. O exemplo que se segue é o de alguém que tem uma fonte nas suas terras e, um dia, resolve mudar-lhe o curso, mesmo com prejuízo dos vizinhos – o que é lícito segundo Jean *Quidort*.

00_Rencontres_def.indb 382 03/03/18 12:26

mação e autonomização, na Europa. Mas, pela mesma razão, é também um entrave aos sonhos absolutistas do Rei de França, já que examina as possibilidades e estuda as condições em que o próprio monarca pode ser deposto pela mesma *perfecta multitudo* que o escolhera[48], ideia que não desagrada nada aos barões da *Francia*. Deste modo, a autonomia e independência do político que João *Quidort* delineia não avança tanto ou só pelo lado regalista, mas também por parte da *multitudo*, que é cada vez mais o protagonista determinante dos futuros destinos do *regnum* e da *conservatio sui* como entidade política.

Finalmente, no âmbito de uma reflexão sobre a genealogia das representações democráticas no Ocidente[49], a noção de *multitudo perfecta* dá muito que pensar, pois entre o indivíduo isolado e a noção genérica de *populus*, ela surge como uma noção paradoxal: não é (já? ainda?) nem pura dispersão material ou mero somatório de indivíduos organizados apenas por razões necessárias e utilitaristas (embora também por elas), expressos por um universal vazio (de cunho nominalista[50]), mas muito menos é uma categoria forte, qual substância segunda ou *forma* que organiza metafisicamente o diverso. Nem anulando os indivíduos, a cujos dinamismos concretos quer dar voz, nem exprimindo uma essência metafísica, a *perfecta multitudo* apresenta-se como uma categorial crítica e relacional, um *ad aliud in actu exercitu* que mantém em simultâneo a identidade *ab uno* que une e garante o bem comum, e as diferenças e interesses que distinguem os indivíduos plurais. Mas tal é ainda um horizonte prospectivo, pois pelo meio há-de interpor-se o

[48] Em Portugal, o povo é convocado pela primeira vez, em 1254, para as Cortes de Leiria.

[49] Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 19, ed. Bleienstein, 120-1; cf. B.A. Brill, *The Situation of Dominican Political Thought and Activities in France and England*, dissert. dact. University of British Columbia 1968. Leclercq, *Jean de Paris*, 126, n.5, refere a importância das «Constituições Dominicanas» relativamente ao modo democrático como os mestres dominicanos entendiam e praticavam os princípios electivo e representativo, que depois passaram a outras ordens, para a Igreja (o conciliarismo e a possibilidade de eleição do papa por um conjunto mais alargado de fiéis), e mesmo em certos países como a Inglaterra. A importância das Constituições e das práticas democráticas concretas no seio dos Mendicantes (Franciscanos e Dominicanos) e das corporações nascentes, merece uma particular atenção neste processo de consciência. É legítimo inferir, pois, que João *Quidort* seria favorável a um regime misto representativo.

[50] De Boni, *De Abelardo a Lutero*, 191, vai mais longe: «é nominalista e atomiza a sociedade».

00_Rencontres_def.indb 383 03/03/18 12:26

Leviatão... Assim, no auge conflito dos dois poderes (regalista e curialista) que tende a desincorporar o poder político em nome do «primado teológico da cabeça» (substituindo a do papa pela do Rei, brevemente pela do *Príncipe*), a afirmação da *multitudo* significa encarnar *realmente* a experiência política, trazer até si os desejos, a carne, o sangue e a vida concreta dos homens na pluralidade, i.e., o papel emancipador também dos corpos sobre os quais se exerce o poder da mão[51]. João *Quidort* pode ter sido surdo, mas não mais pode ser condenado ao silêncio.

Universidade da Beira Interior

Covilhã

[51] Cf. Ioannes Parisiensis (Quidort), *De Potestate* 4, ed. Bleienstein, 82.12-25.

Mutual Causality in Wyclif's Political Thought: His Doctrine of Dominion

Stefano Simonetta

The first relation of causal reciprocity we come across, if we focus our attention on Wyclif's doctrine of *dominium*, involves God's dominion and the service paid to Him by every creature: these terms mutually influence each other, as it happens with health and physical exercise, or a material whole and each of its parts.[1]

A creature's service is indeed among the concomitant causes of God's lordship, just as the—eternal—divine volition in regard to the existence of a particular creature is a relation of reason depending *partialiter* on that actual existence.[2] For without the—temporal—existence of the creature, God's act of volition concerning its existence is not completely caused:[3]

> Sicut dominatio causatur in Deo a creatura sibi serviente—et quantumlibet posterius causat prioritatem praecedentem tam tempore quam

[1] Ioannes Wyclif, *De dominio divino libri tres* I.18, ed. R.L. Poole, London 1890, 159.16-17 and 161.5-6; Ioannes Wyclif, *De volutione dei* 2, in *De ente librorum duorum*, ed. M.H. Dziewicki, London 1909, 131.6-7 and 132.25-28. The first example is drawn from Aristoteles, *Phys.* II.3, 195a.

[2] See for example Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.17, ed. Poole, 148.30-149.5: "Quamvis enim non possim impedire Deum ad volendum, et de tanto Dei volitio non subiacet hominis potestati, possum tamen partialiter esse causa unde Deus possit datum volibile aut non velit; cum sit consonum veritati quod data creatura sit obiectum relationis predicte, et de tanto obiective vel materialiter causans illam"; Idem, *De volutione dei* 3 and 6, ed. Dziewicki, 147.23-5 and 179.37-180.9. Cf. also Idem, *Tractatus de universalibus* 14, ed. I.J. Mueller, Oxford 1985, 343.328-37 and 344.346-59.

[3] God's volitional relations with creatures are partially caused by the creatures' will: His acts of volition and their objects and temporal effects, that is the corresponding events, considered according to their temporal existence, reciprocally cause themselves, cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.18, ed. Poole, 159.13-19: "sicut forma causat materiam et econtra, sanitas laborem et econtra, individuum speciem et econtra, integrum suam partem et econtra."

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 385-404*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115485

00_Rencontres_def.indb 385 03/03/18 12:26

> natura—sic est de effectu et volutione divina, quae, licet aeternaliter sit, tamen non est complete causata ante terminationem effectus[4].

God's lordship is caused by a creature's service, as in the absence of anyone granting Him the deserved *servitium*, i.e. fulfilling his duties as His *servitor* (or *serviens*, but not as a *servus*),[5] God cannot play His rôle of supreme *Dominus*.[6] Since it depends on the actual existence of creatures, God's *dominium* cannot therefore be eternal:[7] "patet quod nullum dominium Dei est eternum, cum non pure in esse intelligibili sed in existentia creature obiective fundatur".[8] It is the existence of the single creature which firstly causes a *dominium*-relation between that

[4] Ioannes Wyclif, *Tractatus de universalibus* 14, ed. Mueller, 345.373-8. "Patet ex hoc"—we read elsewhere—"quod respectu cuiuscumque effectus est dare causam completam ex qua posita sequitur formaliter ipsum esse. […] volitiones Dei contingentes eterne secundum essentiam suam causant effectus, et secundum relationem rationis quam dicunt formaliter ab illis effectibus recausantur." (Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.4, ed. Poole, 226.15-9). The same could be said about God's knowledge and intelligence—eternal but at the same time contingent—concerning the actual existence of a particular creature: see Idem, *De volutione dei* 7, ed. Dziewicki, 188.29-189.11; Idem, *De dominio divino* I.9, ed. Poole, 62.8-13; Idem, *De ente praedicamentali* 7, ed. R. Beer, London 1891, 69.38-70.41: "tertia maneries relationum in Deo est fundata in eius actu intrinseco et in existentia creature, ut scientia, volutio, propositum, et similia. Ille relationes sunt eterne et contingentes in Deo: eterne, quia Deus nichil potest incipere scire vel ordinare, et contingentes, quia, si non est effectus, non est talis scientia et econtra; antecedens est contingens, ergo et consequens."

[5] See Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.1, ed. Poole, 7.1-11 for the distinction between service and servitude, as Wyclif saw them.

[6] For the idea, drawn by Aristotle, that lord and servant (taken in the broader sense of "quilibet serviens") are correlative terms, "corresponding each other *relativa oppositione*", see Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.1, ed. Poole, 4.9-13 and 6.33-7.4.

[7] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.18, ed. Poole, 170.3-5: "Prius enim sunt extrema cuiuscunque relationis, saltem quodam ordine, quam est dicta relatio." God's power of lordship (*potentia dominativa*) is everlasting, but the same cannot be said of His actual *dominium*, which can only be exerted over something already existing; cf. Idem, *De volutione dei* 5, ed. Dziewicki, 169.10-15. St. Augustine was the first theologian to reflect on this subject, in his *De civitate Dei* XII.16.

[8] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* II.5, ed. Poole, 197.31-198.2. God's lordship is dependent upon creation; it necessarily originates from it (cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.2, ed. Poole, 10.15-22 and Idem, *De volutione dei* 3, ed. Dziewicki, 148.39). Unlike God's knowledge and will, His *dominium* belongs to the class of relations in God having a temporal beginning, which are based "in executione operativa Dei ad extra conformiter ad scientiam eius eternam." (Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali* 7, ed. Beer, 70.4-8).

00_Rencontres_def.indb 386 03/03/18 12:26

creature and its Creator, *cum non sit potestas nisi super creaturam que potestatui sit subiecta*.[9]

In sum, the reason why no created being may escape the "vehemence of divine dominion"[10] is that, once anything God chooses to create comes into existence, He cannot but exercise His lordship on it, acquired through the act of creation itself.[11]

> Nullum dominium est eternum simpliciter, cum sit effectus incipiens ad inceptionem creature subserviendis. Et hoc notatur per doctrinam qua ponitur quod in dominio denominatur subiectum suo prefici servienti: si enim dominio, in quantum huiusmodi, subiectum preficitur, sequitur quod dominium, in quantum huiusmodi, fit a preficiente. Unde Deus in creando creaturas consequenter ipsum prefecit eisdem. […] Videtur probabiliter posse dici quod Dei dominium est inmediate et per se ex creatione, et nec ex eius gubernatione nec conservatione[12].

---

[9] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.18, ed. Poole, 159.3-4.

[10] Cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.1 and III.4, ed. Poole, 6.2 and 225.17-8. God's *dominium* is so "irresistible" that no man is exempt from it; sinners, however, serve the Lord in a very different way (passive, by suffering the right punishment) from those who do their duty willingly. These latter exercise a kind of ministry—the *famulatus*, to which we shall return below—which Wyclif relates to what he calls "dominium caritativum sive vicarium": cf. Idem, *Ibid.* I.1 and 3, ed. Poole, 6.1-8.4 and 18.6-13: "tam vehemens est dominium divinum quod creatura non potest omittere servire Deo, serviendo alteri domino […] Itaque homo servit Deo, aut faciendo ut debet, sicut servus bonus et fidelis, aut ut servus nequam et sibi ipsi inutilis, paciendo quod debet, Dei gloriam manifestando.". From the essential point of view—Wyclif goes on to say (*Ibid.*, ed. Poole, 23.6-25.14)—every creature serves God in the same and unchangeable measure, since "precise quante est aliqua creatura, tante essentialiter servit Deo", while as to its *accidentalia* the creature's service could change in degree, admitting of more and less ("intensio vel remissio servitii").

[11] See Ioannes Wyclif, *De ente praedicamentali* 7, ed. Beer, 66.16-67.1: "Nam inter Deum et quamlibet creaturam sunt dominium et servitus relationes rationis, que eo ipso ponuntur quo extrema sunt posita, cum oportet omnem rationalem creaturam servire Deo, vel agendo ut debet, vel patiendo quod debet." As we have just seen, rational creatures do serve God even by sinning; "unde non restat quorsum aliqualiter creatura aufugeret Dei servitium." (Idem, *De dominio divino* I.3, ed. Poole, 22.11-12). However, it must be noted that from this service comes no profit to God, who does not need it at all: see Idem, *De dominio divino* I.3, ed. Poole, 16.30-2 and 18.7-19.7.

[12] In Wyclif's eyes, God's maintenance and government of creatures follows upon his lordship of them (consequence of creation); Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.2, ed. Poole, 11.33-12.5: "et illud videtur elici ex cantico Iudith xvi. cap., ubi sic: *Tibi serviat omnis creatura tua, quia tu dixisti et facta sunt*." In reply to the objection that *creatio*, *conservatio* and *gubernatio* are absolutely inseparable, Wyclif claims the

00_Rencontres_def.indb 387 03/03/18 12:26

> […] Omnis creatura, in quantum huiusmodi, habet esse subserviens Creatori; ergo super omne creaturam, in quantum huiusmodi, habet Creator dominium, et per consequens ratione creationis est dominus.[13]

According to what Wyclif calls the natural order,[14] every form of *dominium* requires the prior existence of what is subject thereto—something playing the rôle of the second extreme in the *dominium*-relation—and depends on it *ut a causa*,[15] exactly in the same way as someone's choice to do a certain deed is *naturaliter* prior to, and causes as its object and matter (*obiective vel materialiter*),[16] God's corresponding act of volition which eternally produces that particular action,[17] as its efficient cause.[18]

> Et quod dominium sit natura posterius creatura ad quam principaliter terminatur, patet ex hoc quod ab ipso termino essentialiter dependet dominium, ut a causa: ergo talis terminus est naturaliter prior dominio. Ex quo patet quod prius est servientis creatio quam est Dei, respectu illius, dominatio. […] Nec est inconveniens sed rationi consonum quod creatura causat in Deo quotlibet dominia.[19]

Thus, God's lordship is *naturaliter* subsequent to the creative act and is partially caused by the existence of creatures. On the other side, if

---

possibility of distinguishing them on a formal level (with a "distinctio rationis": IDEM, *Ibid.*, ed. POOLE, 12.24-13.25), while admitting that there could be no real-and-essential difference between them.

[13] IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.2, ed. POOLE, 10.15-11.33; consider also *Ibid.* I.3, ed. POOLE, 18.1-2: "Deus autem puro actu creandi adquirit dominium."

[14] See for example IOANNES WYCLIF, *De volutione dei* 6, ed. DZIEWICKI, 175.15-17.

[15] IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.2, ed. POOLE, 11.19-22: "Nichil tamen potest facere Deum efficaciter vel finaliter dominum, preter se ipsum; nec aliquid subiective vel materialiter causat vel facit Deum dominari ad Dei indigentiam."

[16] IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.17, ed. POOLE, 149.4; cf. also IDEM, *Ibid.* II.2, ed. POOLE, 183.13-7: "Scientiarum ac volitionum eternarum in Deo quedam sunt contingentes et non temporales, que secundum subiectum, quod Deus est, causant creaturas, que ipsas terminant obiective, et secundum relationem rationis, quam debent formaliter, ab esidem terminis recausantur"; IDEM, *De volutione dei* 2, ed. DZIEWICKI, 130.11-131.11.

[17] See IOANNES WYCLIF, *De volutione dei* 5 and 7, ed. DZIEWICKI, 148.3 and 192.40-193.4: "Sensus catholicus est […] concedere quod creatura facit deum sic velle, quod creatura est causa obiectiva, terminans volutionem dei relativam, qua non possita, deus non sic vellet."

[18] Cf. IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.18, ed. POOLE, 161.5-6 and IDEM, *De volutione dei* 2, ed. DZIEWICKI, 132.40-133.2.

[19] IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.2, ed. POOLE, 11.7-17.

00_Rencontres_def.indb 388 03/03/18 12:26

the *dominatio dei* did not begin until the first creatures made their appearance,[20] it is equally true that these, whose service made God Lord, can hold a dominion simply because He created them and all other beings over which they have *dominium*, that is exclusively by virtue of a pre-existing divine lordship:

> Ipsum autem, quamvis multiplicetur secundum multitudinem servientium, nec habet distinctionem subiecti a suo fundamento—cum omne ius quo Deus quidquam possidet sit realiter ipse Deus—nec requiritur communicatio ulterior propter eius completionem preter dominabile et ipsum dominium, cum non possit esse dominabile nisi Deus eo ipso fuerit eius dominus.[21]

God's surpasses all other kind of *dominium* (even) in its foundation, because the right by which He holds it—and every human lord owns his title—lies in His essence. Therefore, God's lordship not only is the *conditio sine qua non* of any other form of dominion but also their archetype (*principium simplicissimum*) and measure, the *metrum* through which the real value of all the relationships between created beings involving the exercise of some kind of power can be established.[22]

> Ex quo sequitur quod dominium Dei mensurat, ut prius et presuppositum, omnia alia assignanda: si enim creatura habet dominium super quidquam, Deus prius habet dominium super idem […]. Quomodo, queso, posset creatura alteri dominari, nisi illa creatura serviens crearetur? Sed eo ipso quod creatur, Deus habet de ipsa dominium; ergo eo ipso quod creatura super aliam dominatur, Deus previe dominatur utrique.[23]

---

[20] More precisely, in Wyclif's opinion the first divine relation of *dominium*—"not only first in time, but also in nature and dignity"—is that having as its extreme the most common genus, i.e. the created Being-as-such: see in part. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 173.4-26.

[21] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.3, ed. Poole, 16.12-8.

[22] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.3, ed. Poole, 16.9-11. See also Idem, *Tractatus de universalibus* 10, ed. Mueller, 235.654-236.680: "In omni genere est unum principium quod est metrum et mensura omnium aliorum. […] Dominiumque Dei extra genus, secundum quod dominatur universitati creatae, est principium ultimi generis."

[23] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.3, ed. Poole, 16.18-26. In the same way, focusing on the correlative term of every *dominium*-relation, viz. service, Wyclif says that one creature's service of another depends upon the former's being in God's service, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 200.22-24: "patet ergo quod non est possibile aliquid servire creature nisi de tanto principalius serviat Creatori, et per consequens nisi Creator eidem capitaliter dominetur."

00_Rencontres_def.indb 389 03/03/18 12:26

Without the prior existence of divine *dominium*, there would be no lordship at all. As Dr Campi reminded us, many years ago Arthur S. McGrade wrote that Wyclif "makes sovereignty turn somersaults."[24] Indeed, following Wyclif one has the puzzling impression that he wants us to face a sort of mirror-play: the same creatures whose actual existence partly causes God's lordship, as we saw, do exist—and therefore may be called *domine*—only by virtue of having been created by God; in turn, He has acquired over them a mastery as absolute that the word "*dominium*" may be ascribed to them merely *improprie*.[25]

Then, in order to hold some kind of dominion one must first have been created and, therefore, serve (the Creator). However, to men, rational free agents, being among God's creatures—and thus being part of the things that cannot but pay Him a *ministerium naturale*[26]—is not enough, even though it is absolutely necessary in order to get a real mastery.[27]

As we shall soon realize better, it is equally necessary that each rational creature freely decides to serve God with a *voluntarium ministerium* or *famulatus*[28] and uses the dominion granted to them in order

[24] Cf. A.S. McGrade, "Somersaulting Sovereignty: A Note on Reciprocal Lordship and Servitude in Wyclif", in *Studies in Church History* 9 (1991), 268.

[25] See Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.3, ed. Poole, 19.25-20.2: "Omnis creatura non habet possessiones nisi ex mutuo […]. Creatura ergo proprius accomodaria quam dominans debet dici, nisi forte ad sensum equivocum." As to the particular form of dominion held by temporal lords, it depends—as we are going to see better—upon a concession by God who alone has the power to confer lordship, as the only supreme Lord of the universe: He makes an implicit agreement with each "dominus creatus", through which He charges him with a civil jurisdiction over a portion of land and the power to administer some goods (one must always keep in mind that the concept of *dominium* includes both jurisdictive mastery and ownership) under the condition that the "prestarius" makes a right use of that title.

[26] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.5, ed. Poole, 33.27.

[27] Unlike all other creatures, rational ones are at the same time free beings and servants "with respect to different things" (Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.1, ed. Poole, 8.7-14: "sub dispari habitudine ad diversa"): each man is unavoidably in God's service, as all created beings, but he has also free will.

[28] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.1 and 3, ed. Poole, 8.1 and 22.2 (where Wyclif draws our attention to the active nature of the service). He comes back later on to the same matter in Idem, *De dominio divino* III.4, ed. Poole, 234.4-14: "Patet quod nemo ministrat meritorie supremo Domino nisi primo suprema potentia interioris hominis, scilicet, volitiva, servierit; nec quomodolibet naturaliter volendo bonum

00_Rencontres_def.indb 390 03/03/18 12:26

to serve God through it.[29]

> Patet responsio ad questionem politicam, qua queritur quid requiritur ad hoc quod quis sit dominus alicuius, cum existentia extrinsecorum non sufficit […]; ideo oportet et sufficit extremis superaddere virtutem dominativi mediate qua serviat Deo, et tunc indubie serviunt sibi inferiora creata singula.[30]

No human *dominium* can exist without the lord's recognition of God's over- and pre-lordship, viz. if he does not pay the only true Lord due service, which becomes the essential prerequisite for every real mastery. The result is a world in which any supremacy over goods and/or men depends upon a temporary and limited divine concession and the true nature of a human *dominus* is to be a mere steward or bailiff of God, whom still he contributes to make Lord-in-chief.

The relation thus established between God (*capitalis Dominus*) and everyone ruling as a *civilis dominus* (called by Wyclif *accomodarius*,[31] *ballivus*,[32] *thezaurarius*,[33] *dispensator*[34] and *custos*[35]) is a feudal one, according to which God "lends"[36] (or, as it is said elsewhere, "rents

---

simpliciter, sed volitione deliberativa […]. Nam lapis et omnis creata substantia appetit naturaliter suum esse, et per consequens esse bonum; nec ex affectione huiusmodi, cum sit pure naturalis, est laudanda moraliter vel culpanda."

[29] God cannot grant anybody anything except conditionally on his serving Him in grace; if the given man fails in this condition, he lacks every title to the grant. On this point see Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio liber primus* 42, ed. R.L. Poole, London 1885, 353.16-7 ("Deus non potest donare quidquam homini nisi sub conditione quod serviat sibi in gratia") and Idem, *De dominio divino* III.6, ed. Poole, 250.25-9.

[30] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.5, ed. Poole, 37.1-8.

[31] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.3, ed. Poole, 20.1 and Idem, *Tractatus de civili dominio* I.36, ed. Poole, 259.21.

[32] Idem, *Ibid.* Cf. also Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.6, ed. Poole, 255.12.

[33] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.20, ed. Poole, 142.3.

[34] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.6, ed. Poole, 250.27 and 255.20; Idem, *Tractatus de civili dominio* I.35, ed. Poole, 253.9.

[35] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.19, ed. Poole, 134.6-9.

[36] Cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.2, ed. Poole, 8.28-9.11; Idem, *De dominio divino* I.3 and III.4, ed. Poole, 19.29-20.2 and 226.6-7. The reference here is to a St. Paul's verse (I Tim. 6:17) seldom explicitly quoted by Wyclif; see for example Idem, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 206.5-6 and Idem, *Tractatus de statu innocentie* 6, in Idem, *Tractatus de mandatis divinis,* ed. I. Loserth et F.D. Matthew, London 1922, 507.10-11.

