

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DISSERTAÇÃO



**A RELAÇÃO ENTRE “REGNUM” E “ECCLESIA” NA TEORIA POLÍTICA
DE JOÃO QUIDORT.**

Bruno Strapazon Figueiredo

Pelotas, 2018

F475r

Figueiredo, Bruno Strapazon

A relação entre “regnum” e “ecclesia” na teoria política de João Quidort / Bruno Strapazon Figueiredo; Sérgio Ricardo Strefling, orientador. – Pelotas, 2018.

86 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Reino 2. Igreja 3. Política I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Título.

CDD 189.4

**A RELAÇÃO ENTRE “REGNUM” E “ECCLESIA” NA TEORIA POLÍTICA
DE JOÃO QUIDORT.**

Dissertação de Mestrado
apresentada pelo aluno
Bruno Strapazon Figueiredo
ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de
Pelotas como requisito parcial
para obtenção do grau de
mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

PELOTAS, 2018

Banca Examinadora

Prof. Dr. Sergio Ricardo Strefling (orientador)

.....

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos

.....

Prof. Dr. Lucas Duarte Silva

.....

Dedicado a Nelson Strapazon e Nadir Martins Strapazon

Agradecimentos

Em primeiro lugar, à meus avós Nelson Strapazon e Nadir Strapazon que pacientemente me educou e estimulou para a vida dedicada aos estudos.

À CAPES, pelo auxílio financeiro, com a qual mantive durante os primeiros 18 meses deste trabalho.

Ao meu orientador e amigo Sergio Ricardo Strefling, que com toda paciência sempre ofereceu apoio de maneira séria, produtiva e solícita, orientando este trabalho, sendo ao mesmo tempo estímulo, exemplo e apoio total ao meu trabalho e vida pessoal.

À minha família, pelo apoio durante toda a minha vida e sobretudo nas fases difíceis deste trabalho

À minha amada Angelica Antiqueira, pelo amor, companheirismo, e cuidado, sobretudo nos momentos mais difíceis, preenchendo minha vida com amor, carinho, cuidado e beleza, me ensinando os valores da responsabilidade e do cuidado.

Aos meus amigos John Florindo de Miranda e Lucas Mendes pela parceria e amizade em momentos cruciais e também nos momentos divertidos, pelo apoio ao meu trabalho e a crença de que ele pudesse ser concluído.

Ao amigo Prof. Dr. Manoel Vasconcellos, pelas conversas, apoio e estímulo ao meu trabalho, bem como os exemplos de caridade e bondade e o exemplo como pessoa.

Ao Grupo de Estudos em Filosofia Medieval da Universidade Federal de Pelotas, em especial aos coordenadores Sergio Strefling, Manoel

Vasconcellos e Pedro Leite, pelos anos de estudos em filosofia medieval, pela influência e por ter me apresentado ao tema deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, especialmente aos professores Robinson dos Santos, Clademir Araldi, João Hobbus, Luís Rubira, Sônia Schio e à secretária Mirela Moraes, pelo apoio e compreensão diante dos problemas que enfrentei no percorrer deste trabalho.

Por fim, a todos que tenham contribuído de algum modo para a conclusão deste trabalho, muito obrigado!

Resumo

Strapazon, Bruno. **A relação entre “regnum” e “ecclesia” na teoria política de João Quidort**. 2018. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, linha de pesquisa Estado, Direito e Sociedade. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Nas discussões políticas ocorridas na filosofia medieval, destaca-se o problema da relação entre igreja e governo. Esta discussão ganhou destaque devido à diversas disputas entre o clero e os governos na Idade Média. No século XIV, João Quidort escreve um tratado intitulado *Sobre o Poder Régio e Papal* em que procura polemizar acerca do tema. Em sua obra, o filósofo discute pormenorizadamente qual seria a verdadeira atribuição do clero e dos governantes civis, a fim de encontrar um meio termo entre duas posições distintas: A dos que defendiam uma separação radical entre reino e igreja e a posição dos que defendiam que o reino estava submetido ao poder da igreja. Este meio termo consiste em determinar quais são as funções de ambas as esferas, estabelecendo o governo civil como um governo exercido por um indivíduo, que tem por objetivo garantir o bem comum e guiar os indivíduos para a vida conforme a virtude, enquanto que o poder eclesiástico diz respeito aos sacramentos da igreja, que constituem a ligação desta vida com a vida eterna. O objetivo deste trabalho consiste em investigar os princípios, argumentos e teses defendidas em *Sobre o Poder Régio e Papal* por João Quidort.

Palavras chave: reino; igreja; política.

Astract

In the political discussions that took place in medieval philosophy, the problem of the relationship between church and government stands out. This discussion gained prominence due to the various disputes between the clergy and the governments in the Middle Ages. In the fourteenth century, John of Paris writes a treatise named *On Royal and Papal Power* in which he seeks to argue about the subject. In his work the philosopher discusses in detail the true attribution of the clergy and civil rulers in order to find a middle ground between two distinct positions: those who advocated a radical separation of kingdom and church and the position of those who defended that the kingdom was subject to the power of the church. This middle ground consists in determining the functions of both spheres, establishing civil government as a government exercised by an individual, whose purpose is to guarantee the common good and to guide individuals to life according to virtue, while ecclesiastic's power is concerned with the sacraments of the church, which are the connection of this life with eternal life. The objective of this work is to investigate the principles, arguments and theses defended in *On the Power Regal and Papal* by John of Paris.

Keywords: kingdom; church; politics.

Lista de Abreviaturas

RPP – Sobre o Poder Régio e Papal (De Régia Potestate et Papali)

SUMÁRIO

Capítulo 1: Introdução.....	12
------------------------------------	-----------

Capítulo 2; O Reino e o Sacerdócio em De Regia Potestate et Papali.....	16
--	-----------

2.1 O meio termo como caminho para compreensão do poder espiritual.....	16
---	----

2.2 A definição de governo.....	20
---------------------------------	----

2.3 Justificação e definição da monarquia em Sobre o Poder Régio e Papal.....	23
---	----

2.4 A estrutura hierárquica do reino.....	26
---	----

2.5 a definição de sacerdócio.....	29
------------------------------------	----

2.6 A estrutura hierárquica do sacerdócio.....	31
--	----

Capítulo 3: A relação entre regnum e eccllesia na teoria política de João Quidort.....	36
---	-----------

3.1 As relações de prioridade entre Reino e Sacerdócio.....	37
---	----

3.2 A jurisdição do papa acerca dos bens eclesiásticos e dos bens temporais...	41
--	----

Capítulo 4: Sobre a possibilidade de um pontífice governante.....	57
--	-----------

4.1 O primeiro grupo de seis argumentos.....	57
--	----

4.2 O segundo grupo de seis argumentos.....	60
---	----

4.3	O	terceiro	grupo	de	seis
argumentos.....62					
4.4	O	quarto	grupo	de	seis
argumentos.....64					
4.5	O	quinto	grupo		de
argumentos.....69					
4.6	O	sexto	grupo		de
argumentos.....72					
4.7	O	sétimo	grupo		de
argumentos.....76					
Capítulo 5: Considerações finais.....					80
Referências bibliográficas.....					84

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo pesquisar as discussões acerca da relação entre *regnum*¹ e *ecclesia* na obra *Sobre o Poder Régio e Papa*² de

¹ “Con el significado general de “reino”, este sustantivo asume en la Edad Media la acepción esencial de una sociedad constituida políticamente en un estado (...) (...) siempre hace referencia al poder de quien lo rige y a su modo de gobierno”. MAGNAVACCA, Silvia. Léxico Técnico de Filosofía Medieval. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. 2005.

² “El De regia postestate et papali (Sobre el poder real y papal), que llegaría a ser el más conocido de los tratados de Juan y que, ateniéndonos a su transmisión posterior, fue el más exitoso de todos sus escritos. Ya el título alude -ciertamente, con gran sobriedad académica- al conflicto entre Bonifácio VIII y Felipe el Hermoso. Es imposible dar una fecha exacta de la composición del texto. Parece haber sido escrito en la segunda mitad del año 1302 o en las primeras semanas del 1303, pero evidentemente siempre antes de que la bula Unam Sanctum haya sido conocida en París. Algunos trabajos preparatorios del tratado que forman parte del texto, cuyas huellas aún puede verse en él, sugieren no se trata de un escrito terminado en poco tiempo. Juan escribe con lenguaje breve, preciso y parco. Por otra parte, el texto no es absolutamente original en el sentido de que cada formulación y cada argumento sean el producto de la originalidad de Juan, pues del espejo de príncipes de Tomás de Aquino o de otras autoridades que considera competentes toma algunos párrafos que transcribe literalmente y otros que que transcribe respetando sólo el sentido. Apesar de ello, el tratado no es una mezcla de citas elaboradas a medias. Juan escoge con valentía los problemas centrales de la controversia en que la participa y ofrece una respuesta independiente y personal, pro lo hace formulando sus sólidos puntos de vista desde una perspectiva tomista y asumiendo posiciones que el mismo Tomás no habría llegado a sostener. (MIETHKE, p.116)

João Quidort.³ Com isso, nossa intenção é a de fazer alguma contribuição ao esclarecimento e crítica sobre as ideias políticas do medievo, procurando investigar conceitos e discussões sobre a relação entre reino e igreja – ou, na linguagem medieval, entre os poderes espiritual e temporal na tradição filosófica.

A Discussão sobre a relação entre estado e igreja é um tema recorrente na história do pensamento e da Filosofia. Seja em discussões teológicas, filosóficas ou políticas, a religião está presente em nossa sociedade e, com frequência, seus membros e suas instituições estão presentes em disputas políticas. O séc. XX, por exemplo, foi marcado por intensas disputas nesse sentido. Seja em perseguições contra religiosos, em disputas acerca de direitos políticos ou sobre a adoção e/ou retirada de valores de cunho religioso por parte do estado. A compreensão da temática que circunda esse tipo de disputa indica um caminho que remonta historicamente até o período medieval e, por vezes, mesmo que indiretamente, ao período antigo da história ocidental. Dentro da história da Filosofia vemos essa tensão de forma ainda mais clara. Embora os gregos possuíssem uma religião civil⁴, a referência ao divino sempre esteve presente para eles. Não é por acaso que dentre as acusações que Sócrates sofreu, algumas delas tenham tido um cunho religioso, tal como a acusação sobre ele “defender outros deuses e ofender os dos gregos”, o que evidencia a consideração que a sociedade ateniense possuía pelo divino.

³ “Pouco sabemos sobre a vida de João Quidort, também conhecido como João de Paris, e, devido a este segundo nome, confundido por vezes com um seu homônimo. Ao certo, não deve ter sido dos homens de maior beleza física de seu tempo, pois os alunos da grande Universidade, que gostavam de dar títulos honrosos a seus mestres (Doctor solemnus, Doctor subtilis, Doctor fundatissimus, Doctor irrefragabilis), reservaram a ele e os apelidos de monocus, dormiens e surdus. Também não é contado entre os grandes gênios do período da Escolástica que vai de Alexandre de Hales e Santo Alberto até Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham. Mesmo em seu tempo, Duns Scotus acima de todos, mas também Henrique de Gandi, Egídio Romano e Godofredo de Fontaines tiveram mais fama que ele. E, no entanto, este despretenso dominicano inovou em teoria política mais do que se poderia imaginar. A muito da honra que se atribui a Marsílio de Pádua é devida primeiramente a ele.” (DE E 1989, p.11) 7.

⁴ Na Grécia, o divino se mesclava com as questões sociais, e embora não houvesse uma religião em nível institucional, as cidades-estados possuíam seus deuses como uma religião civil, e a relação com eles poderia determinar uma série de decisões tomadas. A esse respeito, ver: VERNANT, Jean-Pierre, Mito e religião na Grécia antiga / Jean-Pierre Vernant; tradução Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

Na transição entre o período antigo e o Medieval, entre os séculos III e IV⁵, e com o advento do Cristianismo, surge mais uma vez no campo das ideias a iniciativa teórica de defender a religião em termos racionais. No início da era Cristã, os Cristãos que passaram a ser perseguidos pelos Romanos, iniciaram uma série de iniciativas de tentar justificar a religião cristã no âmbito racional. Essa iniciativa irá culminar no primeiro movimento intelectual reconhecido pela Idade Média, que ficou conhecido como a iniciativa dos Apologistas Cristãos⁶. Os autores desse período tentaram fundamentar, em sentido filosófico, a verdade de sua religião. Este movimento foi precursor da posterior Patrística, período da história da Filosofia que perdurou até meados do séc. VI⁵. Posteriormente às perseguições, o Cristianismo veio a ser reconhecido como a religião oficial do estado romano. Porém, não cessaram aí os conflitos entre estado e igreja.

Após a definição do Cristianismo como religião oficial do império romano do ocidente, uma série de disputas se tornaram recorrentes na Idade Média. De um lado do debate havia os partidários da ideia de que à igreja, devido a sua natureza superior, sobretudo a sua natureza sobrenatural, caberia o direito de governar e interferir em questões temporais. De outro lado, sobretudo após a consolidação dos estados nacionais, havia aqueles que defendiam que não caberia à igreja o direito de ter poder sobre questões temporais. Esta tensão entre o religioso e o estatal foi um problema recorrente na História – e, na Idade Média, não poderia ser diferente.

⁵ A discussão sobre a datação exata ou correta da transição do período antigo para o medível, assim como as determinações exatas sobre quando, historicamente, a idade média iniciou e terminou é complexa. Por isso, não assumiremos de início neste trabalho uma postura sobre qual a datação exata da transição de um período para o outro. Porém, salientamos que esta transição, como defende Hilário Franco Júnior, deve ser entendida nos seguintes termos: “Tratasse de um período da história europeia de cerca de um milênio, ainda que suas balizas cronológicas continuem sendo discutíveis. Seguindo uma perspectiva muito particularista (às vezes política, às vezes religiosa, às vezes econômica), já se falou, dentre outras datas, em 330 (reconhecimento da liberdade de culto aos cristãos), em 392 (oficialização do cristianismo), em 476 (deposição do último imperador romano) e em 698 (conquista muçulmana de Cartago) como o ponto de partida da Idade Média. Para seu término, já se pensou em 1453 (queda de Constantinopla e fim da Guerra dos Cem Anos), 1492 (descoberta da América) e 1517 (início da Reforma Protestante) Sendo a História um processo, naturalmente se deve renunciar à busca de um fato específico que teria inaugurado ou encerrado um determinado período. Mesmo assim os problemas permanecem, pois não há unanimidade sequer quanto ao século em que se deu a passagem da Antiguidade para a Idade Média. Tampouco há acordo no que diz respeito à transição dela para a Modernidade.” In: FRANCO JÚNIOR, Hilário, *A Idade Média : Nascimento do Ocidente*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo : Brasiliense, 2001. Pág. 14-15.

⁶ Ver: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Tradução Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 1970. ⁵ *Idem*.

A intenção deste trabalho é analisar profundamente o texto do filósofo João Quidort acerca da relação entre reino e igreja. Uma vez que os comentários sobre o texto não são numerosos, procuraremos em primeiro lugar fazer um trabalho profundo de compreensão do texto de Quidort, para evitar acrescentar nas suas argumentações desenvolvimentos que não lhe são cabidos. Identificada a posição de Quidort dentro dessa discussão, pretendemos investigar, partindo da afirmação feita por De Boni na introdução de sua tradução para o português da obra, o seguinte:

“Para os medievais anteriores à redescoberta de Aristóteles, uma tal distinção não teria grande sentido, pois a visão unitária do mundo deixava pouco espaço para a sua aplicação. Com Quidort, porém, muito mais que com Tomás de Aquino, ela se incorpora definitivamente ao pensamento ocidental, e vai abrir espaço para que a política siga seus próprios caminhos, livre da tutela teológica.” (DE BONI, 1989, p. 26)

Portando, a análise desta pesquisa procura focar nos aspectos da obra de João Quidort, bem como das principais teses de seus contemporâneos e as possíveis influências de sua obra. Nesse ínterim este estudo iniciará com o capítulo intitulado “O Reino e o Sacerdócio em De Regia Potestate et Papali” que apresenta a teoria política de João Quidort e sua teoria sobre o verdadeiro Sacerdócio, expondo a estrutura e a hierarquia de ambas as esferas a partir do ponto de vista do filósofo.

Em seguida, o capítulo “A Relação entre Regnum e Ecclesia na teoria política de João Quidort.” Apresenta as imbricações decorridas da teoria política e sacerdotal do autor, para tanto, será exposta como o filósofo concebe as relações entre reino e igreja e a superioridade, ou não, de uma esfera sobre a outra. Por fim, o capítulo intitulado “Sobre a possibilidade de um pontífice governante” aborda e refuta 42 argumentos apresentados por João Quidort como possíveis para a defesa de uma subordinação do poder civil em relação ao poder eclesiástico.

2. O REINO E O SACERDÓCIO EM *DE REGIA POTESTATE ET PAPALI*

2.1 O MEIO TERMO COMO CAMINHO PARA COMPREENSÃO DO PODER ESPIRITUAL.

O tratado escrito por João Quidort, intitulado *Sobre o Poder Régio e Papal*, tem por objetivo estabelecer uma via teórica que apresente uma concepção que equilibre as relações entre reino e a igreja⁷. O autor inicia o

⁷ “João Quidort aponta dois erros graves cometidos por quem normalmente analisa os poderes pontifício e eclesiástico. Um deles consiste em negar que o Papa e a igreja possuem qualquer poder jurisdicional ou de propriedade sobre bens materiais. O outro reside na afirmação de que a igreja é um reino (uma clara alusão a Tiago de Viterbo) e o que o Papa, vigário de Cristo, é o detentor da *plenitudo potestatis*, graças à qual exerce um controle absoluto sobre todas as pessoas e bens materiais. A proposta de João de Paris consiste em refutar essas duas

desenvolvimento de sua teoria sobre as relações entre o poder régio e o poder papal afirmando que “*Acontece por vezes que a gente, ao querer evitar um erro, cai no erro contrário.*” (QUIDORT, 1989, p. 41) Sendo assim, o intento de seu trabalho é evitar cair em erros que considera comuns aos envolvidos⁸ na disputa sobre as relações entre a igreja e o reino.

O filósofo apresenta, para exemplificar sua afirmação acerca da existência de “erros opostos” nas discussões sobre a soberania papal em assuntos civis, o exemplo dos monges e seu direito a impor penitências e absolvições aos fiéis da igreja⁹. Quidort responde a essa disputa, afirmando haver dois tipos de resposta oferecidas para o problema questão: De um lado, havia a afirmação de que os monges, por escolherem uma vida através do estado de perfeição, e conseqüentemente, de negação do mundo¹⁰, não possuem o direito de fazer correções no foro de ações deste mundo. Por outro lado, também havia a tese dos que afirmam que, justamente pelo fato de monges serem aqueles que escolhem o modo de vida perfeito, lhes caberia tais tarefas.¹¹ João Quidort responde a esse exemplo, afirmando que ambos os lados estão equivocados:

“Entre estes dois erros encontra-se a sã doutrina, a afirmar que estes ofícios não vedados aos monges, nem lhes competem por causa do estado de perfeição, mas podem convir-lhes, se lhes forem confiados pelas autoridades ordinárias às quais tais ofícios competem por direito.”¹² (QUIDORT, 1989, p. 41)

Esse caso é apresentado por João Quidort, pois o autor considera haver nele, algo semelhante a questão enfrentada em *Sobre o Poder Régio e Papal*, uma vez que no exemplo utilizado, o filósofo considera que a resposta das duas teses em disputa está errada, pois tais teses representam eri...

posições antitéticas, a fim de que possam ser reestabelecidas a paz e a concórdia entre Filipe IV e Bonifácio VIII.” (SOUZA, 1997, p. 174)

⁸ Adiante veremos mais pormenorizadamente a que erros João Quidort está se referindo.

⁹ JOÃO QUIDORT. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Trad. e Introd. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989, p.41

¹⁰ “Encontramos no *Decreto 9* (c. 16, q.1, c. 8; 1, 763) a afirmação de alguns, de que os monges, por estarem mortos para o mundo, não podem impor penitência e nem dar a absolvição aos fiéis, porque isto é incompatível com sua condição.” RPP, p. 41.

¹¹ “Outros, querendo evitar este erro, ou talvez mesmo para preveni-lo, afirmam que aos monges, pelo fato mesmo de haverem escolhido o estado de perfeição, cabe ouvir confissões, absolver e impor penitências salutares” RPP, p. 41.

¹² “Inter quos duos errores doctrina sana mediat, ponens quod monachis non repugnat nec debetur ratione status, sed eis convenire potest, si ipsis a suis ordinariis committatur, quibus de iure debetur.” (QUIDORT, 1969, p. 69)

opostos, sendo necessária uma nova via para responder ao problema.¹³ Isso significa que Quidort afirma que aqueles ofícios não deveriam ser proibidos aos monges devido a sua condição de perfeição, que lhes coloca em posição de negar o mundo, mas esta condição não lhes confere também o direito de fazer tais ofícios. Como visto no trecho acima, para Quidort, os monges podem fazer estes trabalhos caso lhes seja solicitado pela autoridade eclesiástica, uma vez que fazem parte da comunidade religiosa, que detém o direito de aplicar tais penitência na figura dos sacerdotes¹⁴

A resposta de João de Paris a este exemplo dos monges, representa o que seria na visão o autor, a via metodológica correta para encontrar a solução para o principal problema abordado em *Sobre o Poder Régio e Papal*, que trata de estabelecer qual seja a verdadeira tese a respeito do poder das autoridades eclesiásticas, que se encontrava em situação semelhante à do exemplo usada por ele ao expor sua posição em relação ao problema dos monges.

A primeira tese incorreta para Quidort é que os sucessores dos apóstolos, ou seja, a comunidade eclesiástica e o Papa, não possuem autoridade sobre o domínio temporal e a posse de bens materiais¹⁵. João de Paris atribui esse erro aos *Valdenses*¹⁶, e que para estes a verdadeira igreja durou apenas até Silvestre I, ao qual depois de seu pontificado ocorreu a doação feita por Constantino, que deu origem a igreja de Roma, que não é a verdadeira igreja.¹⁷

Para fundamentar esta tese, Quidort aponta que são utilizados os textos bíblicos de Mt 6,19¹⁸, Mt 6,24¹⁹; Mt 6,26²⁰, Mt 6; 31²¹; Mt 10,9²², 1TM

¹³ “Do mesmo modo, a verdade a respeito do poder das autoridades eclesiásticas acha-se no meio termo entre dois erros.” RPP, p. 41.

¹⁴ Como veremos adiante, a imposição de penitências constitui justamente o papel essencial da igreja, transmitido por Jesus Cristo para os apóstolos.

¹⁵ RPP, p. 41.

¹⁶ “O erro dos Valdenses foi o de afirmar que aos sucessores dos apóstolos – o papa e os prelados – é vedado o domínio temporal e não lhes é permitida a posse de bens materiais.” (QUIDORT, 1989, p. 41)

¹⁷ “Baseados nessa afirmação, dizem que a Igreja de Deus, os sucessores dos apóstolos – o papa e os prelados – é vedado o domínio temporal e não lhes é permitida a posse de bens materiais. Baseados nesta afirmação, dizem que a Igreja de Deus, os sucessores dos apóstolos e os verdadeiros prelados da Igreja de Deus duraram somente até o papa Silvestre I, a partir do qual, com a doação feita à Igreja por Constantino, começou a existir a Igreja Romana, tal como permanece até hoje, e que, segundo eles, não é a Igreja de Deus. Esta, dizem, já não existe mais, a não ser na medida em que é continuada por eles ou por eles reparada.” RPP, p. 41-42.

¹⁸ “Não ajunteis tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem tudo consomem, e onde os ladrões minam e roubam”

6,8²³, 1Tm 6,9¹⁸, lc 14,33²⁴ e At 3,6²⁵, e desta fundamentação, os defensores da tese de que não cabe a posse de bens temporais por parte da igreja, inferem que nenhum membro da igreja deva ter bens temporais.²⁶

O segundo erro defendido pelos que debatiam sobre o poder de jurisdição da comunidade eclesiástica, e o erro oposto a tese que defende que autoridades eclesiásticas não possuem jurisdição na esfera civil, é aquele que afirma que a igreja tem total poder sobre a comunidade. Esse erro, segundo João Quidort, foi cometido por Herodes²⁷, que ao tomar conhecimento que Cristo, o rei dos judeus, havia nascido supôs que o reinado dele seria um reinado temporal.²⁸

Os seguidores desse tipo de concepção afirmam que o papa tem por direito a posse dos bens temporais dos príncipes e barões, e que esse poder é tido pelo papa em maior proporção que os príncipes e os barões pois o papa possui a autoridade primária direta de Deus, enquanto que os outros possuem a autoridade sobre os bens temporais mediante Deus através do papa.²⁹

¹⁹ “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom.”

²⁰ “Olhai para as aves do céu, que nem semeiam, nem segam, nem ajuntam em celeiros; e vosso Pai celestial as alimenta. Não tendes vós muito mais valor do que elas?”

²¹ “Não andeis, pois, inquietos, dizendo: Que comeremos, ou que beberemos, ou com que nos vestiremos?”

²² “Não possuiais ouro, nem prata, nem cobre, em vossos cintos.”

²³ “Tendo, porém, sustento, e com que nos cobrirmos, estejamos com isso contentes.” ¹⁸ “Mas os que querem ser ricos caem em tentação, e em laço, e em muitas concupiscências loucas e nocivas, que submergem os homens na perdição e ruína.”

²⁴ “Assim, pois, qualquer de vós, que não renuncia a tudo quanto tem, não pode ser meu discípulo.”