00_Rencontres_def.indb 391 03/03/18 12:26

out"[37]) to the secular lord whatever he owns,[38] while the latter—in spite of his being a *prestarius*[39]—cooperates in making the former the only *dominus* properly speaking, the sole endowed with a *dominium verissimum*,[40] simply because he exists and pays necessarily service to God, just like all the irrational beings.[41]

Now, if we apply what we have been saying up to now to the question chosen as the centre of attention by the editors of this book, we can see how in Wyclif's thinking God's lordship is the only whose foundation and source of legitimation lie in the same subject who holds that dominion, while any other similar relation in creation has its ontological *presuppositum* and its standard in God's absolute mastery upon those creatures. In Wyclif's opinion this form of lordship is related to human *dominium*-relations as a universal to its particulars.[42] Like any other relation involving creatures as its extremes,[43] all created dominions are prefigured and ontologically reliant upon the divine *dominatio* over the universe:

> Studendum videtur hominibus quibus Deus dat opportunitatem, primo de dominio divino […].[44] In primo considerare debemus quod to-

[37] Cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio liber tertius* 16, ed. I. Loserth, London 1903, 296.31-297.13, where Wyclif says that the rent men must pay is their service to God.

[38] But God retains full *dominium* over the loan.

[39] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.2, 20 and 36, ed. Poole, 9.8-11, 141.13-14 and 259.21.

[40] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 205.33; cf. Idem, *Tractatus de civili dominio* I.4, ed. Poole, 31.14-5.

[41] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 200.17-9: "Nichil enim creatum potest excludi a divino servitio, quia, eo ipso quod est, Deus ipsi plenissime dominatur."

[42] On his theme see S.E. Lahey, *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge 2003, 104-7 and Idem, *John Wyclif*, Oxford 2009, 206-8.

[43] Relation that has got its "presupposition" in a universal by causality ("causatione"): for example, any paternity relation is founded in God's conception of the paradigm of that relation. With reference to this part of the Wycliffian metaphysical discourse consider Lahey, *Philosophy and Politics*, 76-77.

[44] Wyclif often dwells on the importance of studing divine dominion since that study could help political theorists to understand how relations between rational creatures involving power do work; see in particular Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.5, ed. Poole, 35.24-7.

00_Rencontres_def.indb 392 03/03/18 12:26

> tum creature dominium est insensibiliter in Dei dominio exemplatum, cum Deus sit plenus rationibus creature.[45]

Hence, God's lordship makes all human lordship legitimate; every instance of just possession is based on and fundamentally caused by God's perfect *dominium*, which is the universal relation granting them reality.[46] Now, all the various forms of *dominium*-relations involving human beings[47] are greatly affected by this fact. According to Wyclif, that the word "*dominus*" in its most common meaning indicates someone exercising authority over a certain number of individuals and/or ownership over particular things proves how man's understanding of dominion's real nature has been overthrown by the Fall; but that nature could still be discovered if we turn our eyes to its exemplary reason, viz. the divine model, since, like every other existing thing, lordship is in a truer and more actual way in God's eternal Word than in itself.[48]

And by examining that standard it emerges that *dominium* in the strict sense of the word is first over whole classes of things, rather than

---

[45] Ioannes Wyclif, *Tractatus de statu innocentie* 10, ed. Loserth et Matthew, 524.11-7. Compare the last words with some lines drawn by another Wyclif's treatise, Idem, *Tractatus de ecclesia* 14, ed. I. Loserth, London 1886, 315.22-7: "Christus fuit simul rex et sacerdos, modo quo impossibile fuit ut Petro vel eius vicario communicetur, eo quod principium generis et exemplar oportet esse perfectius, habens simplicius omnes rationes totius generis christiani."

[46] Wyclif asserts a complete reliance of human *dominium*-relations upon divine mastery.

[47] That is—as we soon shall better realize—the "natural" lordship, the "evangelical" and the "civil" one. As a first hint to the differences existing between those three forms we could refer to one of Wyclif's examples, Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* III.11, ed. Loserth, 185.16-31: "posito quod Petrus innocens creatur ex Dei omnipotentia conversans nobiscum in puro statu innocentie per diem; cui Deus donet, sicut dedit primis parentibus, originale vel naturale dominium super mundum. Et pono quod in secundo die peccet, cadens ab illo dominio, sed peniteat et sic per Christum restitutus ad gratiam ac mundi dominium evangelicum […]. Et pono quod tertio die dictus Petrus emat pecunia elemosinarie sibi data villam certam pro se et heredibus suis in perpetuum; tunc certum est quod Petrus haberet alium modum dominandi super data villa."

[48] See for example Ioannes Wyclif, *Purgans errores circa veritates in communi* 3, in Idem, *De ente librorum duorum* I.3, ed. M.H. Dziewicki, London 1909, 19.24-33: "Cum Deus necessario eternaliter dicit se, patet quod verbum suum, dictio, vel locutio qua dicit se, sit non solum adequatum vel conforme, set ipsa summa adequatio in abstracto, et per consequens prima veritas […]. Et cum deus non solum dicit se, set omnia alia, cuiuslibet alterius rei modus essendi conformiter ad verbum eternum ipsam dicens, est eius veritas."

00_Rencontres_def.indb 393 03/03/18 12:26

over individual people and/or single objects. As a matter of fact, God's dominion over universals (Wyclif calls it *dominium commune*) is prior—both *formaliter* and *finaliter*—to the one over their particulars,[49] as it also happens in His knowing and willing: He knows, creates and has authority over all things in their universal causes before they come to be in their particular instantiations, that is to say He knows and governs each creature through its exemplary reason.[50]

> Quoad suppositionem quod Deus prius dominatur universali quam alicui singulari signabili, videtur exinde capere veritatem quod Deus dominatur creaturis secundum ordinem quo ipse adinvicem habent esse; cum ergo omne universale sit prius naturaliter suo singulari, videtur quod correspondenter dei Dei dominio debet dici.[51]

Therefore, like its metaphysical *presuppositum,* each dominion has a nature which is first and foremost universal. In this regard, Wyclif asserts that (some) men also can exercise, *confuse*, power and ownership over species (and each part of them),[52] though less fully than God, whose lordship is the only one involving a *dominium* over every single part of the given class.[53]

---

[49] In reply to Fitzralph's argument that God cannot hold any lordship *inmediate* over the species, Wyclif says, Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.8, ed. Poole, 50.7-28: "Nam proportionaliter ut universale ad suum singulare se habet in ordine, sic dominium ad dominium se habebit. Unde, […] prius formaliter et finaliter est dominium commune."

[50] As regards God's knowledge, consider in particular, Ioannes Wyclif, *Tractatus de universalibus* 2, ed. Mueller, 65.297-300: "Metaphysici sciunt quod natura communis prius naturaliter intelligitur a Deo ut communicata multis suppositis quam in effectu communicatur eisdem."

[51] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* II.2, ed. Poole, 184.14-19. As we saw above, God's first lordship is, obviously, the one over "primum creatum", that is over the only *ens* created out of nothing, material cause of every other created being: the "ens creatum analogum", the first possible universal, that includes "each creature […] and the whole of universals in God's mind." Cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* II.1 and 2, 173.4-25 and 184.26-30.

[52] Among the instances of man's possible lordship over common things, Wyclif gives as an example the dominion over coins, Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.8, ed. Poole, 52.1-9: "Et hinc mirantur aliqui, quomodo in commutationibus potest universale alicui homini subservire, ut sit de dominio singularis. […] Sed constat quod communia naturalia usibilia et artificialia, ut apparatus, utensilia et moneta, sunt nota cadere sub possessione hominum, et de eis cambium fieri emptione, venditione et ceteris actibus dominii."

[53] While man, like any other creature, is not able to create or produce a species that

00_Rencontres_def.indb 394 03/03/18 12:26

> Credo tamen quod nemo vere dominatur et ewangelice speciei nisi unicuique eius individuo dominetur. Sic enim—Wyclif goes on, making reference to the way each human being holds dominion, to some extent, over himself and all his fellow men—homo secundum animam sibi ipsi secundum corpus disposite dominatur. Ymo, cum idem spiritus ministrare poterit sibi ipsi, non obest quod sit sibi dominus et servus secundum dispares rationes; Christus autem secundum hominem assumptum est servus servorum; et iusti sunt omnia. Dominium ergo iusti super speciem monete, asini, sive equi est dominium super quodcunque eius individuum. Et illi dominio correspondet universale servitium.[54]

The earthly dominion Wyclif is talking about here is the one through which every just man is lord of the entire creation:[55] the *dominium evangelicum*, characterized by the absence of distinction between lordship and service, and by reciprocal authority and subordination. For, if man in the original state of innocence enjoyed true *dominium* over the whole world,[56] Christ's redemption restored *in re*[57]—and not merely in principle—that universal dominion to anyone being in a condition of grace;[58] "which lordship they, being many, must hold in

---

could pay him a full service: see Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.8, ed. Poole, 51.32-52.1 and 52.32-53.6. Wyclif sums up in Idem, *Ibid.*, ed. Poole, 53.32-54.2: "Dominium quod habet homo de specie est dominium quod confuse habet de eius quolibet singulari."

[54] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.8, ed. Poole, 53.6-16. In order to support the claims made at the end of this passage Wyclif quotes a couple of verses (I Cor. 3:21-22: "Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, […], sive presencia, sive futura") where St. Paul draws up a list of "singularia" belonging to the righteous.

[55] Cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.3 and II.10, ed. Poole, 17.14-16 and 104.37.

[56] Cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.6, ed. Poole, 41.22-24 and III.1, ed. Loserth, 204.30-205.5; Idem, *Tractatus de statu innocentie* 6, ed. Loserth et Matthew, 505.14-19. According to Wyclif, God endowed the first men with such a universal dominion in order to make them able to serve Him adequately, giving them what was necessary to complete obedience, Idem, *Tractatus de statu innocentie* 6, ed. Loserth et Matthew, 506.1-4: "et [patet quod Deus] dedisset cuilibet innocenti naturale dominium, cum a quolibet tali exigeret obsequium et per consequens ordinaret sibi medium necessarium ad ministerium exequendum."

[57] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.1, ed. Poole, 1.17.

[58] See for example Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.9, ed. Poole, 62.9-12: "Homo in statu innocentie habuit dominium cuiuslibet partis mundi sensibilis, et virtute passionis Christi est iustis plena peccatorum remissio ac dominium restitutum." In another of his works the whole of earthly possessions redeemed by Christ's sacrifice

00_Rencontres_def.indb 395 03/03/18 12:26

common."[59] Hence, the righteous are *collegialiter* lords of the goods which God gives them as *fructuarii*[60] and all the *existentes in gratia* necessarily share the true evangelical mastery they possess over the universe.

> Omnes homines citra Christum coexistentes in caritate communicant in quocunque dominato quod possident, […] et omne membrum inmediate tenet illud dominium de Christo domino capitali; et illud voco dominium evangelicum, originale vel gratie.[61]

As we saw a while ago, when we read the words "*vere dominatur et ewangelice*", Wyclif considers this *habitio caritativa*[62] the highest form of possession: the most similar to Adam's original one and to the perfect state that shall belong to the saints in heaven,[63] but most of all the more faithfully close to *dominium* in the strictest sense of the word[64]. Looking at the archetypal pattern of God's dominion, Wyclif grasps a

---

and given to the righteous is called by Wyclif "patrimonium crucifixi," IDEM, *Tractatus de ecclesia* 14, ed. LOSERTH, 311.20-5: "si, inquam"—so he appeals in the first place to all those who, like him, are members of the clergy – "sit patrimonium crucifixi, faciamus ut utendo eis ad similitudinem crucifixi impertiamur ea fideliter membris pauperibus crucifixi, ut demum participemus merito crucifixi."

[59] IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* I.14, ed. POOLE, 96.24-5. In the previous lines we read, IDEM, *Ibid.*, ed. POOLE, 96.22-24: "Omnis homo debet esse in gratia, et si est in gratia est dominus mundi cum suis contentis; ergo omnis homo debet esse dominus universitatis."

[60] Cf. IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* I.18, ed. POOLE, 129.15-6 and IDEM, *Tractatus de ecclesia* 16, ed. LOSERTH, 365.23. The rigtheous have all things only to use them in God's service.

[61] IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* III.13, ed. LOSERTH, 230.3-10.

[62] Cf. IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* I.3, ed. POOLE, 17.14-16 and 20.7-8.

[63] See IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* I.14, ed. POOLE, 99.1-5. On the unquestionable superiority ("extollentia") of the evangelical dominion, which will receive its "ultimum complementum" in the kingdom of heaven, when all the rigtheous will be co-rulers ("conregnantes") with Christ, see also IDEM, *De dominio divino* III.3, ed. POOLE, 223.19-20 and IDEM, *Tractatus de civili dominio* III.13, ed. LOSERTH, 227.37-229.22. Elsewhere (IDEM, *De volutione dei* 3, ed. DZIEWICKI, 151.1-9) Wyclif states that the kind of lordship hold by the Blessed will be free from any "servitus fatigativa" and every fear to lose their dominion ("quoad forisfacturam") because of offending the Lord, "set cum plena securitate coregendi eternaliter cum domino."

[64] The divine dominion, that has among its main features the fact of having no need to be served; cf. IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.3, ed. POOLE, 16.30-3.

00_Rencontres_def.indb 396 03/03/18 12:26

fact that usually goes unnoticed by the human mind's weakened eye: God's way of giving, which does not entail alienation or abdication of lordship but only a sort of power-sharing (a "communicative giving"[65]), shows that *dominium* as such is not necessarily proprietary, but admits of communicability.

> Patet igitur quod non est de ratione dominii, in quantum huiusmodi, quod sit proprietarium, et per consequens quod donans quidquam alteri alienet a se dominium. […] Et patet philosophis non cecatis in particulari consideratione terreni dominii quod communicatio non obest vero dominio, nec proprietas ipsum per se consequitur, quin potius omnis proprietas fuerat ratione peccati vel dominantium vel incommunicantium introducta.[66]

Now, there is a close link between the nature of evangelical lordship[67] viz., its being shared (*communicativa*)[68]—and its second main feature, also deriving from the *metrum* of every true dominion: here we find again—even though with some difference—the mutual causation we have already encountered in the relationship between the supreme Lord and anyone serving Him.[69]

As we read in one of the passages quoted above, each *iustus Dei*, who has a right to rule over every part of the world (*ius ad regnum integrum*) as an adoptive son of God,[70] could be called lord or servant

---

[65] The opposite of what he calls "donatio translativa;" cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 204.28-205.30.

[66] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 201.32-203.19. Idem, *Tractatus de civili dominio* I.18, ed. Poole, 125.33-5: "Dominium naturale vel ewangelicum est dominium divinitus institutum, quotlibet divites ex equo compatiens."

[67] That is the form of ministry of those striving everyday to make themselves "imagines Christi" and fulfilling their *ministerium vel famulatus* in the right way: cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.1 and 3, ed. Poole, 8.1-3 and 15.25-6.

[68] Cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.1, ed. Poole, 203.25-204.5 and Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* III.11, ed. Loserth, 178.19.

[69] And we shall come across in every civil lordship. Nevertheless, in the *dominium*-relationship between God and creation this reciprocal causation does not entail that (rational) creatures could be given any kind of control (however limited) over their Lord, due to the already seen asymmetry between God and His creatures.

[70] Cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.7, ed. Poole, 47.18-22. Wyclif goes on, Idem, *Ibid.*, ed. Poole, 47.26-48.1: "Cum ergo quilibet sic iustus est filius Regis eterni, quilibet talis est vere dati regni dominus. Nam propter spiritualitatem regnandi ewangelice sunt quotlibet regnationes compossibiles."

00_Rencontres_def.indb 397 03/03/18 12:26

secundum dispares rationes,[71] just like Christ, who is both and simultaneously master and servant of Himself, in the sense that His manhood is subservient to His godhead:[72]

> Patet quod Christus sit efficacissimus servus Dei, cum tota Trinitas, secundum humanitem Christi, ipsi tanquam servo fidelissimo dominatur.[73] […]. Nam Mat. xx. 28 dicit *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare.* […] Christus ergo, in quantum est humanitas que sic servit, est minor Patre, ut dicit simbolum. Nec aliter posset orasse vel fecisse aliquod opus humanum, quod interimeret sensum Scripture […]. Nec est inconveniens sed consonum quod idem Christus sit servus et dominus sibi ipsi, cum sit duarum naturarum utraque, humanitas et deitas, quarum inferior servit regularissime preminenti.[74]

In another one of his examples Wyclif states that every human being is corporally subservient to his own spirit or to that of anyone else (being in a state of temporal grace), while *secundum spiritum* he holds *dominium* both over himself and every other fellow man, assuming that he belongs to the righteous. Considering the dual nature of man, in him (spiritual) lordship and (bodily) service are not mutually repugnant: the same person can be at once inferior and superior to himself, and to any other just person.

> Solutio stat in hoc quod omnis homo cum sit duarum naturarum, utraque (scilicet corpus et anima) servit sibi ipsi et cuilibet iusto, si sit in gratia; et sic secundum naturam corpoream est inferior quam ipse vel alius frater suus est secundum spiritum, et sic est servus ac dominus sui ipsius.[75] […] Logica Scripture est concedere quod Christicole in-

[71] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* I.8, ed. Poole, 53.10-11.

[72] To the extent that Christ's kingdom is all the same to his "continuum servitium" paid to the Father: cf. Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.3, ed. Poole, 222.4-7.

[73] With a form of dominion—as Wyclif points out elsewhere—very different from the civil one, because Christ could not rule civilly, neither in his godhead, Ioannes Wyclif, *Tractatus de ecclesia* 14, ed. Loserth, 302.26-7: "Christus non potuit dominari civiliter secundum deitatem nec secundum humanitatem."

[74] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.3, ed. Poole, 220.18-222.3. Wyclif remarks, Idem, *Ibid.*, ed. Poole, 220.22-27: "Et patet quam inordinate locuntur quidam doctores qui negant omnes tales scripturas de Christo, corrigentes reduplicative quod Christus, secundum quod homo, fuit egenus et pauper, sed non fuit pauper vel aliter humanitus virtuosus. Talis reduplicatio includit duplicitatem Deo odibilem, cum logica Scripture sit facilior, sensualior, et rectior."

[75] In the second book of his theological *summa*, Wyclif shows how even what seems to belong necessarily to the individuals ought to be held in common by the just, v. Ioannes Wyclif, *Tractatus de statu innocentie* 6, ed. Loserth et Matthew, 508.10-31:

> vicem servientes sunt sese maiores […]. Unde maioritas et minoritas ewangelica propter suam spiritualitatem, sicut dominium et servitus ewangelica, non repugnant.[76]

In short, Wyclif's standard of society, the pattern of organization and behaviour he suggests to clergymen—and, broadly speaking, to any true believer who wishes to serve God[77] by contributing, *vicarie*, to build the mystical body of the church through a virtuous conduct in compliance with the evangelical message—rests on:

(1) the common possession of goods, a shared lordship shaped on the apostolic state;

(2) a universal reciprocity of service according to which all the society's members are both servants and masters,[78] at the same time being under control and exercising control.[79] Wyclif describes the *dominium*

"membra et accidentia cuiuslibet persone humane sunt sibi propria et tamen communia; propria quoad habitionem relativam et communia quoad usum. […] Et correspondenter dicitur quod omnia bona cuiuslibet fratris mei sunt etiam bona mea, sed non ad quemcunque usum sed ad minimum, ut in eis complaceam et delector de usu alio fratris mei. Et sic conceditur quod multi habent proprios usus eiusdem usibilis et tamen quia est cuiuslibet eorum ad aliquem usum, ideo est bonum commune cuiuslibet eorum; ut uxor fratris mei est mea, cum de ipsa condelector in hoc quod proficit mihi membro ecclesie edificando ecclesiam sicut debet, et tamen, non est uxor mea nec vendico eam ad usum coitus." Elsewhere Wyclif says, Idem, *Tractatus de civili dominio* III.13, ed. Loserth, 219.8-10: "Caput meum est michi proprium, quia solum est caput meum, licet sit commune cuilibet iusto, cum iusti sint omnia."

[76] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.11, ed. Poole, 78.1-16. See also Idem, *Ibid.*, ed. Poole, 75.7-9 ("patet quod omnes Christiani debent esse reges, quia ad minimum superintendendo sensibus se ipsos regere.") and Idem, *De dominio divino* I.8, ed. Poole, 53.8-10.

[77] Those Wyclif calls "viri ewangelici": cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.11, 20 and 41, ed. Poole, 74.30, 140.17-18 and 328.31.

[78] In an illuminating passage from his treatise on royal office Wyclif claims that the degree and merit of someone's obedience does not depend on the goodness of the person obeyed, but lies in the charity or grace of the *obedientiarius*. Hence, in a society of just men every member will be subservient to anyone else: cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de officio regis* 5, ed. A.W. Pollard and C. Sayle, London 1887, 99.20-5.

[79] This kind of ideal *communitas* involves a mutual responsibility of all its members and a reciprocal control by them (as shown, for example, in Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.41, ed. Poole, 333.17-20): a control leading to the pivot of Wyclif's reform plan, viz. the idea that in England every ecclesiastical person which openly misuses the goods entrusted to him ought to be disendowed by the secular power (see for instance Idem, *Ibid.* I.37, ed. Poole, 265.29-266.2), through what Wyclif

00_Rencontres_def.indb 399 03/03/18 12:26

evangelicum as the one through which every true Christian *debet modo suo dominari cuilibet.*[80] Actually, properly speaking, with reference to this particular dominion, it would be more proper to say that there is no more distinction between mastery and service, since the evangelical lordship is typical of *societates* whose members have *dominium* over those whom they serve and are in the service of anyone subject to their authority. The Gospel text Wyclif is here referring to is Luke 22:24-27: thence he draws the image of a group in which the relation of 'sovereign' and subject is superseded by a universal reciprocity of charitable service (and lordship), a community whose *socii* should be lords over one another, as long as they serve each other.

> Minister vel servus, in quantum huiusmodi, respicit dominium relative; sed quilibet Christianus debet reciproce alteri ministrare, ergo et esse reciproce servus et dominus. Minor patet ex doctrina Christi sedantis contentionem inter discipulos, *quis eorum videretur esse maior,* per istam sententiam quod Christianus, in quantum humilior atque in officio ministrandi diligentior, sic est maior. Unde, distinguendo dominium civile et ewangelicum atque secludendo ab eis dominium civile, ita dicit, *Reges gentium dominantur eorum* […], *vos autem non sic.* […] Et patet quod dominus et servus ewangelicus non repugnant sed potius se invicem consequuntur.[81]

However, this truth is ignored by those who, forgetful of the divine *exemplar* of all relations of dominion, cannot conceive any of these relations other than asymmetrical. Thus, they bring down to a level of mere utopia the rule Wyclif thinks to be a perfect synthesis of the Christian message:

---

conceives as a corrective measure taken by the righteous towards those who have lost that condition.