²⁵ “E disse Pedro: Não tenho prata nem ouro; mas o que tenho isso te dou. Em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, levanta-te e anda.”

²⁶ “A partir destes textos, afirmam os valdenses, as autoridades da Igreja de Deus, os sucessores dos apóstolos, não devem ter propriedade de bens temporais” RPP, p. 42

²⁷ Conforme narra o Novo Testamento, Herodes foi um rei civil que ao tomar conhecimento do nascimento do rei dos Judeus, ordenou que fossem mortas todas as crianças até os dois anos de idade. Cf. RPP, p. 42-43

²⁸ “O erro oposto foi o de Herodes que, ouvindo dizer que Cristo, o rei, havia nascido, supôs que este seria um rei terreno. Provém evidentemente deste erro a opinião de alguns modernos, que tanto se distanciam do erro dos valdenses a ponto de caírem de todo no oposto, 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.” RPP, p. 42.

²⁹ “Acrescentam que o papa tem, ante os bens temporais, uma posição diferente da dos príncipes e prelados, pois só o papa é verdadeiro senhor, de tal modo que, a seu talante, pode absolver dos juros aquele que tomou empréstimo, ou tirar de alguém aquilo que possui como propriedade. Um tal ato do papa é juridicamente válido (...) (...) Os demais prelados e os príncipes, porém, segundo este modo de ver, não são senhores, mas tutores procuradores e administradores.” RPP, p. 42.

A diferença nesse caso é que o príncipe possui o poder de execução das leis, mas para os defensores desta tese o papa está acima dos príncipes, sendo o verdadeiro senhor dos bens temporais. Nesse caso, o papa tem poder para retirar propriedades e absolver juro pois tal atitude é juridicamente válida, embora seja pecaminosa. Sendo justificável apenas em termos morais, como no caso de um ato que vise a salvação da igreja.

Quidort ainda prossegue dizendo que essa opinião não se origina apenas no erro de Heródes, mas carrega o erro de Vigilância³⁰, que sustenta que tanto o estado de pobreza como o de riqueza são erros, já que para o papa devido ao seu estado de perfeição evangélica, cabe o cargo de senhor do mundo:

“Todos afirmam, e deve ser afirmado, que não repugna ao senhor papa, em razão de sua posição, algo que corresponde à perfeição evangélica. Se o papa, pois, em razão de sua posição, como papa e vigário de Cristo, é também senhor de todas as coisas, então repugna a ele, em razão de sua posição, a renúncia da propriedade e o desprezo do domínio nas coisas temporais, pois o oposto a isto é que lhe convém. Portanto a pobreza e a privação de domínio nas coisas temporais não pertence à perfeição evangélica.”³¹ (QUIDORT, 1989, p. 43)

Esta tese também apresenta aspectos dos fariseus, que defendiam que uma vez pagos os dízimos, não era necessário pagar tributos a Cezar.³² Quidort critica esta tese sobre o poder sacerdotal, pois para ele esta afirmação sobre a jurisdição do papa nas coisas temporais atribui poder ao pontífice da igreja para ter autoridade sobre bens até mesmo daqueles que não são fiéis ou ainda não convertidos, o que segundo a seu ver, enfraquece a fé.³³ Sendo este

³⁰ RPP, p. 43.

³¹ “Nam hoc tenent omnes et tenendum est, quod domino papae non repagnat ratione status sui aliquid quod est perfectionis evangelicae. Constat autem, quod si papa ratione sui status, in quantum papa et Christi vicarius est, dominus omnium, abdicatio proprietatis et abiectio domini in temporalibus ei repugnat ratione status, cum oppositum ei per se conveniat. Paupertas igitur et privatio domini in rebus exterioribus non est perfectionis evangelicae.” (QUIDORT, 1969, p. 71)

³² “Esta opinião tem claramente algo da austeridade dos fariseus que, como conta Jerônimo, afirmavam que o povo não estava obrigado a pagar tributo a César, se oferecia os dízimos e sacrifícios a Deus, somente para, deste modo obterem porções mais generosas das riquezas do povo”. RPP, p. 43.

³³ “Esta opinião parece perigosa também pelo fato de que transfere para o sumo pontífice o domínio das coisas que os convertidos à fé possuíam antes da conversão, e por isto a fé se lhes parece menos atraente” RPP, p. 43.

o motivo que fez com que Jesus Cristo irado, invadisse e açoitasse os que fazem comércio em sua casa de orações.

Para Quidort é entre essas teses opostas, ambas errôneas, que se encontra a verdade sobre as autoridades eclesiásticas, ou seja, em um meio termo entre essas teses³⁴. Quidort considera que referente ao primeiro erro apontado por ele, o erro daqueles que afirmam que qualquer posse de bens é vedada às autoridades eclesiásticas, a opinião geral é de que representa uma ideia falsa sobre o poder das autoridades eclesiásticas³⁵, já não é proibida a posse e jurisdição sobre bens temporais por parte do poder eclesiástico.

Neste caso, Quidort concorda que cabe ao poder eclesiástico esse tipo de jurisdição, mas difere dos defensores da tese oposta apresentada: Essa jurisdição não ocorre devido a uma posição superior ou de *per si*, mas por concessão das autoridades civis, seja por favor ou qualquer outro modo.³⁶

2.2 A DEFINIÇÃO DE GOVERNO

João Quidort define que “Reino é o governo de uma multidão perfeita, ordenado ao bem comum e exercido por um só indivíduo”. (QUIDORT, 1989, p. 44) Esta definição é oferecida no primeiro capítulo de *Sobre o Poder Régio e Papal* e de acordo com Eric Voegelin:

“João de Paris decidiu-se pelo *regnum* como o tipo de perfeito; uma unidade menor não seria o suficiente, uma unidade maior dificultaria o controle governamental e a coercibilidade da lei. Para ele, a comunidade perfeita não surge, como em Tomás, a partir da livre cooperação de homens espiritualmente maduros, mas requer o poder ordenador do rei para dar coesão social às inclinações e capacidades humanas compreendidas de modo naturalista.” (VOEGELIN, 2013, p. 68)

Além de fornecer uma definição que pretende ser precisa, o filósofo explica detalhadamente sua definição de reino. O governo é de uma “multidão”, pois se diferencia daqueles que vivem uma vida solitária, sejam eles sábios selvagens³⁷. O conceito “perfeito” é utilizado para diferenciar o governo da vida

³⁴ Segundo José Antônio de C. R. Souza “As suas ideias não pendem para o lado da hierocracia, nem para o do regalismo teocrático.” (SOUZA, 1997, p. 173)

³⁵ “a primeira das quais todos julgam errônea” RPP, p. 43.

³⁶ RPP, p. 44 .

³⁷ “‘multidão’ porém, acrescenta-se para diferenciá-lo do regime no qual cada um governa-se a si mesmo, quer pelo instinto natural, como nos brutos, quer pela própria razão, como naqueles que levam a vida solitária.” (RPP, p. 44)

doméstica, uma vez que as famílias isoladamente não são perfeitas, já que não conseguem manter sua autossuficiência.³⁸ Este governo é “ordenado ao bem comum” porque ele se distingue das formas de governo da tirania, da oligarquia e da democracia, que são formas de governo em que os governantes procuram apenas os próprios interesses, sobretudo na tirania³⁹. Por fim, o governo é realizado “por um só indivíduo” devido a proposta política de João Quidort buscar se diferenciar das formas de governo da Aristocracia e do governo através de plebiscitos. Embora essas duas formas sejam virtuosas, nelas, devido a multiplicidade de governantes, se torna mais difícil preservar a virtude.⁴⁰, em sua exposição inicial da sua definição de reino, utiliza, por fim, uma fundamentação para defender a monarquia a partir do próprio texto bíblico.⁴¹

Duas instâncias justificam a forma de governo proposta por João Quidort: O Direito Natural e o Direito das Gentes⁴². O governo proposto por Quidort é de acordo com o Direito Natural devido a uma interpretação da *Política* de Aristóteles feita pelo autor de *Sobre o Poder Régio e Papal*. Aristóteles considera que os seres humanos são animais naturalmente políticos, uma vez que sozinhos ou em pequenos grupos não são capazes de garantir todos os bens que são necessários à vida, como a alimentação, o vestuário e a defesa:

“Como o homem é um animal político ou civil, segundo diz Aristóteles (*Política*, I.1, c. 2 1235^a; cf. *Ética Eud.*; 1242^{as}) – o que se manifesta, segundo o Filósofo, pela alimentação, vestuário e defesa, nos quais o indivíduo sozinho não é suficiente a si mesmo, e também pela fala, algo que só o homem possui, e que se dirige a um outro – é necessária ao homem a vida em multidão, e em tal multidão que lhe

³⁸ “‘Perfeita’ é colocada para diferenciá-lo da multidão doméstica, que não é perfeita, porque não é suficiente a si mesma a não ser por pouco tempo, e não por toda a vida, como a cidade, conforme diz o Filósofo (*Política*, I. 1, c. 2; 1252^b).” (RPP, p. 44.)

³⁹ “‘Ordenado para o bem da multidão’ é dito para distingui-lo da tirania, da oligarquia e da democracia, nas quais, principalmente na tirania, o governante procura apenas seus próprios interesses.” (RPP, p. 44)

⁴⁰ “‘Por um só indivíduo’ é dito para diferenciá-lo da aristocracia, isto é, do governo dos melhores ou dos optimates, no qual poucos dominam conforme a virtude e alguns chamam a tal governo de regime segundo o saber dos prudentes ou de senatusconsulto; é dito também para distingui-lo da policracia, na qual domina o povo através de plebiscitos.” (RPP, p. 44.)

⁴¹ Para justificar ou indicar o fundamento de sua preferência, João de Paris utiliza o texto de Ezequiel 34, 23 que diz: “E suscitarei sobre elas um só pastor, e ele as apascentará; o meu servo

Davi é que as apascentará; ele lhes servirá de pastor”

⁴² “Tal governo é derivado do direito natural e do direito das gentes” (RPP, p. 44)

seja suficiente à existência, o que não é o caso da comunidade doméstica ou da aldeia, apenas, não se encontram todas as coisas necessárias para a alimentação, o vestuário e a defesa, para toda a vida, o que acontece só na cidade ou no reino.”⁴³ (QUIDORT, 1989, p. 44-45)

Sendo assim, a melhor maneira de adquirir a autossuficiência para um ser humano ocorre apenas na cidade ou no reino (no caso de Aristóteles na Pólis). Porém, apenas a tendência natural não serve para unir os seres humanos de modo que todos possam ter uma boa vida: há também a necessidade de estabelecer um Direito das Gentes⁴⁴, que consiste em estabelecer um fundamento para que a multidão possa se organizar. Quidort considera um certo “pessimismo” a respeito da natureza humana para considerar que sem o estabelecimento de leis e de governantes, se torna impossível a organização da multidão:

“E como os homens, pela comunidade das palavras, não conseguiam passar da vida natural para a vida em comum correspondente à sua natureza, como foi visto, então alguns homens, que faziam maior uso da razão e sofriam sob a falta de rumo de seus semelhantes, empreenderam a obra de, através de argumentos persuasivos, convencer os demais a partir para uma vida comum ordenada, sob a direção de um único chefe, conforme narra Cícero. Os que concordaram foram ligados por certas leis relativas à vida em comum, que aqui são chamadas de direito das gentes. Assim fica claro como este regime procede tanto do direito natural como do direito das gentes”⁴⁵ (QUIDORT, 1989, p. 46)

A multidão sem a coordenação daqueles que utilizaram da persuasão para unir a todos em leis comuns, seria fadada à confusão e à injustiça. O elemento fundamental do reino deve ser a busca pelo bem comum, sendo assim, embora Quidort defenda a ideia de um único governante, esse governante estará sempre sujeito ao povo e seu poder se legitima na população:

⁴³ "Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur (italico) I politicorum, (itálico) quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, cuiusmodi non est communitas domus vel vici sed civitas vel regni." (QUIDORT, 1969, p. 75-76)

⁴⁴ O direito das gentes, na visão de João Quidort, consiste na iniciativa de um grupo de pessoas dotadas de maior razão que, diante da vida selvagem e imprópria para a natureza humana, propuseram regras para o convívio de todos aqueles que concordassem com elas, com o objetivo de viver de acordo com o bem comum.

⁴⁵ "Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, corum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic pater quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur" (QUIDORT, 1969, p. 77-78)

“Contudo, toda a multidão, na qual cada um persegue o próprio interesse, acaba por dissolver-se e dispersar-se em diversas direções, a não ser que seja ordenada para o bem comum por uma só pessoa, a quem foi confiado o cuidado pelo bem comum, do mesmo modo como o corpo do homem se decomporia, se nele não existisse uma certa força comum, que visasse o bem de todos os membros.”⁴⁶ (QUIDORT, 1989, p. 45)

Portanto, pode-se concluir a respeito da teoria política de Quidort, em linhas gerais, que se trata de um governo voltado para o bem comum dos governados, realizado por um só indivíduo que deve possuir a virtude e, com seu poder, garantir leis que levem aos governados a garantia de uma vida autossuficiente. Essa proposta se baseia no direito natural, visto através da tendência natural do ser humano para a vida em conjunto e no direito das gentes, visto como as regras feitas por um pequeno grupo de pessoas que possuíam uma maior inteligência e que sugeriram regras comuns de convivência, já que a natureza humana, por si só, não é o suficiente para garantir uma forma ideal de governo, sendo necessário o estabelecimento de um segundo direito, o das gentes, para garantir o bem comum de um reino ou governo. Apresentada a definição e fundamentação do governo para João Quidort, passaremos para os argumentos do filósofo para defender que a melhor forma de governo para garantir o bem comum consiste na monarquia.

2.3 JUSTIFICAÇÃO E DEFINIÇÃO DA MONARQUIA EM SOBRE O PODER RÉGIO E PAPAL

Sendo a monarquia, a forma ideal de governo na visão de João de Paris⁴⁷, Vejamos agora, dois dos argumentos utilizados por João Quidort para sustentar que o governo deve ser realizado por um só indivíduo: O primeiro argumento (i), diz respeito a questão do poder, e afirma que em um único só

⁴⁶ "Omnis autem multitudo quolibet quaerent quod suum est dissipatur et in diversa dispergit... nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono communi, sicut corpus hominis deflueret nisi esset aliqua vis communis in corpore quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet." (QUIDORT, 1969, p. 76)

⁴⁷ "Em vista disto diz Salomão (*Pr 11, 14*): 'Onde não há governante, dissipa-se o povo'. Esta unidade de governo é, pois, necessária, visto que o próprio não é igual ao comum: segundo o que é próprio, diferenciam-se os homens entre si, segundo o comum, unem-se. As coisas, porém, que são diferentes, possuem também algo que mova ao bem comum de muitos." RPP, p. 45.

indivíduo, a virtude se mantém de maneira mais eficiente do que em vários indivíduos:

“Agora, é de maior utilidade o governo da multidão por um só, que preside segundo a virtude, do que por muitos e pouco virtuosos (...) (...) em um só governante a virtude está mais unida, e conseqüentemente mais forte, do que quando dispersa entre muitos”⁴⁸ (QUIDORT, 1989, p. 45)

O segundo argumento (ii), diz respeito a unidade do governo, e afirma que quanto maior o número de governantes, mais desunidas e complicadas serão as deliberações:

“Quanto pela unidade e a paz que devem ser procuradas no governo da multidão – pois muitos dirigentes só preservam a paz da multidão se estiverem unidos e concordes. Se, pois, é válida a afirmação: aquilo pelo qual algo existe é maior do que o que existe (*Aristóteles, Política, l. 1, c. 5; 1254a*), então, um único indivíduo, que governa segundo a virtude, pode melhor conservar a paz, e a paz dos cidadãos não poderá ser perturbada tão facilmente. Além disso, um único governante que procura o bem comum terá seu olhar voltado para algo mais comum do que se forem muitos a governar, mesmo que segundo a virtude, pois quanto maior for o número de pessoas tiradas da comunidade, tanto menor será a comunidade restante, e quanto menor o número, tanto maior o que permanece de comum.”⁴⁹ (QUIDORT, 1989, p. 45)

Porém, mesmo que defenda a monarquia, a postura de João Quidort pode ser considerada “anti-imperial”⁵⁰, pois além da argumentação em prol da monarquia, o autor apresenta alguns argumentos para que cada governo seja “reduzido” a pequenos espaços geográficos⁵¹. O primeiro argumento⁵² (a)

⁴⁸ “ Est autem utilius regimen multitudinis per unum qui praeest secundum virtutem quam per plures vel paucos virtuosos (...) (...) nam in uno principante magis est virtus unita et ideo fortior est quam in pluribus dispersa” (QUIDORT, 1969, p. 76)

⁴⁹ “Tum ex unitate pace quae intendi debet in regimine multitudinis. Nam plures principantes non servant pacem multitudinis, nisi fuerint uniti et concordes. Si ergo propter quod unumquodque tale et ipsum magis unicus principans secundum virtutem magis poterit servare pacem et non tam de facili poterit turbari pax civium, tum etiam quia princeps unus intendens bonum commune habet oculum ad magis commune quam si plures dominarentur etiam secundum virtutem, quia quanto pulres excipiuntur a communitate, tanto residuum est minus commune, et quanto pauciores, tanto est magis commune.” (QUIDORT, 1969, p. 69)

⁵⁰ “ No início do século XIV, se entre italianos e alemães existe ainda uma aspiração saudosa pelo império universal – e se Dante e Ockham na confusão de seu tempo vão defender-lhe a validade – no mundo francês percebe-se, acima de tudo, o anseio pela independência nacional. Quidort não faz exceção. Por vezes fala do poder espiritual do papa, ao qual corresponde, no temporal, o poder do imperador. Tais afirmações, e outras semelhantes, onde império e imperador voltam a ser mencionados, nada têm a ver, contudo, com a aceitação teórica da volta ao ideal do Império. Trata-se do uso da terminologia corrente, quando o problema em questão é do relacionamento dos poderes, não o da unidade ou pluralidade dos estados.” (De Boni, 1988, p. 24-24.)

⁵¹ “Os fiéis leigos não têm uma determinação de direito divino que, nas coisas temporais, os coloque sob um só monarca supremo. Pelo contrário, por um instinto natural, que provém de

sustenta que há uma variedade enorme de condições geográficas e diferenças raciais e culturais, sendo arbitrário estabelecer um único governante para todos os reinos.⁵³ O segundo argumento⁵⁴ (b) diz que a aplicação do poder secular é difícil, uma vez que é difícil aplicar leis e sanções a locais distantes⁵⁵. O terceiro argumento (c)⁵⁶ defende que todos possuem o direito à propriedade e ao domínio de seus bens materiais, sendo assim, não há a necessidade de um administrador universal para esses bens⁵⁷. Por fim, o último argumento⁵⁸ (d) aponta que há uma diversidade de culturas e hábitos entre os seres humanos, e que um governante universal seria incapaz de legislar de modo a atender as necessidades de todos.⁵⁹ Estes são, os aspectos fundamentais da teoria política de João Quidort. Um governo que tem sua justificação na tendência natural do ser humano na vida em comunidade (direito natural) e no acordo feito pelos seres humanos para viver segundo regras em comum que visem a autossuficiência de uma comunidade e que deve ser governado por um único indivíduo e alojado em pequenas comunidades, dado a diversidade de condições e hábitos existentes entre os seres humanos já que *“não se deduz, pois, do direito natural, que nas coisas temporais exista um só monarca, como nas espirituais”* (QUIDORT, 1989, p. 51). Além dos próprios argumentos, Quidort refere-se a textos clássicos para, mais uma vez, justificar sua conclusão:

“Por isto Aristóteles (*Política*, l. 1, c. 2; 1253a; cf. 1325b) mostra que o surgimento de um reino em uma cidade ou região

Deus, são levados a viver na comunidade civil e, para bem viver em comum, elegem chefes, que variam em quantidade segundo o número das comunidades. A colocação de todos sob um único monarca supremo, nas coisas temporais, não se fundamenta nem na inclinação natural, nem no direito divino, e nem lhes convém da mesma forma como aos ministros eclesiásticos.” (RPP, p. 49)

⁵² (RPP, p. 49)

⁵³ “Nos homens há uma grande diversidade quanto aos corpos (...) (...) devido às condições geográficas e diferenças raciais, o poder secular possui maior diversidade.

⁵⁴ (RPP, p. 49-50)

⁵⁵ “Não é tão fácil a um só dominar todo mundo nas coisas temporais (...) (...) o poder temporal não pode fazer que com facilidade o peso de seu gládio, por ser manual, possa ser sentido nos que estão distantes.”

⁵⁶ (RPP, p. 50)

⁵⁷ “os bens temporais dos leigos não pertencem à comunidade, mas cada um é senhor das próprias coisas, obtidas pelo seu trabalho. Por isto, os bens temporais dos leigos não precisam de um administrador comum, pois cada qual administra *ad libitum* o que possui.” RPP, p. 50.

⁵⁸ (RPP, p. 50)

⁵⁹ “Os fiéis não precisam conviver todos em uma única comunidade política comum. Devido à diversidade de limas, de línguas e de condições dos homens, pode haver diversos modos de viver e diversas comunidades políticas, e o que é virtuoso em um povo não o é noutro” (RPP, p. 50)

fundamenta-se em algo natural, o mesmo não acontecendo com o surgimento de um império ou de uma grande monarquia. Também Agostinho (*De civ. Dei*, l. 4, c. 3,4; CSEL 40, sect. V, p. I, 165s) diz que a república era governada melhor e de modo mais pacífico quanto as fronteiras do reino de cada um coincidiam com as de sua cidade. E no mesmo lugar diz que a causa da dilatação do império romano foi, de um lado, a própria ambição de dominar, e de outro, a provocação feita pela injúria dos outros.”⁶⁰ (QUIDORT, 1989, p. 51)

Definidos assim, os elementos que motivaram a redação de *Sobre o Poder Régio e Papal*, e como João Quidort concebe o governo e sua justificação dentro de sua teoria política, cabe agora, partir ao próximo tema, que consiste no problema central deste trabalho: Como João Quidort concebe a relação entre o reino e o corpo eclesiástico, ou, em outras palavras, analisar em que situações um dos poderes é superior ou possui primazia dentro da organização social. Para tal, iremos expor a definição de Sacerdócio do autor e os argumentos utilizados por ele para sustentar sua visão acerca da relação entre poder espiritual e poder temporal.

2.4 A ESTRUTURA HIERÁRQUICA DO REINO

O exposto até aqui, seguiu a linha de definição de João de Paris sobre o que entende como o verdadeiro conceito⁶¹ de reino. No terceiro capítulo de *Sobre o Poder Régio e Papal*⁶², Quidort considera um tema que ao mesmo tempo que lhe é importante, responde a uma possível objeção às suas concepções sobre a relação entre estado e igreja, que é a definição de como se devem constituir as estruturas hierárquicas tanto do poder secular, como do poder espiritual. Nesta parte do trabalho, focada na definição de política, apresentaremos a sistematização da hierarquia dentro do reino concebida por João Quidort, sendo a parte referente à hierarquia do Sacerdócio abordada no terceiro capítulo de nosso trabalho.

⁶⁰ "Unde Philosophus in *Politicis* ostendit generationem regni naturalem esse in singulis civitatibus vel regionibus, non autem imperii vel monarchiae. Augustinus etiam (itálico) IV De Civitate Dei (itálico) dicit quod melius et magis pacifice regebatur res publica cum uniuscuiusque regnum suae patriae terminis finiebatur. Et ibidem etiam dicit quod causa dilatationis imperii Romani fuit ambitio propria dominandi vel provocans iniuria aliena." (QUIDORT, 1969, p. 83-84)

⁶¹ "Em primeiro lugar, o reino, em sentido próprio, pode ser definido assim". RPP, p. 44.

⁶² (RPP. p. 48)

Embora João Quidort seja um defensor da monarquia, coloca-se contra a ideia de Império.⁶³ Segundo o filósofo, no reino civil não há fundamentação no direito divino para a subordinação a um único monarca, sendo assim, o povo leigo não está sob o jugo de um monarca único, pois não há fundamentação nem mesmo na inclinação natural.⁶⁴ O instinto natural, mesmo vindo de Deus, faz os homens se juntarem em sociedade para viver segundo o bem comum, e esta exigência faz os homens unirem-se sob diversos reinos e diversos governantes. Para essa questão da subordinação sob um único chefe, Quidort oferece quatro argumentos para justificar sua posição.⁶⁵

O primeiro argumento⁶⁶ sustenta que o ser humano, pode manifestar uma grande variedade de tipos, no que diz respeito aos corpos, que devido a questões geográficas e culturais, apresentam uma grande diversidade⁶⁷. Sendo assim, não há essa necessidade nas questões do poder temporal, de um único líder que governe a todos os seres humanos.