[80] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.11, ed. Poole, 73.25-6. Wyclif goes on, Idem, *Ibid.*, ed. Poole, 73.26-29: "Et sic prophete erant reges eorum quibus a Deo preficiebantur, et prelati tempore legis gratie sunt reges eorum quibus spiritualiter sunt prefecti" (where this last statement must be understood as referring only to those who lay in a state of innocence). In Wyclif's opinion this is the meaning according to which Christ is called king by the Scriptures (Idem, *Ibid.*, ed. Poole, 74.12-3) and all the Christians ought to hold a royal office, "quia ad minimum superintendendo sensibus se ipsos regere." (Idem, *Ibid.*, ed. Poole, 75.7-9).

[81] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.11, ed. Poole, 75.14-76.8. Consider also Idem, *Tractatus de officio regis* 1, ed. Pollard et Sayle, 7.16-24, in part. 7.20-22: "Nec ex isto sequitur confusio dignitatum, quia dignitates seculares non sunt in suo genere sibi subiecte reciproce, dignitates autem evangelice sunt sibi subiecte."

00_Rencontres_def.indb 400 03/03/18 12:26

> Sed scio quod mundani temporalibus inviscati, audito de servo vel domino, statim ex infirmitate puerili applicant ad illos qui sunt constituti humanitus, et locutionem de dominio vel ministerio ewangelico abiciunt tamquam vanam; non sic autem Christi discipulus vel sacre Scripture professor qui universaliter in rationibus exemplaribus naturas considerant. […] Quilibet servus Dei ad hoc recipit hec dona [i.e. dona Dei], ut aliis membris corporis Christi mistici subministret. Sed cuicunque aliquis subministrat, eius servus efficitur et alius eius dominus; ergo omnes Christiani debent ex regula sue professionis adinvicem esse domini et servi. […] Et sic corpus servit anime; et omne ministrans alteri, vel natura inferius iuvans sive proficiens, servit sibi. Ista ergo est regula Christiane religionis, qua observata non esset necesse aliam superaddere, scilicet quod serviant sibi reciproce […]. Et revera ista sola regula sufficeret ad fundare religionem congruam toti mundo.[82]

The *viri ewangelici* are bound to minister to one another, according to a rule which would suffice to give foundation to a religion suitable for the whole world. Of course, the model proposed by Wyclif as a normative example to all those eager to live their Christian religion in its original purity—viz. to the *comitiva sanctorum sub regulam evangelicam militans*[83] whose creation became main part of his scheme for a *reformatio regni* at least since 1376—is found in the behaviour of the apostles, who consorted on terms of mutual service and deference: "sicut omnes apostoli preter Scarioth erant socii sibi obedientes, honore invicem prevenientes et superiores invicem arbitrantes […], sic debet esse de sacerdotibus ecclesie."[84]

However, if we assume that, unlike the *ewangelice regimentum*,[85] the other main kind of human dominion, the civil and coercive one, arisen (as man's institution) from the original sin,[86] is inextricably

[82] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.11, ed. Poole, 76.33-78.25.

[83] Ioannes Wyclif, *Trialogus cum supplementum Trialogi* IV.34, ed. G.V. Lechler, Oxford 1869, 364.

[84] Ioannes Wyclif, *Tractatus de potestate pape* 5, ed. I. Loserth, London 1907, 100.23-28.

[85] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.11, ed. Poole, 73.24. Wyclif sometimes calls it also "charitable dominion", a *caritas*-based lordship; see Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.35, ed. Poole, 252.9-253.19.

[86] In order to restrain, through the use of force, the antisocial tendencies due to Adam's fall: see Ioannes Wyclif, *Tractatus de officio regis* 11, ed. Pollard et Sayle, 247.30-248.3: "occasione peccati introductum est civile dominium, cum in statu inno-

connected to an exclusive ownership,[87] thus being irreconcilable with whatsoever form of community of property, one may find a bit of reciprocity (dim reflection, once again, of the ontological *presuppositum* of every lordship) even in this *dominium coactivum*. If not only for the fact that the secular lords to whom God has lent a given portion of goods (whose *dominium capitale* continues to be with Him)[88]—on account of a tacit agreement subject to dissolution, if its terms are violated by the *accomodarii*[89]—do need the mutual spiritual help of their brethren[90] (although these latter are inferior to them)[91] in order to preserve the state of innocence which is also essential to them to keep their rôle as God's vicars[92], since *omnis peccans mortaliter est indispositus ad civiliter dominandum*:[93] "creature dispensantes bona temporalia Dei

centie non fuisset […]; sed supposita inobedientia et contrarietate humani generis est necessarium et ordinatum a deo quod sint domini seculares, quorum omnium principale officium est reducere partes humani generis ad concordiam." IDEM, *Tractatus de civili dominio* I.18, ed. POOLE, 126.1-4: "dominium autem civile est dominium occasione peccati humanitus institutum, incommunicabile singulis et ex equo multis dominis."

[87] Wyclif says in IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* III.11, ed. LOSERTH, 178.17-18: "Ideo seculare dominium voco dominium proprietarium." Cf. also IDEM, *Ibid.* I.18, ed. POOLE, 125.32-127.24 and IDEM, *De dominio divino* I.1, ed. POOLE, 7.32-8.5.

[88] See for example IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.5 and III.1, ed. POOLE, 33.3-4 and 202.23-27; IDEM, *Tractatus de civili dominio* I.21, ed. POOLE, 155.21 and III.16, ed. LOSERTH, 297.3.

[89] Cf. IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* I.6 and 37, ed. POOLE, 45.7-20 and 265.5-6.

[90] Who therefore, in this respect, pay their lords a *servitium,* in spite of their being in a condition of *servitus*, as it is in the case with anybody subject to a coercive dominion; on the distinction (already mentioned) between service and servitude—and the fact that only the former is one of the extremes of a *dominium*-relation—see IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.1, ed. POOLE, 6.33-8.6.

[91] Civilly inferior, because all secular subjects are their lord's masters insofar as each true Christian has regained mankind's original dominion.

[92] And so to avoid that their subjects rise up against them, IOANNES WYCLIF, *De dominio divino* I.19, ed. POOLE, 135.32-136.1: "solum conductus vel deputatus a Deo ad civilem custodiam temporalium, quamdiu non forisfecerit, a nemine violente legitime amovendus est civilis dominus eorum."

[93] IOANNES WYCLIF, *Tractatus de civili dominio* I.3, ed. POOLE, 29.23-24. The second basic tenet of Wyclif's doctrine of *dominium*, in fact, beside the idea that just men possess justly all the goods of the universe, consists in the already cited thesis that one ought to be in a state of innocence even in order to have a valid title to civil dominion:

00_Rencontres_def.indb 402 03/03/18 12:26

sui egent mutuo spirituali iuvamine confratrum integrantium ecclesiam militante"[94]. Therefore, we may find a certain degree of reciprocal service (and control) in every legitimate *dominatio civilis*, since each just lord, as such, is both *dominus* and *servitor* of anyone subject to him: for his being in a state of grace—viz. the only way for him to prove the authenticity of his civil lordship[95]—becomes manifest in conforming his conduct to God's will, as fully aware of his power's ministerial nature,[96] of his status as a mere "keeper" of the supreme Lord's goods,[97] to be used in accordance with the evangelical precepts. Thereby, if true, that is to say if its holder exercises it *caritative*, even the civil *dominium* requires that a spirit of service be adopted towards those subject;[98] if this spirit is lacking, both extremes in the *dominium*-relation are released from their bonds.[99]

"gratia […] requiritur ad omnem verum dominium." (Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.3, ed. Poole, 25.3-7). By the way, one may notice that, combining these two tenets, the result is that those holding a true civil lordship do also have an unlimited evangelical mastery (see for example Idem, *Ibid.* I.19 and II.3, ed. Poole, 133.26-28 and 22.32-34); at the same time, if someone being in a condition of spiritual righteousness is subject to a civil lord's dominion, "habet dominium ewangelicum super omnia bona domini sui civilis." (Idem, *Ibid.* I.34, ed. Poole, 247.31-32).

[94] Ioannes Wyclif, *De dominio divino* III.6, ed. Poole, 251.17-19.

[95] See also Ioannes Wyclif, *Tractatus de officio regis* 12, ed. Pollard et Sayle, 271.30-31; Idem, *Tractatus de civili dominio* I.3 and 19, ed. Poole, 21.24-22.4 and 130.19-21.

[96] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.34, ed. Poole, 243.31-33: "Sciendo se habere a dono prerogativo Dei potestativam prudentiam ad servos caritative regulandum."

[97] *Status* that makes him an "accomodotarius ecclesie matris sue." (Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio liber secundus* 15, ed. I. Loserth, London 1900, 188.14-16). Cf. also Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.19, ed. Poole, 134.8-17: "Nec est possibile quemquam dominari civiliter, nisi fuerit custos, balivus, vel villicus super bonis Domini dominorum, quia oportet omne dominantem civiliter habere custodiam vel officium huiusmodi sibi deputatum ab illo capitali Domino."

[98] So that it is even possible to call a king "servus plebi", provided that the term is used as a synonym for "servitor vel ministrator", to mean who gives help *inferioribus*; Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.14, ed. Poole, 100.31-101.7.

[99] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.34, ed. Poole, 243.13-18: "Si dominus temporalis tractat servum suum non eadem mensura qua debet sibi velle metiri in casu consimili, excidit a caritate et per consequens a civili dominio; et tamen dominus et servus dicuntur ad aliquid: patet quod servus excidit respectu illius a servitute civili."

00_Rencontres_def.indb 403 03/03/18 12:26

In conclusion, the only dominion that has no trace of reciprocity is the unjust one, the *habere civile pretensum*:[100] the tyrannical regime or the theft (*rapina vel latrocinium*) into which it is inevitably transformed every possession of those who, being in a state of sin, steal the name of *domini*.[101] Here, the mutuality of control we found in the other kinds of created *dominium* leads to a sort of passive resistance by the subjects or, more precisely, to the—apparently paradoxical—choice to obey their secular lords by rebelling: they remain submitted to their evil lords, as the latter still hold an office deriving directly from God[102] (however much he abuses his power, every secular lord is a *subregulus regi regum*),[103] but at the same time pay service by showing the lord his mistakes and correcting him[104] or, if that should not be possible, by killing the tyrant and overthrowing his government.[105]

Università degli Studi di Milano

[100] Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.3, ed. Poole, 17.8-9.

[101] See for instance Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.5, 14 and 28, ed. Poole, 34.10-11, 101.20-22 and 201.32.

[102] Not a true lordship, indeed, but only a "potestas informis ad regendum et dominandum." (Ioannes Wyclif, *Tractatus de officio regis* 1, ed. Pollard et Sayle, 17.27-8). Idem, *Ibid.*, ed. Pollard et Sayle, 17.28-30: "Statum ergo potestatis regalis habent et multas rationes bonorum gratuitorum secundum quas remanent vicarie honorandi." See also Idem, *Tractatus de civili dominio* I.28, ed. Poole, 199.9-17, where Wyclif explicitly limits the duty to obey tyrants "quoad bona fortune".

[103] Ioannes Wyclif, *Tractatus de officio regis* 8, ed. Pollard et Sayle, 201.9-10: "Ideo oportet eum habere servum qui utrique servo suo subserviat."

[104] Ioannes Wyclif, *Tractatus de officio regis* 5, ed. Pollard et Sayle, 105.25-29: "Obediendum est cuicumque preposito, sive bonum precipiat sive malum; precipua autem pars obedientie est ut subditus exponat se ad operam et ministerium edificationis ecclesie, et per consequens in casu ut corripiat suum prepositum errantem."

[105] Sometimes temporal loyalty may therefore take the form of rebellion. Cf. Ioannes Wyclif, *Tractatus de civili dominio* I.28, ed. Pollard et Sayle, 201.28-33: "Satis est quod Christianus solvat tributum potentibus ut bonum faciant, non ut tyrannizent; verumtamen, si esset verisimile homini per subtractiones temporalis iuvaminis destruere potentatus tyrannidem vel abusum, debet ea intentione subtrahere."

00_Rencontres_def.indb 404 03/03/18 12:26

Lucifer et son vicaire: Le mélange du pouvoir de l'état à l'autocratie de l'église selon Pierre de Ceffons

Constantin Teleanu

I. Introduction

La censure[1] universitaire de 1347 contre quelques dizaines de propositions[2] du *Commentarium super Sententias* de Jean de Mirecourt suscite une forte réaction au sein de l'Ordre de Cîteaux dont Jean de Mirecourt reçut habit cistercien. Le disciple de Jean de Mirecourt, Pierre de Ceffons (Petrus de Ceffona) s'efforce de défendre la méthode de l'exposition théologique de Jean de Mirecourt, bien que Pierre de

[1] G. Tessier, « Jean de Mirecourt philosophe et théologien », dans *Histoire littéraire de la France*, éd. C. Samaran (Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 40), Paris 1974, 1-52 ; J.E. Murdoch, « *Subtilitates Anglicanae* in Fourteenth-Century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons », dans *Machaut's World: Science and Art in the Fourteenth Century*, ed. M.P. Cosman and B. Chandler (Annals of the New York Academy of Sciences 314), New York 1978, 51-86 ; K.H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 22), Leiden 1988, 372-73 ; J.M. M.H. Tijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400* (The Middle Ages Series), Philadelphia 1998, 82-89 ; L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)* (L'Âne d'or 9), Paris 1999, 66 ; L. Bianchi et E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge* (Pensée antique et médiévale: Essai), Paris-Fribourg 1993, 71, 104, 139 ; J.A. Robson, *Wyclif & the Oxford Schools* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: New Series 8), Cambridge 1961, 98 ; K. Michalski, *La philosophie au XIV^e siècle. Six études*, éd. K. Flasch (Opuscula philosophica 1), Frankfurt 1969, 301; P.-Y. Badel, *Le Roman de la Rose au XIV^e siècle. Étude de la réception de l'œuvre* (Publications Romanes et Françaises 153), Genève 1980, 166.

[2] H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* 2, Paris 1891, 610-13 ; C. du Plessis D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* 1, Paris 1755, 343-45.

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 405-422*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115486

00_Rencontres_def.indb 405 03/03/18 12:26

Ceffons adopte plus de précautions[3] que Jean de Mirecourt – selon W. J. Courtenay, D. Trapp, L. Bianchi et L. Eldredge – afin de feindre la vigilance des censeurs. C'est entre 1348-1349 que Pierre de Ceffons commente aussi Pierre Lombard – donc au lendemain de la censure[4] de Jean de Mirecourt selon J.-F. Genest, E. Mazet et A. Corbini – pour obtenir son titre de bachelier : « domino Petrus de Ceffons Clarevallis monacho ac in sacra pagina bachalario. »[5]

Le prologue de la *Lectura super Sententias* de Pierre de Ceffons – Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 62, f. 1ra, XIV^e^ siècle – contient une lettre majuscule comme initiale de son nom Pierre dont la miniature témoigne de l'enseignement[6] théologique de Pierre de Ceffons avant qu'une brève épître[7] introductive déclare que la censure des articles de Jean de Mirecourt n'était obtenue qu'à cause de l'envie des

[3] W.J. Courtenay, *Adam Wodeham. An Introduction to his Life and Writings* (Studies in Medieval and Reformation Thought 21), Leiden 1978, 135, 140 ; D. Trapp, « Pierre Ceffons of Clairvaux », dans *RTAM* 24 (1957), 117, 147-48 ; Idem, « A Round-Table Discussion of a Parisian OCist-Team and OSA Team about AD 1350 », dans *RTAM* 51 (1984), 209-11, 215-16, 218-19 ; L. Eldredge, « Changing Concepts of Church Authority in the Later Fourteenth Century: Peter Ceffons of Clairvaux and William Woodford, O. F. M. », dans *Revue de l'Université d'Ottawa* 48.3 (1978), 170-73.

[4] J.-F. Genest, « Pierre de Ceffons et l'hypothèse du Dieu trompeur », dans *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e^ siècle*, éd. Z. Kaluza et P. Vignaux (Études de philosophie médiévale : Hors-série), Paris 1984, 197 ; E. Mazet, « Pierre de Ceffons et Oresme – Leur relation revisitée », dans *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e^ siècle*, éd. S. Caroti et J. Celeyrette (Biblioteca di Nuncius: Studi e Testi 52), Firenze 2004, 175 ; A. Corbini, « Pierre de Ceffons et l'instruction dans l'Ordre Cistercien: quelques remarques », dans *Philosophy and Theology in the* Studia *of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008, ed. K. Emery, W.J. Courtenay and S.M. Metzger (Rencontres de Philosophie Médiévale 15), Turnhout 2012, 552 ; J. Biard et S. Rommevaux, *Mathématiques et théories du mouvement XIV^e^-XVI^e^ siècles* (Histoire de Sciences : Presses Universitaires du Septentrion), Villeneuve d'Ascq 2008, 14.

[5] Petrus de Ceffona, *Lectura super Sententias* I.46 (Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 62, f. 82vb).

[6] F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* 1, Herbipoli-Würzburg 1947, 322 ; J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît* 1, Bouillon 1777, 188.

[7] Petrus de Ceffona, *In Sent.*, § Epistola introductoria (Troyes, BM, Ms. 62, ff. 1vb-2rb).

00_Rencontres_def.indb 406 03/03/18 12:26

illettrés de l'Université de Paris qui manquent de toute appréhension des subtilités théologiques, même s'ils s'accordent à l'examen du pape. Mais Pierre de Ceffons adopte une lecture[8] des sentences de Pierre Lombard qui s'impose difficilement au sein de l'Université de Paris – *in hac universitate non gratanter admittitur novus modus loquendi* –, puisqu'elle s'y sert largement de savoirs[9] mathématiques – *more scientiarum mathematicarum, arithmeticae praesertim vel geometriae* – acquis par le biais des docteurs oxoniens que Pierre de Ceffons embellit modérément de fleurs rhétoriques. Le parler de Pierre de Ceffons devient assez libre au cours de son enseignement théologique, même s'il s'expose aux discriminations des lettrés parisiens. Il ne manque pas de toute discrétion requise.

Mais Pierre de Ceffons n'en affaiblit pas toutefois la contestation des qualités papales. Le pape – dont Pierre de Ceffons s'intéresse presque en chaque ouvrage important – n'est pas infaillible. Il ne s'affranchit pas totalement de diverses erreurs des successeurs de l'apôtre Pierre, comme tout autre cardinal, puisqu'ils sont aussi des hommes pécheurs. Le pouvoir du pape devient presque intolérable :

> Errare possent et papa et cardinales cum sint homines peccatores ut aliqui credunt.[10]

> Sed et ipse romanus pontifex omnibus gravis et fere intollerabilis est.[11]

Certes, Pierre de Ceffons – « philosophe moral »[12] selon D. Trapp – ne tient pas seulement des allégations subjectives contre la défaillance morale du pape. Il affermit son estimation du renfort de nombreuses autorités théologiques ou juridiques. Le questionnement du pouvoir[13] de l'Église – *potestatem dimittendi et retinendi peccata* […], *potestatem ligandi et*

[8] Petrus de Ceffona, *In II Sent.* 46 (Troyes, BM, Ms. 62, f. 181rb).

[9] Petrus de Ceffona, *In Sent.*, § Epistola introductoria (Troyes, BM, Ms. 62, f. 1ra) ; Trapp, « Pierre Ceffons of Clairvaux », 104-5.

[10] Petrus de Ceffona, *In I Sent.* 1 (Troyes, BM, Ms. 62, f. 5va).

[11] Petrus de Ceffona, *Somnium de quadam definitione* I.1 (Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 930, f. 81va) ; Idem, *Centilogium sive Epistola Jesu Christi ad praelatos* (Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 859, f. 42ra).

[12] Trapp, « Pierre Ceffons of Clairvaux », 116.

[13] Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* IV d.18 c.5-6, IV d.19 c.1 n.1-9, ed. Collegii S. Bonaventurae (Spicilegium Bonaventurianum 5), Grottaferrata 1981, 359-61, 365-67.

solvendi – préoccupe davantage Pierre Lombard au cours des distinctions D IV.18-19 de son ouvrage *Sententiae in IV libris distinctae*, mais Pierre Lombard n'y attribue qu'une étendue finie. Le pouvoir du pape – selon Pierre Lombard – dépend du pouvoir[14] immense de Jésus-Christ – *solus Deus peccata dimittit et retinet, et tamen Ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi* […], *et tamen retinuit sibi Deus quandam singularem potestatem dimittendi vel retinendi* – qui dépasse infiniment la finitude du pouvoir de l'Église, qu'elle soit spirituelle ou séculière.

Le libelle du *Somnium de quadam definitione* de 1348 –Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 930, ff. 77ra-114vb, XIV[e] siècle – témoigne que Pierre de Ceffons cite effectivement Pierre Lombard – après la mention des décrétales du pape Innocent III – afin de conclure que la défaillance[15] du pape – *posset errare ipse papa* […] *tota ecclesia posset errare* – ne diffère pas de celle de l'apôtre Pierre ou de ses successeurs, donc elle n'en justifie pas la plénitude du pouvoir. Le jugement de l'Église défaillit souvent selon Pierre de Ceffons, puisqu'il lie ou délie autrement que Dieu ce sur quoi la sainte Église reçut son pouvoir clérical. Le songe de Pierre de Ceffons ouvre une vision intérieure de la conscience libre – défendue vigoureusement par Pierre de Ceffons contre toute justification abusive du pouvoir papal –, bien que la conscience de Pierre de Ceffons subisse quelque contrainte de son autocensure:

> Hic multa cogitavi de papa eiusque potestate, et aliqua primo scripseram quae per me postmodum sunt deleta. Et ex causa sunt tum multi quam dicent quod nos non tenemus ad omnia licita et possibilia que potest papa percipe. […] Nam nullibi in Evangelio invenitur scriptum quod Xristus dixit beato Petro in omnibus licitis et possibilibus tenebuntur ei omnis homines obedire. […] Dicunt eciam multi quod Constantinus imperator non dedit episcopo romano potestatem quod in omnibus possibilibus et licitis tenentur ei omnis homines obedire. […] Dicunt igitur multi quod nec Xristus nec Constantinus dedit potestatem totam romano pontifici quod in omnibus possibilibus et licitis tenentur ei omnis homines obedire.[16]

[14] O. Boulnois, « L'affirmation de la puissance: Pierre Lombard », dans *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, éd. O. Boulnois (Bibliothèque Philosophique), Paris 1994, 72-74.

[15] Petrus de Ceffona, *Somnium de quadam definitione* I.1 (Troyes, BM, Ms. 930, f. 80ra-rb).