O segundo argumento⁶⁸ apresentado por João Quidort, defende que o poder temporal não consegue se estender facilmente ao mundo através de um só governante⁶⁹. O poder temporal, por exigir que sua autoridade se exerça

⁶³ “Não é, pois, necessário que o mundo seja governado por uma só pessoa nas coisas temporais, assim como é necessário que o seja nas espirituais, e nem se deduz do direito natural ou divino. Por isto Aristóteles (*Política*, I, 1, c. 2; 1253a; cf. 1325b) mostra que o surgimento de um reino em uma cidade ou região fundamenta-se em algo natural, o mesmo não acontecendo com o surgimento de um império ou de uma grande monarquia. Também Agostinho (*De civ. Dei*, I, 4, c. 3,4; CSEL 40, sect. V, p. I, 165s) diz que a república era governada melhor e de modo mais pacífico quando as fronteiras do reino de cada um coincidiam com as de sua cidade. E no mesmo lugar diz que a causa da dilatação do império romano foi, de um lado, a própria ambição de dominar e, de outra, a provocação feita pela injúria dos outros. Não se deduz, pois, do direito natural, que nas coisas temporais exista um só monarca”. (RPP p. 50-51)

⁶⁴ “Já os fiéis leigos não têm uma determinação de direito divino que, nas coisas temporais, os coloque sob um só monarca supremo. Pelo contrário, por um instinto natural, que provém de Deus, são levados a viver na comunidade civil e, para bem viver em comum, elegem chefes, que variam em quantidade segundo o número das comunidades. A colocação de todos sob um único monarca supremo, nas coisas temporais, não se fundamenta nem na inclinação natural, nem no direito divino, e nem lhes convém da mesma forma aos ministros eclesiásticos” (RPP, p. 49)

⁶⁵ (RPP. P. 49-50)

⁶⁶ (RPP. p. 49)

⁶⁷ “Nos homens há uma grande diversidade quanto aos corpos (...) (...) devido às condições geográficas e diferenças raciais” (RPP, p. 49)

⁶⁸ (RPP. p. 49-50)

⁶⁹ “Não é tão fácil a um só dominar todo o mundo nas coisas temporais.” (RPP. p. 49)

manualmente, apresenta dificuldades em se estender e ser aplicado em locais distantes da sede do governo, caso este seja um único líder político.⁷⁰

O terceiro argumento⁷¹ sustenta que os bens temporais dos leigos não pertencem à comunidade, mas a cada um que os adquiriu mediante o uso do próprio trabalho, sem que haja a necessidade de um administrador comum⁷². Logo, conclui-se a partir deste argumento de Quidort, não se deve ter um indivíduo que governe os bens temporais que pertençam aos leigos, logo, não é necessário um administrador comum a todos estes bens temporais.

Por fim, o último e quarto argumento⁷³, sustenta que a comunidade leiga não necessita unir-se em grupo político unânime.⁷⁴ A diversidade de condições climáticas, idiomas e situações específicas que grupos diferentes de seres humanos vivem, levam a existência de diversos modos de viver e disso resultaram diversas comunidades políticas. Dessa diversidade que tange à vida humana, pode-se notar que determinado valor pode ser considerado virtuoso por uma comunidade e não virtuoso por outra, o que torna a eleição de um único governante para todas as comunidades políticas ineficaz.⁷⁵ João Quidort concluí, a partir desses argumentos, que embora a melhor forma de governo, a ideal, seja a monarquia, a sua estruturação hierárquica não demanda que o mundo seja governado por uma só pessoa nas coisas temporais, mas sim que cada comunidade política, restrita a um pequeno território, deve possuir de preferência um único governante, mas nunca um monarca universal, já que *“não se deduz, pois, do direito natural, que nas coisas temporais exista um só monarca.”* (QUIDORT, 1989, p. 51)

2.5 A DEFINIÇÃO DE SACERDÓCIO

⁷⁰ “O poder temporal não pode fazer que com facilidade o peso de seu gládio, por ser manual, possa ser sentido nos que estão distantes.” (RPP. p. 50)

⁷¹ (RPP. p. 50)

⁷² “Os bens temporais dos leigos não pertencem à comunidade, mas cada um é senhor das próprias coisas, obtidas pelo seu trabalho. Por isto, os bens temporais dos leigos não precisam de um administrador comum, pois cada qual administra *ad libitum* o que possui.” (RPP. p. 50)

⁷³ (RPP. p. 50)

⁷⁴ “Os fiéis não precisam conviver todos em uma única comunidade política comum.” RPP. p.50.

⁷⁵ “Devido à diversidade de climas, de línguas e de condições dos homens, pode haver diversos modos de viver e diversas comunidades políticas, e o que é virtuoso em um povo não o é noutro, como o Filósofo diz das pessoas singulares, ao anotar que algo pode ser demasiado para um e pouco para outro.” (RPP. p. 50)

Neste momento, passamos a apresentar a definição de João Quidort acerca de sua concepção de Sacerdócio, tema do segundo capítulo de *Sobre o Poder Régio e Papal*⁷⁶, que será fundamental para trabalharmos, em seguida, os argumentos do filósofo acerca da relação entre o poder civil e o poder religioso. O reino, a sociedade civil e/ou cidade tem, como indica a argumentação de Quidort em sua definição de reino⁷⁷, por objetivo garantir a vida segundo a virtude, sendo o objetivo principal do reino, através da garantia do bem comum, que é o elemento fundamental para uma vida autossuficiente ao ser humano.⁷⁸

Porém, Quidort considera que é de suma importância considerar que a finalidade dos seres humanos não é apenas viver segundo a virtude, mas também alcançar a vida eterna, que é o objetivo ao qual ordena-se toda a sociedade que vive segundo a virtude⁷⁹

Assim como para grande parte da tradição de filósofos cristãos, este fim sobrenatural ao qual se ordena toda humanidade, não é possível de alcançar através da força da natureza humana.⁸⁰ Se fosse o caso, poderia se atribuir tal tarefa ao rei terreno, já que para Quidort, “rei” é aquele que tem por responsabilidade o cuidado das coisas humanas.⁸¹ O homem atinge esse fim sobrenatural não pela virtude humana, mas pela virtude divina:

“Mas como o homem não consegue a vida eterna pela virtude humana, mas pela divina – segundo o que diz o Apóstolo em *Rm* 6,23:

‘A vida eterna é graça de Deus’ – levar ao fim sobrenatural não é obra de governo humano, mas de governo divino.

Este governo pertence, portanto, àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, Jesus Cristo, que faz dos homens filhos de Deus e assim os introduz na vida eterna, sendo por isto chamado rei, segundo as palavras de *Jr* 23,5: ‘Reinará como rei e

⁷⁶ (RPP. p. 46)

⁷⁷ (RPP. p. 44)

⁷⁸ “Do que foi dito fica claro que é necessário e útil ao homem viver em uma multidão, e principalmente em uma multidão que pode ser o suficiente para toda a vida, como são a cidade ou o reino, e preferencialmente sob o governo de um só, que se chama rei, por causa do bem comum.” (RPP. p. 46)

⁷⁹ “É necessário, porém, considerar que o homem não só se ordena para o bem que pode adquirido naturalmente, que é viver segundo a virtude, mas além disto ordena-se para um fim sobrenatural, que é a vida eterna, à qual ordena-se toda a multidão de homens que vivem segundo a virtude.” (RPP. p. 46)

⁸⁰ “Se fosse possível atingir tal fim pela força da natureza humana, pertenceria necessariamente ao ofício do rei terreno orientar os homens para ele.” (RPP. p. 47)

⁸¹ “Pois chamamos de rei àquele a quem foi confiado o cuidado supremo do governo nas coisas humanas.” (RPP. p. 47)

será sábio'. A ele foi confiado por Deus Pai este governo que não passará"⁸² (QUIDORT, 1989, p. 47)

Este governo pertence a Jesus Cristo, o próprio Deus, e não a um ser humano qualquer, mesmo que este seja rei. Jesus Cristo, na visão de João Quidort, é responsável pela salvação dos seres humanos.⁸³ A tarefa de um rei consiste em eliminar os obstáculos que impedem o alcance da finalidade daqueles que governa, ou seja, aquele que assume o cargo de rei, deve preparar remédios e auxílios para que seus governados atinjam seu fim.⁸⁴ Posto que Cristo é o rei do governo divino, se ofereceu como sacrifício, e sua morte removeu o impedimento geral contra a humanidade, que consistia na ofensa a Deus realizada pelo pecado comum ao gênero humano. (*Hb 5,1*⁸⁵)

Porém, às causas gerais devem ser associadas a efeitos particulares⁸⁶, que em detrimento do fim último, são apresentados como auxílios, que são chamados por João Quidort de remédios, e unem os homens àquela causa geral, que é a vida eterna:

"Mas como é necessário que a causa geral una-se a efeitos particulares, foram providenciados certos remédios, pelos quais aquele benefício geral une-se de certo modo a nós."⁸⁷ (QUIDORT, 1989, p. 47)

Estes remédios são os sacramentos da igreja, que contém em si a força da paixão de Cristo⁸⁸. Segundo João Quidort, é conveniente que estes sacramentos sejam perceptíveis a sensibilidade dos homens, pois a natureza

⁸² "Sed quia vitam aeternam non consequitur homo per virtutem humanam sed divinam, secundum illud Apostoli *Ad Romanos VI (23)*: >> Gratia Dei vita aeterna <<, ideo perducere ad illum finem non est humani regiminis sed divini.

Ad illum igitur regem pertinet huiusmodi regimen, qui non solum est homo sed etiam Deus, scilicet Jesum Christum qui homines filios Dei faciens introducit in vitam aeternam, propter quod rex appellatur, dicente Hieremia (23,5): >> Regnabit rex et sapiens erit. << Hoc enim regimen a Deo Patre ei est creditum quod non corrumpetur" (QUIDORT, 1969, p. 78)

⁸³ "Por isto Cristo, oferecendo-se a si mesmo na cruz a Deus Pai, como sacerdote e vítima ao mesmo tempo, por sua morte removeu o impedimento universal, que era a ofensa a Deus Pai pelo pecado comum ao gênero humano." (RPP. p. 47)

⁸⁴ (RPP. p. 47)

⁸⁵ "Porque todo o sumo sacerdote, tomado dentre os homens, é constituído a favor dos homens nas coisas concernentes a Deus, para que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados."

⁸⁶ (RPP. p. 47)

⁸⁷ "Verum quia causam universalem opotet iungi particularibus effectibus, necesse fuit quaedam habere remedia per quae illud beneficium generale nobis aliquo modo coniungeretur" (QUIDORT, 1969, p. 79)

⁸⁸ (RPP. p. 47)

humana chega as coisas espirituais e inteligíveis apenas através das coisas sensíveis⁸⁹:

“Convinha que fossem eles sensivelmente perceptíveis, para que se socorresse ao homem segundo a sua condição, a qual é a de chegar às coisas espirituais e inteligíveis através das sensíveis.”⁹⁰ (QUIDORT, 1989, p. 47)

Dessa forma, o estabelecimento e fundamento da igreja, se devem ao fato de que como Cristo, embora divino, tivesse em sua passagem na terra uma forma humana, a sua presença corporal foi subtraída do corpo da igreja. Disso foi necessário instituir pessoas que ministrem tais sacramentos, e os responsáveis por tais sacramentos são os sacerdotes.⁹¹

Os sacerdotes não podem ser anjos, pois isto não seria pertinente, mas é conveniente que o corpo eclesiástico fosse constituído por homens, que levam consigo o poder espiritual.⁹² Sendo assim, para João Quidort, fica definido assim, quem detém o poder espiritual e qual a sua tarefa. Desse modo, fica exposto a justificação a definição de Sacerdócio⁹³, que para João Quidort “é o poder espiritual conferido por Cristo aos ministros da igreja para dispensarem os sacramentos aos fiéis” (QUIDORT, 1989, p. 48)

2.6 A ESTRUTURA HIERÁRQUICA DO SACERDÓCIO

O exposto até aqui, seguiu a linha de definição de João de Paris sobre o que entende como o verdadeiro conceito de reino e o verdadeiro conceito de Sacerdócio. Agora partiremos para a composição correta, segundo João Quidort, da estrutura da igreja, explicitada no terceiro capítulo de *Sobre o Poder Régio e Papal*.⁹⁴ Nesta parte da obra, Quidort considera como se devem

⁸⁹ Rm 1,20: “Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se vêem pelas coisas que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis”

⁹⁰ Quae ideo sensibilia esse conveniebat, ut homini provideretur secundum condicionem eius, quae est ad spiritualia et intelligibilia capienda per sensibilia deduci.” (QUIDORT, 1969, p. 79)

⁹¹ “Como Cristo haveria de subtrair da Igreja sua presença corporal, foi necessário instituir alguns auxiliares, que ministrassem aos homens estes sacramentos, auxiliares estes que são chamados de sacerdotes, porque dão coisas sagradas, ou são guias (*duces*) sagrados, ou docentes de coisas sagradas, pelas quais são intermediários entre Deus e os homens” (RPP, p. 47)

⁹² “Convinha que estes ministros não fossem anjos, mas homens, levando em si um poder espiritual, conforme diz o Apóstolo (*Hb 5,1*): ‘Todo o pontífice é tirado dentre os homens em favor dos homens...’”

⁹³ “Pelo que foi dito, pode ser assim definido o Sacerdócio” (RPP, p. 48)

⁹⁴ (RPP, p. 48)

constituir as estruturas hierárquicas tanto do poder secular, como do poder espiritual, e o que será exposto aqui, consiste na estrutura hierárquica do poder espiritual.

O poder espiritual é um atributo da igreja para que esta se empenhe na edificação da humanidade⁹⁵, como se afirma em (2 Cor 13,10⁹⁶). Primeiramente esse poder foi dado por Cristo aos apóstolos, para em seguida, que eles pudessem transmitir esse poder a outros, que são exatamente os membros que formam o corpo eclesialístico.⁹⁷ Mas aqui temos um ponto divergente em relação a ideia de reino em João Quidort. Pois, se no reino, a ordenação subordinação a um único indivíduo é indesejável, o mesmo não ocorre dentro do corpo da igreja⁹⁸, pois é necessário que alguns membros do corpo eclesialístico sejam hierarquicamente superiores.

No que diz respeito ao corpo da igreja enquanto instituição, temos a existência de diversas dioceses espalhadas por diversos lugares. Porém, para Quidort, embora ocorra essa multiplicidade de lugares da igreja, é algo claro, pela doutrina cristã, que deveria apenas haver uma Igreja e que é um só o povo Cristão.⁹⁹ Dessa maneira, há os bispos que são cabeças de suas dioceses, mas acima de todos eles há o cabeça da igreja, que é o papa. João Quidort

⁹⁵ “o poder espiritual foi dado à igreja para a edificação, , e deve, pois, durar na Igreja até que ela precise de edificação, isto é, até o fim do mundo” (RPP. p. 48)

⁹⁶ “Portanto, escrevo estas coisas estando ausente, para que, estando presente, não use de rigor, segundo o poder que o Senhor me deu para edificação, e não para destruição.”

⁹⁷ “Este poder foi dado primeiramente aos discípulos de Cristo, de modo que, por eles, pudesse ser transmitido a outros, entre os quais sempre deve haver alguns ministros superiores e perfeito que, pela ordenação e consagração, confirmam a outros, entre os quais sempre deve haver alguns ministros superiores e perfeitos que, pela ordenação e consagração, confirmam a outros o sacerdócio, e tais são os bispos que, embora não excedam aos simples sacerdotes quanto à consagração do verdadeiro corpo de Cristo, excedem-nos contudo no que se refere aos fiéis. Os bispos são grandes e perfeitos sacerdotes, que podem elevar outros ao sacerdócio, o que não podem fazer os simples presbíteros” (RPP. p. 48)

⁹⁸ “Não é, pois, necessário que o mundo seja governado por uma só pessoa nas coisas temporais e nem se deduz do direito natural ou do divino” (RPP. p. 50)

⁹⁹ “Embora os povos dividam-se por diversas dioceses e cidades, nas quais os bispos presidem nas coisas espirituais, contudo é evidente que há uma só Igreja de todos os fiéis e um só é o povo cristão. E assim como em cada diocese existe um só bispo, que é a cabeça da Igreja daquele povo, assim também em toda a Igreja e em todo o povo Cristão há um só sumo pontífice, o papa romano, sucessor de Pedro, para que assim a Igreja militante derive, por semelhança, da triunfante, na qual um só preside, o mesmo que preside a todo o universo.” (RPP. p. 48)

utiliza justificar essas afirmações, os textos bíblicos de *Ap 21,3*¹⁰⁰, *Os 2,2*¹⁰¹ e *Jo 10,16*.¹⁰²

Essa justificação bíblica serve, segundo João Quidort, não apenas para Jesus Cristo, mas também para Pedro e seus sucessores. Isso acontece pois depois da presença corporal de Cristo ser retirada do mundo, surgiram disputas a respeito da fé, e se não houvesse um ministro supremo que conferisse o voto final, a unidade da fé se perderia nessas disputas:

“Após o desaparecimento da presença corporal de Cristo surgem, de tempos em tempos, disputas a respeito da fé, e nestas disputas, devido à diversidade de opinião, a Igreja – para cuja unidade é necessária a unidade da fé – haveria de dividir-se, a não ser que pela sentença de um só a unidade seja mantida. Esse único indivíduo, que possui a posição suprema, é Pedro e seu sucessor, e não por determinação sinodal, mas pela boca do Senhor, que não quis abandonar sua Igreja, no que lhe é necessário e que, segundo Jo 21,16, antes da ascensão ao céu disse singularmente a Pedro: “Apascenta as minhas ovelhas”, e, segundo Lc 22, 32, recomendou-lhe antes da paixão: ‘E tu, uma vez convertido, confirma teus irmãos.’”¹⁰³ (QUIDORT, 1989, p. 49)

Temos então aqui a justificação de Quidort para a hierarquização perante um monarca único na igreja; o trabalho pastoral, biblicamente fundamentado, exige essa estrutura, o que faz dessa hierarquia fundamentada no direito divino.¹⁰⁴ Como exposto no capítulo anterior, ao tratar-se da questão da estrutura hierárquica do reino, segundo a visão de João Quidort, apresentaram-se quatro argumentos que, na visão do autor, fundamentam a sua visão quanto a estrutura do reino. Porém, estes argumentos também possuem explicações no campo sacerdotal e eclesiástico, como veremos a seguir:

“Esta ordenação a um só superior encontramos mais entre os ministros da Igreja que entre os príncipes seculares, porque os

¹⁰⁰ “E ouvi uma grande voz do céu, que dizia: Eis aqui o tabernáculo de Deus com os homens, pois com eles habitará, e eles serão o seu povo, e o mesmo Deus estará com eles, e será o seu Deus”

¹⁰¹ “Congregar-se-ão os filhos de judá e os filhos de Israel e escolherão um só chefe para si”

¹⁰² “Ainda tenho outras ovelhas que não são deste aprisco; também me convém agregar estas, e elas ouvirão a minha voz, e haverá um rebanho e um Pastor.”

¹⁰³ “Nam post corporalem subtractionem praesentiae corporalis Christi contingit interdum circa ea quae fidei sunt quaestiones moveri in quibus per diversitatem sententiarum divideretur ecclesia quae ad sui unitatem requirit fidei unitatem nisi per unius sententiam unitas servaretur. Hic autem unus principatum habens est Petrus successorque eius, non quidem synodali ordinatione, sede x ore Domini qui Ecclesiae suae noluit deficere in necessariis, ipso dicente *Iohannis ultimo* (21,16) ante ascensionem Petro singulariter: >> Pasce oves meas <<, et *Lucae* (22, 32) ante passionem: >> Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos<<” (QUIDORT, 1969, p. 81)

¹⁰⁴ (RPP p. 49)

ministros eclesiásticos, votados especialmente para o culto divino, pertencem ao Senhor como povo escolhido. Por isto, por determinação divina, existe esta ordenação, tendo a um só como chefe supremo. Pelo contrário, por um instinto natural, que provém de Deus, são levados a viver na comunidade civil e, para bem viver em comum, elegem chefes, que variam em quantidade segundo o número das comunidades. A colocação de todos sob um único monarca supremo, nas coisas temporais, não se fundamenta nem na inclinação natural, nem no direito divino, e nem lhes convém da mesma forma como aos ministros eclesiásticos.”¹⁰⁵ (QUIDORT, 1989, p. 49)

Vejamos então como João Quidort concebe seus argumentos voltados para a hierarquia no que diz respeito ao corpo eclesiástico.¹⁰⁶ O primeiro argumento¹⁰⁷ sustenta que a espécie humana, devido a sua unidade espiritual, apresenta em todos os seus indivíduos o mesmo tipo de alma. Sendo assim, percebe-se porque na esfera espiritual é necessária a subordinação a um líder único. O segundo argumento¹⁰⁸ sustenta que no governo espiritual, além de desejável e determinado pelo direito canônico, a subordinação a um único indivíduo ocorre facilmente, isso porque o poder espiritual é fácil de estender a todos, pois suas penas são verbais, sendo transmissíveis por cartas e decretos.¹⁰⁹

O terceiro argumento¹¹⁰ sustenta que os bens eclesiásticos não pertencem a um indivíduo, mas sim à comunidade, e é por estes motivos que estes bens necessitam de um administrador, que faça a administração e controle desses bens para uso comum¹¹¹, portanto deve haver um indivíduo

¹⁰⁵ “Hunc autem ordinem ad unum supremum magis invenimus inter ministros ecclesiae quam inter principes saeculares, quia ministri ecclesiastici divino cultui specialiter deputati sunt Domino specialiter populus peculiares. Et ideo ex divino statuto est ordo omnium ministrorum ad unum. Non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarchae in temporalibus; sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum. Quod autem omnes ad unum supremum monarcham in temporalibus reducantur nec ex inclinatione naturali nec ex iure divino habent neque eis ita convenit sicut ministris ecclesiasticis” (Quidort, 1969, p. 81-81)

¹⁰⁶ “Para esta opinião há os seguintes argumentos” (RPP, p. 49)

¹⁰⁷ (RPP, p. 49)

¹⁰⁸ (RPP, p. 49-50)

¹⁰⁹ “O poder espiritual pode facilmente transmitir a todos, próximos e distantes, as suas penas, por serem elas verbais” (RPP, p. 49-50)

¹¹⁰ (RPP, p. 50)

¹¹¹ “Os bens eclesiásticos estão unidos à comunidade, motivo pelo qual deve existir um indivíduo que preside à comunidade, e que age como administrador e ordenador dos bens comuns. Não se pode, pois, dizer que um só indivíduo deve governar todo o mundo nas coisas temporais dos leigos, assim como um só o deve nas coisas temporais dos clérigos” (RPP, p. 50)

que presida nos bens eclesiásticos. Por fim, o quarto argumento¹¹² sustenta que a comunidade católica sustenta uma fé única, mas é comum dentro da comunidade religiosa haver disputas acerca da doutrina religiosa, então para preservar essa unidade, deve haver uma autoridade superior que possa estabelecer uma sentença e encerrar essas controvérsias.¹¹³

Dessa forma, seguindo a argumentação de João Quidort nos três primeiros capítulos de *Sobre o Poder Régio e Papal*, podemos estabelecer a seguinte distinção entre reino e igreja: o reino é uma tendência natural do ser humano para uma vida em comum e guiada para a autossuficiência. Sendo assim, na visão do filósofo, a melhor estrutura de sociedade é aquela dirigida por um único indivíduo que busca pelo bem comum, mas isso dentro de um espaço geográfico restrito, como vimos na concepção de reino do autor.

Por outro lado, a igreja, o poder sobrenatural, não tem em vistas nenhuma necessidade temporal: A igreja busca pela edificação e salvação da humanidade, através do poder atribuído por Jesus Cristo aos apóstolos: O poder de ministrar sacramentos. Como a igreja é uma só, sua doutrina é única, seu povo é um só e seus sacramentos são verbais, torna-se necessário que ela seja dirigida por um único indivíduo em todo o mundo. Passamos agora ao terceiro capítulo desta dissertação, que abordará como João Quidort entende a relação entre poder espiritual e poder temporal.

¹¹² (RPP. p. 50)

¹¹³ “Todos os fiéis professam uma só fé católica, sem a qual não há salvação. Seguido, porém, surgem questões sobre coisas pertinentes à fé nas diversas regiões e reinos. Então, para que a unidade da fé não destruída pela diversidade das controvérsias, é necessário, como ficou dito, que nas coisas espirituais haja uma só autoridade superior, por cuja sentença estas controvérsias sejam suprimidas. (RPP. p. 50)

3. A RELAÇÃO ENTRE REGNUM E ECCLESIA NA TEORIA POLÍTICA DE JOÃO QUIDORT.

Em primeiro lugar, apresentou-se neste trabalho, uma introdução histórica que procurou reconstituir o problema político que João Quidort enfrenta em *Sobre o Poder Régio e Papal*, em seguida, abordou-se a teoria política apresentada por João Quidort na parte teórica fundamental da obra. Agora, com o arcabouço conceitual da teoria política de Quidort apresentado, entramos na parte fundamental deste trabalho. Em primeiro lugar, trabalharemos a definição apresentada pelo autor acerca de sua concepção de verdadeiro sacerdócio, para depois abordar as atribuições jurídicas decorridas de sua definição de sacerdócio. Essa argumentação, nos levará para as relações entre poder temporal e poder espiritual decorridas da teoria política e da definição de sacerdócio do autor, para por fim, expor a extensa argumentação de João Quidort contra os defensores da soberania papal em assuntos civis, que se encontra a partir do capítulo XI¹¹⁴.

João Quidort discorre sobre os argumentos que visam justificar que ao papa, é cabível a jurisdição sobre os bens civis.¹¹⁵ O objetivo do autor com tal exposição, é analisar os fundamentos teóricos daqueles que dizem que o papa possui jurisdição nas coisas temporais, ou seja, que o papa possui um poder primário em relação ao reino. No que segue, após uma apresentação da concepção de *Ecclesia* de João Quidort, serão listados os argumentos

¹¹⁴ “Queremos agora examinar sobre quais fundamentos apoiam-se aqueles que afirmam que os sacerdotes, e principalmente o papa, possuem poderes primários sobre as coisas temporais, e que este poder é transmitido do papa para o príncipe” SPRP, p. 76.