[16] Petrus de Ceffona, *Somnium de quadam definitione* I.2 (Troyes, BM, Ms. 930, f. 82va-vb).

00_Rencontres_def.indb 408 03/03/18 12:26

La censure du songe de Pierre de Ceffons ne s'impose évidemment qu'à l'intérieur de l'Ordre de Cîteaux – ainsi qu'une notice[17] de la *Bibliotheca Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis* de Charles de Visch déduit de l'article[18] du *Liber in quatuor Sententiarum* de Denys de Montina qui mentionne Pierre de Ceffons, derrière Thomas d'Aquin et Robert Holckot, comme une des autorités médiévales qui établissaient que ni moines ni convers ne confessent les péchés absous des gens aux abbés ou même au pape, même s'ils n'étaient confessés qu'à leurs confesseurs. Il se peut que la censure envisage tant la déclaration diserte de Pierre de Ceffons contre la définition litigieuse du Chapitre Général de 1348 que son allégation des erreurs du pape.

Le libelle du *Somnium de quadam definitione* montre que Pierre de Ceffons s'insurge aussi contre divers juristes censés accroître la juridiction autoritaire du pape, bien que Pierre de Ceffons ne se réfère maintenant qu'au pouvoir spirituel : « Dicunt ita iuriste illimet qui volunt auctoritatem pape multum super alios extollere, quod potestas ordinis se in omni sacerdote extendit ad omnis salvandis, et ad omnia peccata. »[19] Le pouvoir spirituel du pape n'est pas obvie de plénitude. Le pape – conclut Pierre de Ceffons tant au cours du libelle I qu'à la fin du *Somnium de quadam definitione* – n'a pas pouvoir de produire quelque amélioration[20] des articles de croyance catholique. C'est ainsi que D. Trapp observe justement que Pierre de Ceffons conteste la législation de l'Église qui ne prolifère abusivement qu'à cause de l'interprétation cléricale du pouvoir papal :

> Ceffons défend la liberté de conscience, très strictement les limites du pouvoir des autorités, argue contre l'interprétation cléricale du pouvoir papal, condamne la législation ecclésiastique toujours croissante et toujours plus volumineuse.[21]

---

[17] C. de Visch, *Bibliotheca Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis*, Coloniae Agrippinae 1656, 266.

[18] Dionysius de Montina, *Liber in quatuor Sententiarum* IV.3.2.2, Parisiis 1511, ff. 125v-126r.

[19] Petrus de Ceffona, *Somnium de quadam definitione* II.2 (Troyes, BM, Ms. 930, f. 94ra).

[20] Petrus de Ceffona, *Somnium de quadam definitione*, § Finis operis (Troyes, BM, Ms. 930, f. 111vb).

[21] Trapp, « Pierre Ceffons of Clairvaux », 112.

00_Rencontres_def.indb 409 03/03/18 12:26

Le récit du songe de Pierre de Ceffons ne raconte pas les opinions des lettrés qui s'interrogent comment la domination[22] du pape dépasse la seigneurie de l'empereur ni n'investigue comment c'est licite qu'un pape soit tant pontife qu'empereur ou s'il tient quelque pouvoir sur la juridiction temporelle de l'empereur, mais Pierre de Ceffons énonce sobrement son opinion distinctive. Pour D. Trapp, Pierre de Ceffons s'éloigne des disputes[23] médiévales qui concernent la toute-puissance de Dieu, mais Pierre de Ceffons s'efforce de résoudre la querelle des pouvoirs créés. Le magistère de la *Lectura super sententias* de Pierre de Ceffons s'y inspire initialement des sentences de Pierre Lombard, bien qu'il s'agrémente encore des allégations[24] du *Decretum Magistri Gratiani* qui se trouvait au XII[e] siècle dans la bibliothèque[25] de Clairvaux, de même que Pierre de Ceffons conteste la plénitude du pouvoir de l'Église sur la juridiction séculière du pouvoir royal. Le prologue du commentaire de Pierre de Ceffons s'insurge d'abord contre toute ingérence du pouvoir de l'Église qui agit dans l'Université de Paris par le biais des censeurs, mais la fin du commentaire montre que Pierre de Ceffons réfute ouvertement toute étendue séculière du pouvoir de l'Église qui usurpe la juridiction du pouvoir politique.

Ainsi Pierre de Ceffons résout-il la question Q.4[3] – *Utrum summi pontificis auctoritas super principes saeculares aliqualiter in temporalibus se extendat ?* – aux ff. 215rb-219ra du livre IV de son commentaire théologique. Mais D. Trapp croyait que la lecture de Pierre de Ceffons sur les sentences de Pierre Lombard inclut ultérieurement la question[26] qui investigue une éventuelle étendue temporelle de l'autocratie du Pape sur la juridiction du pouvoir des princes séculiers, puisqu'elle ne s'y intégrait qu'à titre de question inhabituelle. Le début

[22] Petrus de Ceffona, *Somnium de quadam definitione* I.2 (Troyes, BM, Ms. 930, f. 83rb).

[23] Trapp, « A Rond-Table Discussion of a Parisian OCist-Team and OSA Team about AD 1350 », 206-22, 221.

[24] *Decretum Gratiani* II C.24 q.1 c.20, ed. E. Friedberg, dans *Corpus Iuris Canonici* 1: *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1959, col.973.

[25] A. Wilmart, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux* (Mémoires de la Société Académique d'Agriculture, des Sciences, Arts et Belles-Lettres: Troisième Série 81.54), Troyes 1917, 138-39 ; A. Harmand, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements* 2, Paris 1855, 43, 47, 60, 92, 591.

[26] Trapp, « Pierre Ceffons of Clairvaux », 104-5.

00_Rencontres_def.indb 410 03/03/18 12:26

de la question QIV.4[3] du commentaire[27] de Pierre de Ceffons – *circa duodevicesimam distinctionem quarti sententiarum* – suggère toutefois qu'elle n'était pas inhabituelle. Il s'ensuit que Pierre de Ceffons questionne d'abord une section constitutive des distinctions de l'ouvrage de Pierre Lombard afin de déduire quelle juridiction temporelle inhère à l'autocratie de l'Église de sorte qu'elle concoure illicitement la juridiction du pouvoir royal. Le départ de l'investigation de Pierre de Ceffons sur la juridiction temporelle de l'Église remonte donc jusqu'à la question QIV.4[3] de son commentaire théologique.

Le volet juridique de cette investigation n'est pas moindre. Il intéresse fortement Pierre de Ceffons, puisqu'il inspire vers 1353 la composition du *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* – Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 859, ff. 59vb-70rb, XIV^e^ siècle ; Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 930, ff. 68ra-76va, XIV^e^ siècle ; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 3315, ff. 50rb-59vb, XIV^e^ siècle – qui intègre Pierre de Ceffons en une dispute[28] scolastique apparue aux confins des XIII^e^-XIV^e^ siècles au sein des Facultés de Paris, mais la tenue des propos de Pierre de Ceffons à l'égard du pouvoir de l'Église s'y agrémente de l'invocation de nombreuses autorités tant théologiques que juridiques :

> Circa duodevicesimam distinctionem quarti sententiarum in qua de potestate ministrorum ecclesiae tractatur, quaero utrum summi pontificis auctoritas super principes saeculares aliqualiter in temporalibus se extendat.[29]

Le magistère sententiaire de Pierre de Ceffons sur Pierre Lombard implique la composition ultérieure de son petit décret entre 1352-1353,

---

[27] Petrus de Ceffona, *In IV Sent.* 4[3] (Troyes, BM, Ms. 62, f. 215rb).

[28] Ptolemaeus Lucensis, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* I.5-27, V-VIII, X.10-29, ed. M. Krammer, Hannover-Leipzig 1909, 4, 12-21, 23 ; Anonymus, *Three Royalist Tracts, 1296-1302, Antequam essent clerici, Disputatio inter Clericum et Militem, Quaestio in utramque partem*, ed. R.W. Dyson, Sterling-Virginia 1999, 2-4, 6-10, 12-4, 16-20, 24-6, 46-8, 60-4, 80, 108 ; Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I.2, I.3, I.5, ed. R.W. Dyson, New York 2004, 10-11, 12-16, 24-26; Ioannes Parisiensis (Quidort), *De regia potestate et papali* Proem. 5-1, II.20-2, III.1-29, XIII.15-9, ed. F. Bleienstein (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4), Stuttgart 1969, 72, 78, 82, 134 ; Matthaeus de Aquasparta, *Sermo de potestate papae*, ed. G. Gál (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi 10), Quaracchi-Firenze 1962, 177-90.

[29] Petrus de Ceffona, *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* (Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 859, f. 59vb).

00_Rencontres_def.indb 411 03/03/18 12:26

mais Pierre de Ceffons ne s'arrête pas seulement aux sentences de l'évêque de Paris afin de contredire la justification doctrinale de la plénitude du pouvoir pontifical. Ainsi A. Corbini saisit-il qu'une allégation[30] du *Somnium de quadam definitione* montre que Pierre de Ceffons préfère la lecture[31] du *Decretum Magistri Gratiani – libencius studebam in biblia vel decreto, que magis autentica reputabam* –, dont Pierre de Ceffons pouvait lire quelques canons[32] essentiels qui justifient la limitation séculière du pouvoir pontifical. On suppose donc que la composition du petit décret de Pierre de Ceffons s'inspire encore des canons du décret de Gratien – associés aux autorités bibliques – contre tout abus des décrétales papales. Le début du *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* de Pierre de Ceffons expose premièrement trois arguments des défenseurs du pouvoir papal. Le pape – *Vicarius Domini nostri Jhesus Xristus* – reçoit doublement son pouvoir de Dieu que Pierre de Ceffons désigne par la titulature acquise de l'épître de Paul – *Rex regum et Dominus dominantium* –, avant de conclure que seul Jésus-Christ jouit de la plénitude du pouvoir tant spirituel que royal. Le don des deux glaives – *duplicem gladium spiritualem scilicet et temporalem* – constitue la plénitude[33] du pouvoir des successeurs de l'apôtre Pierre qui n'est transmise ensuite qu'aux papes.

Le renfort des raisonnements contraires – *in oppositum* – s'affermit tant des versets de l'Évangile que des canons[34] du *Decretum Magistri Gratiani* – cités régulièrement par Pierre de Ceffons – qui distinguent la juridiction[35] du souverain pontife de la juridiction de César – *officio summi pontifici et cesari* –, mais Pierre de Ceffons n'y conjugue pas des digressions logiques. Il orne davantage de couleurs rhétoriques la section initiale de son décret qui dépeint maints défenseurs du pouvoir papal. C'est pourquoi D. Trapp s'étonne que Pierre de Ceffons révère plutôt la

[30] Corbini, « Pierre de Ceffons et l'instruction dans l'Ordre Cistercien: quelques remarques », 559-60.

[31] Petrus de Ceffona, *Somnium de quadam definitione* (Troyes, BM, Ms. 930, f. 89rb).

[32] *Decretum Gratiani* I d.96 c.6-11, ed. Friedberg, col.339-41.

[33] Petrus de Ceffona, *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* (Troyes, BM, Ms. 859, f. 59vb).

[34] V. supra n.32.

[35] Petrus de Ceffona, *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* (Troyes, BM, Ms. 859, f. 60ra).

rhétorique[36] que la logique. Le décret de Pierre de Ceffons se divise en trois distinctions avant qu'il distribue chaque distinction en deux chapitres. Il s'ensuit que Pierre de Ceffons colore rhétoriquement dans la distinction Ie de son décret – *pars affirmativa questionis* – la plupart des arguments censés défendre la plénitude du pouvoir papal contre laquelle Pierre de Ceffons argue dans la distinction II E afin de rendre dans la distinction III E quelques solutions des objections. Le décret de Pierre de Ceffons s'oppose aussi aux détracteurs[37] de l'Église qui veulent qu'elle soit détruite. Il n'y abrège pas toute opinion des défenseurs de l'étendue temporelle du pouvoir papal, mais Pierre de Ceffons mentionne encore Bernard de Clairvaux avant de déduire des questions du *Quodlibet* de Jacques de Viterbe une opinion[38] ancienne – issue tant de son ouvrage *De regimine christiano* que de l'anonyme *Somnium Viridarii* – selon laquelle Jacques de Viterbe alléguait que le pouvoir spirituel est tant dignement que causalement supérieur au pouvoir temporel :

> Volo alicuis doctoris theologie auctoritatem per hec opinionem hic allegare, pro quo est sciendum quod hec opinio non est nova, sed antiqua. Unde eciam Jacobus de Viterbio in suis questionibus de *Quolibet* hanc opinionem tenuit et probavit sic, 'quod spirituali inquit potestas temporali superior est. […] Igitur omnem potestatem temporalem in ecclesia residet apud illum qui est summus et universalis ecclesie prelatus.[39]

II. Le Pouvoir de Lucifer

Le recueil[40] des *Gesta regum Anglorum* de Guillaume de Malmesbury – dont une copie manuscrite figurait dans l'inventaire[41] de la biblio-

[36] Trapp, « A Rond-Table Discussion of a Parisian OCist-Team and OSA Team about AD 1350 », 221.

[37] Petrus de Ceffona, *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* (Troyes, BM, Ms. 859, f. 60rb-60va).

[38] Iacobus de Viterbio, *De regimine christiano* I.4, ed. R.W. Dyson (Brill's Studies in Intellectual History 174: Brill's Textes and Sources in Intellectual History 6), Leiden 2009, 164-66 ; Anonymus, *Somnium Viridarii* I.76, ed. M. Schnerb-Lièvre (Sources d'histoire médiévale 26), Paris 1993, 89-90.

[39] Petrus de Ceffona, *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* (Troyes, BM, Ms. 859, f. 61rb).

[40] Guilelmus Malmesburiensis, *Gesta regum Anglorum* II.3.237, ed. T. Duffus Hardy, London 1840, 407.

[41] Wilmart, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, 171 ; Harmand, *Catalogue gé-*

thèque de Clairvaux – raconte brièvement la descente de deux clercs du monastère bénédictin saint Melaine de Nantes dans l'Enfer – royaume de Satan – afin de connaître la demeure infernale des âmes damnées. Le court récit de Guillaume de Malmesbury atteste que les clercs n'en sont convaincus qu'après la lecture de l'épître congratulatoire de Satan envers les clercs de l'Église entière – *in quibus Sathanas et omne inferorum satellitium gratias omni ecclesiastico cœtui de Tartaro emittebant* – qui ne manquent aucune des voluptés mondaines. La multitude des âmes descendues aux enfers devient telle que Satan envoie son épître aux dignitaires de l'Église par laquelle Satan remercie tout agissement des clercs corrompus, puisqu'ils contribuent tant à l'accroissement des pouvoirs maléfiques qu'à l'étendue de son royaume. La dernière section[42] du *Tractatus Eboracenses* – écrit au début du XII^e^ siècle – traite de l'obéissance due au pontife de l'Église de Rome, mais son auteur distingue deux significations de l'Église de Rome – *due sint Romane ecclesie, una Sathane, altera Christi* – entre lesquelles Bernard de Clairvaux ne voyait qu'un combat[43] pour la conquête tant du monde que du royaume éternel des humbles. Le gouvernement spirituel de l'Église de Christ ne doit pas se soumettre au gouvernement temporel de l'église de Satan dont la multitude de fidèles est plus grande.

Le genre médiéval de l'épistolaire[44] de Lucifer remonte donc jusqu'au XII^e^ siècle, selon G. Zippel, mais A. Boureau n'admet qu'au début du XIV^e^ siècle une rénovation doctrinale du christianisme qui avertit davantage de l'avènement de Satan, bien qu'il ne se délivre pas de l'emprise tentante de son pouvoir politique : « C'est un nouveau christianisme que préparait la venue de Satan. »[45] C'est donc pendant la jeunesse de Pierre de Ceffons que la question du pouvoir de Lucifer

néral des manuscrits des bibliothèques publiques des départements 2, 140-41.

[42] Anonymus, *Tractatus Eboracenses* VI.23-40, ed. H. Boehmer, dans *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti* (Monumenta Germaniae Historica), Hannover 1897, vol. 3, 687.

[43] Bernardus Claraevallensis, *Sermones super Cantica Canticorum* XVII.6.20-23, ed. J. Leclercq, C.H. Talbot et H.M. Rochais, dans *Sancti Bernardi Opera* 1, Roma 1957, 101.

[44] G. Zippel, « La lettera del Diavolo al clero, dal secolo XII alla Riforma », dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 70 (1958), 125-26.

[45] A. Boureau, *Satan Hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris 2004, 14.

00_Rencontres_def.indb 414 03/03/18 12:26

devient une affaire ardente tant ecclésiastique que politique. Le pouvoir[46] de Lucifer –*potestas tentandi homines*– n'inquiétait pas Pierre Lombard au cours de la distinction DII.6 de son ouvrage *Sententiae in IV libris distinctae*, puisqu'une allégation de l'ancien évêque de Paris n'annonçait une délivrance future de Lucifer des liens de l'Enfer qu'au temps de l'Antéchrist « afin de confondre bien des gens élus. Le présage du prophète de l'Ordre des Frères Mineurs, Jean de Roquetaillade, annonçait la venue[47] de l'Antéchrist vers 1365, mais aucune conjecture du *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* ou du *Liber secretorum eventuum* n'atteste que la délivrance était auparavant accomplie. Certes, Lucifer ne s'en délivrait pas jusqu'à l'époque de Pierre de Ceffons, puisqu'il envoyait encore des tréfonds de l'Enfer son *Epistola Luciferi ad praelatos* de 1352 qui admoneste la plupart des ordres du gouvernement de l'Église afin de se soumettre aux requêtes du pouvoir de Lucifer qui régit leurs devoirs usurpés :

> Lucifer, princeps tenebrarum, tristicia profundi regens Acherontis imperia, dux Herebi, rex Inferni rectorque Gehenne, universis sociis regni nostri, filiis superbie, precipue moderne ecclesie principibus, de qua noster adversarius Jhesus Christus per prophetam predixit : « Odivi ecclesiam malignantium » salutem quam vobis optamus, et nostris obedire mandatis ac prout incepistis legibus parere Sathane ac nostri iuris precepta iugiter observare.[48]

Le pape n'est pas destinataire direct de l'épître de Lucifer, mais son cortège de dignitaires ecclésiastiques. Il se peut que la plume satyrique de Pierre de Ceffons s'inspire de l'épître[49] de Belzébuth – *Beelzebub,*

---

[46] Petrus Lombardus, *Sent.* II d.6 c.6 n.2, 358.

[47] Ioannes de Rupescissa, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* II.12-3, XII.44 et 52, ed. A. Vauchez, C. Thévenaz Modestin et C. Morerod-Fattebert (Sources et Documents d'Histoire du Moyen Âge 8), Roma 2005, 119, 843, 850 ; Idem, *Liber secretorum eventuum* 15, ed. R.E. Lerner et C. Morerod-Fattebert (Spicilegium Friburgense 36), Fribourg 1994, 144, 269-70.

[48] Petrus de Ceffona, *Epistola Luciferi ad praelatos*, ed. Zippel, « La lettera del Diavolo al clero », 163.

[49] L. Baulacre, *Œuvres historiques et littéraires*, éd. E. Mallet (Publication de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève 2), Genève-Paris 1857, 315-16 ; Idem, *Bibliothèque germanique ou histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, et des Pays du Nord*, Amsterdam 1734, 92-93 ; J. Gerhard, *Loci theologici* 265, Berlin 1867, 540 ; K. Hopf, *Sieben Wundergeschichten aus dem XIII. Jahrhundert*, II, dans *Germania. Vierteljahrsschrift für Deutsche Alterthumskunde*, hrsg. v. F. Pfeiffer und K. Bartsch (Sechszenter Jahrgang: Neue Reihe Vierter Jahrgang), Wien 1871, 310-11 ; W. Wat-

00_Rencontres_def.indb 415 03/03/18 12:26

princeps demoniorum et dux tenebrarum, cum satellitibus suis, omnesque tartaree potestates, archiepiscopis, episcopis, abbatibus, prepositis, presbiteris, ceterisque ecclesiarum rectoribus, suis carissimis amicis –, bien qu'elle date de la fin du XII^e^ siècle selon G. Zippel, dans laquelle Belzébuth déclare que la corruption du magistère de l'Église étaye quelque fort accroissement du pouvoir de son royaume – *regni nostri potentia magnifice roboratur* –, puisqu'il s'accroît quotidiennement de l'apport de maints prélats de l'Église qui s'y avèrent des amis fidèles. Ainsi Belzébuth avertit-il que la mauvaise administration du pouvoir de l'Église n'aboutit qu'à l'édification de son royaume dont la juridiction s'étend dès le Tartare jusqu'aux extrémités du monde. Le cortège funeste des destinataires de l'épître de Belzébuth – devenus pouvoirs de Tartare – n'était pas méconnue des clercs de l'Ordre de Cîteaux, puisqu'un des *Sermones super Cantica Canticorum* de Bernard de Clairvaux admonestait semblablement la plupart des ministres[50] de Jésus-Christ qui servent Antéchrist pour lequel ils trafiquent vicieusement toute prébende ecclésiastique. C'est Pierre Lombard qui alléguait encore que Lucifer voulait être Dieu par pouvoir[51] – *non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae* –, non par imitation. Il s'ensuit qu'à Paris, en 1248, Thomas de Cantimpré évoque une lecture[52] publique de l'épître des démons – mandatés évidemment par Lucifer – au moyen du sermon de quelque clerc qui prédique aux évêques rassemblés en synode. Le libelle de l'épître de Lucifer – élargie décisivement par Pierre de Ceffons – ne circule longtemps qu'à titre de pamphlet anonyme. Le nom de son auteur n'est vraiment découvert[53] qu'au milieu du XXe siècle par D. Trapp et G. Zippel, bien que diverses éditions[54] de variantes soient aussi souvent republiées que mises à l'*Index*

TENBACH, *Briefe des Satans*, dans *Anzeiger für Kunde der Deutschen Vorzeit* (Organ des Germanischen Museums: Neue Folge 29.1), Nürnberg 1882, 336.

[50] BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Super Cantica Canticorum* XXXIII.15.9-18, ed. LECLERCQ, TALBOT et ROCHAIS, 244.

[51] PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* II d.6 c.1 n.3, 355.

[52] THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Bonum universale de apibus* I.20, Douai 1627, 80.

[53] TRAPP, « Pierre Ceffons of Clairvaux », 115 ; ZIPPEL, « La lettera del Diavolo al clero », 146-48.