¹¹⁵ Sobretudo, os argumentos apresentados por Egídio Romano: “A obra, porém, que está sendo mais combatida é a de outro agostiniano, Egídio Romano: *De ecclesiastica potestate*, que haveria de servir como guia para a elaboração da bula Unam Sanctum. São tirados diretamente da obra de Egídio os argumentos 10-14, 17-18, 20-24, 27 e 36. Os capítulos suplementares são igualmente tomados, com as devidas adaptações, resumidas, com consequências não previstas, de outra obra de Egídio: *De renuntiatione papae*.” De Boni, “João Quidort e seu tratado *De Regia Potestate et Papali*” pág.13. in: QUIDORT, *Sobre o Poder Régio e Papal*. 1988, Editora Vozes, Petrópolis, RJ.

abordados e refutados pelo autor, para que, munidos deles, seja possível uma compreensão de forma mais abrangente sobre como João Quidort concebe a relação entre reino e poder eclesiástico.

3.1 AS RELAÇÕES DE PRIORIDADE ENTRE REINO E SACERDÓCIO

Até aqui, nosso trabalho ressaltou que, na concepção de João Quidort, o reino, em sentido próprio, é o governo de uma multidão perfeita que tem como objetivo a busca do bem comum¹¹⁶, e que o sacerdócio é o poder de ministrar os sacramentos da igreja que permitem ligar os homens com a vida eterna.¹¹⁷ Vimos também que o objetivo principal de João Quidort era procurar pela verdade no que diz respeito a jurisdição das autoridades eclesiásticas, e que para tal, escreveu *Sobre o Poder Régio e Papal* afim de determinar quais as corretas atribuições do poder espiritual e do poder temporal.¹¹⁸ Por fim, até aqui, expomos como o nosso autor concebe as estruturas hierárquicas do reino e do sacerdócio.

Neste ponto, será trabalhada a temática que encerra o que se considera¹¹⁹ ser a parte teórica fundamental de *Sobre o Poder Régio e Papal*, que se estende entre o quarto e o quinto capítulo do texto de João Quidort, em que é realizada uma comparação entre poder espiritual e sacerdócio a partir de um critério histórico¹²⁰, que compara o reino e o sacerdócio na medida em que tiveram suas existências históricas, para estabelecer qual deles surgiu primeiro. Em segundo lugar, Quidort estabelece um critério qualitativo¹²¹, que procura comparar o reino e o sacerdócio em termos de primazia e dignidade, analisando se um poder, de fato, possui superioridade e domínio sobre o outro. Tais critérios fundamentam qual a jurisdição e a autoridade dessas esferas do poder.

¹¹⁶ (RPP. p. 44)

¹¹⁷ (RPP. p. 47)

¹¹⁸ (RPP. 41)

¹¹⁹ (DE BONI, 1988, p. 12)

¹²⁰ “Este é o tema do capítulo IV, intitulado “A relação de prioridade temporal entre o reino e o sacerdócio” Cf. RPP. p. 51

¹²¹ Que por sua vez, é tema do capítulo V “A relação de prioridade quanto à dignidade entre o reino e o sacerdócio”. Cf. RPP. p. 53

No que diz respeito a questão de prioridade temporal, em primeiro lugar, cabe ressaltar que o texto de Quidort tem em vistas a definição de reino e Sacerdócio naquilo que João de Paris considera a verdadeira definição, e não alguma tentativa de aplicação ou fazer referência a um pequeno grupo.¹²² Tendo em vista que tratamos aqui da definição correta de reino e sacerdócio, segue-se que no que tange a questão da prioridade temporal, ou seja, qual destes poderes surgiu primeiro na história da humanidade, o reino surgiu primeiramente, sendo anterior ao sacerdócio:

“O primeiro reino foi o dos assírios, que principiou muito antes de ser dada a Lei. Na assíria, o primeiro rei foi Belo, que reinou 65 anos, sendo sucedido após a morte por seu filho Nino, que estendeu o reino por toda a Ásia Maior, excetuando a Índia, e reinando por 52 anos. E já há 43 anos estava no poder quando nasceu Abraão, cerca de 1200 anos antes da fundação de Roma. Simultaneamente com este reino iniciou-se o dos sicionios, na Áfr que nos primórdios não foi tão importante, e cujo primeiro rei Egialeu, de quem Europs era filho.”¹²³ (QUIDORT, 1989, p. 51)

Quidort argumenta que neste período histórico, mesmo já existindo verdadeiros reis, ainda não havia surgido o verdadeiro sacerdócio, que somente foi instituído na existência de Jesus Cristo¹²⁴. Aqueles que se julgavam Sacerdotes antes disso, teriam se considerado de tal modo equivocadamente, segundo o que diz Dt 32,17¹²⁵. Quidort conclui que estes supostos sacerdotes adoravam ou um falso Deus ou um Deus imaginário.¹²⁶

O mesmo ponto de vista de João Quidort, se estende aos Judeus, pois Quidort argumenta que estes não eram verdadeiros sacerdotes, mas uma representação que tentava mostrar os sacramentos da igreja, pois não purificavam do pecado, nem abriam o caminho para a salvação, mas eram

¹²² “A este respeito dizemos que tratamos do reino propriamente dito, isto é, não do governo apenas da casa, da aldeia ou da cidade, mas de uma região, onde se encontra em abundância tudo aquilo que é necessário para toda a vida, e tratamos do sacerdócio propriamente dito.” (RPP. p. 51)

¹²³ “Primum regnorum fuit regnum Assyriorum quod longe ante datam legem incepit, quia in Assyria regnavit primo Belus sexaginta quinque annis, quo defuncto filius eius Ninus regnum ampliavit per totam Asiam Maiorem excepta India regnavit LII annis. LII, habens XLIII annos in regno quando natus est Abraham, anno qui erat circiter MCC ante Urbem conditam, Simul vero cum isto regno incepit regnum Sicyoniorum in Africa quod in sui principio non fuit tantum, cuius primus rex fuit Aegyaleus cuius filius fuit Europs.” (QUIDORT, 1969, p. 84-85)

¹²⁴ “Naquela época, existindo já há muito verdadeiros reis, ainda não havia verdadeiro sacerdócio, até a vinda do mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo” RPP. 51-52

¹²⁵ “Sacrifícios ofereceram aos demônios, não a Deus; aos deuses que não conheceram, novos deuses que vieram há pouco, aos quais não temeram vossos pais.”

¹²⁶ “Não eram contudo verdadeiros sacerdotes, porque não ofereciam verdadeiros sacrifícios e nem ofertavam ao verdadeiro Deus, mas a um imaginado.” RPP. p. 52.

símbolos da revelação (*Hb 10, 1*)¹²⁷. Sendo assim, não fornecem bens espirituais, que é a condição fundamental para se instituir o verdadeiro Sacerdócio:

“Se no povo de Deus, alguns da estirpe levítica, sob a Lei, chamavam-se sacerdotes, não eram contudo verdadeiros sacerdotes, mas figura dos verdadeiros, assim como seu sacrifício era figurado, e como também seus sacramentos não eram verdadeiros, mas simbólicos, pois nem purificavam do pecado e nem abriam as portas do céu, mas apenas simbolizavam, através da purificação de certas irregularidades e abrindo o templo construído pela mão humana, que prefigurava a abertura do templo não construído pelos homens, através de Jesus Cristo, e, enfim, não prometiam bens espirituais a não ser sob a forma de bens temporais.”¹²⁸ (QUIDORT, 1989, p. 52)

Considerando a noção de verdadeiro sacerdócio proposta pelo autor, nota-se que para o filósofo apenas depois da mediação entre Deus e os homens, é que historicamente surgiu o sacerdócio de forma que pudesse ser considerado verdadeiro.¹²⁹ Portanto, na concepção de João Quidort conclui-se que muito tempo antes do verdadeiro sacerdócio existiram verdadeiros reis:

“Segundo metódio (Petrus Comestor, *Historia Eccles. Geneis, c. 41; PL 198, 1091*) Desde Abraão – Antes de cujo nascimento houve reis dos assírios, dos siciônios, dos egípcios e outros mais – até Cristo decorreram dois mil anos, ou aproximadamente isto segundo outros. Portanto, temporalmente, antes do verdadeiro sacerdócio houve verdadeiros reis, cujo ofício é preocupar-se com as necessidades da vida terrena dos homens. Havia, pois, verdadeiros reis, embora aqueles que eram ungidos como tais, no povo eleito, figurassem a Cristo”¹³⁰ (QUIDORT, 1989, p. 52)

Por outro lado, se for levado em consideração o sacerdócio em sentido impróprio¹³¹, como sugere o autor, pode ser estabelecido um surgimento

¹²⁷ “Porque tendo a lei a sombra dos bens futuros, e não a imagem exata das coisas, nunca, pelos mesmos sacrifícios que continuamente se oferecem cada ano, pode aperfeiçoar os que a eles se chegam”

¹²⁸ “Si vero aliqui levitici generis sub lege in Dei populo dicebantur sacerdotes, non tamen erant veri sacerdotes sed figura verorum sacerdotum, et eorum sacrificium tantum modo figurale et sacramenta eorum non erant vera sed figuralia, eo quod a peccato non mundabant nec caelum aperiebant, sed figurabant mundando quasdam irregularitates et aperiendo templum manufactum, per quod aperitivo templi non manufacti per Iesum Christum figurabatur, nec promittebant spiritualia nisi in specie temporalium.” (QUIDORT, p. 85)

¹²⁹ “Tornemos pois ao conceito de verdadeiro sacerdócio, e então não houve sacerdócio até o mediador entre Deus e os Homens, Jesus Cristo, de cujo o sacerdócio nos fez vigários e participantes.” (RPP. p. 52)

¹³⁰ “Cum ergo ab Abraham, ante cuius nativitatem fuerunt reges Assyriorum, Sicyoniorum, Aegyptiorum et alii quidam, fuerunt, secundum Methodium, usque ad Christum duo milia annorum vel circiter secundum alios, 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” (QUIDORT, 1969, p. 86)

¹³¹ Ou seja, considerando um conceito equivocado de sacerdócio.

histórico paralelo entre reino e sacerdócio.¹³² A conclusão que pode ser estabelecida sobre a prioridade temporal na visão de João Quidort, é que o sacerdócio, em sentido impróprio, surgiu paralelamente com o reino em sentido próprio, porém o verdadeiro sacerdócio surgiu somente muito tempo depois do surgimento do reino.¹³³

Após essa conclusão quanto a prioridade no surgimento dentro da história e possui primazia temporal, a Comparação de João Quidort passa a procurar tentar estabelecer uma prioridade qualitativa, o segundo critério de comparação do autor, que é chamada por Quidort de prioridade quanto à dignidade entre o reino e o sacerdócio¹³⁴. Para Quidort, o sacerdócio possui uma dignidade maior que o reino¹³⁵, isto porque o que sucede no tempo, tende a possuir maior dignidade.¹³⁶ Como no caso do imperfeito em relação ao perfeito e no caso do fim em relação ao que tende a este fim.

Dessa argumentação, Quidort conclui que o poder sacerdotal é maior que o real, uma vez que o fim que o poder sobrenatural almeja é superior ao fim que o poder régio busca, e um final inferior, torna-se menos digno que fim que lhe é superior, pois o poder régio se relaciona ao poder sacerdotal em termos de dignidade (o rei procura a virtude na vida eterna). Mas, mesmo sendo um poder superior, para João Quidort a superioridade do sacerdote não confere a ele uma situação de domínio em relação ao príncipe em tudo:

“Se o sacerdote tem maior dignidade que o príncipe, nem por isso precisa ser superior ao príncipe em todas as coisas. O poder secular, que é menor, não se comporta ante o poder maior espiritual como ante algo do qual provenha ou derive, como o faz o poder do pretor ante o poder imperial, que em tudo lhe é maior, pois o poder daquele deriva deste. A relação entre ambos corresponde mais à existente entre o poder do pai de família romano e o do comandante de tropas, pois entre ambos não há uma relação de dependência, mas ambos derivam de um poder superior. Assim, pois, o poder secular é superior ao espiritual em algumas coisas, isto é, nas coisas

¹³² “Deve-se, porém, levar em consideração que se o sacerdócio for tomado em sentido amplo e impróprio, assim como o do Antigo Testamento ou qualquer outro figurativo ou suposto era chamado de sacerdócio, então o sacerdócio surge concomitantemente ao reino” RPP. p. 52-53

¹³³ “Disto conclui-se claramente que o reino verdadeiro começou a existir juntamente com o sacerdócio assim entendido, suposto ou figurado, mas existiu muito antes que o verdadeiro sacerdócio” (RPP. p. 53)

¹³⁴ (RPP p. 53)

¹³⁵ “Pelo que foi tratado até agora, percebe-se facilmente quem possui a maior dignidade, se o sacerdócio ou o reino, pois o que é posterior no tempo costuma preceder em dignidade, como é o caso do perfeito com relação ao imperfeito e do fim com relação àquilo que se ordena o fim. Por isso dizemos que o poder sacerdotal é maior que o real e o supera em dignidade” RPP. p. 53.

¹³⁶ (RPP p. 53)

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, e por isso o poder inferior não está sujeito ao poder superior em todas as coisas, mas apenas naquelas em que o poder supremo o colocou sob o superior.

(...) Portanto, o sacerdote é superior ao príncipe nas coisas espirituais, e vice-versa, o príncipe é maior que o sacerdote nas temporais, embora o sacerdote, pura e simplesmente, seja maior que o príncipe, assim como o espiritual é maior que o temporal.”¹³⁷ (QUIDORT, 1989, p. 54)

A relação do poder civil, que é maior, não é de um poder que está submetido ao outro, nem que o poder civil derive do poder sobrenatural. Embora o sacerdócio seja superior ao reino, estas duas esferas são distintas no que tange ao problema principal de *Sobre o Poder Régio e Papal*, que é definir qual a verdadeira concepção acerca da autoridade sobre o poder temporal por parte do poder espiritual.

3.2 A JURISDIÇÃO DO PAPA ACERCA DOS BENS ECLESIASTICOS E DOS BENS TEMPORAIS.

Do que foi discutido até aqui, foi visto que em *Sobre o Poder Régio e Papal*, João Quidort considera que (i) o reino é o governo de uma multidão perfeita realizado por um governante que visa o bem comum; que (ii) o sacerdócio (poder espiritual) é a tarefa de guiar os fiéis à vida eterna; (iii) que a tarefa do governo é garantir a virtude e autossuficiência dos governados; (iv) que a tarefa do sacerdócio é ministrar sacramentos que guiem os fiéis à salvação; (v) que o poder civil existe há muito tempo antes do verdadeiro sacerdócio; (vi) que o poder espiritual possui uma dignidade maior que o civil e, por fim; (vii) que o poder espiritual, embora seja superior em dignidade, não é a causa nem tem comando sobre o poder civil

¹³⁷ “Nec tamen si príncipe maior est sacerdos dignitate et simpliciter oportet quod sit maior eo in omnibus. Non enim sic se habet potestas secularis minor ad spirituales maiorem quod ex ea oriatur vel derivetur sicut se habet potestas proconsulis ad imperatorem qui eo maior est in omnibus, quia potestas sua ab illo derivatur. sed se habet sicut potestas patrisfamilias ad potestatem magistri militum, quarum una ab alia non derivatur, sed ambae a quadam potestate superiori. Et ideo potestas saecularis in aliquibus maior 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 potestate, scilicet divina, immediate, propter quod inferior non est subiecta superiori in omnibus sed in his solum, in quibus suprema suppossuit eam maiori. (...) (...) Est ergo sacerdos in spiritualibus maior príncipe et e converso princeps in temporalibus, licet simpliciter maior sit sacerdos quanto spirituale temporalis.” (QUIDORT, 1969, p. 88-89)

Dados esses elementos, podemos considerar superado o primeiro erro daqueles que consideravam a questão da jurisdição do poder espiritual em relação ao poder civil. Que é erro que sustenta que o poder espiritual não tem nenhuma jurisdição temporal devido ao seu estado de perfeição. Considerando que, se a tarefa do governo sobrenatural é guiar a humanidade ao seu fim, que é a salvação, e isto só pode ser feito mediante a aplicação sensível dos sacramentos da igreja, segue-se, na visão de Quidort, que cabe sim a igreja algum direito de propriedade, todavia, devemos analisar que tipo de direito é esse¹³⁸

Agora surge a questão mais latente em *Sobre o Poder Régio e Papal*, e que detém em grande parte a atenção de João Quidort, que corresponde ao que, na visão do autor, é a tese que corresponde ao segundo erro referente àqueles que debatiam sobre a relação entre o poder civil e o sobrenatural no Séc. XIII e XIV, que é, a saber, a ideia de que cabe ao papa jurisdição no poder civil¹³⁹, e mais, é parte do sacerdócio se constituir em um reino civil.

Passemos agora então, para a análise de Quidort a respeito da relação jurídica do papa sobre os bens eclesiásticos¹⁴⁰, tema do sexto capítulo de *Sobre o Poder Régio e Papal*. O autor endossa a tese da superioridade em termos de dignidade do sacerdócio em relação ao reino civil¹⁴¹, mas argumenta que alguns partidários dessa concepção, acabam por inflacionar essa maior dignidade, dizendo que esta dignidade demonstra superioridade do poder sobrenatural, o que faz dele causa do poder civil:

“Alguns procuram elevar de tal modo a preeminência do Sacerdócio sobre a dignidade real, a ponto de afirmarem que o sacerdócio é superior não só em dignidade, como foi visto, mas também em causalidade, considerando o poder secular como contido no sacerdotal e por este instituído.”¹⁴² (QUIDORT, 1989, p. 56) ¹⁴³

¹³⁸ (RPP p. 56)

¹³⁹ “Cabe, pois, demonstrar como o papa, que ocupa o lugar supremo entre os sacerdotes de Cristo, possui ou não possui tal poder.” (RPP. p. 56)

¹⁴⁰ “Deve-se examinar, em primeiro lugar, qual a relação do papa para com os bens das pessoas eclesiásticas” (RPP. p. 56)

¹⁴¹ “O Sacerdócio de Cristo é superior ao poder real em dignidade” (RPP p. 55)

¹⁴² “Sed quia aliqui praeeminentiam sacerdotii super regiam dignitatem in tantum extollere volunt ut dicant sacerdotium prius non solum dignitate, ut dictum est, sed etiam causalitate et protestam saecularem in sacerdotali contineri et ab ea institui.” (QUIDORT, 1969, p. 90-91)

¹⁴³ (RPP. p. 56)

No que se segue, será apresentada a análise de João de Paris sobre de que modo o Papa pode, ou não, possuir este poder. Em primeiro lugar (i) cabe mostrar a relação do Papa com os bens exteriores no que diz respeito ao direito a posse¹⁴⁴. Em segundo lugar (ii), dado que a figura e cargo do papa não é a de senhor da igreja, mas administrador, em todos os casos, analisar se existe possibilidade de posse através de uma autoridade originária e primeira, considerando o papa superior e possuidor de jurisdição.¹⁴⁵

Sobre a relação do Papa com os bens exteriores no que diz respeito ao direito a posse, Quidort inicialmente analisa a relação do pontífice com os bens das pessoas eclesiásticas enquanto eclesiásticas.¹⁴⁶ A primeira questão referente aos bens eclesiásticos é que eles são, enquanto eclesiásticos, pertencentes a comunidade, não sendo destinados a nenhum indivíduo em particular.¹⁴⁷ Dessa forma, a nenhum indivíduo em particular cabe a posse ou domínio sobre bens eclesiásticos, pois estes pertencem à comunidade.

Para ilustrar sua argumentação quanto este aspecto, João Quidort utiliza como exemplo o caso de uma igreja em determinado contexto, a igreja de Chartres¹⁴⁸. Os bens da igreja de Chartres pertencem a ela enquanto comunidade, e as pessoas singulares, enquanto membros, possuem o direito de uso destes bens enquanto usam para as suas necessidades e de acordo com a dignidade da posição de seu cargo. Aqui é necessário reafirmar aquilo que tratamos anteriormente no que se refere a estrutura hierárquica da igreja. Há diferentes graus hierárquicos dentro da estrutura eclesiástica¹⁴⁹. O mesmo

¹⁴⁴ “Em primeiro lugar será demonstrada qual a relação do sumo pontífice para com os bens exteriores, quando à posse” (RPP. p. 56)

¹⁴⁵ “Em segundo lugar, dado que não é verdadeiro senhor, mas apenas administrador tanto em geral como em caso particular, perguntar-se-à se ao menos possui uma autoridade originária e primária, como superior e possuidor de jurisdição.” (RPP. p. 56)

¹⁴⁶ (RPP. p. 56)

¹⁴⁷ “Quanto a isto deve-se dizer que os bens eclesiásticos, enquanto eclesiásticos, são concedidos às comunidades e não à pessoa individual. Por isto, nos bens eclesiásticos nenhuma pessoa singular possui a propriedade ou o domínio, que cabe somente à comunidade”. (RPP. p. 56)

¹⁴⁸ (RPP. p. 56)

¹⁴⁹ “Aqui, porém, deve-se fazer uma diferença: um indivíduo, como um cônego, é um simples membro, e não possui outro direito além do predito; outro indivíduo é membro principal e chefe da comunidade, no caso o bispo – pois não haveria comunidade uma e ordenada senão houvesse uma cabeça principal e única -, e a ele não só compete o uso dos bens da comunidade, segundo as exigências de seu estado, mas também a administração e distribuição direto geral de todos os bens da comunidade, segundo as exigências de seu estado, mas também a administração e distribuição geral de todos os bens da comunidade, atribuindo a cada um o que se lhe deve segundo a justiça, também para o bem geral do

acontece além do contexto de uma paróquia: a unidade também ocorre em toda a comunidade católica, o que demanda uma unidade geral, que cabe a figura do Papa procurar mantê-la e:

“Ele como cabeça e membro supremo da Igreja universal, é o administrador geral de todos os bens eclesiásticos, tanto espirituais como temporais, mas nem por isto é senhor, porque só a comunidade da Igreja universal é senhora e proprietária daqueles bens em geral, e as comunidades particulares e Igrejas tem a posse dos bens que a elas pertencem.”¹⁵⁰ (QUIDORT, 1989, p. 57)

Se o Papa é administrador dos bens espirituais e temporais da igreja, mas não é senhor destes bens, segue-se que quanto aos bens espirituais e temporais da igreja, não é dono destes bens, e no que refere aos bens eclesiásticos em geral, ou seja, de toda a comunidade eclesiástica, a igreja é senhora desses bens, já quanto aos bens eclesiásticos em particular, ou seja, dos bens desta ou daquela Igreja, cabe à igreja em particular o papel de Senhora dos bens. Desse modo, pode-se concluir que no que tange aos bens eclesiásticos, nenhuma pessoa possui o direito à propriedade.¹⁵¹

Mas é de direito que existam administradores e tutores que obtêm para si e administram para os outros o necessário ao trabalho e à existência. Sendo assim, a afirmação de que nenhuma pessoa, além do papa, possui direito a posse dos bens da igreja, devido ao fato do papa ser o administrador e distribuidor dos bens da igreja, é falsa.¹⁵² O papa não é senhor dos bens eclesiásticos em geral nem são senhores dos bens das igrejas em particular os membros eclesiásticos escolhidos para tal administração.¹⁵³

colegiado, repartindo os bens como melhor lhe parece convir. Esse ofício cabe ao bispo em toda a Igreja catedral” (RPP, p.56)

¹⁵⁰ “ideo ipse tamquam caput est supremum membrum universalis ecclesiae est universalis dispensator omnium generaliter ecclesiasticorum bonorum spiritualium et temporalium; non quidem quod sit dominus, sed sola communitas ecclesiae universalis domina est et proprietaria illorum bonorum generaliuter, et singulae communitates et ecclesiae dominium habent in bonis sibi correspondentibus” (QUIDORT, 1969, p. 91-92)

¹⁵¹ (RPP, p. 57)

¹⁵² “Erram, pois, os que afirmam que nenhuma pessoa singular, além do papa, nem algum colegiado ou comunidade, possui direito e posse nos bens da Igreja, mas só o papa, que não é apenas administrador e distribuidor universal, mas também verdadeiro senhor e proprietário dos bens da Igreja, podendo dispor deles e mesmo dissipá-los *ad libitum*; esta sua atitude tem força de direito, embora seja pecaminosa, a não ser que o faça por motivo razoável; e os demais prelados, bem como os príncipes e as comunidades, não têm a posse de tais bens, mas são apenas procuradores, tutores e distribuidores. Pelo que foi dito, é claro que estas afirmações são falsas.” (RPP, p. 57)

¹⁵³ “O papa não é senhor dos bens eclesiásticos em geral, nem os prelados subalternos o são dos bens de seu colegiado. O papa é administrador e distribuidor universal dos bens, e além disto, conforme existe seu estado, dos bens comuns retira para si uma parte maior que a dos prelados inferiores, sobre os quais recai parte do cuidado da Igreja” (RPP, p. 57)

O Papa é administrador e distribuidor dos bens da igreja, nada mais, e seu direito se restringe a essa tarefa e também tirar para si os bens necessários para esta administração, como é o direito dos demais membros da igreja, de acordo com a posição que ocupam:

“Por isto Agostinho escreve (*Ad Bonifatium, Ep 185, c. 9, 35; PL 33, 809*), falando dos prelados em geral, e incluindo a todos: “se possuímos de nosso o que seja suficiente para vivermos, saibamos que aqueles bens não pertencem a nós, mas àqueles em interesse de quem os administramos: não avoquemos, portanto, para nós a propriedade, pois seria uma usurpação digna de condenação”¹⁵⁴ (QUIDORT, 1989, p. 57)

Desse modo, pode-se afirmar que o Papa não é o senhor dos bens eclesiásticos, mas administrador destes¹⁵⁵ bens. Além do argumento que defende que o papa é apenas administrador, João de Quidort introduz outra abordagem para clarificar sua tese de que não há um senhor para os bens da igreja que seja um indivíduo: Os clérigos e monges possuem direito à propriedade privada, desde que isso não viole nenhum voto religioso nem que a propriedade coincida com a propriedade eclesiástica.¹⁵⁶ No início da igreja, interpreta Quidort, não havia uma jurisdição ao papa ou qualquer líder. Aqueles que doaram propriedades afim de construir o trabalho do poder espiritual, deram tais bens a comunidade, e não a um indivíduo. Sendo assim, não há um senhor na igreja, e podemos dizer que a estrutura quanto ao direito a posse dos bens eclesiásticos para Quidort é a seguinte:

O Papa é o administrador geral. Os Bispos e abades são administradores especiais e a comunidade eclesiástica enquanto igreja é a detentora por direito da posse dos bens eclesiásticos¹⁵⁷. Dessa estrutura infere-se que o papa não pode dispor *ad libitum* dos bens eclesiásticos, pois não é

¹⁵⁴ “Unde Augustinus *Ad Bonifacium* de praelatis loquens omnes generaliter includens dicit: >> Si privatum possidemus, quod nobis sufficiat, non illa mostra sunt, sed illorum quorum procuracionem gerimos: non ergo proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus.<<” (QUIDORT, 1969, p. 93)

¹⁵⁵ Além da referência a Santo Agostinho, Quidort se refere ao texto de 1cor 4,1 “Que sejamos tidos como ministros de Cristo e administradores de Deus”⁶⁵ RPP. p. 58.