[54] J.M. DE BUJANDA, *Index de Rome 1590, 1593, 1596* (Index de livres interdits 9), Sherbrooke, QC 1994, 535 ; IDEM, *Index de l'Inquisition Espagnole 1583, 1584* (Index de livres interdits 6), Sherbrooke, QC 1993, 292 ; P. LEHMANN, *Die Parodie im Mittelalter* I.1, München 1922, 90-93 ; M. FLACIUS, *Catalogus testium veritatis* CCCLIX,

00_Rencontres_def.indb 416 03/03/18 12:26

après la fin du XV^e^ siècle, mais aucune mention de Pierre de Ceffons n'y est adjointe. Le compliment de l'épître de Lucifer s'adresse surtout aux princes de l'Église qui obéissent tant aux mandements de Satan qu'à l'observance de préceptes juridiques qui légitiment la juridiction du pouvoir de son royaume. La composition de l'épître de Lucifer par Pierre de Ceffons devient ensuite paradigme pour la plupart des paraphrases ultérieures, parmi lesquelles s'insère une ancienne variante[55] anglaise dont E. Steiner, J.-N. Smith et F. Graus aperçoivent encore le ton satyrique d'une épître contre la coutume des possessions cléricales.

C'est certain que Pierre de Ceffons connaît bien la législation canonique des distinctions DI.37-38 du *Decretum Magistri Gratiani* qui

Frankfurt 1666, 800-1 ; ANONYMUS, *Epistola de non apostolicis quorundam moribus*, ed. O. SCHADE, dans *Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit* 5, Hannover 1863, 80-84 ; ANONYMUS, *Epistola Luciferi princeps Ecclesiae ad prelatos eiusdem* 1-139, ed. F. NOVATI (Giornale Storico della Letteratura Italiana 1), dans *La cronaca di Salimbene*, Torino-Firenze-Roma 1883, 419-23 ; ANONYMUS, *Epistola de non apostolicis quorundam moribus*, ed. E. MÜNCH, dans *Epistolae obscurorum virorum*, Leipzig 1827, 466-70 ; ANONYMUS, *Epistola quam misit diabolus ad pontificem et clerum romanum*, ed. J.G. ALTMANN et J.J. BRETINGER, dans *Tempe Helvetica. Dissertationes theologicas, philologicas, criticas, historicas exhibens* 6: 1, Tiguri 1742, 638-44 ; ANONYMUS, *Ethopaia primum a Thoma Cantipratano, deinde a nescio quo alio conficta de Lucifero principe tenebrarum clercis gratulante*, ed. E. RICHER, dans *De potestate ecclesiae in rebus temporalibus* 3: 1.6, Coloniae 1692, 172-75 ; ANONYMUS, *Epistola de non apostolocis quorundam moribus*, ed. I. WOLF, dans *Lectionum memorabilium et reconditarum*, Lauingen 1600, 654-5 ; ANONYMUS, *Epistola Luciferi ad regentes ecclesiasticos*, Augsburg 1515, 4-10 ; ANONYMUS, *Epistola Luciferi ad malos principes ecclesiasticos*, Strasbourg 1507, 1-6 ; ANONYMUS, *Epistola sub nomine demonis missa ad prelatos ecclesie* II, ed. W. WATTENBACH, dans *Über erfundene Briefe in Handschriften des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe* (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1), Berlin 1892, 116-22.

[55] R.R. RAYMO, « A Middle English version of the *Epistola Luciferi ad Cleros* », dans *Medieval literature and civilization. Studies in memory of G. N. Garmonsway*, ed. D.A. PEARSALL and R.A. WALDRON, London 1969, 233-48 ; W. SCASE, « 'Let him be kept in most strait prison': Lollards and the *Epistola Luciferi* », dans *Freedom of movement in the Middle Ages*, Proceedings of the 2003 Harlaxton Symposium, ed. P. Horden (Harlaxton Medieval Studies 15), Donington 2007, 65 ; E. STEINER, *Documentary Culture and the Making of Medieval English Literature* (Cambridge Studies in Medieval Literature 50), Cambridge-New York 2003, 103 ; J. NORTON-SMITH, *William Langland* (Medieval and Renaissance Authors 6), Leiden 1983, 57 ; F. GRAUS, « The Church and its Critics in Time of Crisis », dans *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed P.A. DYKEMA and H.A. OBERMAN (Studies in Medieval and Reformation Thought 51), Leiden 1993, 68-69.

justifie la science[56] tant des Écritures – acquise davantage par Pierre de Ceffons à partir de nombreux manuscrits de la bibliothèque[57] de Clairvaux ainsi que du collège Saint-Bernard – que des lettres séculières qui étaient licites à l'usage des clercs. Aussi Pierre de Ceffons élargit-il légitimement son intérêt pour la littérature classique latine. Il mentionne abondamment des autorités anciennes ou contemporaines, ainsi qu'E. Mazet distingue que Pierre de Ceffons était au courant avec divers écrits[58] de Nicolas Oresme –, mais Pierre de Ceffons n'en pouvait pas lire la compilation des gloses du *Livre de Politiques d'Aristote* qui décrivent la mutation[59] de l'empire de Rome en Babylone, puisqu'elle est postérieurement accomplie, bien qu'au fond leurs opinions[60] soient assez apparentées.

La monarchie[61] temporelle – selon Nicolas Oresme – n'est ni raisonnable ni possible, mais Nicolas Oresme adopte précautionneusement au sujet du pouvoir du pape la plupart des anciens canons ou des décrétales qui sont aussi bien conjugués par Nicolas Oresme que par Pierre de Ceffons avec divers canons du décret de Gratien dont tant Nicolas Oresme que Pierre de Ceffons étaient des lecteurs avisés. Il n'admet pas toutefois la justification de la plénitude du pouvoir pontifical qui contredit la plupart des canons anciens. C'est mieux donc – conclut Nicolas Oresme – que deux ou plusieurs seigneurs tiennent seigneurie qu'un seul monarque, bien que la juridiction de leurs pouvoirs distincts soit nettement établie. Certes, Nicolas Oresme suit Aristote dont Nicolas Oresme apprend que la raison naturelle peut parfaire trois revendications – (1) la diminution des honneurs ou des possessions ecclésiastiques, (2) la correction des mœurs de clercs, (3) la réhabilitation des anciens canons contre tout abus de nouveautés juridiques déraisonnables ou extravagantes – afin que la réformation de l'usage politique du pouvoir pontifical soit accomplie. Le gouvernement universel du monde n'incombe qu'à la toute-puissance de Dieu – *Dieu,*

[56] *Decretum Gratiani* I d.37 c.1-16, I d.38 c.1-16, ed. Friedberg, col.135-44.

[57] Wilmart, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, 131-32, 163.

[58] Mazet, « Pierre de Ceffons et Oresme – Leur relation revisitée », 193-94.

[59] Nicolaus Oresme, *Livre de Politiques d'Aristote* III.3, éd. A. Douglas Menut, dans *Transactions of the American Philosophical Society* 60.6 (1970), 120.

[60] Petrus de Ceffona, *Epistola Luciferi ad praelatos*, ed. Zippel, « La lettera del Diavolo al clero », 163.

[61] Nicolaus Oresme, *Livre de Politiques d'Aristote* III.8, ed. Douglas Menut, 128.

00_Rencontres_def.indb 418 03/03/18 12:26

qui le gouverne, est appellé roy – dont chaque pape reçoit son pouvoir fini. Le gouvernement[62] change successivement de forme, même s'il ne s'agit pas des seigneuries séculières, mais du gouvernement de l'Église qui modifiait périodiquement son état juridique de sorte que la distribution des honneurs ou des bénéfices ecclésiastiques entre divers gens de l'Église devient très inégale.

La mutation du gouvernement de l'Église – selon Nicolas Oresme – n'empire qu'à cause de la distribution inégale des dignités ecclésiastiques ou des biens temporels afférents. Ainsi que Nicolas Oresme, Pierre de Ceffons accuse la corruption du droit de l'Église de son époque. Le glaive de l'Église étend la juridiction des décrets de Lucifer – *secundum nostra decreta utriusque gladii iurisdictionem exercetis vos mundanis immiscentes* – en chacune des activités séculières. Le monde s'effondre quotidiennement sous la juridiction de Lucifer – *totum mundum sub nostra iurisdictione* – que la corruption du gouvernement de l'Église légitime par le biais de tout vice des hauts prélats – vicaires de Lucifer ou ministres de l'Antéchrist – qui assurent fictivement la communion entre les princes séculiers, tandis qu'ils suscitent occultement la discorde. C'était dans la distinction DI de son *Parvum Decretum* que Pierre de Ceffons dénonçait aussi la multiplication abusive des canons[63] de prélats ou des lois de seigneurs, puisqu'elle n'apportait pas la concorde aux seigneurs du monde.

III. Le Pouvoir du Roi des rois

Le recensement des événements de la *Chronica majora* de Matthieu de Paris ne retient pas la composition initiale de l'épître de Lucifer vers 1120, bien qu'elle devance jusqu'en 1109 une brève épître[64] qui ne vient pas des ténèbres de l'Enfer, mais des hauteurs du ciel, pour tempérer la dépravation des mœurs de l'Église romaine. Le pamphlet de l'épître de Lucifer charme aussi par la brillance de son style rhétorique. Certes, Pierre de Ceffons n'y voit qu'une flamboyance verbale du pou-

[62] Nicolaus Oresme, *Livre de Politiques d'Aristote* IV.8, ed. Douglas Menut, 176.

[63] Petrus de Ceffona, *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* (Troyes, BM, Ms. 859, f. 60rb).

[64] Matthaeus Parisiensis, *Chronica majora* II, ed. H.R. Luard (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores), London 1874, 135-36.

voir de Lucifer qui ne s'accroît qu'à l'égard de la seigneurie de son Vicaire qui jouit de l'usurpation du pouvoir ecclésiastique. Mais Pierre de Ceffons développe sobrement la composition du *Centilogium sive Epistola Jhesu Christi ad praelatos* –Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 859, ff. 1ra-58va, XIV^e^ siècle ; Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 930, ff. 17ra-67ra, XIV^e^ siècle ; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 3315, ff. 1ra-49rb, XIV^e^ siècle – contre la juridiction de l'épître de Lucifer, puisqu'il n'y a que Jésus-Christ qui peut écrire contre Belzébuth pour défendre son Église militante :

> Incipit Epistola summi regis scilicet domini Jhesu Xristi ad praelatos quis ad hoc Centilogium domini Jhesu Xristi legendum accedis reverenciam alioquin impendas corpore vel mente beatissimo nomini Jhesu Xristi et pie intelligas omnia que sequitur. […] 'Rex regum et Dominus dominacium' Jhesus Xristus ex altissimi substantia Dei patris ante cuncta secula genitus et in ventro sancte Virginis temporaliter caro factus. Vicario nostro Innocentio pape sexto totique romane curie ac universis ecclesie nostre militantis rectoribus salutem et glorie filiali adipisci culmina sempiterne.[65]

Le centiloge de l'épître de Jésus-Christ confirme que la question[66] du *Parvum Decretum de potestate summi pontificis* dérive de la *Lectura super Sententias* dans laquelle elle était incluse par Pierre de Ceffons quatre années avant son centiloge. Aussi D. Trapp saisit-il justement « une unité textuelle »[67] des trois écrits de Pierre de Ceffons qui concernent la dispute du pouvoir papal. Le nom du destinataire[68] principal de l'épître de Jésus-Christ – *Vicario nostro Innocencio pape sexto* – apparaît clairement tant à l'incipit qu'à l'explicit de l'épître de Jésus-Christ contre Belzébuth dont Pierre de Ceffons constitue son centiloge. Le pape Innocent VI – rejoint par la plupart des dirigeants de l'Église militante – devient son destinataire. Le centiloge se réfère aussi à l'épître de Lucifer dont la composition devançait la mort du pape Clément VI qui attristait tant de prélats complimentés par Lucifer, tandis qu'une expédition immédiate de l'épître de Jésus-Christ

[65] Petrus de Ceffona, *Centilogium sive Epistola Jhesu Christi ad praelatos* I (Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 930, ff. 17ra-18ra).

[66] Petrus de Ceffona, *Centilogium sive Epistola Jhesu Christi ad praelatos* (Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 859, f. 8va-b).

[67] Trapp, « Pierre Ceffons of Clairvaux », 115.

[68] Petrus de Ceffona, *Centilogium sive Epistola Jhesu Christi ad praelatos* (Troyes, BM, Ms. 930, f. 66vb).

00_Rencontres_def.indb 420 03/03/18 12:26

réjouit les vivants spirituels censés prendre vie des mystères de son verbe :

> Eciam quidem si vos littere demonis contristant, vos summi regis scripture letificent. Advertite quod eodem anno quo princeps mortis scripsit ipsi pape Clementi eodem anno per mortem decidit corporalem. Nunc vero anno immediate sequenti vobis scripsit princeps vite Jhesus Xristus qui vitam filiis suis inspirat quicunque vivit in eternum. Et idcirco hee littere gestare videntur spiritualium misteria gaudiorum in mansuetudine suscipite viventes insitum verbum.[69]

IV. Conclusions

Le déroulement des implications doctrinales du litige politique entre Boniface VIII et Philippe le Bel dans l'Université de Paris s'y épanouit au cours des premières décennies du XIV^e^ siècle en une dispute scolastique retentissante. Le solutionnement doctrinal du litige passionne maints lettrés de la plupart des ordres monastiques – Augustins, Dominicains, Franciscains –, même s'il s'accroît encore de l'apport des auteurs laïcs anonymes. Il y a aussi une contribution assez insolite de l'Ordre de Cîteaux, bien qu'elle s'y enjoigne quelques décennies après la localisation de la dispute dans l'Université de Paris, puisqu'elle vient davantage de la part de Pierre de Ceffons qui propose la rénovation de l'usage scolastique du mode de dispute des lettrés cisterciens.

Le montage de diverses sections de quelques ouvrages majeurs de Pierre de Ceffons – *Lectura super Sententias*, *Somnium de quadam definitione*, *Parvum Decretum de potestate summi pontificis*, *Epistola Luciferi ad praelatos*, *Centilogium sive Epistola Jhesu Christi ad praelatos* – établit une filiation directe entre leurs raisonnements qui concernent la justification du pouvoir politique de l'Église dans son aboutissement temporel. Le noyau de la dispute était – pour Pierre de Ceffons – plutôt juridique que théologique. Il s'ensuit que Pierre de Ceffons entreprend une investigation des ressorts juridiques qui étayent la justification de l'étendue temporelle du pouvoir pontifical. Mais Pierre de Ceffons argue finalement contre la plénitude du pouvoir de l'Église, même s'il n'opte pour aucune des solutions extrêmes du litige. La dispute n'est résolue par Pierre de Ceffons qu'au cours de la voie

[69] Petrus de Ceffona, *Centilogium sive Epistola Jhesu Christi ad praelatos* (Troyes, BM, Ms. 859, f. 57rb-va).

moyenne qu'il adopte – tout comme Nicolas Oresme – afin de ne pas disjoindre absolument deux pouvoirs qui ont une origine transcendante commune – la toute-puissance de Dieu –, bien que leurs domaines de juridiction soient distincts. C'est pourquoi Pierre de Ceffons distingue clairement deux notions – *auctoritas*, *potestas* – qui définissent la juridiction du pape, mais leurs extensions sont limitées.

Il y a certainement une tradition médiévale de l'épître de Lucifer avant Pierre de Ceffons, mais Pierre de Ceffons développe décisivement cette tradition au moyen de son épître. C'est aussi Pierre de Ceffons qui initie la forme littéraire de l'épître de Jésus-Christ afin de contredire tout propos de l'épître de Belzébuth qui gratifie la défaillance du pouvoir papal. Le centiloge de Jésus-Christ s'oppose à l'étendue tant du pouvoir de Lucifer que du pouvoir de l'Église dont la juridiction temporelle devient illicite.

Université Paris Sorbonne

00_Rencontres_def.indb 422 03/03/18 12:26

Finding Authority in a Time of Confusion: Early Deliberations on the Western Schism at the University of Paris

Jeffrey C. Witt

I. Introduction

In 1378, Europe was thrown into political crisis. The election of two rival popes not only inaugurated the Western Schism, but it also raised serious doubts about the ability of Europe's existing political institutions to adjudicate between rival claims to authority at the highest levels of power. While in normal disputes there was always a higher authority with the right to announce a final judgment, in this case there appeared to be no higher legitimate authority that could decide between the rival papal claims. Within this power vacuum, the lingering question was whether there was an institution left that could legitimately resolve this issue or whether "might makes right" was the only solution now available.

In what follows, I survey a new primary source text that shows that the bachelors and masters of the University of Paris were self-consciously and purposefully constructing arguments to legitimate the University as a remaining cultural institution that had the authority to solve this dispute. The text in question is a selection of lectures (Lectures 76-78) taken from the commentary on the *Sentences* of Peter Plaoul,[1] first de-

[1] Since the name "Plaoul" has been the dominant form of identification by scholars in church history and most of the church documents, I will refer to him as Plaoul. It should be known however that his surname is printed in a wide variety of ways (Plaoust, Playoul, Plo, Plaon, Plaout, Plaout de Palma, and even Plewe). For the most recent and complete biography of Plaoul, see H. Millet, "Pierre Plaoul (1353-1415) : une grande figure de l'université de Paris éclipsée par Gerson", in *Itineraires du savoir de l'Italie à la Scandinavie (Xe-XVI Siecle) : études offertes à Elisabeth Mornet*, éd. C. Péneau (Publications de la Sorbonne : Histoire ancienne et médiévale 99), Paris 2009, 179-200. For a slightly more recent but less complete biography see also T. Sullivan,

Legitimation of Political Power in Medieval Thought
Turnhout, 2018 (Rencontres de Philosophie médiévale 17) *pp. 423-442*
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/J.RPM.5.115487

00_Rencontres_def.indb 423 03/03/18 12:26

livered in the classrooms of the University of Paris in the academic year of 1392-1393.[2]

Among the many remarkable features found in these lectures, two in particular stand out. First, these lectures clearly show Plaoul's recognition of the impotence of alternative authorities to resolve the schism. Second, they reveal Plaoul's belief that the university is a *providentially instituted* authority fully within its rights to take a leading role in the resolution of the schism: an authoritative role that should be acknowledged by king and pope alike.

In the end, this is a thesis that not only confirms, but adds additional weight to an argument put forward by R. N. Swanson over thirty years ago. In his 1979 book *Universities, Academics and the Great Schism*, Swanson wrote:

"Plaoul, Petrus", in *Parisian Licentiates in Theology, AD 1373-1500. A Biographical Register 2: The Secular Clergy*, Leiden 2011, 433-37.

[2] A word needs to be said about the method with which I propose to reference the text in the rest of this article. Plaoul's commentary is organized primarily by lecture divisions rather than book, distinction, or question divisions. However, these lecture divisions are not consistently visually demarcated across all witnesses, and no witness offers an authoritative count or useable way to uniquely distinguish one lecture from another. Thus, referring to discrete sections that can be dereferenced and used to navigate to identical sections throughout all witnesses requires some care and consideration. In my article J. Witt, "Peter Plaoul's Lecture Commentary on the *Sentences*: a Canonical Ordered List of Lectures", in *Manuscripta* 58.2 (2014), 159-270, I have devoted extensive space to developing a numbered Lecture system that can be used as a kind of map to navigate the commentary in all its witnesses. Within that system, the lectures of interest in this article have been identified as Lectures 76-78. However, the reader needs to understand that no historical witness refers to them as such. At most they are referred to simply as "alia lectio." Nevertheless, an interested reader can use these lecture numbers, with the help of the article in *Manuscripta*, to identify the folio numbers in any witness wherein a version of the referenced section of text can be found. To assist the reader, further citations and folio references will come from Reims, Bibliothèque Municipale, Ms. 506 (= R). Ms. R has the advantage of being a very clean and readable text that, for the present purposes, sufficiently represents the content found in the other witnesses. Transcriptions have been normalized to the extent possible. Occasionally, potentially important variations are noted. Finally, ongoing work on a digital publication of both an critical text and diplomatic transcriptions of each witness is underway at <http://petrusplaoul.org>. Here it will be possible to view transcriptions of each witness and to produce on-demand collations of individual paragraph units. Presently, a user can navigate to Lectures 76-78 on the site to view the current form of the texts discussed in this article.

00_Rencontres_def.indb 424 03/03/18 12:26

> It is the contention of this book that the solutions [to the schism] had been produced within the universities, the academics having been accepted as the only remaining universal grouping capable of involving itself in the issues and arriving at the necessary ecclesiological remedy.[3]

Swanson was peripherally aware of Plaoul's lectures and that he had indeed made some remarks about the schism.[4] However, one wishes that Swanson had more direct access to the content of the lectures themselves. There, he would have found not only confirmation of his factual thesis—that the universities did indeed play a role in ending the schism—but also evidence that these academics were not simply passively accepted as the only remaining potent authoritative body. On the contrary, at least one university man was actively constructing an argument that would establish the political legitimacy of the university to make binding judgments on even the highest political authorities.

II. Method

As a strategy for contextualizing Plaoul's early remarks, we need some quick background on the debates of the 1390s. Throughout the 90s, the primary debate was over how to end the schism. By this time three main strategies had emerged. First, there was the *via facti,* or the way of force, which more or less amounts to a "might makes right" solution to the dispute over legitimate authority. The second was the *via iustitiae* or the way of arbitration. This solution aimed to resolve the schism through a judicial process of arbitration, which would decide who the true pope was. Finally, there was the *via cessionis* or the way of resignation. The advantage of such an approach was supposed to be that the thorny issues of deciding who the true pope really was were circumvented, and when both papal contenders resigned a new pope would be put in their place. The disadvantage of this course of action lay directly in the center of its promise, namely, by never resolving who the true pope was, a true and

[3] R.N. Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 12), Cambridge 1979, 2.

[4] Swanson's brief mention of Plaoul's lectures depends on the 1939 article by P. Glorieux that surveys one particular surviving manuscript (Swanson, *Universities*, 78). See P. Glorieux, "L'année universitaire 1392-1393 à la Sorbonne à travers les notes d'un étudiant", in *Revue des sciences religieuses* 19 (1939), 429-82.

legitimate pope and subsequent papal line would never be identified. Accordingly, no one could ever claim to have been on the right side.[5]

This *via cessionis* became particularly problematic when, as the 90s wore on and the schism persisted, attempts were made to force the resignation of the papal contenders. This was known as the "subtraction of obedience" and became the adopted policy of both the University of Paris and the crown by 1398 when it was implemented.[6] Peter Plaoul was present at the 1398 council as the official spokesman for the University, and he gave an impassioned speech in favor of this policy of forced resignation.[7] The events of 1398 should be seen as the culmination of a lengthy argument about the legitimacy of the *via cessionis* and the subtraction of obedience. These arguments, as we will see, rely on an underlying recognition that rival authoritative institutions are failing and that the university and its members *do have* the authority and responsibility to pass judgment in these matters.

To see this, we can profitably begin by identifying the main objections against both the *via cessionis* and its forced implementation through the subtraction of obedience. We are fortunate in that such a list can be found in the treatise *De subtraccione obediencie,*[8] written by

[5] For an introduction to the Western Schism in general and the early debates about its resolution, see among others: *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, ed. J. Rollo-Koster and T.M. Izbicki (Brill's Companions to the Christian Tradition 17), Leiden-Boston 2009; F. Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford 2003; J. Morrall, *Gerson and the Great Schism*, Manchester 1960, esp. c.2, 30-38. See also Christopher Bellitto's discussion of Pierre D'Ailly and Jean Gerson's heightened activity in 1392-1394, C. Bellitto, "The early development of Pierre d'Ailly's Conciliarism", in *Catholic Historical Review* 83.2 (1997), 217-32, 223.

[6] On the notion of a subtraction of obedience, see H. Kaminsky, "Introduction", in Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. H. Kaminsky (Medieval Academy books 92), Cambridge, MA 1984, 1-67; H. Kaminsky, *Simon de Cramaud and the Great Schism*, New Brunswick, NJ 1983, esp. c.5-7; and Swanson, *Universities* c.5-6.

[7] F. Ehrle, "Neue Materialien zur Geschichte Petrus von Luna (Benedicts XIII)", in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, hrsg. v. F. Ehrle und H. Denifle, Strassburg 1892, 281; L.B. Chastenet, *Nouvelle histoire du Concile de Constance*, Paris 1718, 61 (Plaoul's speech is recorded at 63-74); the event is also discussed by Millet, "Pierre Plaoul", 187.

[8] Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. Kaminsky, 1984. All translations used here are taken from H. Kaminsky, "On Subtraction of Obedience", in *Simon de Cramaud and the Great Schism*, 330-56. For the best reference to Simon de

00_Rencontres_def.indb 426 03/03/18 12:26

Simon de Cramaud in 1396. Cramaud himself was a principle architect of the plan that was implemented in 1398. As such, this list of objections offers us a good sampling of the historical objections that any defense of the forced implementation of the *via cessionis* would have to overcome.

With this in place, we can examine both how Cramaud and Plaoul answered these objections at the decisive 1398 council. More importantly, we can consider the extent to which the intellectual foundation for these answers was being laid in Plaoul's classroom lectures nearly five years prior.

Cramaud lists fourteen arguments about the *via cessionis* and why the subtraction of obedience is unlawful.[9] The substance of these arguments can be divided into three main categories. The first category is the simple belief that the faith requires that there be a single pope.[10] There cannot be two popes and there cannot be zero popes. There must be one. This creates a problem for the *via cessionis*. Without arbitration, both popes are, in a sense, rendered legitimate to their corresponding allegiances. Further, with the resignation of the true pope, or the withdrawal of obedience, it appears that the church would, at least for a time, be left without a pope. The second category of argument is especially concerned with the threatened withdrawal of obedience. Objections repeatedly note that no one has power over the pope except God, and therefore no one, neither the crown nor the university, can force the pope to resign.[11] A third class of arguments opposes the in-

Cramaud and his life see KAMINSKY, *Simon de Cramaud and the Great Schism*.

[9] SIMON DE CRAMAUD, *De substraccione obediencie*, ed. KAMINSKY, 74-84; transl. KAMINSKY, 332-33. Note that Francis Oakley mildly criticized Kaminksy for the "excessive" role he attributed to Cramaud and his treatise in F. OAKLEY, "Review of Simon de Cramaud and the Great Schism by Howard Kaminsky", *Speculum* 60.3 (1985), 688-90. Whether or not Cramaud's role is overstated, it is clear that he was an important player, and thus his list of objections and responses functions as a fine historical sounding board to contextualize the remarks made by Plaoul.

[10] E.g. SIMON DE CRAMAUD, *De substraccione obediencie* n.1, ed. KAMINSKY, 74; transl. KAMINSKY, 332: "Tunc arguitur sic: 'Non licet membra a capite discedere,' sed papa est caput ecclesie militantis et nos membra."

[11] E.g. SIMON DE CRAMAUD, *De substraccione obediencie* n.2, ed. KAMINSKY, 75-76; transl. KAMINSKY, 332: "Item potestatem et principatum habet papa a deo et non ab hominibus […]. Unde qui romane ecclesie privilegium ab ipso summo ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in heresim labitur." See also n.3, 8, 9, 10, 11, 12, 13 and 14.

00_Rencontres_def.indb 427 03/03/18 12:26

terpretative authority of those who dare to decide two facts: first, that the way of arbitration will not succeed and the *via cessionis* alone will work; second, that the true pope has forsaken the duty of his office in not working for union and therefore is a schismatic and heretic and no longer a legitimate pope.[12] With this in mind, we can turn to each type of concern and consider, in turn, how they were answered and how Plaoul's early text coalesces with these later answers.

III. First concern: The Necessity of a Pope

The first group of objections is grounded in a particular view of the church's corporate structure.[13] According to Cramaud, one such objection is as follows: "The pope is the head of the church militant, and the limbs cannot secede from the head."[14] Swanson, himself, notes that the position one takes on the church's corporate structure turns out to be the decisive wedge between the supporters of subtraction and those who oppose it. He writes, speaking particularly of Johannes Fiot's *Dialogus* (a tract dealing with the issue of subtraction and restitution):

> Most importantly of all, he [Fiot] revealed the difference in ecclesiology between the substractionists and their opponents, differences which centered on the position of the pope within the Church. The supporters of substraction denied, but the restitutionists maintained, that there was a necessary connection between the papacy and the rest of the *ecclesia,* a distinction which was of monumental implications.[15]

In his own reply, Simon, as a supporter of *via cessionis* and subtraction, predictably opposes the kind of corporatist view put forward by

[12] E.g. Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie* n.5, ed. Kaminsky, 81; transl. Kaminsky, 332: "Item, eciam quia iam una notabilis pars cristianitatis dicit aliam esse meliorem, videlicet concilii generalis, et videtur reicere istam [viam cessionis]." See also n.4, 6 and 7.

[13] For more on the notion of the church as a unique type of corporation as it was developing in the late-fourteenth century, see A.E. Bernstein, *Pierre d'Ailly and the Blanchard Affair* (Studies in Medieval and Reformation Thought 24), Leiden 1978, *passim*, esp. 8-9.

[14] Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. Kaminsky, 74; transl. Kaminsky, 332: "Tunc arguitur sic: 'Non licet membra a capite discedere,' sed papa est caput ecclesie militantis et nos membra."

[15] Swanson, *Universities*, 144.

00_Rencontres_def.indb 428 03/03/18 12:26

papal defenders.[16] Instead, he argues for a view of the church's corporate identity that is compatible with his subtractionist aims. He states firmly: "the church militant is nothing but the congregation of the faithful here on earth."[17] The heart of the question is: what constitutes the essential core of the church, such that without this core, it would cease to be the church? Opponents of the *via cessionis* clearly believed that the pope's single headship and his pure line of succession constitute at least part of that core. For them, this headship is a *sine qua non.* For Cramaud, this is not the case.

In turning to the writings of Plaoul, we should note that he attempts to walk a fine line—one might even say a politically pragmatic line—that allows him to support the office of the pope, while also giving him sufficient wiggle room to acknowledge that the church can survive intact as a unified body even in the unfortunate situation when there is no pope or more than one pope.

The first thing to notice is that he grounds his position about the necessity of a pope in the same corporatist framework later adopted by Cramaud. He explicitly defines the church as an *aggregatio fidelium* or *congregatio fidelium.* This is put most clearly in the seventeenth proposition of Lecture 76. "The church," he writes, "in its primary signification is nothing other than an *aggregatio fidelium*."[18] Plaoul then expands on this belief in the next lecture by articulating its implications for the necessity (or non-necessity) of a single authoritative head. Corollary 15 of Lecture 77 expressly states: "though the bride is able to have many heads without being a monster or without monstrosity, nevertheless they have been ordered to one."[19] In other words, Plaoul

[16] Principle among such defenders was Pierre Ravat who provided a papalist refutation of Cramaud's *De substraccione obediencie*, see KAMINSKY, *Simon de Cramaud*, 184 n.16. Of the papalist position, KAMINKSY writes in *Simon de Cramaud*, 184: "In terms of papist ecclesiology there could indeed be no greater disaster to the church than the termination of the true line of succession to Peter by means of a coerced abdication on the part of the true pope and a subsequent new election by pseudo-cardinals (possible even if the latter were mixed in with the 'true' cardinals)."

[17] SIMON DE CRAMAUD, *De substraccione obediencie*, ed. KAMINSKY, 95; transl. KAMINSKY, 336: "Et merito, quia ecclesia militans nichil aliud est quam congregacio fidelium in via militans […]." See also KAMINSKY, *Simon de Cramaud*, 191-92.

[18] PETRUS PLAOUL, *In Sent.* l.76 (R, f. 121rb): "Septima decima propositio quod ecclesia in primaria sui significatione nihil aliud est nisi aggregatio fidelium."

[19] PETRUS PLAOUL, *In Sent.* l.77 (R, f. 122va): "Quinto decimo sequitur quod qua-

specifies his preference for a single authority and at the same time denies that the body and limbs will fall apart if there is not a single head.

He confirms this a moment later, saying: "when the principal head is removed, the life of the church does not fall apart."[20] Why? Here he appeals to his particular corporatist understanding of the church: "Because the union of the faithful primarily lies in faith and love." In other words, it is not a single pontiff that unites the limbs, but the faith and love that its members share: "For faith and love chiefly and principally unite the faithful."[21]

Finally, and importantly, Plaoul appeals to the not too infrequent situation in which the apostolic seat is vacant. Plaoul's argument was simple: if the identity and unity of the church depended essentially on the existence of the pope, then "it would follow that whenever the apostolic seat is vacant the church would be monstrous and would be dead and would lack life, which is false." Thus, "the church does not die as a result of the removal of the Pontiff."[22] Not surprisingly, Cramaud uses this same example to justify his claim that nothing new or extraordinary would occur if the pope abdicated or was forced to abdicate his seat. He states, "In such a case where a pope perpetuates a schism, he is thought to have vacated his seat,"[23] implying that this is a normal occurrence and therefore not a valid objection against the *via cessionis*. Cramaud would also frequently appeal to the established

---

mvis sine monstro vel monstruositate sint multa capita in corpore sponsae, ad unum tamen ordinata."

[20] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.77 (R, f. 122vb): "Secundo dicitur quod subtracto capite principali vel cuiuscumque illorum non tollitur vita ecclesiae, quia in fide principaliter est unio fidelium et in caritate, nam fides et caritas potissime et principaliter uniunt fideles."

[21] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.77 (R, f. 122vb).

[22] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.77 (R, f. 122vb): "Quarto si sic sequeretur quod vacante sede apostolica esset ecclesia monstruosa et esset mortua et careret vita consequens est falsum quia dato hoc quod sedes apostolica vacaret, nihilominus adhuc remaneret unio ecclesiae in incarnatione et fide in quo consistit sponsi et sponsae coniunctio, igitur nec ecclesia moritur ex sublatione pontificis nec ecclesia redderetur sine capite principali […]"

[23] See Cramaud's speech at the third council of 1398 in Chastenet, *Nouvelle histoire*, 25: "Hoc casu, cum papa incidit in schisma, censetur sedes vacare. Et hoc solvit ad inconvenientia allegata per D. S. Pontii, quia tunc, sic tenendo, potest provideri, ac si papa esset defunctus." Cf. Kaminksy, *Simon de Cramaud*, 215.

00_Rencontres_def.indb 430 03/03/18 12:26

protocols that went into effect when the papal seat was vacant to show, not simply that the church could survive such an absence, but also that its bureaucratic machine could continue to operate smoothly.[24]

In the following corollary, Plaoul spends a considerable amount of time nuancing a distinction between what is *contra fidem* and what is merely "repugnant to something following from faith (*ex fide*)."[25] He then uses this distinction once more to walk a fine line between two extremes. On the one hand he aims to affirm his preference for a single pope and his belief in the utility of this for the health of the church. On the other hand, he goes to great lengths to avoid saying that faith absolutely demands this single authority.

According to the usage of the doctors, Plaoul states, a proposition *contra fidem* is evidently repugnant to the faith or something determined to be repugnant by the church or a general council. In contrast, something that is repugnant to a "general article" is not strictly speaking *contra fidem* for, as Plaoul says, a "general article is not of as great an authority as a determination of the church or a general council."[26] His final example clarifies both what he means by a "general article" and why he thinks this distinction is important. He says, "canon lawyers say that there ought to be one pope, and this is true; nevertheless this is not a determination of the church or of a general council absolutely."[27] With this distinction Plaoul gives himself room to maneuver. It allows him to say that the best situation is when there is one pope, but when necessity requires, nothing absolutely forbids that there should be no pope.[28]

---

[24] Kaminksy, *Simon de Cramaud*, 221: "The *inconveniencia* alleged by Ravat and his fellows (neither of whom reached his level of solidity) were merely the obvious results of total subtraction. Papal absolutions in cases reserved to papal jurisdiction, papal dispensations for marriage […] [Cramaud's] preferred general remedy was based on the *sede vacante* concept of subtraction: papal officials could continue to discharge their duties even in the absence of a pope."

[25] See Petrus Plaoul, *In Sent.* l.77 (R, f. 122vb): "Ubi notandum est quod ex usus doctorum lata est differentia dicere 'ista propositio repugnat alicui sequenti ex fide' et dicere 'ista propositio est contra fidem' […]."

[26] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.77 (R, f. 123ra): "Nam articulus generalis non est auctoritatis tantae sicut consilium generale vel ecclesia seu eorum determinatio."

[27] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.77 (R, f. 123ra): "[…] et illud dicitur quia canones et regulae canonicae dicunt quod debet esse unicus papa, et licet illa positio sit vera, tamen non est determinatio ecclesiae seu consilii generalis absolute."

[28] This position is again confirmed in Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123rb),

The ability to have flexibility in times of necessity is quite consistent with later appeals to *epieikeia* (or equity) in negotiations throughout the 1390's to more or less say that the ends justify the means. Kaminsky sees this tactic at work in the 1396 speech by Plaoul at the second clergy council,[29] as well as in his speech at the fourth clerical council in 1406.[30] Importantly, however, we can see that in these early texts Plaoul is already trying to find room for a policy of cessation that, while not ideal, does not directly oppose the requirements of faith.

IV. Second Concern: Authority over the Pope

The second fundamental issue of authority logically follows upon the first. Even if it were granted that the church's corporate identity could remain intact when the pope is absent (thereby making the *via cessionis* theoretically possible), no one has the authority to force the pope to resign. In other words, though the *via cessionis* itself might be legitimate, the subtraction of obedience is not.

---

where Plaoul states: "That there is one pope […] is not an article of faith / Sexto dicitur quod esse unicum papam, licet sit verum et sequitur ex sacra scriptura, non tamen est articulus fidei […]." Here, he employs a similar distinction stating that "there is a great difference between saying something is 'of faith' (*fidei*) and something 'follows from faith' (*sequitur ex fide*)," Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123va): "Ex quo posset inferri quod lata est differentia dicere 'haec propositio est fidei' et 'haec propositio sequitur ex fide'."

[29] Our only report of the speech comes from the biased report of Élie de Lestrange. The report records the following argument, translated in Kaminsky, *Simon de Cramaud*, 164-65: "Although subtraction of obedience may seem contrary to the rights written down in laws and canons, nevertheless natural reason dictates that this cause of God not be subject to laws or any other rights contained in writing or otherwise handed down but rather that these be entirely spurned and this distressing case resolved no matter how, the faster the better, with all laws and rights put aside." Kaminsky, *Simon de Cramaud*, 165 n.62: "Licet substraccio obediencie videatur iuribus scriptis legum et canonum contrariari, attamen hanc causam dei (ut dicebant non debere subesse legibus, canonibus, ac aliis quibuscunque iuribus scriptis vel qualiter cunque traditis, dictabat naturalis racio—sed illis spretis omnino, casum hunc flebilem quoquomodo finiendum, et quanto celerius tanto melius, legibus et iuribus omnibus sequestratis." Cf. "Allegaciones", in Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Arm.* LIV, t. 24, f. 252r.

[30] Kaminsky, *Simon de Cramaud*, 165 n.62.

00_Rencontres_def.indb 432 03/03/18 12:26

At issue here is the authority of the pope. The arguments against the subtraction of obedience clearly assume that no one has authority over the pope except God, especially not the king or any other secular power. And this is exactly what we see in Cramaud's list of objections.[31]

Plaoul's early text recognizes that one possible extreme response is to follow the opinion of Marsilius of Padua and simply assert that the pope's preeminent position is a human institution of convenience rather than divinely ordained. Plaoul, however, rejects this approach.[32] For someone who eventually argues fiercely for the subtraction of obedience, he actually shows an incredibly high regard for the power of the papacy and imparts this to his students. He notes that the papal office was clearly ordained by Christ.[33] Then, in his third proposition, he claims that universal dominion should not be denied to the supreme pontiff in matters spiritual and temporal.[34] For us, this raises the question: how then can someone who concedes that the superiority of the Roman Bishop is divinely ordained and that the pope has universal dominion in spiritual and temporal matters, go on to argue five years later that the crown has the authority to subtract obedience from the pope? The above positions make it seem as though Plaoul is more likely to end up on the side of Pope Benedict and his defenders than on the side of Cramaud and the crown.

Despite his strong belief in the preeminence of the papal office, clues to his eventual support of forced resignation can also be found. First, Plaoul qualifies his earlier statement about the pope's dominion in spiritual and temporal matters. He claims that because the execution of the temporal law is an impediment to the execution of the

[31] Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. Kaminsky, 75-76; transl. Kaminsky, 332: "Item potestatem et principatum habet papa a deo et non ab hominibus […] Unde qui romane ecclesie privilegium ab ipso summo ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in heresim labitur." See also n.3, 8, 9, 10, 11, 12, 13 and 14.

[32] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123ra): "Secundo dicitur quod non est ex institutione humana primarie quod pontifex habeat huiusmodi potestatem […] igitur officium papatus habet potestatem a Christo datam quod est contra Marcilium de Padua."

[33] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123rb): "Sed oppositum apparet satis per plura dicta evangelii quod ex institutione Christi Petrus fuit ordinatus."

[34] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123rb): "Tertio dicitur quod non denegatur summi pontificis tale esse dominium, scilicet, universale in spiritualibus et temporalibus […]."

00_Rencontres_def.indb 433 03/03/18 12:26

evangelical law, the execution of these two dominions has been divided.[35] Thus, while the dominion of both offices still belongs to the pope, the power of execution in temporal matters belongs to someone else. This, he notes, is due to the "capacity" of human nature, suggesting that it is the corruption of human nature that demands that these two executing powers be split.[36]

But second, and more to the point, Plaoul goes on in his fifth proposition to state that the pope's command and institutes should be obeyed in all things "licit and honest which are not against the faith and reason."[37] While stated here in the positive, this assertion is actually a qualification of the pope's supreme power, which will become the bedrock of Simon de Cramaud's argument for a legitimate withdrawal of obedience from a once legitimate pope. This is also the line of attack that Plaoul himself would advance forcefully in his speeches at the 1398 council and the Council of Pisa.[38]

When, in the mid- to late-90s, Simon de Cramaud was writing his treatise in favor of the subtraction of obedience, he was desperately looking for a standing legal argument that would justify the proposed subtraction, not simply an argument for necessity or another invocation of the oft used concept of *epieikeia*.[39] He found that argument in a few select precedents in canon law, the substance of which was that when a pope has decidedly shown himself to be a heretic or schismatic, his authority as the legitimate pope with all of its powers is lost.[40]

Eschewing the extremism of Marsilius of Padua, Plaoul on the sur-

[35] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123rb): "Ideo executiones sunt divisae quamvis remaneat dominium […]."

[36] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123rb): "[…] et hoc ratione capacitatis humanae naturae."

[37] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123rb): "Quinto dicitur quod sibi in suis praeceptis et eius institutis parendum est in omnibus licitis et honestis quae non sunt contra fidem et rationem."

[38] See Chastenet, *Nouvelle histoire*, 67, where Plaoul states: "Item sequitur quod omnes illi qui volunt impedire subtractionem, sunt causae et fautores scismatis, et quod eis subditi, deberent ab eis recedere, et eis non obedire, aut communicare […] si papa est scismaticus, ut est dictum, illi non debet obedire, alias obediretur adversario Iesu Christi."

[39] Kaminsky, *Simon de Cramaud*, 164-65.

[40] See Kaminsky, *Simon de Cramaud* c.6, *passim.*

00_Rencontres_def.indb 434 03/03/18 12:26

face defends a high view of the papacy. However, the careful qualification regarding obedience is more than an offhand remark. Rather, it is a cautious attempt to leave room for legitimate and authorized disobedience when circumstances demand it.

V. Third Concern : Authority of Interpretation

The third and final concern in many ways represents a culmination of the line of reasoning we have just seen. Here the question of legitimate authority is pressed in its most acute form, by asking who has the authority to determine who has authority. Consider, for example, the sixth objection against the subtraction of obedience recorded by Cramaud:

> An extraordinary remedy should not be applied as long as an ordinary one is available, and this is the case because Benedict has offered a way of arbitration—trustworthy men to be chosen by both parties to see who is the rightful pope—and this would have the force of a general council.[41]

The argument here favors arbitration that would decide who the legitimate pope is, which is exactly what the *via cessionis* attempts to avoid. At the same time, it shows that the defenders of obedience persisted in their belief in the ability of a general council to resolve the schism, namely by determining who the true pope is.

We must keep in mind the fact that the earlier argument about the legitimacy of disobeying a schismatic pope and its application in the current crisis depended entirely upon a definitive determination that the *via cessionis* was the *only* possible route toward union left. Thus, the real or more primary objection here is: who has the authority to decide whether the pope is being schismatic or not? This concern is visible in a second related objection listed by Cramaud, which reads:

---

[41] Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. Kaminsky, 81; transl. Kaminsky, 333: "Item, videtur quod non liceat sibi substrahere obedienciam alia racione, quia quociens potest haberi remedium ordinarium, non debet haberi recursus ad extraordinarium […]. Et quod per ordinarium remedium provideri possit, apparet: quia dominus noster offert quod eligantur valentes viri deum timentes ab utraque parte, et illi videant quis habet ius in papatu, vel dominus noster vel Bonifacius. Et vidi in scripturis aliquibus […] quod dominus noster intelligit quod huiusmodi compromissum haberet vim concilii generalis."

00_Rencontres_def.indb 435 03/03/18 12:26

> Even though it would be best to recognize a heavenly pope in case of notorious evil, obedience is not to be subtracted in a case that is merely doubtful, like this one.[42]

This argument is fascinating because, in essence, it concedes the earlier two points. It grants that it might be possible for the church to exist without an "earthly pope" and it grants that, in cases of true evil, it is permissible to withdraw obedience. However, it retorts: who is to decide when a pope is truly heretical or schismatic? Pope Benedict clearly did not think he was guilty of heresy. Therefore, who has the final word in this matter of interpretation?