¹⁵⁶ “Isto torna-se também evidente pelo fato de que aos clérigos, enquanto clérigos, e aos monges, enquanto monges, não é proibido ter a posse de bens exteriores, ao menos em comum, pois pelos votos, ao contrário de certos religiosos, não se tornam incapazes da posse em particular ou em comum” RPP. p. 58.

¹⁵⁷ RPP. p. 58

senhor, e sua administração demanda boa-fé, e Quidort comentando sobre esta boa-fé diz:

“O Papa não pode dispor ad libitum dos bens eclesiásticos, de tal maneira que tudo o que ele venha a fazer tenha força de direito. Isto aconteceria se ele fosse senhor, mas como é apenas administrador dos bens da comunidade – e do administrador espera-se boa fé – não recebeu ele poder sobre estes bens, a não ser para a necessidade ou utilidade da Igreja em geral. Por isso diz o Apóstolo em (2Cor 13,10 e 10,8) que Deus deu poder aos prelados para a edificação e não para a destruição”¹⁵⁸ (QUIDORT, 1989, p. 59)

Aqui, Quidort apresenta outra questão que interessa a querela em que está envolvido: Assim como ao mosteiro cabe o direito de deposição de um bispo e/ou abade devido à má administração, à comunidade eclesiástica cabe o direito de deposição do pontífice pelos mesmos motivos.¹⁵⁹ É tarefa do pontífice, segundo Quidort, empenhar-se para que seu trabalho seja baseado nos valores da religião, que no caso dos bens eclesiásticos, refere-se ao bem comum da comunidade religiosa. Estas são, portanto, os aspectos referentes a jurisdição do Papa ante aos bens eclesiásticos.

Após considerar a relação do pontífice com os bens eclesiásticos, Quidort analisa a relação do Papa em detrimento dos bens dos leigos¹⁶⁰. Tendo em vista a jurisdição do papa em relação aos bens dos membros da comunidade religiosa, fica claro que, no que diz respeito a posse dos bens dos leigos, o papa possui uma autoridade menor, praticamente inexistente.¹⁶¹ Isso porque no que diz respeito à propriedade privada dos leigos,

¹⁵⁸ “Papa non potest ad libitum detineere bona ecclesiarum ita quod quidlibet ordinet de ipsis teneat. Hoc enim verum esset si esset dominus, sed cum sit dispensator bonorum communis in quo requiritur bona fides, non habet sibi collatam potestatem super bonis ipsis nisi ad necessitatem vel utilitatem ecclesiae communis. Propter quod dicitur *II Ad Corinthios XIII (10) et X (8)* quod potestatem dedit Deus praelatis ad aedificationem et non ad destructionem. (QUIDORT, 1969, p. 94-95)

¹⁵⁹ “O mosteiro pode depor o abade, e a Igreja particular, o bispo se for constatado que dissipem os bens do mosteiro ou da Igreja, tomando-os infielmente não para o bem comum, mas para seu interesse particular. Do mesmo modo, se se constatar que o papa dissipa infielmente os bens da Igreja, não os usando para o bem comum – sobre o qual, na qualidade de pontífice supremo cabe-lhe vigiar – pode ser deposto se, admoestado, não vier a corrigir-se, como diz o *Decreto (d. 40, c. 6 ‘Si papa’; 1,146)*: ‘O juiz que a todos julga não deve ser julgado por ninguém, a não ser que evidentemente se afasta da fé’ A glosa acrescenta que, se ele cair em algum outro erro e, admoestado, não se corrigir e vier a escandalizar a Igreja, pode também vir a ser deposto (*Glosa ord., D. 40, c. 6; 1194s*), embora alguns digam que neste caso só o Concílio Geral é que poderia depô-lo (*Decreto, D. 21, c. 7 ‘Nunc autem’; 1,71*).” RPP. p. 59.

¹⁶⁰ RPP. p. 60

¹⁶¹ “A partir do que foi visto até agora, pode-se concluir qual seja a relação do papa ante os bens dos leigos, pois possui ainda menos direito de posse ante os bens exteriores dos leigos,

não é nem mesmo administrador. Se caso venha, por algum motivo, assumir tal função, não será mais chefe da comunidade religiosa, mas sim declarador de direito e:

“Para demonstrar isto, deve-se considerar que os bens exteriores dos leigos não pertencem à comunidade, como os bens eclesiais, mas são adquiridos pela arte, o trabalho e a habilidade própria de cada pessoa, e as pessoas individualmente, e enquanto indivíduos, possuem 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 isto lesar a alguém. Tais bens não possuem, pois, ordem e conexão entre si, nem para como um chefe comum, a quem caiba dispô-los e distribuí-los, pois cada um é ordenador de suas próprias coisas assim como bem o entende, e nem o príncipe, nem o papa têm direito de posse ou de administração sobre tais bens.”¹⁶² (QUIDORT, 1989, p. 60)

João Quidort afirma que no caso dos bens dos leigos, é eleito um governante para que sejam presididas as possíveis disputas sobre esses bens¹⁶³. Sendo assim, o autor argumenta que, somente se solicitado, o papa pode ser utilizado, não por ser senhor, mas por autoridade moral, afim de estabelecer uma busca pelo bem comum¹⁶⁴. Dessa maneira, se não for para estabelecer o bem comum em detrimento do bem espiritual dos fiéis, o papa não pode se arrogar o papel de declarador de direito:

“O papa, porém, é, em certo sentido, a autoridade suprema não só dos clérigos, mas também de todos os fiéis, enquanto fiéis, como mestre geral da fé e dos costumes e em caso de necessidade suprema – quando então todos os bens dos fiéis, e até os cálices da Igreja, tornam-se comuns e à disposição da comunidade – pode dispor dos bens dos fiéis e decidir como devem ser distribuídos, conforme convém à necessidade comum da fé, que em caso contrário seria destruída pelos ataques dos pagãos ou em situações semelhantes. A necessidade pode ser tão grande e tão evidente que

e nem mesmo é administrador deles, a não ser talvez em caso de extrema necessidade da Igreja, e neste caso sua posição não é a de administrador, mas a de declarador de direito.

¹⁶² “Ad quod declarandum considerandum est quod exteriora bona laicorum non sunt collata communitari sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel indústria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alinare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus. Et ideo talia bona non habent ordinem et connexionem inter se nec ad unum commune caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito. Et ideo nec princeps nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus” (QUIDORT, p. 97)

¹⁶³ “Por isto foi instituído pelo povo um príncipe que como juiz preside nestes casos, discernindo entre o justo e o injusto, punindo a apropriação indébita e determinando a quantidade certa de bens que deve receber dos cidadãos para prover à necessidade e utilidade comum. (RPP. p. 61)

¹⁶⁴ (RPP. p. 61)

ele, para socorrer ao interesse comum da fé, se sinta autorizado a exigir dízimo ou outras contribuições específicas de cada um dos fiéis, sempre nas devidas proporções, a fim de que uns não sejam mais atingidos do que outros. Uma tal determinação pontifícia não passa entretanto de uma declaração de direito, podendo o papa compeli os rebeldes e opositores através de censura eclesiástica.”¹⁶⁵ (QUIDORT, 1989, p. 61)

A argumentação de Quidort vai no sentido de afirmar que o papa não teria recebido tal jurisdição nem mesmo de Cristo, pois Cristo também não a teve. Como foi visto, a propriedade privada e a manutenção de maneira justa e que vise o bem comum é o que dá legitimidade ao poder civil, e no que diz respeito as atividades do rei, Quidort faz uma distinção:

“Não é a mesma coisa ter a propriedade e o domínio sobre os bens exteriores, e ter a jurisdição, isto é, o direito de decidir o que é justo ou injusto com relação a estes bens. Os príncipes têm o poder de julgar e discernir sobre os bens dos súditos, embora não tenham o direito de domínio sobre a própria coisa em questão.”¹⁶⁶ (QUIDORT, 1989, p. 62)

A partir da definição da tarefa do rei, Quidort se detém na análise da afirmação de que o papa recebeu de Cristo jurisdição e poder sobre os bens temporais Quidort justifica sua tese de duas maneiras; uma afirmando que (i) enquanto homem, Jesus Cristo não teve essa jurisdição nem esse poder¹⁶⁷ e outra afirmando que (ii) mesmo que Cristo fossem o detentor dessa jurisdição, não a conferiu a Pedro¹⁶⁸. Para argumentar a respeito desses dois pontos de

¹⁶⁵ “Papa vero quia est quasi supremum caput non solum clericorum sed generaliter omnium fidelium ut fideles sunt, tamquam generalis informator fidei et morum, in casu summae necessitatis fidei et morum, in casu summae necessitatis fidei et morum, um quo casu omnia fidelium bona communia sunt id est communicanda, etiam cálices exxlesiarum, habet bona exteriora fidelium dispensare et ut exponenda discernere prout expedir comuni necessitati fidei quae alias subverteretur propter irruitionem paganorum vel huiusmodi, et posseti tanta esse necessitas et tam evidens quod posset exigere decimas vel determinatas portiones a singulis fidelibus, secundum tamen debitam proportionem, ne aliqui sine ratione plus gravarentur quam alii, ad succurrendum communi fidei necessitati. Et talis papae ordinatio non est nisi iuris declarativo. Et posset rebelles vel contradictores per censuram ecclesiasticam compellere” (QUIDORT, 1969, p. 97)

¹⁶⁶ “ Et quia non est idem habere proprietatem et dominium in bonis exterioribus et habere iurisdictionem, id est ius discernendi quid sit iustum vel iniustum in ipsis, sicut habent príncipes potestatem iudicandi et discernendi in bonis subditorum licet non habeant dominium in re ipsa.” (QUIDORT, 1969, p. 98)

¹⁶⁷ “Resta examinar agora se, como dizem alguns, o papa recebeu de Cristo a jurisdição e o poder sobre estes bens. Para mostrar que não a recebeu de Cristo, será visto, em primeiro lugar, que, enquanto homem, Cristo não a teve.” (RPP. p. 62)

¹⁶⁸ “E, em segundo lugar, dado que Cristo como homem tivesse esta jurisdição, contudo não a transmitiu a Pedro.” (RPP. p. 62)

vista, Quidort primeiramente considera três modos em que pode ser dito que Jesus Cristo é rei.¹⁶⁹

O primeiro modo é dizer que Cristo é rei pelo fato de ser Deus, o que faz dele rei não apenas da humanidade, mas de todas as criaturas¹⁷⁰. Sobre esse modo de afirmação da maneira como Cristo foi rei, João de Paris afirma que de nenhuma maneira foi transmitido a Pedro, pois em nenhum momento há referência de que Jesus tenha transmitido o poder de ser criador a Pedro.¹⁷¹

No segundo modo de afirmar que Jesus é rei, segundo Quidort, se defende que seu reinado se dá por ser homem e Deus, e que desse modo abriu o caminho dos homens ao reino dos céus, sendo assim, abrindo o caminho para o verdadeiro sacerdócio. Porém cabe notar aqui, que se trata de um reino fora do mundo, sendo um reino sublime.¹⁷²

O terceiro modo afirma que Cristo foi um rei temporal e terreno, e que possui um poder direto e utilitário sobre os bens temporais. Essa é, para Quidort, a afirmação mais incorreta que se possa fazer sobre a figura de Cristo:

“Se se afirmar que, por um terceiro modo, Cristo foi rei enquanto homem, isto é, rei de um reino temporal, com um poder direto e utilitário sobre os bens temporais, então nada existe de mais falso(...) (...) pois Herodes, ouvindo que nascera o rei, por temer que fosse o rei que haveria de usurpa-lhe o domínio das coisas temporais. Crisóstomo comenta (*Super Matth. Opus imp. Hom. 2; PG 56,640*) a respeito: “Herodes não considerou toda a profecia de Mq 5,1: ‘e tu, Belém, terra de Judá, não és de maneira alguma menor entre as cidades de Judá, pois de ti surgirá o rei que apascentará meu povo, e seus dias serão eternos’ Tivesse ele levado em consideração toda a profecia, não teria caído em tamanho erro, pois veria que não se tratava de um rei terreno, já que os dias do que havia nascido eram eternos” (...) Ele não é, pois, rei deste mundo, mas daquele reino do qual diz o profeta Daniel (7,14): ‘Seu poder será eterno e seu reino não será destruído.’ E mais claramente ainda encontra-se em Lc 12,14s, que um da multidão falou-lhe: ‘Mestre, diz a meu irmão que divida comigo a herança; e ele respondeu-lhe: Homem, quem me constitui Juiz ou divisor de herança entre vós? Cuida-vos e precavei-vos contra toda a avareza.’” (QUIDORT, 1989, p. 63)

Pode-se concluir, portanto, que na visão de Quidort, independente de como se considere Cristo como um rei, dentre os três modos tratados por pelo autor, se constata que Cristo não teve autoridade sobre as coisas temporais,

¹⁶⁹ (RPP. p. 62-63)

¹⁷⁰ Eclo 1,8 “um só é o criador de tudo, o rei altíssimo e onipotente” (QUIDORT, 1989, p. 62)

¹⁷¹ “Ora, este reino e este poder Cristo não transmitiu a nenhuma criatura, pois não confiou a Pedro o poder de ser criador” (RPP. p. 62)

¹⁷² “Pelo segundo modo, pode ser considerado homem-Deus, e é chamado de rei dos homens enquanto, por aquilo que fez na carne, nos levou a participar do reino, que, porém, não é terreno, mas mais sublime, celeste.

nem mesmo teve poder judicial. Sua missão consistia em dar testemunho de virtude:

“Assim é que Bernardo esclarece esta autoridade ao escrever ao papa Eugênio (*De consid.*; l. 1 c. 6,7; 2,401s): ‘Não se encontra nenhum texto do Evangelho onde se fala que um apóstolo sentou-se para julgar os homens, ou delimitou posses ou distribuiu terras. Pelo contrário, leio que os apóstolos estiveram em pé, como acusados em juízo, não porém, que tenham sentado na cadeira do juiz. Isto haveria de acontecer, mas não aconteceu na sua vida terrena’.”¹⁷³ (QUIDORT, 1989, p. 64)

Ao tratar de sua justificação, Quidort também comenta o texto clássico do “daí ao Cezar o que é de Cezar”¹⁷⁴, argumentando que este trecho mostra claramente que havia uma distinção entre o poder civil e o poder sobrenatural. A conclusão de Quidort é, portanto, que Jesus Cristo enquanto homem, não possui jurisdição sobre bens temporais, logo qualquer sacerdote que se considera vigário de Cristo, não tem tal jurisdição, pois nem mesmo Cristo a teve:

“Conclui-se, pois, que, como Cristo, enquanto homem, não teve domínio sobre os bens temporais, assim também qualquer sacerdote, enquanto vigário de Cristo, não possui poder dado por Cristo sobre estes bens, pois não lhe transmitiu o que ele mesmo não possuía, como o confirma ele mesmo em *Jo 13, 16*: ‘Em verdade eu vos digo, o servo não é maior que seu senhor, nem o apóstolo maior do que aquele que o enviou’; e em *Mt 10,24*: ‘O discípulo não é superior ao mestre, nem o servo superior ao senhor’”¹⁷⁵ (QUIDORT, 1989, p. 64)

Por outro lado, João Quidort argumenta que existe uma tese contrária a sua, que usa como fundamento algumas atitudes descritas no novo testamento que confeririam a Cristo, o cargo de rei. Vejamos então esta argumentação e como Quidort a supera.¹⁷⁶ Em *Mt 21,12*¹⁷⁷ é relatado o caso de quando Cristo

¹⁷³ “Unde Bernardus dictam auctoritatem exponens ad Eugenium libro I *De consideratione vera*: >> Non monstrabitur<<, inquit, >>ubi aliquando quispiam apostolorum iudex sederit hominum aut divisor terminorum aut distributor terrarum. Stetisse denique lego apóstolos iudicandos, sedisse iudicantes non lego. Erit illud, non fuit.<<” (QUIDORT, 1969, p. 100-101)

¹⁷⁴ *Mt 22,21*

¹⁷⁵ “Ex quibus patet, cum Christus ut homo non habuit dominium in bonis temporalibus, quod sacerdos quicumque ut Christi vicarius non habet in praedictis potestatem a Christo, cum eis non contulerit quod in se non habuit, ipso Christo dicente in *Johanne (13,16)*: >>Amen, amen, dico vobis, non est servus maior domino suo neque apostolus maior eo qui misit eum.<< Et *Matthaei X (24)*: >> Non est discipulus super magistrum neque servus super dominum.<<” (QUIDORT, p. 101-102)

¹⁷⁶ Este é o tema do capítulo IX, intitulado “Argumentos afirmando que Cristo teve jurisdição sobre os bens dos leigos, e resposta a eles”.

¹⁷⁷ “E entrou Jesus no templo de Deus, e expulsou todos os que vendiam e compravam no templo, e derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas”

açoitou aqueles que faziam comércio em sua casa de orações. Os defensores da tese de Jesus como possuidor de autoridade sobre os bens terrenos afirmam que se Jesus não fosse o detentor de autoridade sobre o poder temporal como rei, não teria praticado a atitude narrada nesse trecho de Matheus.¹⁷⁸

Além disso, outros textos endossam esse tipo de postura de Cristo como um rei, como é o caso de *Mt 21,2*¹⁷⁹, em que Cristo ordena aos discípulos buscarem jumentos sob a prerrogativa de que o senhor precisava deles. Outro texto que indicaria tal postura, seria *Mt 8, 28*¹⁸⁰, quando Cristo envia demônios para o corpo de porcos, para que em seguida que estes de jogassem no mar, sem se importar com a autorização dos donos destes animais. Por fim, ainda é usado, como base para a tese de Jesus Cristo como rei terreno, o texto de *Mt 28,18*¹⁸¹, que diz que a Cristo foi conferido o poder total sobre o céu a terra.

Quidort afirma que destes textos, os defensores da tese de Cristo como rei temporal e sobrenatural, deduzem que Cristo, enquanto homem, teve poder na terra. Quidort responde a esses argumentos da seguinte maneira:¹⁸² Em primeiro lugar, quanto ao episódio do açoite,¹⁸³ o autor defende que a ação de Cristo serviu para mostrar que ambos os poderes provém dele, pois império e sacerdócio provêm do mesmo princípio, sendo assim, nesse caso, falou como Deus, como aquele que detém a plenitude do poder, mas o faz para indicar que no seu templo, deveria haver somente serviços espirituais.¹⁸⁴

¹⁷⁸ “Ora, ele não teria tomado tal atitude se não tivesse autoridade para tanto.” RPP. p. 65.

¹⁷⁹ “Ide à aldeia que está defronte de vós, e logo encontrareis uma jumenta presa, e um jumentinho com ela; desprendeis-a, e trazei-mos.”

¹⁸⁰ “E, tendo chegado ao outro lado, à província dos Gergesenos, saíram-lhe ao encontro dois endemoninhados, vindos dos sepulcros; tão ferozes eram que ninguém podia passar por aquele caminho.

¹⁸¹ “E, chegando-se Jesus, falou-lhes, dizendo: É-me dado todo o poder no céu e na terra”

¹⁸² “Estas objeções, contudo, podem ser facilmente resolvidas, se se considerar que certas coisas devem ser atribuídas a Cristo enquanto Deus, coisas estas que não lhe convém enquanto homem”. RPP. p. 65;

¹⁸³ RPP. p. 65.

¹⁸⁴ “Cristo fez isto como possuidor da plenitude do poder, enquanto Deus, para indicar que no tempo de Deus só devem existir servidores espirituais, que levem a imagem de Deus e não servidores que levem a imagem de um homem terreno” RPP. p. 65-66.

Sobre o caso dos jumentos e dos porcos¹⁸⁵, João de Paris argumenta que Jesus pode falar como Deus, assim como no caso anterior, exercendo autoridade sobre os animais, como portador de autoridade sobre tudo o que há¹⁸⁶. Na questão levantada por *Mt 28,18*¹⁸⁷, Quidort argumenta que este poder se refere ao poder espiritual e não ao temporal, pois tal poder visava garantir o estabelecimento do reino sobrenatural.¹⁸⁸

Dessa análise, João de Paris conclui que demonstra que Cristo teve o objetivo de reinar pela fé, sendo assim, rei apenas daqueles indivíduos que são fiéis, excluídos assim, os que não são fiéis. Sendo Jesus Cristo um declarador de Direito, seria concebido como Heródoto o fez¹⁸⁹, erro que João de Paris considera refutar como um dos erros cometidos sobre aqueles que discutem sobre as relações entre poder civil e poder sobrenatural.

Destas definições e objeções, podemos compreender claramente a proposta de João Quidort quanto ao escopo de jurisdição do pontífice em relação aos bens temporais, e conseqüentemente, de jurisdição sobre assuntos civis: O papa não possui tal jurisdição, e quando o faz, não é por uma autoridade concebida a ele, mas por respeito a religião católica e à verdade que ela representa. Porém, João Quidort não se contenta em encerrar suas objeções por aqui. Além da longa argumentação que será apresentada adiante, refutando argumento por argumento que vise defender a jurisdição do papa em assuntos civis, Quidort concede a refutação diante de uma hipótese contrária a sua posição, mas que assume como verdadeira, para em seguida contra-argumentar: E se Jesus Cristo, mesmo com todas as possíveis objeções, fosse de fato um rei terreno, ele transferiu a Pedro, o eleito por Cristo para instauração da igreja e responsável pela sucessão papal, o poder de rei terreno? Quidort argumentará que não:

“Mesmo que Cristo, enquanto homem, tivesse a autoridade e a jurisdição de que tratamos, contudo, não a transmitiu a Pedro e,

¹⁸⁵ RPP. p. 65.

¹⁸⁶ “O mesmo se pode dizer a respeito da história dos porcos” RPP. p. 66.

¹⁸⁷ “Todo o poder me foi dado no céu e na terra”

¹⁸⁸ “Com estas palavras entende-se que foi dado a Jesus todo o poder espiritual, mas não o temporal, pois ‘foi-lhe dado todo o poder no céu e na terra para que aquele que, antes, reinava no céu, pela fé dos eu crêem reine também nesta terra’” RPP. p.66.

¹⁸⁹ (RPP, p. 67)

por isso, não se deve atribuir este poder ao pap, pelo motivo de ser o sucessor de Pedro. Antes, pelo contrário, o poder episcopal e o poder temporal são distintos não só quanto ao objeto, mas também quanto ao sujeito. O imperador é a maior autoridade nas coisas temporais, e não existe ninguém superior a ele, do mesmo modo que o papa o é nas coisas espirituais”¹⁹⁰ (QUIDORT, 1989, p. 67)

Ao apresentar esta ideia, João Quidort pretende demonstrar que dentro de uma concepção cristã de mundo, o correto é compreender que Deus instituiu dois sujeitos diferentes para os dois poderes: O rei possui a jurisdição nos assuntos temporais e o papa possui a autoridade maior nos assuntos eclesiásticos. E para explicitar sua posição, João Quidort faz uma comparação entre Jesus Cristo e a igreja¹⁹¹, afirmando que Jesus é a “cabeça da igreja”, e o sentido desta afirmação carrega em si que foi o instaurador desta e rei, sendo em sentido divino, mas também em sentido humano.

A partis disso, João Quidort estabelece uma argumentação a respeito da multiplicidade das coisas: Assim como no corpo, onde a cabeça comanda tudo, as partes do corpo, embora ligadas a cabeça, possuem funções específicas, o que também acontece na igreja¹⁹². Ora, os sacerdotes e demais membros da igreja, são membros, enquanto Cristo é a cabeça, logo os sacerdotes não foram atribuídos com o mesmo poder que Cristo tinha, mas sim apenas o poder espiritual. Além da metáfora do corpo, Quidort aponta um princípio que justifica sua afirmação:

“E há uma regra geralmente válida: as coisas são mais distintas nos principados que no princípio, nos efeitos que na causa, nos inferiores que no superior. Portanto, se Cristo, também enquanto homem, teve os dois poderes, nem por isto é necessário que tenha transmitido ambos a Pedro, a quem transmitiu só o espiritual, conferindo o temporal a César, poder este que ele recebera de Deus”¹⁹³ (QUIDORT, 1989, p. 67)

¹⁹⁰ “Dato etiam quod Christus ut homo praedictam auctoritatem et potestatem habuerit, tamen Petro non commisit, et ideo papae ratione qua est successor Petri potestas praedicta non debetur, immo sunt potestates distinctae episcopalis et temporalis non solum re sed subiecto. Et maior est imperator in temporalibus non habens super se superiorem sicut papa in spiritualibus.” (QUIDORT, 1969, p. 106)

¹⁹¹ (RPP. p. 67)

¹⁹² “Assim, por exemplo, todos os sentidos estão na cabeça, mas não em qualquer um dos membros.” (RPP p. 67)

¹⁹³ “Et hoc quasi regulariter verum est quod aliqua sunt magis distincta in principatis quam in principio et in effectibus quam in causa et in inferioribus quam in superiore. Et ideo non oportet si Christus etiam secundum quod homo utramque potestatem habuit quod utramque Petro

Além deste princípio, o filósofo apresenta alguns argumentados que visam demonstrar que mesmo que Jesus Cristo tenha sido detentor do poder temporal, ele não o transmitiu a Pedro, e consecutivamente ao papa e demais sacerdotes. A primeira linha de argumentação, se trata de uma demonstração *a maiori*¹⁹⁴. Essa demonstração é de caráter teológico e sustenta que Cristo apenas transmitiu o poder espiritual a Pedro¹⁹⁵, isto devido a uma característica particular que diferencia Cristo de Pedro. Como vimos, o poder espiritual é instituído através dos sacramentos: o papa e demais sacerdotes, foram autorizados a perdoar e guiar os seres humanos para a vida eterna mediante os sacramentos sensíveis¹⁹⁶ instituídos pela igreja. Porém, em Cristo encontra-se uma capacidade diferente em relação às demais criaturas, que é o *poder de excelência*:

“Enquanto homem, teve um determinado poder sobre as coisas espirituais, que podia transmitir a Pedro e aos demais ministros da Igreja, e que no entanto não transmitiu: trata-se do poder de excelência, como chamam os teólogos, que existiu somente em Cristo-homem, poder este capaz, por exemplo, de conferir o efeito do sacramento sem precisar do sacramento ou da palavra audível, ou de permitir que os sacramentos fossem ministrados em seu nome, ou de instituir novos sacramentos. Este poder espiritual ele poderia conferir a Pedro, e no entanto não o conferiu. Como dizem os teólogos, com Ricardo de São Vítor (*De potestate ligandi et solvendi*, c. 24; PL 196, 1176), Cristo podia aniquilar (*dimittere*) os pecados; nós, porém, só os podemos perdoar (*remittere*).”¹⁹⁷ (QUIDORT, 1989, p. 68)

Além do *poder de excelência*, outro elemento teológico apresenta uma oposição à ideia de que Pedro, caso Jesus tivesse mesmo o poder temporal de um rei, recebeu jurisdição sobre os bens temporais, este elemento é a

contulerit, sed spiritualement tantum Petro contulit et corporalem Caesari dimisit, quam a Deo accepit.” (QUIDORT, 1969, p. 106)

¹⁹⁴ “Isto pode ser demonstrado *a maiori*” (RPP. p. 68)

¹⁹⁵ “Por isso, é muito menos necessário admitir que Cristo transmitiu a Pedro o poder sobre as coisas temporais – admitindo-se que ele o teve – principalmente porque isto não se encontra expresso na Escritura, já que se fala apenas do poder espiritual, pelo qual só pode perdoar os pecados.” (RPP. p. 68)

¹⁹⁶ Como foi visto anteriormente, devido à natureza em parte material dos seres humanos, o poder espiritual se faz praticado através de elementos sensíveis, para que a partir dos sentidos, o homem possa se elevar à condição espiritual.

¹⁹⁷ “Nam Christus secundum quod homo aliquam potestatem habuit in spiritualibus quam confere potuit Petro et ceteris ministris ecclesiae et tamen non contulit, quam potestatem theologi vocant potestatem excellentiae, quae in solo Christo homine fuit, ut quod effectus sacramenti conferretur sine sacramento sive sine verbo vocali, vel quod in nomine eius sacramenta conferretur, vel quod nova sacramenta poterat instituere. Hanc enim potestatem in spiritualibus conferre potuit Petro et non contulit, ut dicunt theologi et Ricardus dicit libro *De remissione peccatorum* quod Christus potuit peccata dimittere, nos vero non sed remittere.” (QUIDORT, 1969, p. 106-107)

perfeição do Novo Testamento¹⁹⁸. João Quidort considera que aquilo que possui maior perfeição no que diz respeito ao ser, o possui com maior distinção, e conseqüentemente de maneira mais distinta. Sendo assim, embora o Antigo Testamento apresente histórias em que o poder sacerdotal se confunde com o poder real, isso se deve ao fato de que o Novo Testamento apresenta um grau de perfeição maior, por isso que ocorre a distinção entre os poderes a partir da vida de Cristo.¹⁹⁹

Saindo do escopo teológico, Quidort oferece uma distinção a partir da comparação entre a igreja e os artefatos humanos. O autor convida ao leitor a considerar o exemplo da casa construída por seres humanos²⁰⁰, ela é imperfeita, ou seja, não é capaz de manter-se por si própria, e mais, necessita de constante trabalho e reparo.²⁰¹ Ora, a igreja, na visão do autor, *“A Igreja é chamada de casa santa de Cristo, segundo as palavras Baruc 3,24: ‘ó Israel, quão grande é tua casa’, e de Mt 21,13: ‘Minha casa será chamada de casa de oração’.*” (QUIDORT, 1989, p. 68-69). E assim como uma casa humana, necessita de diversos “empregados” cada um com sua função para que funcione de modo correto. Portanto, se o objetivo da casa de Deus é o seu correto funcionamento, se torna indesejável que se atribua ao pontífice, que além da igreja, seja responsável pelos assuntos temporais.²⁰² O contrário disto, afirmar que o pontífice pode/deve também administrar assuntos temporais, se torna contrário à própria natureza da criação:

“Longe de nós, porém, colocarmos nas coisas instituídas por Deus qualidade que não convém às obras da natureza e da arte.

¹⁹⁸ “Pode-se esclarecer esta questão também a partir da perfeição do Novo Testamento” (RPP. p. 68)

¹⁹⁹ “Assim, por exemplo, observamos que o sexo nas plantas não se distingue tão claramente como nos animais, e, por isso, é possível que a mesma planta seja bi-sexuada, sem se distinguirem no portador os órgãos de cada sexo, ao contrário dos animais, nos quais cada sexo tem um portador diferente, a não ser em caso de falha da natureza, como nos hermafroditas. No Antigo Testamento, no qual o sacerdócio era mais imperfeito, já os poderes sacerdotal e real encontravam-se separados tanto quanto à matéria como quanto à pessoa. Logo, muito mais quis Deus que eles fossem distintos quanto ao sujeito no Novo Testamento.” (RPP. p. 68)

²⁰⁰ (RPP. p. 68)

²⁰¹ “Por isto diz Aristóteles (*Política*, I. 6, c. 8; 1323a) que os pobres, por não possuírem muitos servidores, nem abundância de objetos que se requerem para o perfeito funcionamento da casa, usam os filhos como escravos, e as esposas como escravas.” (RPP. p. 68)

²⁰² “Como foi organizada por Deus com o necessário para a existência, seria inconveniente que nela fossem confiados a um só tão diversos ministérios como o ofício sacerdotal e o domínio real, pelo qual os reis também servem a Deus.” (RPP. p.69)

Diz o Filósofo (*Política, l. 1, c. 2; 1252b*) que a natureza em suas obras não age à moda dos ferreiros de Delfos ao forjarem espadas. Em Delfos, devido à pobreza da população, a espada era forjada de tal maneira que podia servir a diversos misteres. A natureza, porém, não faz nada semelhante a isto, e muitos menos o autor da natureza. Por isto diz Aristóteles que cada órgão realiza com perfeição sua obra, se não se destinar a muitas obras, mas a uma só.”²⁰³ (QUIDORT, 1989, p. 69)

Além da conformidade com a criação e os desígnios da natureza, a não-transmissão de Cristo dos poderes espiritual e temporal ao papa se mostra útil, e a aceitação dessa sucessão de Pedro como rei temporal, se torna nociva.²⁰⁴ Isso acontece, segundo João Quidort, por dois motivos; O primeiro motivo diz respeito a uma questão de colaboração entre os indivíduos:

“Por causa da mútua dependência e auxílio mútuo dos membros da Igreja, através do que são fomentadas a consideração e a caridade, sem as quais os membros da Igreja não vivem; assim, o príncipe necessita do sacerdote nas coisas espirituais, e acontece o contrário nas temporais, mas tal não seria o caso se um só possuísse ambos os poderes.” (QUIDORT, 1989, p. 69)

O segundo motivo diz respeito à função do papa: Se incumbido de muitas tarefas, acaba por se desviar de seu objetivo, a edificação e manutenção do sacerdócio através da igreja²⁰⁵, o que pode ser observado, segundo o autor, nas palavras de *2Tm 2,4*²⁰⁶. Sendo portanto a ideia de Pedro, e posteriormente o papa e demais sacerdotes, como herdeiro de poder temporal mediante Cristo refutável teologicamente, pode-se concluir que no que tange a relação do pontífice e do poder sobrenatural com o rei e o poder temporal, o correto a se considerar é que são poderes distintos, com sujeito e objetos destoantes e que qualquer tentativa de afirmar alguma intervenção de um poder sobre o outro, é tecnicamente inválida, como foi visto.

²⁰³ “ Absit enim ut in hisquae a Deo instituta sunt aliquid tale ponamus quale indecens est in operibus artis et naturae. Dicit enim Philosophus *l. Politicorum* quod natura nihil tale facit sicut faciebant fabri formantes Delphicum gladium. Apud Delphos enim fiebant gladii propter pauperes ita quod unus gladius deserviebat pluribus officiis. Natura autem nihil tale agit et multo minus auctor naturae. Unde Philosophus dicit quod unumquodque organorum optime perficiet opus suum si non multis operibus sit serviens sed uni tantum.” (QUIDORT, p. 108).

²⁰⁴ “O mesmo se conclui através da consideração do que é útil e do que é nocivo.” (RPP. p. 69)

²⁰⁵ (RPP. P. 69)

²⁰⁶ “Ninguém que se alista na milícia de Deus entrega-se a negócios mundanos.”

4. SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM PONTÍFICE GOVERNANTE

Passemos agora apresentar a extensa argumentação de João Quidort contra os defensores da soberania papal em assuntos civis, que se encontra a partir do capítulo XI,²⁰⁷ que se tratam de sete grupos de seis argumentos, que a partir de agora serão expostos integralmente.

4.1 O PRIMEIRO GRUPO DE SEIS ARGUMENTOS

O primeiro argumento (i)²⁰⁸ relata a respeito do sacerdote Jeremias, que foi ordenado sobre os reinos e os povos, e disso, segundo Quidort, surgiram argumentos que sustentam que o papa, por ser o supremo na hierarquia da igreja, possui um poder sobre os povos, assim como Jeremias. Quidort responde ao argumento²⁰⁹ citando o exemplo de Cristo, que segundo os relatos bíblicos, foi colocado acima dos povos por Satanás e lá negou o governo do mundo²¹⁰. Seguindo essa linha, Quidort responde que os santos vencem pela fé, não pelo poder: “Os santos, pela fé, venceram os reinos”²¹¹.

Há dois modos de compreender o texto. Um deles é (i) assemelhando Jeremias a Jesus Cristo, o que é refutado pela colocação de Quidort acerca da

²⁰⁷ RPP. págs, 94, 100, 103, 105, 110, 116 e 122.

²⁰⁸ RPP, p. 76.

²⁰⁹ RPP. P. 94.

²¹⁰ “Quando, levado ao alto do monte, desprezou o que lhe foi oferecido”. RPP p. 94

²¹¹ Hb 11,33

negação por parte de Cristo em dominar a terra. O outro modo de interpretação do texto (ii) é falando apenas de Jeremias. Focando apenas em Jeremias, e Quidort argumenta que Jeremias foi colocado acima dos povos não para governar, mas para pregar a verdade, como se diz de Davi e de Cristo²¹². Por fim, Quidort encerra argumentando que o poder sacerdotal diz respeito ao mestre e a palavra²¹³.

O segundo argumento (i) está no tópico levantado em Mt 16,19 e 18, 18²¹⁴. Alguns opositores de Quidort argumentam que isto é dito a Pedro sem a distinção entre os poderes. A refutação a este argumento está na afirmação de Quidort de que as palavras de Matheus dizem respeito ao poder espiritual²¹⁵ de curar pecados apenas (tese sobre o verdadeiro sacerdócio) e quem faz de outro modo, está *“carregando algo dos fariseus”* (QUIDORT, 1989, p. 96)

O terceiro argumento (i)²¹⁶ está no tópico de 1 Cor 6,3²¹⁷. Quidort argumenta²¹⁸ que o texto refere-se não a clérigos em particular, mas a fiéis que escolhiam juízes pagãos²¹⁹, de modo a sugerir que não houvessem pessoas competentes entre os Cristãos.²²⁰

No tópico de Gn 1,16²²¹ se situa outro argumento (iv)²²². Este argumento tem por base a teoria dos dois luminares, o sol e a lua, o primeiro representando o poder sobrenatural e o segundo representando o poder espiritual. Nesse sentido, é empregada a analogia de que sem a luz solar, não haveria luar, sendo assim, o poder dos reis está submetido ao papa.²²³ Para

²¹² Sl 2,6: “Eu, porém, fui constituído rei sobre Sião, seu monte sagrado para assumir seu mandamento”

²¹³ “E por isso foi inicialmente colocado que o Senhor tocou seus lábios e colocou palavras em sua boca, porque os sacerdotes realizam sua missão mais como mestres, pela palavra e pela doutrina, do que como senhores, pela mão e pela força.” RPP p.95

²¹⁴ “tudo o que desligares sobre a terra será desligado no céu e tudo o que ligares sobre a terra será ligado também no céu”

²¹⁵ “Não se entende por estas palavras nenhum poder que tenha sido dado, a não ser em coisas espirituais, para absolver do vínculo dos pecados” RPP p.95.

²¹⁶ RPP p. 76.

²¹⁷ “Não sabeis que julgareis os anjos?”

²¹⁸ RPP. p. 96.

²¹⁹ RPP p. 96

²²⁰ “O apóstolo não fala especialmente dos clérigos, mas dos fiéis em geral, que escolhiam juízes pagãos nas causas seculares, causando escândalo à nossa fé, como se entre os fiéis não houvesse um sábio para julgar. Era isto o que ele como razão repreendia.” RPP p. 96.

²²¹ “Deus fez dois grandes luminares: o sol para presidir o dia e a lua para presidir a noite”

²²² RPP p. 76.

²²³ “Ora, a lua, para poder presidir a noite, precisa da luz que o sol lhe empresta. Logo, se o imperador ou rei presidem nas coisas temporais, fazem-no pelo poder que recebem do papa.” RPP p. 76.

responder ao quarto argumento²²⁴, Quidort se utiliza de Dionísio, para afirmar que a interpretação mística possui validade quando acompanhada por outro texto da escritura²²⁵, como afirma Isidoro²²⁶. Mas mesmo que se tomasse a alegoria como verdadeira, é possível compreender que a lua possui força própria, o sol apenas a esquentava ou a ausência dele a esfria. Isso representa a influência da igreja.²²⁷

O quinto argumento (v)²²⁸ apresenta a deposição do rei dos francos realizada pelo Papa Zacarias como uma forma de demonstrar a jurisdição do papa em assuntos civis. A resposta²²⁹ quanto a esse argumento de Quidort é que casos particulares não devem servir de argumento²³⁰ e mostra uma série de casos semelhantes²³¹ e argumenta que esse caso é usado como argumento devido a uma má interpretação, pois o papa nesses casos apenas agiu como conselheiro, senão assim ele não decidiu, apenas consentiu.²³²

O sexto argumento (vi)²³³ se baseia na afirmação de que o papa Nicolau afirma que Cristo concedeu aos apóstolos poder no império celestial e terrestre²³⁴. Quidort responde afirmando que o poder temporal atribuído ao papa só pode ser feito através de um rei ou imperador e nunca quando o papa atribui a si esse poder, a não ser baseado em outra afirmação bíblica,

²²⁴ RPP p. 96.

²²⁵ “Em exegese bíblica Quidort é um seguidor de Tomás de Aquino e da escola que os dominicanos instalaram no convento de Saint Jacques. O realismo aristotélico leva-o a procurar, em primeiro lugar, o sentido literal do texto, cotejando-o geralmente com outras passagens bíblicas, e apresentando a leitura que dele foi feita pela patrística.” De Boni, 1989, p. 16.

²²⁶ “Assim diz Isidoro na glosa *Super Genesim (Quaestiones in Vetus Testamentum. In Genesim, c. 2 PL 83, 213)* que pelo sol deve-se entender o reino, e pela lua, o sacerdócio. Diz ele: ‘O esplendor do sol representa a excelência do reino, a plebe obedecendo ao rei; o esplendor da lua assemelha-se à sinagoga, as estrelas são os príncipes, e tudo fundamenta-se na estabilidade do reino, como sobre um sólido fundamento.’” RPP p.96.

²²⁷ “Mesmo, porém, que fosse aceita a interpretação oposta, ela também estaria em favor de nossa tese, pois embora a lua não ilumine a noite a não ser pela luz que recebe do sol, contudo possui uma força própria que lhe foi dada por Deus, e não pelo sol. Por tal força, ou virtude, a lua esfria e umedece, enquanto o sol faz o contrário. Isto pode ser aplicado de modo especial a nosso caso: o príncipe recebe da Igreja a iluminação e a informação sobre a fé, contudo possui um poder distinto que lhe é próprio, e que não recebe do papa, mas imediatamente de Deus.

²²⁸ RPP p. 76

²²⁹ RPP p. 97

²³⁰ “não convém que fatos particulares, acontecidos por motivos diversos, façam-se argumentos jurídicos” RPP p. 99

²³¹ RPP p. 99-100.

²³² RPP p. 97-98.

²³³ RPP p. 76

²³⁴ “O texto do mesmo *Decreto (D. 22, c. 1; 1,73)*, onde o papa Nicolau diz que Cristo concedeu ou confiou a Pedro os direitos do império celeste e terrestre.” RPP p. 76.

sobretudo quando o imperador diz o contrário²³⁵ As palavras de Nicolau podem ser entendidas de quatro modos: Em primeiro lugar (a), Por uma exigência comum do bem espiritual, pode o papa pedir a coleta entre fiéis e leigos²³⁶, em segundo lugar (b) pode ser compreendida como que Deus deu o poder sobre os céus e a terra na medida em que a salvação ocorre na terra²³⁷, em terceiro lugar (c), no sentido de dar a Pedro a autoridade de unir os fiéis de diferentes reinos²³⁸ e, por fim, em quarto lugar (d), Deus deu esse poder a Pedro para ordenar os clérigos e leigos em virtude de serem paredes da igreja²³⁹

4.2 O SEGUNDO GRUPO DE SEIS ARGUMENTOS

O segundo grupo de argumentos começa com um argumento baseado no mesmo decreto do argumento anterior²⁴⁰, João de Paris apresenta seu sétimo argumento (vii)²⁴¹ e primeiro deste grupo de argumentos. Nesta argumentação, é apresentado o relato do imperador que prestou juramento ao papa. Esse argumento é respondido por Quidort mediante a afirmação de que o rei jurou apenas por referência ao reino da Itália, que recebeu como feudo sob juramento de devolução deste mesmo reino²⁴². Sendo assim, seu juramento apenas se aplica a Itália e não ao mundo²⁴³.

O oitavo argumento (viii)²⁴⁴ se baseia na deposição do imperador realizada pelo papa, que é respondido por João Quidort página 100: com a afirmação de que somente é válida a deposição quando o imperador que o papa colocou no poder e que do papa recebeu o feudo é deposto.²⁴⁵ Além

²³⁵ “Quando se trata do poder temporal do papa, é importante o testemunho do imperador em favor do papa, mas é de pouco valor o testemunho do papa em favor de si mesmo, a não ser que tal testemunho esteja apoiado na autoridade de um escrito canônico, principalmente em uma matéria na qual o imperador manifestamente diz o contrário, e o mesmo o fazem os demais pontífices, como é o caso em questão.” RPP p.99

²³⁶ RPP p.99.

²³⁷ RPP p.99

²³⁸ RPP p. 100

²³⁹ RPP p.100

²⁴⁰ “O fato de que, segundo o mesmo *Decreto* (D. 63, c. 33, ‘*Tibi Domino*’; 1,246) o imperador jura ao papa.” RPP, p. 76.

²⁴¹ RPP, p. 76.

²⁴² “O imperador Oto só prestou juramento ao papa como referência ao reino da Itália, que recebeu do papa ou da Igreja como feudo. Além disso jurou devolver a terra de São Pedro que eventualmente possuísse” RPP, p. 100.

²⁴³ “Isto, porém, não atinge as demais partes do mundo, que não pertencem ao império ou à doação de Constantino” RPP, p. 100.

²⁴⁴ RPP, p. 77.

²⁴⁵ “Quanto a alegação de que o papa depõe o imperador, respondo:

disso, outro elemento para refutar este argumento da parte de João Quidort, é uma alusão ao quinto argumento do primeiro grupo de argumentos (v) que se baseia na afirmação de que não se deve usar fatos como deveres²⁴⁶.

O nono argumento (ix) apresentado por João Quidort é baseado na transferência do império do Oriente para o Ocidente pelo Papa²⁴⁷. E para esse argumento, Quidort oferece algumas respostas²⁴⁸. Em primeiro lugar este argumento pode ser resolvido da mesma maneira que o argumento VIII²⁴⁹. Na segunda resposta, o autor afirma que Constantino nunca doou o império a igreja, mas sim Roma, algumas províncias e insígnias imperiais e transferiu a sede para Constantinopla²⁵⁰. Por fim, a última resposta dada por João Quidort, é que a ação²⁵¹ de Carlos Magno se deu por apelo popular²⁵².

O décimo argumento (X)²⁵³ apresentado por João Quidort, é uma tentativa dos defensores da soberania papal de apoiar-se no fato de que as vezes o papa legitima nas coisas temporais, em momentos em que se apela contra os juízes.²⁵⁴ A resposta²⁵⁵ de Quidort para este argumento é que o papa apenas pode interferir temporalmente nos seus domínios, e não em outros lugares²⁵⁶.

Isto é válido para aquele imperador que ele mesmo colocou e que dele recebeu um feudo, caso haja uma causa justa para a deposição.” RPP. p.100.

²⁴⁶ “Além disto, estes argumentos baseiam-se em fatos e dizem o que aconteceu, não o que deveria ter acontecido. Do mesmo modo, poderiam ser feitos muitos argumentos a partir de fatos, provando o contrário, como foi indicado acima, na resposta ao quinta contra-argumento” RPP. p. 100

²⁴⁷ RPP. p. 77.

²⁴⁸ RPP. p. 101.

²⁴⁹ O argumento IX, assim como o VIII, como exposto anteriormente, rejeita a ideia de que seja válido em uma argumentação a utilização de fatos como argumentos, uma vez que eles representam aquilo que é, e não aquilo que deveria ser.

²⁵⁰ “Pode-se dizer que Constantino nunca doou simplesmente o império à Igreja, mas deu-lhe a cidade de Roma, algumas províncias e as insígnias imperiais, para que a Igreja pudesse dispor daquelas províncias; mas a sede do império foi transferida para Constantinopla, com toda a dignidade do império.” RPP. p. 101.

²⁵¹ “Anoto-se, além do mais, que isto não foi feito só pelo papa, mas pela aclamação e ação do povo, a quem compete submeter-se a quem quiser, sem esperar por decisão prévia de outrem.” RPP. p. 101.

²⁵² O apelo popular é muito importante dentro da concepção política de Quidort, pois como visto no primeiro capítulo deste trabalho, a legitimidade política de um governante está baseada no bem comum, que está nas mãos do povo para que seja conferido àqueles que possam ser capazes de garantir o bem comum.

²⁵³ RPP. p. 77.

²⁵⁴ “Seguidamente apela-se de um juiz secular para o papa” RPP. p. 77.

²⁵⁵ RPP. p. 101-102.

²⁵⁶ “O papa pode dispensar em coisas temporais em seus domínios, pois neles tem jurisdição. Noutros lugares não pode, a não ser por consequência, como diz João Teutônico (*Glossa ord.Decretalium*, 4, tit. 17, c 13; 2,1540s), ou melhor, nem por consequência o pode, em uma terra que não lhe está submetida. E quando nas *Decretais* 94, tit. 17, c. 13; 2,714) se diz que o

O penúltimo argumento deste segundo grupo (XI)²⁵⁷ versa sobre o fato de quando o papa dispensa soldados dos juramentos, como quando dispensou todos os francos dos juramentos de fidelidade. A resposta de João Quidort para este argumento é simples²⁵⁸: em primeiro lugar, que este argumento se baseia em fatos, elemento já apontado como Quidort como inválido dentro de uma argumentação²⁵⁹. Em segundo lugar, o papa apenas pode fazer esse tipo de dispensa se contar com o apoio do rei.²⁶⁰ Por fim, Quidort encerra sua resposta a este argumento expondo que as obrigações de um vassalo quanto ao senhor feudal se baseiam em dois vínculos: o primeiro um vínculo natural, baseado nas terras que recebeu com a condição de vassalo²⁶¹ e um segundo vínculo baseado na palavra dada que está sob condição e juramento²⁶². Segundo João Quidort, o vassalo jamais pode ser dispensado do primeiro vínculo pelo papa, a não ser em casos de heresia, pois *“quando o príncipe é herético, o vassalo não está obrigado a seguir seu senhor, mas deve livrar-se da obrigação e restituir o feudo.”* (QUIDORT, 1989, p. 102). Já o segundo vínculo, pode ser quebrado pelo papa, desde que, na visão de Quidort, seja feito por uma boa causa. Porém, mesmo assim Quidort finaliza afirmando que *“No que, porém, se refere ao juramento, sempre permanece a obrigação natural que acompanha o objeto”* (QUIDORT, 1989 p. 103).