Simon de Cramaud responds to the first argument with incredulity. With a certain amount of sarcastic flair, he dismisses the idea that a general council of partisan cardinals could ever really resolve the schism through arbitration. To his eyes, this is nothing more than another delaying tactic.[43]

In response to the second argument and the question over who has the final interpretative authority, Simon provocatively appeals to a group of "leading men" (*seniorum*) who can impartially determine, not who the true pope is, but what the best solution to ending the schism is and, accordingly, whether or not the pope has been sufficiently heretical so as to lose his claim to authority.[44] Admittedly, it feels as though there is a kind of inconsistency here, or at least a kind of arbitrariness. Simon is suspicious of the reasoning of a general council composed of

---

[42] Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. Kaminsky, 80; transl. Kaminsky, 332: "Item, licet in malo notorio pocius esset recognoscendus papa celestis, tamen in facto dubio, secundum quod est casus presens ut probabo, nunquam est obediencia substrahenda […]."

[43] Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. Kaminsky, 142-43; transl. Kaminsky, 351: "Quia supposito quod concilium generale deberet discernere que istarum eleccionum est canonica, hoc ut videtur fieri non potest […]. Primo, ad nutum Bonifacii nos non congregaremur; et minus illi qui obediunt Bonifacio congregarentur ad nutum Benedicti; et ita verum esset dicere quod non esset concilium sed conventiculum."

[44] Simon de Cramaud, *De substraccione obediencie*, ed. Kaminsky, 140; transl. Kaminsky, 351: "Pro quo suppono illud quod dicit legislator: 'Nichil inter homines sic est indubitatum ut non possit, licet aliquid sit valde iustissimum, tamen suscipere quandam sollicitam dubitacionem' […]. Et propter hoc docent sacri canones et leges, quod in re dubia habeatur consilium seniorum, et quod maior pars decreverit, illud sine dubio sit tenendum."

00_Rencontres_def.indb 436 03/03/18 12:26

partial clerics, but at the same time appeals to the authority of a separate deliberative body that he refers to simply as "leading men."

While undoubtedly cryptic, it is nonetheless provocative. Moreover, by looking back to the text of Plaoul, we can see that Simon's appeal fits well into Plaoul's more explicit effort to recognize the university as just such a body of "leading men": a body that can offer an authoritative interpretation, when the locus of authority is precisely what is in question.

To see Plaoul's agreement with Cramaud, we first need to see why he thinks a general council will ultimately not solve the problem. Initially, Plaoul seems like he might be a defender of the *via concilii*. In Lecture 76, Plaoul spends a great deal of energy and time explaining why a genuine general council is trustworthy and infallible. In proposition three, he explains that in a general council it is not properly its members who speak and make determinations but the Holy Spirit. Propositions four and five go on to explain why a council can be trusted even when its members are malicious and defective in some way, namely because despite their moral deficiency, as proposition three stated, it is the Holy Spirit who is actually speaking.[45] However, two further details are pertinent.

First, Plaoul's entire defense of the trustworthiness of the council is based on the assumption that it was properly invoked.[46] He compares this to the other sacraments.[47] Without a proper consecration the bread is just bread. But with a proper consecration the host becomes true body, even when the consecrating priest is morally deficient in some way. Likewise, an assembly of many people without a proper convoca-

[45] See Petrus Plaoul, *In Sent.* l.76 (R, f. 120ra-b): "Ex quo sequitur tertia propositio quod in consilio sacro aggregati non sunt proprie qui loquuntur sed Spiritus Sanctus est qui loquitur in eis […]."

[46] See Petrus Plaoul, *In Sent.* l.76 (R, f. 120rb): "Unde sacerdos quantumcumque pravus de eadem materia et observata forma realiter consecraret, igitur ex generali providentia si forma a patribus tradita servetur videtur quod Spiritus Sanctus habebit suam efficaciam et virtutem […]"; and later, Idem, *Ibid.* (R, f. 120rb): "Et haec observata a patribus sanctis praecipue forma tradita ut malitia sacerdotis non impediret Christi veram consecrationem […]."

[47] See Petrus Plaoul, *In Sent.* l.76 (R, f. 120rb): "Secunda pars apparet quia illi non sunt qui loquuntur in consiliis generalibus vel in aliis sacramentorum confectionibus, sed spiritus Dei qui loquitur in eis."

00_Rencontres_def.indb 437 03/03/18 12:26

tion is just an assembly and it has no claim to infallibility or authority.[48] However, when properly convened, the Holy Spirit assists the council, and its decisions are trustworthy.

This is a fine response to doctrinal concerns when the legitimacy of the pope is not in doubt, but it is hardly helpful when the proposed council is supposed to decide who the true pope is and therefore who has the authority to properly convene a council. Once more, the crisis here is not what decision or determination an authoritative body should make, but who exactly has the authority to decide *who has the authority* to make such a decision.

Secondly, we find that, despite his defense of the council's general trustworthiness, Plaoul basically agrees with the judgment given by Jean Gerson, delivered only months before in his December 1392 disputation, that the council can err when it comes to questions of contingent facts. In that disputation, Gerson argued:

> If the proposition, "There ought to be a single Pope' is referred to [the council], it cannot err in its decision about that; but if the proposition 'Clement is truly Pope' is referred to it, it can err, because the proposition includes a contingent element relating to concrete fact [*unum quod est facti*] and the possibility of error is open in matters relating to concrete fact.[49]

The problem, however, remains, why do Plaoul's and Gerson's opinions about the impotence of a general council on this issue get more weight than the opinions of those who disagree? Therefore, by extension, why do they get to determine when the pope is acting schismatically and when he is not? There were, after all, plenty of people throughout the 1390s who thought that a general council and the way of arbitration would work.

---

[48] See Petrus Plaoul, *In Sent.* l.75 (R, f. 119rb): "[…] et ideo circa materiam praesentis schismatis aliqui referant illud sedari per consilium generale, et per consequens ipsi reducunt auctoritatem consilii generalis ad humanam potentiam cum ipsi allegant quod est maior multitudo unius partis quam reliquae, igitur ista materia omnino resolvitur ad potentia vel ad multitudinem vocum, igitur consilium generale non regitur a Spiritu Sancto […]."

[49] Ioannes Gerson, *De jurisdictione spirituali*, in *Oeuvres complètes de Gerson* 3, éd. P. Glorieux, Tournai 1962, n.87, 6; translation from Morrall, *Gerson and the Great Schism,* 36. Plaoul's agreement with Gerson on this point can be found in Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 124vb): "Secundo, licet ex institutione divina instituatur papa, non tamen hunc esse papam vel hunc est de articulis fidei. Tertio posset dici quod in tali casu consilium generale posset errare et ecclesia ibi deciperetur ut ait Gerson."

00_Rencontres_def.indb 438 03/03/18 12:26

In Lecture 78, Plaoul shows that he thinks he has an answer. At the outset of Lecture 78, he begins an argument that starts from reflections on providence and leads to a justification of the place of the university as a society of men instituted to function in the very authoritative role now in question.

He begins by noting that "for the human species to reach its perfection" two things are needed: "doctrine teaching the rules of justice and the power to preserve (or perhaps "enforce") these rules."[50] From this he says "it follows that from the provision and participation of universal nature there exists a *society of knowers*, which universal nature brings together and elevates beyond the common men […]"[51] Here Plaoul adds precision to Cramaud's more ambiguous "leading men." It is not precisely men of power that Plaoul has in mind, but men who have devoted themselves to the life of study.

Next, Plaoul concludes that the University of Paris is just such a providentially instituted society.[52] He then moves on to say that providence has instituted the university for two purposes: to teach regarding those things that pertain to society and politics and to teach those things that are necessary for salvation.[53] Further, he writes that it is

[50] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123vb): "Ulterius sequitur quod ad perfectionem humanae speciei quantum natura potest se extendere requiritur doctrina docens regulas iustitiae et potentia conservandi eas."

[51] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123vb): "Et ex hoc secundo sequitur quod ex provisione [promissione R] vel participatione naturae universalis, aliqua est politia scientium quos natura universalis congregat et elevat […]" The reading of "provisione" rather than "promissione" is supported by ms. S (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 15897), f. 141ra and by the fact that R uses "provisio naturae" in related contexts below. (See below n.53.) The translation is also made somewhat difficult here by the fact that R seems to omit some important words, namely, "ultra vires communes." However a reading from ms. V (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 4284) helps support the basic sense. Ms. V reads, f. 161rb: "Ex quo ulterius sequitur quod instinctualiter et naturaliter est aliqua politia scientium quod etiam natura universalis congregat et elevat ultra vires communes […]" The important point is that both witnesses include the phrase "politia scientium."

[52] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123vb): "Ex quo patet quod universitas Parisiensis est ordinata ad promulgandum publicandumque doctrinam per universum orbem, ut inferiores bene obediant in politiis. Et a talibus emanaverunt omnes leges politicae. Et ista provisio naturae universalis quae numquam cessabit."

[53] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123vb): "Tertio sequitur quod universitas ex duplici providentia est ad docendum instituta, scilicet, ex providentia naturae quantum

00_Rencontres_def.indb 439 03/03/18 12:26

the natural end of this *society of knowers*, i.e. the University of Paris, to instruct each power, both the spiritual and the temporal.[54] In short, Plaoul has argued for a providentially instituted society of leading men who have been appointed to provide the kind of authoritative interpretation of current events that is sorely needed to end the schism. Plaoul does more than merely state the existence of such a society. He identifies it directly with the society found at the University of Paris.

Plaoul finally ends with an exhortation that the prince should love the university.[55] This is historically quite interesting and ultimately prophetic. At the time that Plaoul originally gave this lecture, the royal ban against speaking about the schism at the University of Paris was still in effect. Yet only a few years later, the crown and the University would find themselves the most intimate of partners in the effort to advance and impose the *via cessionis*.

VI. Conclusion

In conclusion, it is fascinating to see Plaoul construct such a self-aware justification of the university's public function and sufficient authority to judge even the highest of political and ecclesiastical leaders. It is all the more fascinating, since it is precisely this independent non-partisan authority (or at least the illusion of such an authority) that Simon de Cramaud and the larger argument for subtraction requires (and appeals to) to makes its policy of forced resignation, not only expedient, but legal and legitimate in the eyes of canon law. It seems little wonder, therefore, that Plaoul was repeatedly sent to speak on behalf of the University of Paris at all of the major French councils throughout the 1390s and the first decade of the fifteenth century.

---

ad politiam et ex provisione divina quantum ad illa quae sunt necessaria ad salutem."

[54] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123vb): "Et sic sequitur quod finis naturalis politiae studentium est instruere utramque potestate, scilicet spiritualem et temporalem." This point is furthered in the fifth and sixth propositions, Idem, *Ibid.* (R, f. 123vb): "Quinto sequitur quod universitas non transcendit suos limites docendo quoscumque superiores, quia est eius institutio tam naturae quam gratiae." Idem, *Ibid.* (R, f. 123vb): "Sexto sequitur quod summa sollicitudo naturae et gratiae est summa influentia capitis in illud regnum Franciae."

[55] Petrus Plaoul, *In Sent.* l.78 (R, f. 123vb): "Nunc possent inferri corollaria, scilicet, quod princeps debet habere amorem cum universitate."

In conclusion, let us recall Swanson's original thesis once more:

> The international status of the universities as representatives of the supra-national community of learning meant that they could be conceded the authority to debate and to pronounce on the means of attaining the reunification of the divided Church.[56]

In this light, Plaoul's lectures offer us a fabulous source text to confirm Swanson's judgment. It likewise stands as a new resource to further explore the particular ways that the University's perception of its own authority and political responsibility was being constructed, promulgated, and employed.

Loyola University Maryland

[56] SWANSON, *Universities*, 2.

Index of Manuscripts

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana
Ashb.619 332

Frankfurt a.M., Stadt- und Universitätsbibliothek
Ms. lat. quart 4 258

London, British Library
Add. MS 6891 332
Add. MS 28804 332

Milano, Biblioteca Ambrosiana
D.119 inf. 332

Paris, Bibliothèque Nationale de France
Ms. lat. 3315 411, 420
Ms. lat. 15897 439

Reims, Bibliothèque Municipale
Ms. 506 424

Troyes, Bibliothèque Municipale
Ms. 62 406, 407, 411
Ms. 859 407, 411-413, 419-421
Ms. 930 407-412, 420

Vaticano (Città del), Archivio Segreto Vaticano
Arm. LIV, t. 24 432

Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana
Cod. Vat. lat. 4284 439
Cod. Vat. lat. 10497 160

Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek
Ms. Q 23 258

00_Rencontres_def.indb 443 03/03/18 12:26

Index of Ancient and Medieval Authors

This index lists all persons mentioned in the essays who were born before 1500. The names of Latin and Greek authors are entered in their Latin form, generally according to their first names. The names of Arabic and Jewish authors and those who wrote in the vernacular or who are local figures are entered in their vernacular forms; sometimes they are entered by their first names and sometimes, when grammatically appropriate, by their surnames. Ancient and patristic names are entered in their most common forms. In the alphabetization, prepositions are not considered.

ʿAbd Al-Raḥmān Ibn Qāsim, 195
Abū al-Hayṭam Aḥmad al-Jurjānī, 204
Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, 204, 205
Aegidius Romanus, 120, 124-126, 129, 130, 132-134, 136, 140, 143-145, 150, 156, 158, 161, 244, 345, 349, 354, 361, 362, 364, 368, 411
Aelius Aristides, 176
ʿAḥmad Ibn Taymiyya, 48, 195
Alberti, Leon Battista, 283
Albertinus Mussatus, 293
Albertus Magnus, 90, 166, 236
Alcuinus Flaccus, 297, 298
Alfredus Magnus Anglorum Rex, 308, 309
ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, 193
Ambrosius Autpertus, 371, 372
Ambrosius Mediolanensis, 52, 164, 165, 182
Ammianus Marcellinus, 182
Archytas Tarentinus, 174
Aristoteles, 2, 3, 21, 25, 26, 34, 41, 47, 49, 50, 76, 85, 89, 90, 102-105, 107, 108, 110, 128, 139, 144, 146, 148, 158, 166, 169, 173, 174, 179, 184, 227, 232-234, 241, 244, 245, 248, 258, 277, 281, 284-289, 291, 294, 313, 329, 350, 367, 372, 373, 376, 385, 386, 405, 418, 419
Augustinus Hipponensis, 22, 43, 52, 96, 97, 102, 109, 112, 133, 144, 146, 147, 156, 232, 236, 308, 312, 354, 364, 371, 386
Beda Venerabilis, 371
Bemarchios, 183
Benedictus Antipapa XIII (Pedro Martinez de Luna), 426, 433, 435, 436.
Bernardus Carnotensis, 368
Bernardus Claraevallensis, 132, 346, 355, 372, 413, 414, 416, 418
Boethius, A.M.T. Severinus, 308, 329
Boethius de Dacia, 121, 123
Bonaventura (a Bagnorea), 236
Bonifatius Papa VIII (Benedetto Caetani), 116, 119, 120, 124, 126, 129, 140, 143, 150, 285, 332, 336, 338, 346, 347, 354, 363, 367, 368, 375, 379, 421, 435, 436

Caesarius Arletensis, 300
Cassiodorus, Flavius M., 283, 284, 298, 301
Celestinus Papa I, 307
Celestinus Papa V (Pietro Angelerio), 379
Cicero, Marcus Tullius, 43, 47, 50, 53, 224, 312, 329
Cinus de Pistorio, 333, 334
Clemens III (Antipapa) (Gilbertus de Ravenna), 211
Clemens Papa V (Bertrand de Got), 60, 330, 332, 334, 335, 336
Clemens Papa VI (Pierre Roger), 420, 421
Clemens Alexandrinus, 185
Conradus de Megenberg, 256

Dante Alighieri, 19, 20, 27-31, 39, 40, 247, 291, 329-334, 336-343, 382
Dio Chrysostomos, 175-179, 185
Dionysius Areopagita (pseudo-), 129, 146, 150, 284, 285, 361, 373
Dionysius de Montina, 409
Diotogenes, 176, 177
Don Isaac Abravanel, 239, 241-252

Ecphantus, 176, 177
Eulogius Alexandrinus, 300
Eusebius Caesariensis, 46, 171, 172, 177, 178, 183, 185-189, 370

Fārābī, 1-17, 75-84, 290, 315
Franciscus Assisiensis, 122, 382

Gaius (Iurisconsultus), 177
Galenus, 246
Gebehardus Archiepiscopus Salisburgensis, 207, 208, 213-221
Gelasius Papa I, 212
Gelasius Papa II (Giovanni Caetani), 132
Geraldus Auriliacensis, 296
Ghazālī (al-), Abū Ḥāmīd Muḥammad (*sive* Algazel), 49, 195, 201
Gratianus de Clusio (iuris canonici professor), 160, 259, 266, 269-271, 273, 298, 329, 332, 335, 340, 355, 359, 410, 412, 417, 418
Gregorius Magnus (Gregorius Papa I), 52, 143, 212, 265, 295-309
Gregorius Papa VII (Ildabrando della Tuscia), 143, 207-217, 221
Gregorius Papa IX (Hugolinus Segni), 123, 259, 266, 298, 332-335, 338, 340, 348, 355
Gualterus de Chatton, 90
Guido Terreni de Perpiniano, 159-169
Guilelmus de Cremona, 159-162, 167-169
Guilelmus de Machaudio, 405
Guilelmus de Moerbeka, 25
Guilelmus de Ockham, 21, 56, 72, 88-90, 91, 94, 102, 120, 140, 143, 253, 255-279, 405
Guilelmus de Sancto Amore, 382
Guilelmus Malmesburiensis, 413, 414
Guilelmus Wodefordensis, 406
Guillaume de Nogaret, 125, 362

Henricus de Cremona, 125, 345
Henricus de Segusia (*sive* Hostiensis), 347, 348, 364
Henricus Imperator IV, 207-217, 221
Henricus Imperator VII, 60, 61, 330, 335
Hervaeus Natalis, 272
Hesiodus, 367
Hieremias de Montagnone, 283
Hieronymus Stridonensis, 112
Hildegardis Bingensis, 372
Hincmarus Remensis, 304-308
Homerus, 125, 174, 179, 182
Hugo de Sancto Victore, 132, 156, 359, 364

Iacobus de Viterbio, 124, 143-158, 340, 373, 413
Ibn Khaldūn, ʿAbd-ar-Raḥmān ibn Muḥammad, 17
Ibn Paqūda, 247
Ibn Rushd, Abū l-Walīd (*sive* Averroes), 49, 56, 289, 290
Ibn Sīnā, Abū ʿAli (*sive* Avicenna), 17
Innocentius Papa III (Lotario de' Conti di Segni), 115, 131, 132, 139, 332, 334, 338, 349, 408
Innocentius Papa IV (Sinibaldo Fieschi), 115, 347
Ioannes Papa XXII (Jacques Duèse), 59, 60, 61, 159, 161, 169, 261, 271, 293, 332, 334
Ioannes Chrysostomus, 188
Ioannes Damascenus, 188
Ioannes de Ianduno, 59, 60, 263
Ioannes de Mirecuria (Mirecourt), 405, 406
Ioannes de Rupescissa, 415
Ioannes Duns Scotus, 89, 90
Ioannes Fiot, 428
Ioannes Gerson (Jean Gerson), 423, 426, 438

Ioannes Parisiensis (Jean Quidort), 119-121, 124-128, 130-141, 143, 158, 345, 346, 349, 352-363, 365, 367-369, 372, 374, 375, 376-384, 411
Ioannes Salernitanus, 296
Ioannes Sarisberienis, 72, 368
Ioannes Sharpe, 87
Ioannes Stobaeus, 175
Ioannes Teutonicus (*sive* de Wildeshausen), 332, 355
Ioannes Wyclif, 85-100, 258, 363, 385-405
Isidorus Hispalensis, 233, 234, 295, 298, 372
Isidorus Hispalensis (pseudo-), 267, 270, 273
Isocrates, 174
Iulianus Apostata Imperator, 178, 183
Iustinianus Imperator I, 43, 124, 172, 177, 189, 329, 331

Johanan Alemanno, 249
Jonas Aurelianensis, 304, 305
Joseph Albo, 313

Libanius, 178, 182, 185
Livius, Titus, 329
Lucanus, Marcus Annaeus, 329
Ludovicus Pius, 304
Ludwig Kaiser IV (Ludwig der Bayer), 60, 282-84, 288, 293
Luther, Martinus, 369, 372, 377, 381, 383, 408

Maimonides (*sive* Moses ben Maimon *sive* Rabbi Moyses *sive* Rambam), 240, 241, 290, 311, 313-328
Manegoldus Lautenbacensis, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 216-222
Marius Salamonius, 217, 222
Marsilius Patavinus, 19, 20, 32-40, 44, 47, 56, 59, 60, 62-67, 69-73, 101, 112, 140, 159-162, 164, 166, 167, 169, 253, 255-257, 261-275, 277, 279, 281-294, 351, 362, 363, 433, 434
Martinus Oppaviensis (*sive* de Troppau *sive* Polonus), 272
Matthaeus de Aquasparta, 354, 411
Matthaeus Parisiensis, 419
Maximus Confessor, 188
Michael Psellus, 184, 189
Michael Savoranola, 283
Moses ibn Tibbon, 322, 323
Muḥammad ibn ʿAbd Al-Karīm Al-Šahrastānī, 194
Muḥammad Ibn Sorḵ Nišāpūrī, 204
Musonius Rufus, Gaius, 175

Nahmanides, 244
Nāṣer Ḵosrow Qobādiyānī, 191, 192, 196-206
Nicolaus Papa III (Giovanni Gaetano Orsini), 102
Nicolaus de Cusa (*sive* Cusanus), 122
Nicolaus de Gorra (*sive* Tornacensis), 224
Nicolaus de Lyra, 242
Nicolaus Machiavelli (Niccolò di Bernardo dei Machiavelli), 65, 67
Nicolaus Oresme, 418, 419, 422
Nissim ben Reuben Gerondi (*sive* Ran), 243, 327

Odo Cluniacensis, 296
ʿOmar Ḵayyām, 195
Origenes Alexandrinus, 96, 185
Ovidius Naso, Publius, 329

Paulus Apostolus, 108, 110, 124, 212, 368, 370, 391, 395, 412
Paulus Burgensis, 242, 244, 245
Petrus Abaelardus, 369, 372, 377, 381, 383
Petrus de Alliaco (Pierre d'Ailly), 426, 428
Petrus de Alvernia, 224
Petrus de Ceffona (Pierre Ceffons), 405-422
Petrus de Lutra (*sive* von Kaiserslautern), 161, 169
Petrus Flote, 125
Petrus Lombardus, 96, 97, 254, 406-408, 410, 411, 415, 416