O último argumento deste grupo (XII) apresentado por Quidort, é um argumento que afirma que papa pode julgar qualquer delito, logo pode julgar até mesmo os temporais²⁶³. A resposta de João Quidort para este argumento,

papa dispensando em coisas espirituais, dispensa também indiretamente por consequências nas temporais, deve-se compreender na terra que lhe é sujeira, na qual, ao conceder o maior, entende-se que concede também o menor, pois nela pode conceder ambas as coisas. Fora disto, só pode legitimar nas coisas espirituais, como anota a *glosa ordinária* a este texto.” RPP p. 101-102.

²⁵⁷ RPP. p. 77.

²⁵⁸ RPP. p. 102.

²⁵⁹ “À alegação de que o papa por vezes dispensa os soldados do juramento de fidelidade, respondo que o argumento para tanto é tirado de um fato particular” RPP. p. 102.

²⁶⁰ “Contudo, quero deter-me no caso alegado dos francos. Houve, então, mais uma declaração de direito, dizendo que em tal caso o juramento não obrigava, do que a dispensa do juramento de fidelidade. Isto aconteceu com a aprovação do rei que, consciente de sua incapacidade para governar, escolheu a vida monástica para poder entregar-se à oração. Com isto, os barões puderam proceder à escolha de um outro rei, conforme a declaração do sumo pontífice, que fora consultado a respeito.” RPP. p. 102.

²⁶¹ RPP. p. 102.

²⁶² RPP. p. 102.

²⁶³ “O papa pode julgar qualquer delito. Ora, é possível que o delito aconteça em coisas temporais, como quando alguém tomara para si, indevidamente, o alheio. Logo...” RPP. p. 77.

se baseia naquilo que ele apresenta ao início do capítulo XIII²⁶⁴, deixando claro para o autor que o papa julga apenas pecados, e não transgressões da lei humana.²⁶⁵

4.3 O TERCEIRO GRUPO DE SEIS ARGUMENTOS

Este grupo de argumentos, inicia com o décimo terceiro argumento (xiii)²⁶⁶, que refere-se ao fato de que quando ocorria uma disputa entre dois príncipes, o papa os julga, sendo assim o pontífice possui jurisdição temporal. Resposta 103: Quidort contra-argumenta²⁶⁷ que este foi apenas um conselho, e que com ele não houve nenhum pronunciamento com a detenção do poder temporal.²⁶⁸

O décimo quarto argumento (xiv)²⁶⁹ se baseia em Mt 18, 15-17²⁷⁰ para justificar que à igreja cabe julgar, independentemente do local. A resposta de Quidort é simples²⁷¹, se trata de uma questão de pecado.²⁷²

O décimo quinto argumento (xv)²⁷³ remete ao evento de quando o imperador Teodósio determinou e Carlos Magno confirmou que caso alguém deseje, pode solicitar um bispo como juiz, logo a igreja julga no âmbito dos dois poderes. Quidort responde²⁷⁴ que a lei foi revogada, e que este evento

²⁶⁴ Como visto anteriormente, dos poderes atribuídos ao sacerdócio por Cristo, na visão de Quidort, não decorre nenhuma autoridade civil, como afirma o autor ao início do capítulo XIII: “Por nenhum dos referidos poderes têm eles poder direto, ou jurisdição em coisas temporais, a não ser para que possam receber o necessário ao sustento.” RPP. p. 88.

²⁶⁵ “Fica evidente pelo que foi visto no início do capítulo XIII, que isto é verdadeiro quando se trata de pecado, se é ou não é lícito. Isto é determinado pelo direito natural ou pelo divino, e, por isto, torna-se assunto eclesiástico. Mas o papa não julga sobre os crimes contra a violação de direito que são regulamentados por leis humanas.” RPP p. 103.

²⁶⁶ RPP, pág. 77

²⁶⁷ RPP, pág. 103

²⁶⁸ “A denúncia, porém, não dá ao papa qualquer jurisdição, pois em caso contrário poderia anular de todo a jurisdição dos príncipes, já que toda a causa poderia ser abertamente levada ao papa. Mas como diz o papa no mesmo lugar, não pensa ele julgar a respeito do feudo (...) (...) mas no que se refere ao pecado, cuja censura, sem dúvida, pertence ao papa.” RPP pág. 103

²⁶⁹ RPP. Pág. 77

²⁷⁰ “Se teu irmão pecar contrai ti vai... E se não te ouvir diz à Igreja, e se não ouvir à Igreja, considera-o como um pagão ou publicano”

²⁷¹ RPP, pág. 103-104.

²⁷² “neste texto trata-se da questão do pecado. Por isto diz ‘a fim de que na boca de dois ou três’ etc. (*ibid.*): ‘Para que, se o acusado disser que não é pecado, eles lhe provem que é pecado’. Neste sentido, pois, se ele não concordar, deve-se dizer à Igreja, a quem cabe julgar sobre o pecado.” RPP, pág. 103-104.

²⁷³ RPP, pág. 77

²⁷⁴ Pág. 104

relembrado para demonstrar a reverência do príncipe para com o papa, além disso, é interessante notar um aspecto dessa argumentação: Quando um bispo é chamado para resolver questões temporais, ele o é pelo príncipe, não por Deus.²⁷⁵

O décimo sexto argumento (xvi)²⁷⁶ se baseia em *Dt17,8* e em um trecho das *Decretais*²⁷⁷ e sustenta que em última instância, é recomendável procurar pelos conselhos eclesiásticos, que são os conselhos de Deus. Sendo assim, o poder eclesiástico é superior ao poder temporal em questões civis. João Quidort responde a este argumento²⁷⁸ com a alegação de que apenas em um caso especial pode-se compreender a intervenção de um sacerdote em uma causa civil: Quando o juiz secular está em dúvida²⁷⁹.

O décimo sétimo argumento (xvii)²⁸⁰ afirma que quem pode aquilo que é maior, pode aquilo que é menor, se o papa detem poder espiritual, ele também possui um poder temporal. A resposta²⁸¹ de João Quidort é que esta primazia do superior em relação ao inferior, se refere a uma determinada ordem, e não a ordens ou gêneros diferentes.²⁸²

O décimo oitavo argumento (xviii)²⁸³ afirma que as coisas na ordem temporal se ordenam para as coisas na ordem espiritual, assim como as vezes destas são dependentes. Logo, o papa possui poder temporal nas coisas

²⁷⁵ “Além disto, podemos observar que, por determinação dos príncipes, pode ser conveniente que o juiz eclesiástico seja chamado a pronunciar-se sobre tais casos. Mas se lhe cabe por determinação dos príncipes, não se pode concluir que lhe caiba por si, enquanto é vigário de Cristo, Antes, pelo contrário, pode-se concluir e afirmar que é direito dos Príncipes” RPP, pág. 104.

²⁷⁶ RPP, pág. 77

²⁷⁷ “O *Dt 17,8* diz e as *Decretais* (4, tit. 17, *Qui filli sint legitimi*, c.13. “*Per venerabilem*” 2716) confirmam: ‘Surgindo um julgamento difícil, se duvidas entre sangue e sangue, afirmação e afirmação, ou no caso de lepra, e não consegues em tua localidade formar uma opinião sobre a sentença, vai aos sacerdotes da estirpe de Levi e ao juiz em exercício, o qual haverá de dar-te uma sentença correta, e farás o que te disserem aqueles que presidem na localidade que Deus escolheu, e seguirás a sentenças deles” RPP, p. 77.

²⁷⁸ RPP, pág. 104

²⁷⁹ “Há um caso especial, no qual se pode recorrer do juiz secular para o eclesiástico: quando o secular fica em dúvida, principalmente tratando-se de pecado” SPRP, P. 104.

²⁸⁰ RPP, pág. 77

²⁸¹ RPP, pág. 105

²⁸² “A afirmação é verdadeira em relação à maior e à menor em uma determinada ordem, como, por exemplo: se o bispo pode ordenar o sacerdote, pode também ordenar o diácono. Não é verdadeira, porém, para as coisas que são de ordem ou de gênero diferente como, por exemplo: se meu pai pôde gerar um homem, pode gerar também um cão; ou: se o sacerdote pode absolver alguém do pecado, pode absolver também da dívida pecuniária.” RPP, pág. 105.

²⁸³ RPP, pág. 78

necessárias ao espiritual. Esse argumento já possui uma resposta²⁸⁴ na teoria de Quidort sobre o verdadeiro sacerdócio abordada no capítulo anterior e que serve de premissa para a resposta de todos os argumentos apresentados por Quidort, e se encontra no capítulo VII de RPP: O papa não possui direito aos bens temporais dos leigos, uma vez que não possui tal jurisdição nem mesmo sobre os bens eclesiásticos, sendo destes apenas administrador.

4.4 O QUARTO GRUPO DE SEIS ARGUMENTOS

Chegamos ao quarto grupo de argumentos, que se inicia com o décimo nono argumento (xix)²⁸⁵ que pretende afirmar que o papa tem o poder de mudar legados não esclarecidos e fazer instituições com os bens de pessoas morreram quando não se sabe sobre seu testamento, logo o papa tem poder temporal. Quanto aos legados, Quidort afirma²⁸⁶ que mesmo que possuam relação com o clero, modificá-los não é de direito. Sobre as restituições ele afirma que mesmo que pessoas boas devam ser chamadas em tais casos, a tarefa diz respeito ao temporal, pois se trata de dinheiro e não piedade.

O vigésimo argumento (xx)²⁸⁷ apresentado por João Quidort, sustenta que as coisas corporais são governadas pelas espirituais e são dependentes destas. Além disso, os anjos movem os corpos celestes e a alma controla o corpo. Do mesmo modo o papa controla o temporal, pois é causa deste. Quidort responde²⁸⁸ afirmando que essa argumentação falha em muitos aspectos. Em primeiro lugar, na visão de João Quidort, é falha a suposição de que o poder temporal é equivalente ao corpo, pois o fim da vida política, como destaca Aristóteles²⁸⁹, é o bem comum e a vida segundo a virtude. Em segundo lugar, João afirma que não é qualquer poder secular que pode ser instituído e dirigido por qualquer poder espiritual:

²⁸⁴ “À alegação de que as coisas temporais ordenam-se às espirituais, fica clara a resposta pelo que foi dito no capítulo VII” RPP, pág. 104

²⁸⁵ RPP. Pág. 78

²⁸⁶ RPP. Pág. 105

²⁸⁷ RPP. p. 78.

²⁸⁸ RPP. p. 105.

²⁸⁹ “Por isto diz o Filósofo na *Ética a Nicômaco* (c. 2, c. 1; 1103b) que a intenção do legislador é tornar bons os homens e leva-los à virtude; e na *Política* (l. 6, c. 2; 1324b; cf. l. 4; 1291a) diz que, assim como a alma é melhor do que o corpo, assim o legislador é melhor do que o médico, pois o legislador tem o cuidado das almas, e o médico, o dos corpos.” RPP. p. 106.

“Numa casa bem organizada, o professor de letras ou o mestre de costumes, que possui poder espiritual, não institui o médico, mas ambos são instituídos pelo pai de família, e o mestre não dirige o médico enquanto médico, mas só por acidente, na medida em que o médico deseja tonar-se de bons costumes ou instruir-se. Assim o papa não institui o rei, mas ambos são colocados por Deus a seu modo, e também não dirige o rei, enquanto rei, mas por acidente, na medida em que é preciso que o rei seja fiel à crença, e nisto é este instruído pelo papa a respeito da fé, mas não do governo. O rei, pois, está sujeito ao papa naquilo a que o sujeitou o poder supremo de Deus: Apenas nas coisas espirituais.” (QUIDORT, 1989, p. 61)

Em terceiro lugar, João Quidort considera o argumento falho pois até no exemplo dos corpos celestes, mesmo que os anjos os movam, não são eles que produzem os corpos celestes, mas Deus²⁹⁰. Do mesmo modo ocorre com o poder terreno, que tem como fim a vida celeste, mas é autônomo ao poder espiritual.²⁹¹

O vigésimo primeiro argumento (xxi)²⁹² apresentado por Quidort, aponta um argumento que utiliza como premissa a tese da superioridade do poder sobrenatural. A igreja pode interferir em assuntos civis, mas nela, somente Deus pode interferir e julgar (Tese levantada por Hugo de São Vítor).²⁹³ Para Quidort²⁹⁴, “*As afirmações de Hugo não são decisivas e são de pouca importância*” (QUIDORT, 1989, p. 107), e para o autor, conforme as escrituras, que algo só é feito, quando esta coisa se torna manifesta. Porém, Deus criou o mundo, logo não poderia ser a igreja, a criadora do poder temporal, o que obrigaria Hugo de São Vítor a afirmar que a instituição do governo se dá pela unção, e que esta, sozinha, seria responsável pela instituição e estabelecimento de um governo.²⁹⁵

²⁹⁰ RPP. p. 107

²⁹¹ “Assim também deveria concluir que o poder terreno provém imediatamente de Deus, embora seja dirigido à vida celeste pelo poder espiritual.” RPP. p. 107.

²⁹² RPP p. 78.

²⁹³ “Cabe ao poder espiritual instituir o terreno, bem como julgá-lo, se constatar que não é bom. Já o poder espiritual institui e julga o poder secular” RPP. p. 78.

²⁹⁴ “à alegação de que, segundo Hugo de São Vítor (De sacramentis, l. 2, p. 2, c. 4; PL 176, 418), o poder espiritual institui o poder temporal, pode-se responder” RPP. p. 107.

²⁹⁵ “Neste sentido, Hugo diria que o poder espiritual constitui o real, não porque o coloque na ordem da existência, pois isto cabe a Deus e ao povo que consente e elege, mas porque pela unção torna manifesto este poder instituído e eleito.” RPP. p.107.

O vigésimo segundo argumento (XXII)²⁹⁶ refutado por João Quidort, é retirado do texto de 1Cor 2,15²⁹⁷ e partindo da afirmação do texto bíblico, alguns julgam que se o homem espiritual não pode ser julgando, o mesmo aplicasse, segundo esse argumento, aos poderes²⁹⁸. A resposta para este argumento parte da afirmação de Quidort de que deve-se compreender corretamente a ideia de “homem espiritual”. Esta definição apresentada pelo texto bíblico, refere-se ao “espiritual” enquanto o homem se volta e vive para as coisas espirituais. Há aqui, a distinção entre “homem animal” e “homem espiritual” que acontece na medida que o primeiro se chama assim pois *“Diz-se vida animal quando a vida de alguém é dirigida pela luxúria, sem ser contida pelo espírito que deveria dirigir”*, já o o homem espiritual é aquele que possui ciência e fé, por isso não é julgado:

“Chama-se, porém, de espiritual a um homem segundo a vida e a ciência. Pela vida é chamado de espiritual o que, tendo o espírito do senhor, entrega à alma a direção da existência; pela ciência, é espiritual o que julga não segundo os sentidos humanos, mas, sujeito ao Espírito Santo, pela fé, com toda a segurança e fidelidade julga de Deus. Assim, ele ‘julga a tudo’.” (QUIDORT, 1989, p. 107)

Desse modo, vemos que a capacidade de julgar do homem espiritual diz respeito ao intelecto, e não ao poder temporal. O vigésimo terceiro argumento (xxiii)²⁹⁹ indicado por João de Paris recorre às hierarquias das ciências e diz que todos são levados a um determinado fim, e tudo que está abaixo na hierarquia, é secundário.³⁰⁰ Quanto a este argumento a respeito da hierarquia dos fins, Quidort aponta quatro motivos para mostrar o equívoco desta teste.³⁰¹ Em primeiro lugar, considera que que uma arte superior não é “autoritária” em relação as artes que lhe são inferiores, pois *“não a move a*

²⁹⁶ RPP. p. 78

²⁹⁷ “O homem espiritual julga a tudo, mas não é julgado por ninguém”

²⁹⁸ “Do mesmo modo o poder espiritual institui e julga o poder secular” RPP. p. 78.

²⁹⁹ RPP. p. 78.

³⁰⁰ “As mesmas pessoas argumentam com a hierarquia dos fins. Na classificação das ciências, aquela a quem pertence o fim último e principal impera sobre as demais, às quais pertencem os fins secundários. (...) (...) O fim sobrenatural é mais importante e significativo que qualquer outro fim. Logo, o poder espiritual dado aos ministros da Igreja é superior, não só em dignidade, mas também em causalidade, ao poder secular, e indica a este de que modo deve agir.” RPP. p. 78.

³⁰¹ “O argumento é falho sob diversos aspectos.” RPP. p. 108.

domina pura e simplesmente, mas, no que necessita para atingir seu fim último.” (QUIDORT, 1989, p. 108)

O segundo aspecto que invalida este argumento, para Quidort, é a consideração de que uma arte superior somente possui um caráter diretivo em relação a arte que é inferior, sendo uma espécie de “guia” para as demais artes, mas sem exercer um domínio sobre as outras. O autor explicita sua ideia através do exemplo do médico e do farmacêutico em relação a cidade³⁰², nesse exemplo Quidort convida o leitor à seguinte situação: Um médico orienta e analisa se o farmacêutico preparou de maneira adequada seus remédios, contudo, não cabe ao médico instituir ou destituir os farmacêuticos, esta tarefa cabe quem é superior tanto ao médico e ao farmacêutico: O governante, que caso receba a notificação do médico indicando que o farmacêutico não prepara corretamente seus medicamentos, pode destituir o farmacêutico de sua função, do mesmo modo que possui tal poder em relação aos médicos, pois na cidade ou no reino, quem tem a responsabilidade de zelar pelo bem comum, é o governante, Sendo assim: *“Aplicando nosso caso, podemos dizer que todo mundo é como uma cidade, na qual Deus é o poder supremo, que pode instituir tanto o papa como o príncipe.”* (QUIDORT, 1989, p. 108) Sendo assim, no que diz respeito ao poder eclesiástico e ao poder civil, é Deus quem lhes é superior em última instância, sendo ele o responsável por instituir e destituir tais poderes.

Em terceiro lugar, uma arte superior apenas exerce controle sobre a inferior quando esta arte inferior não possui um bem em si mesma³⁰³, porém não é característica da política não possuir um fim em si mesma:

“Contudo, este argumento não tem peso nenhum quando o que pertence à arte inferior tem em si mesmo seu próprio bem ou finalidade, como é o caso, por exemplo, de viver segundo a virtude. — Há, de fato, muitos bens e finalidades, que o são em vista de si mesmos e que, contudo, podem ser ordenados a um outro, segundo fez o Filósofo na *Ética a Nicômaco* (l. 8, c. 1; 1155a; l. 10, c. 2; 1174a) a respeito da amizade e, mais adiante, também a respeito do saber, da visão, etc.” (QUIDORT, 1989, p. 108)

O quarto, e último motivo que depõe contra a tese de que todas as artes superiores dominam as inferiores, é apresentado por Quidort

³⁰² RPP. p. 108.

³⁰³ “Este argumento pode ter alguma força quando aquilo que pertence à arte inferior não possui a bondade ou a finalidade em si mesmo.” RPP. p. 108.

considerando que tal argumento é válido caso o fim inferior não seja capaz de atingir o objetivo sem o superior³⁰⁴, mas o autor afirma que nos casos em que o fim inferior tem muitas relações com o que lhe é superior, se extingue a relação de domínio, pois caso este fim inferior não cumpra seu objetivo em alguns dos aspectos dessas inúmeras relações, isso não o torna inútil ou sem propósito³⁰⁵, e esta é justamente a situação do poder temporal, já que, segundo João Quidort, até mesmo um governo tirânico pode servir aos propósitos divinos, uma vez que *“a tirania dos príncipes serve para castigar os pecadores”* (QUIDORT, 1989, p. 109), o que pode ser observado, segundo o autor, através dos textos de Jó 34, 40³⁰⁶ e Pr 21, 1³⁰⁷, assim como se pode observar nos textos de Sb 10, 15³⁰⁸ e Ez 34,10³⁰⁹ claramente que cabe a Deus determinar e controlar o poder temporal, e como visto anteriormente, este poder de domínio não foi transmitido a Pedro.

O vigésimo quarto argumento (xxiv)³¹⁰ exposto por João Quidort, é uma consequência da tese exposta no argumento anterior (xxiii) e sustenta que, devido a superioridade do poder espiritual, compete ao papa ditar leis, e que estas devem ser acatadas pelo príncipe, sendo o papa a única fonte legítima na elaboração das leis.³¹¹

João Quidort responde a este argumento considerando que a tese de que o papa é a única autoridade legítima para formular ou avaliar fontes para a lei, acaba por dismantelar o poder civil e carrega em si o erro de Hérodes, que consiste em interpretar equivocadamente o poder de Jesus Cristo como um poder terreno.³¹² Contra esse aspecto, Quidort argumenta que essa ideia seria

³⁰⁴ “Este argumento pode ser válido em alguns casos particulares ordenados, nos quais o fim inferior conduz ao superior só de determinado modo, de tal sorte que falhar segundo aquele modo significa falhar simplesmente e tornar-se inútil com relação àquele fim.” RPP. p. 108.

³⁰⁵ “Quando o fim inferior possui diversas relações para com o superior, não é necessário que, se vier a falhar em uma relação, a capacidade dele torne-se inútil, pois que há uma outra relação dele com o fim, talvez só conhecida pela autoridade suprema, que por causa desta relação quer que o poder inferior permaneça útil.” RPP. p. 108-109.

³⁰⁶ “Para evitar que o ímpio governe e prepare armadilhas para o povo.”

³⁰⁷ “O coração do rei está nas mãos do senhor; e para onde o Senhor quiser, haverá de incliná-lo”

³⁰⁸ “Deus destruiu o trono dos chefes soberbos e colocou os mansos em seu lugar”

³⁰⁹ “Libertarei meu rebanho da boca daqueles que só alimentam a si mesmos”

³¹⁰ RPP. p. 78.

³¹¹ “Da parte média desse argumento concluem que o papa dita leis aos príncipes, segundo as quais devem exercer e realizar a jurisdição secular, não podendo receber leis de outra fonte, a não ser que sejam aprovadas pelo papa” RPP. p. 78-79.

³¹² “Dizer, porém, como tais juristas, que o papa dita leis ao príncipe, e que o príncipe só pode tomar leis de outras fontes quando elas são aprovadas pelo papa, é simplesmente destruir o

filosoficamente inválida, pois segundo a concepção clássica³¹³, tal ideia não representaria uma forma de governo válida:

“Se, pois, uma autoridade só vier a governar segundo leis que lhe forem dadas pelo papa, ou que antes sejam aprovadas por ele, não haverá então governo real ou republicano, mas papal. Isto significaria a destruição do reino e o esvaziamento das formas antigas de governo.” (QUIDORT, 1989, p. 109-110)

Do que foi visto acerca desta forma de governo, pode-se perceber que a ideia do papa como autoridade real, acaba por se tornar contraditória com a própria finalidade e concepção de política. Passemos agora ao quinto grupo de argumentos, penúltima parte da refutação de João Quidort acerca das ideias de que o poder sobrenatural detém a jurisdição do poder real.

4.5 O QUINTO GRUPO DE ARGUMENTOS.

Este grupo de argumentos, se inicia com um apelo à definição de sacerdócio real. Este argumento, o vigésimo quinto argumento (xxv)³¹⁴ apresentado por João Quidort, afirma que o sacerdócio real é nomeado dessa forma pois Jesus Cristo é ao mesmo tempo o rei e sacerdotes, e seus representantes possuem esse poder, pois através deles “*o poder real é instituído, regulado, santificado e abençoado*” (QUIDORT, 1989, p. 79). A resposta de João Quidort consiste em afirmar que o sacerdócio carrega o nome de real em detrimento de sua incumbência celeste.³¹⁵ Além disso, “*Pode-se também dizer que são chamados de reino porque neles governa o seu Cristo.*” (QUIDORT, 1989, p. 110)

Já o vigésimo sexto argumento (xxvi) é retirado, mais uma vez, das ideias de Hugo de São Vítor³¹⁶, que argumenta que de acordo com o Antigo Testamento, Deus primeiramente instituiu o sacerdócio para depois instituir o

regime real e republicano, e cair no erro de Herodes, julgando e temendo que Cristo destruísse o reino terreno” RPP. p. 109.

³¹³ “Segundo diz Aristóteles (Política, I. 3, c. 14-16; 1284b-1287a), um governo só se chama real quando é presidido por um só, segundo as leis que ele mesmo fez. Quando, porém, não é governado segundo seu arbítrio, nem segundo as leis que ele mesmo instituiu, mas que foram feitas pelos cidadãos, chama-se então governo civil, ou republicano.” RPP. p. 109.

³¹⁴ RPP. p. 79.