Petrus Plaoul, 423-434, 436-441
Petrus Ravat, 428, 431
Philippe IV, Roi de France, 119, 120, 124, 126, 131, 138, 140, 143, 336, 346, 347, 350, 363, 367, 375, 382, 421
Philo Iudaeus Alexandrinus, 177, 185
Photius, 172, 176
Plato, 2, 14, 41, 44, 75, 76, 172-175, 179, 180, 184, 185
Plutarchus, 176, 177, 185
Porphyrius, 182, 185
Praxagoras Atheniensis, 183
Prosper de Aquitania (*sive* Aquitanus), 133
Ptolemaeus Lucensis, 101-117, 124, 223, 411

Quintus Aurelius Symmachus, 182

Rhabanus Maurus, 371
Ricardus Armachanus (*sive* Fitzralph), 394
Robertus de Alyngton, 89, 90
Robertus de Neapoli, Rex (*sive* Robert d'Anjou *sive* Roberto il Saggio), 60, 330, 335
Robertus Holcot, 409
Rogerus de Houedene, 116

Samuel ibn Tibbon, 316, 322, 323
Sedulius Scotus, 297
Seneca, Lucius Annaeus, 329
Sibertus de Beka, 159-163, 167-169
Silvester Papa I, 115
Simon de Cramaud, 426-437, 439, 440
Smaragdus Sancti Michaelis, 296, 309
Socrates, 172, 175
Sthenidas, 176
Synesius Cyrenensis, 178, 179, 182, 185

Themistius, 171, 172, 178-185, 187, 189
Thomas Cantimpratensis, 416, 417
Thomas de Aquino, 19-26, 39, 50, 72, 89, 90, 101, 102, 104-109, 128, 130, 139, 141, 143, 145, 146, 152, 156, 158, 223-238, 242, 245, 248, 254, 256, 257, 271,312, 333, 340, 349, 360, 367, 372-378, 409

Ulpianus, Domitius, 177

Vergilius Maro, Publius, 298, 307, 329

Wenricus Trevirensis, 208, 213-217

Xenophon, 174

00_Rencontres_def.indb 448 03/03/18 12:26

Index of Modern and Contemporary Authors

Abulafia, D., 122
Adriaen, M., 295-304, 307
Affeldt, W., 110
Alcalde Martín, C., 176
Alejandro, R., 223
Altmann, J.G., 417
Āl Yāsīn, J., 4, 5
Amaral, A.C., 367
Amīn, U., 5, 6
Anastos, M.V., 171, 177, 180
Ancona, E., 281, 285
Andújar, E., 356
Angelov, D., 43
Anton, H.H., 305
Arangio-Ruiz, V., 339
Araujo, M., 174
Arquillière, H.-X., 144, 145, 208, 210-212, 285, 371
Ascoli, A.R., 333
Aṣḡar Ḥalabī, ʿA., 195
Aurell, J., 369
Aymans, W., 272

Baccelli, L., 68
Bacchelli, F., 336
Badel, P.-Y., 405
Ballweg, J., 253
Balmes, J., 226
Barbosa, J.M., 368
Barel, Y., 229
Barker, E., 43, 172, 186
Barnes, J., 367, 373
Barnes, T.D., 185, 187, 188
Baron, H., 67
Baronio, C., 169
Barreto, V., 120
Bartsch, K., 415
Baudry, L., 255, 259
Baulacre, L., 415
Bautista, H., 229
Baynes, N.H., 172
Bayona Aznar, B., 163, 256, 274, 289
Bazán, B.C., 356
Bazzi, P., 90
Beer, R., 87-92, 94, 97, 99, 386, 387
Bellezza, V.A., 330
Bellitto, C., 426
Benveniste, É., 367
Berman, H.J., 47
Berman, J.A., 239
Bernstein, A.E., 428
Bertelloni, F., 120, 274, 354, 360
Beza, T., 251
Bianchi, L., 116, 405, 406
Biard, J., 406
Black, A., 19, 42, 44, 47-54, 56, 120, 290
Blasco, A., 160-168
Bleienstein, F., 119, 127-139, 368, 369, 377-384, 411
Blidstein, G.J., 240
Bliss, J., 297, 299-304, 307
Blythe, J.M., 50, 66, 101, 102
Bobbio, N., 289
Boehmer, H., 414
Boer, N., 129
Bordone, R., 62
Borgnet, S.C.A., 90
Bossuet, J.B., 365
Boulnois, O., 408
Boureau, A., 414
Boyle, L.E., 335
Bradley, J., 305
Brague, R., 315
Brancacci, A., 175, 176
Brantl, D., 257
Brenk, F.E., 175
Bretinger, J.J., 417
Briguglia, G., 101, 143, 281, 292, 347
Brill, B.A., 383
Brooke, C.N.L., 150
Brown, P., 171, 172, 178
Browne, E.G., 193

Brugnoli, G., 334
Buc, P., 224
Bujanda, J.M. de, 416
Burgers, J.W.J., 254
Burns, H.J., 120
Butterworth, C.E., 3, 75-83

Cadili, A., 283
Cahen, C., 53
Campenhausen, A. von, 272
Campi, L., 91, 93-96, 98-100, 390
Canning, J., 50, 120, 263
Cantón Alonso, J.L., 289
Capitani, O., 337, 343
Cardelle de Hartmann, C., 256
Carlyle, A.J., 208, 209, 211, 213-215, 217, 218
Caroti, S., 406
Cassady, R.F., 122
Castelnuovo, G., 62
Castrucci, E., 236
Cecchini, E., 334
Celeyrette, J., 406
Cengarle, F., 63, 293, 294
Chalmeta, G., 230
Chandler, B., 405
Chastenet, L.B., 426, 430, 434
Chatelain, E., 405
Chavel, C.B., 322-325
Checchini, A., 289
Chelius, K.H., 371
Chittolini, G., 62
Ciccaglioni, G., 62
Coleman, J., 120
Colish, M.L., 163
Collodo, S., 282
Comba, R., 62
Condren, C., 69, 70, 71
Conetti, M., 282, 283, 286-288
Conti, A.D., 86, 87, 89-92, 95
Contini, G., 333
Cook, M., 42
Corbini, A., 406, 412
Cordero, N.L., 172, 173
Cosman, M.P., 405
Courtenay, W.J., 406
Crone, P., 42-44, 51, 290
Cropsey, J., 290

d'Onofrio, G., 36
D'Addio, M., 217
Daftary, F., 196
Dagron, G., 171, 172, 175, 178-180, 182, 183, 185-187
Damgard, F., 186
Davidson, H.A., 318, 319
Davies, H.J., 298, 303, 308
Davis, C.T., 102
Dawson, J.G., 245, 248
De Boni, L.A., 3, 119-121, 126-129, 131-139, 356, 361, 362, 369, 372, 377, 381, 383
de Libera, A., 364
Del Prete, D., 161
De Vergottini, G., 342
Del Lungo, I., 116
Delatte, L., 176
Delle Piane, M., 362, 363
Delorme, F.M., 336
Dempf, A., 119, 120, 122, 378
Denifle, H., 405, 426
Descartes, R., 141
Dieterici, F., 6-14, 16
Dolcini, C., 291, 342
Dombart, B., 109, 112
Dondaine, H.-F., 102
Dorberg, D., 300, 301, 303, 307
d'Ors, A., 227
Douglas Menut, A., 418, 419
Doyle, E.G., 297
Drake, H.A., 185, 186
Du Cange, C., 256
du Plessis d'Argentré, C., 271, 405
Duby, G., 373
Duffy, E., 53-56
Dumas, A., 272
Dümmler, E., 214, 215, 217
Dunlop, D.M., 15
Dunyā, S., 17
duPont Breck, A., 92
Dupuy, P., 363
Dvornik, F., 172, 174, 176, 177, 185

Dykema, P.A., 417
Dyson, R.W., 125, 144, 146-158, 345, 347, 348, 351, 352, 358, 363, 364, 411, 413
Dziewicki, M.H., 91, 92, 95-98, 385, 386, 388, 393, 396

Eberhardt, O., 296
Efros, I., 315
Ehrle, F., 426
Eldredge, L., 406
Elze, R., 306
Emery, K., 406
Eqbāl Āštiānī, A., 201
Ercole, F., 27
Erdman, C., 43
Erler, A., 279
Etzkorn, G.J., 88, 90

Farina, R., 177, 185-188
Fasolt, C., 271
Favre, L., 256
Feldman, A.L., 327
Fenske, H., 125
Feuchter, F., 123
Fidora, A., 121, 160-168
Finke, H., 120
Fiocchi, C., 282, 283, 286-288, 347, 362
Fioravanti, G., 329, 340
Flacius, M., 416
Flasch, K., 120, 405
Flüeler, C., 21, 158, 262
Francke, K., 214-221
François, J., 406
Franklin, J.H., 251
Fridh, Å.J., 298
Friedberg, E., 127, 131, 139, 259, 266, 267, 298, 333-336, 338, 340, 348, 355, 359, 410, 412, 418
Frugoni, A., 334

Gál, G., 411
García Romero, F.A., 179
Garmonsway, G.N., 417
Garnett, G., 69-71, 159, 271, 273
Garrison, J.D., 298, 307
Geiger, R., 257
Gelber, H.G., 97
Genest, J.-F., 406
Gentile, G., 248-250, 330
Gewirth, A., 36, 64, 65, 69, 281
Ghānīzādah, M., 203, 204
Ghisalberti, A., 36
Gibb, H.A.R., 44
Gilson, E., 330
Giunta, C., 329, 340
Glorie, F., 112, 97
Glorieux, P., 425, 438
Godthardt, F., 263, 293
Goldast, M.H., 253, 257-259, 261, 262, 268, 276
Goldsmith, M.E., 300
Goltz, A., 275
Gomes, C.A., 367
Gough, J.W., 217
Grabmann, M., 120, 144, 145
Graus, F., 417
Grignaschi, M., 5, 6
Gurruchaga, M., 186, 187

Habel, N.C., 298
Haim, H., 45
Hall, J.B., 368
Hallaq, W., 42
Hankins, J., 66
Hardt, M., 369
Harduini, I., 171, 179-184
Hardy, T.D., 413
Harmand, A., 410, 413
Harrington, J., 66
Heather, P.J., 183, 184
Heydte, F. von der, 229
Heinemann, L. von, 214, 215, 217
Heinen, S., 275
Hellmann, S., 297
Henninger, M.G., 88
Hense, O., 175
Herrero, M., 209, 224, 369
Hershman, A.M., 314, 323-326
Herzberg, St., 257
Hidalgo de la Vega, M.J., 175-179, 183
Hinds, M., 42
Hippel, E. von, 123

Hipshon, D., 296
Hissette, R., 121
Hobbes, T., 236, 251, 369
Hödl, L., 272
Hoffmann, E., 133
Hoffmann, F., 123
Hofmann, H., 288
Hollerich, M.J., 186
Hopf, K., 415
Horden, P., 417
Houben, H., 122
Hudson, A., 94, 258
Hufnagel, A., 166
Hurst, D., 296
Husik, I., 313
Huyghebaert, N., 113
Hyamson, M., 311, 316, 320, 321, 323
Hyde, J.K., 291-293

Ivry, A.L., 311
Izbicki, T.M., 426

Jackson, R.A., 306
Jacobs, J., 313
Judic, B., 296

Kaeppeli, T., 101
Kalb, A., 109, 112
Kaldellis, A., 184
Kaluza, Z., 406
Kaminsky, H., 426-430, 432-436
Kann, C., 253
Kant, I., 141
Kantorowicz, E., 122
Kāšef, M., 196
Kaufhold, M., 144, 293
Kay, R., 333, 337
Kelley, F.E., 88
Kenny, A., 86, 94-96
Kilcullen, J., 253, 255, 257-259, 261-270, 272, 273, 276-278
King, E.B., 333
Kintzinger, M., 256
Knysh, G., 258, 276
Köhler, T.W., 166
Kölmel, W., 262
Koselleck, R., 271
Koser, C., 268
Krammer, M., 102, 103, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 411
Kreisel, H.T., 311, 313
Kremer, A. von, 193
Krempel, A., 89
Krüger, P., 177
Kuehn, E.F., 284
Kusch, H., 279
Kuttner, S., 335

Labanca, B., 289
Lacchè, L., 62
Lachance, L., 228
Ladner, G., 120
Laehr, G., 304
Lagarde, G. de, 120, 124, 255, 264, 267, 362, 363
Lahey, S.E., 86, 392
Lambertini, R., 257
Landman, L., 243
Langhade, J., 5, 6
Lapidus, I., 45
Lasine, S., 304
La Terra Bellina, R., 293
Lauretta, R., 378
Lazzeri, C., 369
Le Goff, J., 373
Le Jan, R., 296
Lechler, G.V., 92, 401
Leclercq, J., 120, 125, 345, 346, 352-361, 369, 380, 383, 414, 416
Lefebvre, C., 272
Lehmann, P., 416
Leibold, G., 258
Lemerle, P., 171, 189
Leppin, V., 253, 256, 268
Lerner, R., 44, 241
Lerner, R.E., 415
Lessnoff, M., 217
Lestrange, É, de, 432
Levy, I.C., 86, 99, 268
Lewis, B., 198
Lewis, E., 120
Lindsay, W.M., 298

Llinares, J.A., 217
Locke, J., 65, 222, 382
López Alcalde, C., 160-168
López Hernández, J., 224, 228
Lorberbaum, M., 243, 325, 326
Lorberbaum, Y., 240
Loserth, I., 391-393, 395-399, 401-403
Luard, H.R., 419
Lukac de Stier, M., 236
Luscombe, D., 150, 311
Lutz-Bachmann, M., 121

Mac Fhionnbhairr, D., 159, 168
Maffei, D., 113, 332, 334
Mahdi, M., 2-6, 15, 17, 44, 241
Maire Vigueur, J.C., 62
Makdisi, G., 49
Malato, E., 338
Mallet, D., 2-6, 15, 17
Mallet, E., 415
Mandonnet, P., 90, 121, 289
Mansoor, M., 247
Marangon, P., 283
Marías, J., 174
Maritain, J., 120
Markus, R.A., 295
Marriott, C., 297, 299-304, 307
Martínez Gómez, L., 32, 161, 164, 167
Märtl, C., 256
Martyn, J.R.C., 301, 303, 307
Masson, G., 122
Matthew, F.D., 391, 393, 395, 398
Mayer, C., 371
Mazet, E., 406, 418
Mazon, P., 367
Mazzoni, F., 334
Mazzucchi, A., 338
McGrade, A.S., 85, 267, 390
Melamed, A., 240, 241, 244-246, 249, 250, 252
Merlo, M., 290
Mertens, D., 125
Metz, J.B., 141, 406
Metzger, S.M., 406
Miceli Stout, A.C., 369
Michalski, K., 405
Miethke, J., 21, 72, 102, 120, 143-145, 253, 256-263, 271, 273, 274, 277, 279, 292, 293
Milani, G., 115
Millet, H., 423, 426
Mīnovī, M., 192, 197-204
Mirete Navarro, J.L., 229
Moḥaqqeq, M., 192, 197-204
Mojsisch, B., 120
Mommsen, T., 177
Mommsen, W.J., 271
Moncur, D., 183, 184
Monteil, V., 17
Moonan, L., 236
Moore, M.E., 309
Moore, R., 46
Moredod-Fattebert, C., 415
Moreno Resano, E., 185
Moreno-Riaño, G., 161, 293
Morin, G., 300
Mornay, P. de, 251
Morocho Gayo, G., 176, 179
Morrall, J., 426, 438
Morrison, K.F., 208-212, 214-216
Mörsdorf, K., 272
Mountain, W.J., 97
Mueller, M.M., 300
Müller, I.J., 86, 87, 92, 95, 97, 385, 386, 389, 394
Müller, J.-P., 166, 376
Münch, E., 417
Munk, S., 316-318, 321, 322, 328
Murdoch, J.E., 405
Mūsā, M.Y., 17

Nachtmann, D., 306
Nader, A.N., 6-14, 16
Najjar, F.M., 3, 4, 15, 17, 75-83
Nardi, B., 27, 330, 334, 337, 338, 340
Natanyahu, B., 251
Nederman, C.J., 19, 70, 72
Negri, A., 369
Neri, I., 116
Newton, L., 90
Niermeyer, J.F., 254

Norton-Smith, J., 417
Novati, F., 417

Oakeshott, M., 251
Oakley, F., 427
Oberman, H.A., 417
Oexle, O.G., 263
Offler, H.S., 253, 256, 259, 274

Panella, E., 101
Paravicini Bagliani, A., 336
Parodi, E.G., 27
Partow, A., 195
Passerin d'Entrèves, A., 330
Passos, J.A.M.B., 119
Pattin, A., 106
Pearsall, D.A., 417
Pegis, A.C., 312
Pellat, C., 198
Péneau, C., 423
Perrier, J., 102, 103, 105, 106, 108-117
Perrin, M., 371
Petavius, D., 171, 179-184
Peters, R.S., 251
Petrocchi, M., 330
Petrushevsky, I.P., 193, 196
Pettit, P., 66, 68
Pfeiffer, F., 415
Piaia, G., 112, 113, 120, 125, 127, 289, 293
Pines, S., 316-318, 321, 322, 328
Pizzica, M., 330
Pluta, O., 120
Pocock, J.G.A., 66, 67, 69
Pococke, E., 319, 320
Pollard, A.W., 399-401, 403, 404
Poloni, A., 101
Pomarici, U., 329
Poole, R.L., 93, 96-99, 385-404
Powell, J.G.F., 312
Pradera, J., 209
Pratt, D., 308, 309
Previté-Orton, C.W., 271, 272, 292
Prodi, P., 342
Proietti, O., 369, 381
Puey, I.M., 208

Qazwīnī, M., 203, 204
Quaglioni, D., 329-334, 336, 338-343
Quillet, J., 63, 290, 292

Radice, S., 282, 283, 285-289
Ramond, C., 369
Randi, E., 405
Rao, R., 62, 63, 293
Ravitzki, A., 243
Raymo, R.R., 417
Reinhard, W., 125
Renan, E., 289
Reydellet, M., 295
Ricci, P.G., 27-31, 247
Richer, E., 417
Richter, V., 258
Ridyard, S.J., 333
Riedel-Spangenberger, I., 272
Ritoré Ponce, J., 171, 179-184
Rivière, J., 350, 351, 357, 362, 363, 365, 366
Rizzi, M., 103
Robinson, I.S., 208, 213, 218
Robson, J.A., 405
Rochais, H.M., 414, 416
Rodríguez Somolinos, H., 176
Rollo-Koster, J., 426
Rommevaux, S., 406
Rosa, J.M.S., 369, 370
Rosen, K., 125
Rosner, F., 311, 319, 320
Rubinstein, N., 292
Rudd, N., 312
Rüsen, J., 271
Russell, F.H., 43

Sabine, G.H., 209
Saenger, P., 125
Safā, Ḏ., 191, 192, 195
Samaran, C., 405
Sansterre, J.M., 185
Santa Cruz, M.I., 172, 173
Santagata, M., 330
Saranyana, J.I., 20
Sayle, C., 399-401, 403, 404
Sayyid Kailānī, A., 194

Sbrocchi, L., 356
Scase, W., 417
Schabel, C., 254
Schlange-Schöningen, H., 275
Schmeidler, B., 102
Schmugge, L., 101, 102
Schnerb-Lièvre, M., 413
Scholz, R., 32-35, 37, 38, 59, 120, 126, 129, 132, 134, 136, 144, 159, 161, 164, 167-169, 253, 264-266, 269, 271, 272, 279, 346, 349, 361, 362
Schulte, J.F. von, 335
Schwalm, J., 60
Scott, J., 253, 258, 259
Sebott, R., 53
Segall, H., 281
Shaddādī, A. (al-), 17
Shapiro, M.B., 325
Sieben, H.J., 266
Silverstein, S., 327
Simonetta, S., 85, 95, 97, 282, 283, 286-288, 347, 385
Simonetti, R, 282
Sitwell, G., 296
Skinner, Q., 66-69
Smalley, B., 271
Smith, J.-N., 417
Sommerlechner, A., 122
Souza, J.A. de C.R. de, 122, 129, 368
Spiazzi, R.M., 89, 104
Spinoza, B., 369, 381
Stanka, R., 120
Stead, M.T., 211, 213, 214, 218
Stegmüller, F., 406
Steiner, E., 417
Storti, C., 257
Strauss, L., 290
Straw, C., 302
Stubbs, W., 116
Sullivan, T., 423
Swain, S., 175
Swanson, R.N., 424-426, 428, 440
Sweet, H., 308
Syros, V., 64, 290

Tabacco, G., 61
Tachau, K.H., 405
Talbot, C.H., 414, 416
Tanzini, L., 62, 63
TăuTu, A.L., 336
Teixeira, A.B., 370
Terzaghi, N., 179
Tessier, G., 405
Thaner, F., 214, 215, 217
Thesleff, H., 177
Thévenaz-Modestin, C., 415
Thomson, S.H., 86, 99
Tierney, B., 120
Thijssen, J.M.M.H., 405
Tombeur, P., 368, 372
Touchard, J., 209
Trapp, D., 175, 406, 407, 409, 410, 412, 413, 416, 420
Trechsel, J., 253, 257-259, 261, 262, 268, 276
Trimingham, J.S., 49
Troilo, E., 289
Türker, M., 315
Turley, T., 161-163
Tursi, A., 120
Twersky, I., 313, 318, 323

Ubl, K., 143, 275
Ullmann, W., 19, 47, 48, 120, 255, 351, 364, 376, 378
Urvoy, D., 49

Vallejo Campos, A., 172, 173
Vallerani, M., 62, 63, 293
Valverde Sánchez, M., 176
van de Kief, C., 254
van Donzel, E., 198
Vanderspoel, J., 171, 172, 178, 179, 182
Varanini, G.M., 62
Vasoli, C., 65, 286
Vauchez, A., 415
Vian, P., 144
Vignaux, P., 406
Vinay, G., 330
Visch, C. de, 409
Vogel, C., 306

Wachsmuth, C., 175
Wagner, A., 121
Waitz, G., 306
Waldron, R.A., 417
Walker, P.E., 204
Walther, H.G., 144, 158
Walzer, R., 3, 7-14, 16
Watt, J.A., 120, 346-348, 362, 363
Wattenbach, W., 417
Weber, R., 372
Weijers, O., 254
Weisheipl, J.A., 20, 21
Weltecke, D., 122
Wey, J.C., 90
Wilks, M.J., 85, 94, 258, 288, 362
Wilmart, A., 410, 413, 418
Winkelmann, F., 187
Witt, J.C., 424
Wood, D., 85
Wright, D.F., 364
Wynn, P., 305

Xiberta, B., 160

Yarshater, E., 196
Yun, B., 123

Zarrin Kub, A., 204
Zāyid, S., 17
Zimmermann, A., 289
Zippel, G., 414-416, 418
Zorzi, A., 62, 116