³¹⁵ “O sacerdócio se chama real não por causa do reino deste mundo, mas do celeste” RPP. p. 110

³¹⁶ “Por isto dizem que, no Antigo Testamento, segundo Hugo de São Vítor (*De Sacramentis, I. 2, p. 2, c. 4; PL 176, 418*).” RPP. p. 79.

poder civil, e que esta prática permanecia a mesma até o período em que viveu Quidort, pois o rei devia ser abençoado e instituído pelo papa.³¹⁷ Este argumento pode ser refutado, segundo João Quidort, pela compreensão de que:

“A unção não é uma condição necessária para o poder secular, pois antes dos reis ungidos, no povo eleito, havia dirigentes, como Moisés e seus sucessores, que estavam sob a proteção do Senhor. Não é necessária também a unção à autoridade mais perfeita, que é a do rei, pois muitos povos possuem reis, que entretanto não são ungidos” (QUIDORT, 1989, p. 110)

Por outro lado, o vigésimo sétimo argumento (xxvii) apresentado pelo autor, demonstra uma interpretação da concepção de justiça em Santo Agostinho:

“Eles provam através do texto de Agostinho (*De civ. Dei*, l. 2 c. 21; *CSEL* 40, s. 5, p. 1, 89s), onde diz que sem justiça a república não pode ser governada. Mas não existe verdadeira justiça onde Cristo não manda. Assim, não pode haver Estado reto e verdadeiro – como deve ser o do povo cristão – se nele, de direito, o governo não competir ao papa, que é o vigário de Cristo. E com isto dizem que o papa recebe imediatamente de Deus ambas as jurisdições.” (QUIDORT, 1989, p.79)

A resposta de Joao Quidort a este argumento, parte da consideração de que embora a justiça seja uma condição do governo, e que as virtudes morais são necessárias ao governo, no que tange as virtudes morais, não há relação com as virtudes teologais, ou seja, as virtudes morais, e consequentemente a justiça, podem ser adquiridas sem as virtudes teologais.³¹⁸ E esta afirmação pode ser observada através da própria teoria de Agostinho³¹⁹. Sendo assim, conclui-se, em resposta a este argumento, que “*também sem a direção de Cristo pode haver a justiça verdadeira e perfeita que se requer para o reino.*” (QUIDORT, 1989, p. 111)

O vigésimo oitavo argumento (xxviii)³²⁰ apela ao texto de *Rm 13,1*³²¹ para reivindicar que, devido ao fato de ambos os poderes proverem de Deus, a

³¹⁷ RPP. p. 79.

³¹⁸ “Deve-se observar que as virtudes morais podem ser perfeitamente adquiridas sem as teologias, e nem são aperfeiçoadas por estas a não ser de um modo accidental”

³¹⁹ “Como dá a entender Agostinho no *Livro das Sentenças* de Próspero de Aquitânia (*l. 1, c. 7; PL 51,428*)” RPP. p. 111.

³²⁰ RPP. p. 79.

ordem das coisas demanda que o poder temporal seja instituído através do poder sobrenatural³²². João Quidort rebate este argumento, afirmando que a ordem das coisas, em termos de dignidade, diz respeito ao fim individual dos seres, e não a subordinação de um para o outro.³²³

Em seguida, João Quidort apresenta aquilo que ele considera ser um acréscimo ao último argumento, que se trata do vigésimo nono argumento (xxix)³²⁴ apresentado pelo autor, que sustenta que *“Há uma só Igreja e um só povo cristão e um só corpo místico”* (QUIDORT, 1989, p.79) e que devido a isso, é racional considerar que um corpo deve possuir uma única cabeça, ou seja, deve receber seu ordenamento de um único membro, e neste caso, o corpo depende espiritualmente e temporalmente de uma única diretriz, que pode ser encontrada na figura do papa, devido ao fato deste ser o sucessor de Pedro.³²⁵ Este argumento, a luz do que Quidort apresenta no decorrer de *Sobre o Poder Régio e Papal*, pode ser respondido de uma maneira muito simples, pois *“Uma só é a Igreja, um só o povo cristão, um só o corpo místico, mas não em Pedro ou em Lino, e sim em Cristo, que é a única cabeça da Igreja”*³²⁶

O trigésimo argumento (xxx)³²⁷ sustenta que os dois gládios, temporal e espiritual, pertencem ao papa, e é respondido por João Quidort mediante a afirmação de que, no que diz respeito a alegoria dos gládios, deve-se ter em mente que interpretações alegóricas não possuem a força de um argumento válido³²⁸

4.6 O SEXTO GRUPO DE ARGUMENTOS

³²¹ “As coisas de Deus são ordenadas”

³²² “O que significa que o poder temporal provém de Deus mediante o poder espiritual, e não imediatamente.” RPP. p. 79

³²³ “Um não provém do outro, assim como todos os anjos são produzidos por Deus segundo uma certa ordem de dignidade, enquanto, por natureza, um é mais digno do que o outro, mas todos são criados imediatamente por Deus.” RPP. p. 112.

³²⁴ RPP. p. 79

³²⁵ “Daí concluem que, na Igreja, todo o poder, espiritual e secular, depende de um só, em quem reside, e este é o papa, sucessor de Pedro e vigário de Cristo.” RPP. p. 79.

³²⁶ RPP. p. 112

³²⁷ Também aduzem em seu favor a autoridade de Bernardo, na obra ao papa Eugênio (*De consid., l. 4, c. 3, 7; 3,454*), onde diz: ‘por que tentas tomar novamente o gládio, que já te foi mandado uma vez guardar na bainha? Quem nega que ele pertence a ti, por certo não considerou suficientemente a palavra do Senhor’ RPP p. 79.

³²⁸ “Trata-se apenas de uma certa adaptação alegórica, a partir da qual não se pode formular um argumento válido, porque, como foi dito noutro lugar (...) (...) a teologia mística não tem força de prova” RPP. p. 114.

O trigésimo primeiro argumento (xxxi)³²⁹ apresenta uma peculiaridade, por ser um dos raros argumentos a quem Quidort nomeia o autor³³⁰ de um argumento, neste caso, trata-se de Henrique de Cremona que sustenta que:

“De início Deus governou pessoalmente o mundo, e puniu Adão, Eva e Caim; este governo durou até o Dilúvio. Depois governou-o através de Noé, a quem ordenou que construísse e governasse a arca; segundo este autor, Noé era sacerdote, pois construiu um altar e ofereceu sacrifício ao Senhor. Depois o Senhor dirigiu o mundo através dos patriarcas: através de Abraão, que foi sacerdote, pois por duas vezes edificou altar ao Senhor e, segundo o *Decreto* (D. 84, c. 6, ‘*Porro Moysi*’; 1,296s), levou o nome de presbítero. Depois através de Moisés e Aarão, que puniram ao faraó e tanto no espiritual como no temporal conduziram o povo pelo deserto; eles também eram sacerdotes, pois diz o SL 99, 6: ‘Moisés e Aarão entre seus sacerdotes’ etc..” (QUIDORT, 1989, p.80)

Disso, Cremona conclui que cabe aos sacerdotes instituídos pelo Novo Testamento jurisdição no poder temporal e espiritual. A resposta apresentada por Quidort, sustenta que “*há nesta afirmação inúmeras falhas*” (QUIDORT, 1989, p. 116). A primeira delas, é que, para sustentar sua afirmação, Cremona parte do pressuposto que os patriarcas citados em seu argumento, foram sacerdotes, o que é falso. Noé não pode ser considerado sacerdote apenas por ter prestado culto a Deus.³³¹ No que diz respeito a Moisés, Aarão, e Abraão Quidort responde, segundo aquilo que ele apresenta no capítulo IV de *Sobre o Poder Régio e Papal*³³², que os três patriarcas não poderiam ser sacerdotes, uma vez que o verdadeiro sacerdócio surgiu apenas depois da vida de Jesus Cristo.³³³ A segunda maneira pela qual este argumento é equívoco, segundo João Quidort, é que mesmo considerando que estes patriarcas

³²⁹ RPP. p. 80

³³⁰ “Como convém ao trabalho eclesiástico, nenhum destes pensadores é mencionado expressamente: são teólogos, e nos meios universitários de Paris suas obras são suficientemente conhecidas. Já não acontece o mesmo com um outro, bem menos célebre: ‘um certo indivíduo de Cremona, que se chama doutor em Direito’ (c. XI, arg. 31 e 42). Trata-se de Henrique de Cremona.” De Boni, 1989. p. 14.

³³¹ “A respeito de Noé, é evidentemente falso, pois não foi sacerdote e não se lê que tenha desempenhado algum ofício sacerdotal. Lê-se que erigiu um altar ao Senhor, mas erigir altar, orar ou invocar ao Senhor não é ofício próprio do sacerdote, pois tais ações são atribuídas também a não sacerdotes” RPP. p. 116.

³³² Neste capítulo, como discutido anteriormente, Quidort analisa a relação de prioridade história entre reino e sacerdócio, e conclui que antes de Cristo, houveram apenas falsos sacerdócios.

³³³ “A respeito de Abraão e de Moisés, consta que não foram verdadeiros sacerdotes, pois que nenhum sacrifício verdadeiro foi oferecido antes de Cristo, a verdadeira vítima, e primeiro sacerdotes verdadeiro. (...) (...) assim como Aarão.” RPP. p. 116.

fossem sacerdotes, sua função histórica foi a de cumprir a função de reis³³⁴. Além disso, a respeito deste assunto, cabe considerar, segundo Quidort, conforme a abordagem do capítulo X de *Sobre o Poder Régio e Papal*³³⁵, que fica demonstrado tanto teologicamente quanto filosoficamente, que é desejável a distinção dos poderes no que diz respeito ao sujeito de cada uma dessas instâncias.

O trigésimo segundo argumento (xxxii)³³⁶ é, novamente, um argumento de Henrique de Cremona³³⁷, que sustenta que *“Quem tem domínio sobre o fim, tem-no também sobre que se ordena ao fim. As coisas temporais ordenam-se às espirituais como a seu fim, e o papa tem domínio sobre as espirituais.”* (QUIDORT, 1989, p.80) Este argumento é, segundo João Quidort, materialmente falho³³⁸, pois o papa é ministro de Deus, por isso não se torna senhor nas coisas temporais, são utilizados como justificativas os textos de *1Cor 12, 5-6*³³⁹ e *1Cor 4,1*³⁴⁰ Além disso, Quidort usa contra essa alegação as os argumentos encontrados no capítulo XVII de *Sobre o Poder Régio e Papal*³⁴¹.

O trigésimo terceiro argumento (xxxiii)³⁴² também pertence a Henrique de Cremona, e sustenta que os imperadores cometeram abusos com a liberdade que lhes foi dada, o que fez os reis perderem sua autoridade e jurisdição sobre o poder temporal:

“Diz este mesmo autor que no princípio os imperadores podem ter tido algum poder no império, mas devido aos crimes e até mortes contra os santos, e principalmente contra os sumos pontífices, perderam seu direito sobre o império, direito este que foi transferido para a Igreja.”³⁴³

³³⁴ “Deus os havia constituído príncipes e como príncipes, não como sacerdotes, dirigiam o povo nas coisas temporais.” RPP. p. 116

³³⁵ Neste capítulo, é defendida a ideia de que, como visto, a separação entre governo civil e sacerdócio possui amplo embasamento teológico e filosófico, conforme o terceiro capítulo do presente trabalho.

³³⁶ RPP. p. 80

³³⁷ “Assim argumenta a esse respeito Henrique de Cremona” RPP. p. 80

³³⁸ “RPP. p. 117.

³³⁹ “Os ministérios são diversos, mas um só é o Senhor. Há também diversas realizações, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos”

³⁴⁰ “Os homens nos considerem como simples operários de Cristo e dispensadores de seus mistérios.”

³⁴¹ “A esta alegação podem-se também adaptar as respostas ao argumentos sobre os fins, apresentadas no cap. XVII” RPP. p. 117.

³⁴² RPP. p. 80.

³⁴³ RPP. p. 80.

João Quidort refuta a este argumento através de cinco motivos³⁴⁴. Em primeiro lugar, recorre a Santo Agostinho para afirmar que Deus deseja que o reino pertença aos bons e maus e, sendo desse modo, não está destituído o direito ao reino por parte dos reis, uma vez que seus pecados não lhes retiraram a jurisdição temporal³⁴⁵. Em segundo lugar não foram todos os imperadores que pecaram e cometeram crimes, desse modo não é válido transmitir essa culpa de maneira hereditária, já que nem todos os reinos foram ou são transmitidos de forma hereditária³⁴⁶. Em terceiro lugar, Quidort argumenta que alguns papas também foram criminosos e heréticos, nem por isso sua maldade foi transmitida hereditariamente.³⁴⁷ Em quarto lugar, João Quidort argumenta que mesmo sendo verdadeiro que a culpa do imperador lhe tire o poder de domínio temporal, isso não acrescenta ao direito de propriedade do papa³⁴⁸. Por fim, João de Paris argumenta que é falso que se chame de privilégio a concessão aos imperadores da jurisdição sobre poder temporal:

“É falso o que se insinua no fim do argumento: que o poder foi concedido aos imperadores por um privilégio. Nunca ouvimos falar deste privilégio dado pelos clérigos aos imperadores. Pelo contrário, por direito o império cabe aos imperadores constituídos pelo povo ou pelo exército (*Decreto, D. 93, c. 24, ‘Legimus’; 1,327*) e pela inspiração de Deus, pois provém de Deus.” (QUIDORT, 1989, p.118)

O trigésimo quarto argumento (xxxiv)³⁴⁹ novamente pertence a Henrique de Cremona³⁵⁰ e se considera que o domínio que a igreja não possuía na antiguidade, mas que no medievo possuía: Este argumento é apresentado por Henrique de Cremona através de um alegoria, que é o caso do pai que faz um banquete e mandou chamar a todos na rua e na praça

³⁴⁴ RPP. p. 118.

³⁴⁵ “Como mostra Agostinho (*De civ. Dei, l. 6, c. 33-34; CSEL 40, sect. 5, p. 1, 206*), Deus quer que os reinos e impérios sejam comuns aos bons e aos maus, mas que a felicidade pertença só aos bons. Não é conforme com o direito divino, pois, que os imperadores, por causa de seus pecados, sejam privados do direito sobre o império.” RPP. p. 118.

³⁴⁶ “Porque nem todos os imperadores cometeram os crimes preditos, nem deviam seus pecados recair sobre os outros imperadores, principalmente porque não os sucederam como herdeiros, mas por eleição legal feita pelo exército e o povo” RPP. p. 118.

³⁴⁷ RPP. p. 118.

³⁴⁸ “Segundo diz Agostinho (*De libero arb., l. 3, c. 10,29; PL 32,1285*), pelo pecado o homem submete-se com justiça ao demônio, mas o demônio não domina com justiça sobre ele. Isto aplica-se principalmente a nosso caso, porque, como mostramos acima, o domínio é interdito aos sacerdotes” RPP. p. 118.

³⁴⁹ RPP. p. 80-81.

³⁵⁰ “Continua o mesmo autor” RPP. p. 80.

(igreja primitiva) e depois mandou chamar a todos nas estradas (igreja no medievo)³⁵¹. A resposta para este argumento, a luz das concepções de Quidort, é bem simples: O argumento se baseia numa alegoria, o que não serve de argumento.

O trigésimo quinto argumento (xxxv)³⁵² se baseia na tentativa de diminuir a dignidade real a partir da seguinte interpretação: Deus não elegeu reis para os Judeus, apenas tolerou em alguns casos que houvesse um reino, mas de modo geral é contra a ideia de reino, e se houver um governo que fosse realizado pelo sacerdote. A resposta, para Quidort³⁵³, é que esse argumento é falho por diversos motivos. Em Nm 27, 16³⁵⁴ é afirmado que Deus elegia chefes desde o início. João Quidort responde que não se tratava de um regime real puro (misturava-se com a Aristocracia e com a Democracia). Não há erro em Deus eleger o rei contrariado, isso não atesta contra a dignidade do poder imperial. A ira de Deus se deu pois o povo desejava por um *regime real puro*, e que Deus havia lhes instituído um regime misto, que considerava melhor.

João Quidort considera dois motivos para a superioridade do regime real misto em detrimento do regime real puro: (i) o regime real exercido por um indivíduo é melhor que qualquer regime simples.³⁵⁵ Porém, se um reinado se torna misto com a Aristocracia, a participação de todos no poder é maior, ou seja, todos, de fato, tomam alguma parte do poder, no governo. Desse modo há mais garantias de promover a paz e também todos tendem a amar o governo.

Quidort explica o regime de Deus sobre os judeus do seguinte modo: Moisés e Josué governaram a todos, mas havia nesse governo a participação da Aristocracia (governo dos melhores e mais virtuosos). No governo de Moisés e Josué eram eleitos Aristocratas: eram eleitos 72 anciãos como conselheiros. Além disso, havia uma participação democrática, pois estes 72 anciãos eram eleitos dentre o povo e pelo povo. Esta consistia no antigo testamento, a melhor maneira de governar a igreja. (ii) o regime misto era

³⁵¹ RPP. p. 81.

³⁵² RPP. p. 81.

³⁵³ RPP. p. 119-121.

³⁵⁴ "O senhor Deus dos espíritos de toda carne escolha um homem que chefie a assembleia"

³⁵⁵ RPP. p. 120.

melhor ao povo judeu, pois embora o regime real puro seja em si o melhor, ele facilmente se degenera e se torna tirania, a não ser que o rei possua a virtude perfeita. Porém Quidort considera que são muito poucos que possuam a virtude perfeita e os judeus eram avarentos. Apenas houve troca a pedido dos próprios Judeus, e Deus se mostrou contrariado.

O trigésimo sexto argumento (xxxvi)³⁵⁶. Com base no texto de Gn 47, 13s que diz que o faraó tomou a terra de todos e submeteu a servidão a todos com a exceção dos sacerdotes, preservando suas terras e liberdades. Disso, é interpretado que os sacerdotes são livres em todos os povos e seus bens temporais não estão sujeitos a outros poderes. A resposta de João Quidort é que liberdade e direito a posse dizem respeito ao serviço da salvação como clérigo, como civil não há tal poder.³⁵⁷

4.7 O SÉTIMO GRUPO DE ARGUMENTOS

O trigésimo sétimo argumento (xxxvii)³⁵⁸ se baseia no caso em que o Papa chama os bispos para a sua presença, eles vão com dispensa, mesmo que o senhor feudal lhes peça para ficar, e afirma que a superioridade papal, coloca os deveres eclesiais acima de qualquer dever civil, neste caso, até mesmo uma ordem direta de um senhor feudal.³⁵⁹ Em primeiro lugar, Quidort afirma que se os sacerdotes possuírem terras dentro do Feudo, os bispos devem obediência ao senhor Feudal.³⁶⁰ Em segundo lugar, Quidort se refere a Hugo de São Vitor³⁶¹, que afirma que o que se recebe pelo poder temporal, não pode ter sua função desviada. A resposta de Quidort ao possível dano que proibição pode implicar é que (i) proibir alguém de viajar significa de fato criar

³⁵⁶ RPP. p. 82.

³⁵⁷ RPP. p. 121-122.

³⁵⁸ RPP. p. 82.

³⁵⁹ “Se o papa convoca os bispos de uma região à sua presença na cúria, e o rei, de quem receberam o feudo, disser que precisa deles e os quiser reter, devem eles obedecer ao papa e assim, ao menos neste caso, não obedecem eles ao príncipe, pois o papa claramente os exime de tal” RPP. p. 82.

³⁶⁰ “Como anota João Teutônico no mesmo lugar, e também logo após (*Glossa ord. Decreti*, c. 23, q. 8, c. 19, ‘*Reprehensible*’; c. 26 ‘*Quo ausu*’ 1, 1371 e 1376), trata-se somente daqueles bispos que se contentaram com sua porção levítica; quanto aos outros, que possuíam posses dadas pelo rei ou outras, como tais posses passem com seu ônus, não estavam incluídos em tal repreensão, pois deviam obedecer a seus senhores como todos os demais.” RPP. p. 122.

³⁶¹ “Esta é também a resposta de Hugo de São Vitor (*De sacramentis*, l. 2, p.2, c.7; *PL* 176,420), ao dizer que os príncipes que fazem doação à Igreja não podem transferir a ela o domínio de modo que nada retenham para si.

um empecilho para um bem espiritual e (ii) mas se houver uma causa maior empreendida pelo príncipe, não há o corte de um possível bem temporal. Se faz para o mal, faz o que lhe é de direito. Quidort oferece um argumento para essa resposta: (P1) Alguém possui uma fonte que nasce na sua terra e irriga canais vizinhos. (P2) Um dia a pessoa decide aumentar o nível das águas ou mudar a rota para outros canais de sua propriedade, impedindo a irrigação das terras vizinhas. (P3) é seu direito ter controle sobre sua terra. Sendo assim, a conclusão é que não é proibido exercer tal poder.³⁶²

Considerando que o papa possui o direito de retirar benefícios dos reis, o trigésimo oitavo argumento (xxxviii)³⁶³ se baseia, para comprovar esta tese, através de cinco justificativas. A primeira afirma que conceder benefícios compete ao poder espiritual. A segunda justificativa afirma que doações feitas à igreja não podem ser feitas de maneira obrigatória. A terceira justificativa sustenta que os costumes não podem oferecer danos ao direito público, e este concede à igreja a autoridade de atribuir benefícios. A quarta justificativa sustenta que um costume que, contrário ao direito, deve ser anulado, quando em contrariedade com as normas do Direito. E, por fim, a quinta justificativa sustenta que a igreja, devido a sua minoridade, e se for prejudicada pelos costumes contrários ao Direito, tem o poder de exigir a atribuição de tais benefícios, impedindo que os reis concedam eles.

O trigésimo nono argumento (xxxix)³⁶⁴ apela à ideia de perfeição do papa: Para que o pontífice seja aquilo que se espera de seu cargo, deve levar uma vida perfeita no âmbito da ação e da contemplação. Se não couber ao papa autoridade sobre o poder temporal, será impossibilitada a ele atingir a perfeição em todos os âmbitos³⁶⁵. A resposta a este argumento, é breve e direta: *“Por isto só lhe convém dispor de suas coisas e não das alheias, e pregar aos outros que as coisas deles devem ser distribuídas segundo o que exige a ordem da caridade”* (QUIDORT, 1989, p.127)

³⁶² RPP. p. 123-124.

³⁶³ RPP p. 82.

³⁶⁴ RPP. p. 82.

³⁶⁵ “Dizem estes que o papa, muito mais que outro prelado, deve ser perfeito em ambas as vidas, na contemplativa e na ativa. Não pode, porém, ser perfeito na vida ativa se não tiver domínio direto e prático nas coisas temporais, pois a administração delas pertence à vida ativa.” RPP. p. 82.

Enquanto isso, o quadragésimo argumento (xl)³⁶⁶ sustenta que “os clérigos são mais capazes que os leigos no que se refere à razão e à inteligência, e por isto devem dirigir em ambos os domínios.” (QUIDORT, 1989, p.82). A esta afirmação, Quidort apresenta novamente uma resposta breve e direta: Aqueles que são mais competentes, devem se preocupar com as coisas mais elevadas, ou seja, devem se dedicar aos bens espirituais.³⁶⁷

O quadragésimo primeiro argumento apresentado por João Quidort (xli)³⁶⁸ sustenta que àqueles que sustentam que o papa não tem jurisdição temporal “falam em favor dos príncipes por oportunismo ou por medo, e não por convicção” (QUIDORT, 1989, p.82). Neste caso, o filósofo responde afirmando que do mesmo modo que pode-se pensar acerca dos defensores do papa o mesmo, ou seja, que estes agem por interesse e não por consciência³⁶⁹

E, finalmente, o quadragésimo segundo argumento (xlii)³⁷⁰ apresentado por João Quidort, e último de sua lista de argumentos³⁷¹, é retirado, mais uma vez, das ideias de Henrique de Cremona³⁷² e sustenta que consiste em heresia negar ao papa a jurisdição no poder temporal, uma vez que afirmar isso é negar que a igreja possa punir hereges através do braço secular³⁷³

Essa afirmação é respondida por Quidort com algumas justificativas. A primeira é que defender a separação entre a esfera natural e temporal, não implica na rejeição do auxílio do braço secular quanto a questão da heresia.³⁷⁴ Além disso, João Quidort afirma que Henrique de Cremona embora acuse de heresia seus opositores:

³⁶⁶ RPP. p. 82.

³⁶⁷ “Se assim o é, nem por isso devem ser dirigentes em todas as coisas, mas somente nas maiores e melhores, que são as espirituais” RPP. p. 128.

³⁶⁸ RPP. p. 82.

³⁶⁹ “mas a ninguém é permitido, em nenhum caso, ensinar e escrever a respeito da religião, contra o que lhe diz a consciência” RPP. p. 128.

³⁷⁰ RPP. p. 82.

³⁷¹ “São estes os argumentos que consegui ouvir ou coligir da parte dos defensores do poder temporal ao papa” RPP. p. 83.

³⁷² “O indivíduo de Cremona (*op. Cit.*, 460) diz” RPP. p. 82.

³⁷³ “Devem ser vistos como uma espécie de hereges os que dizem que o papa não tem poder ilimitado nas coisas temporais, pois com isto afirmam que a Igreja não pode coagir os hereges através do braço secular.” RPP. p. 82.

³⁷⁴ “Este autor é temerário em seu julgamento, pois afirma que nós assim falamos a fim de que a Igreja não possa tomar medidas contra hereges. Isto, porém, manifesta-se como falso, pelo fato de que a Igreja pode chamar o braço secular contra os heréticos (*Decretais*, 5, tit. 7, *De hereticis*, c. 9, ‘*Ad aolendam*’; c. 10, ‘*Vergentis*’ 2,780-782).” RPP. p. 128.

“Este autor incorre em excomunhão e não está longe da heresia, se com pertinácia permanecer em sua afirmação, pois na Sagrada Escritura, que é a regra de fé, não se encontra a afirmação de que o papa possui os dois poderes.” (QUIDORT, 1989, p.128)

Por fim, a última justificativa contra o argumento de Henrique de Cremona, se baseia numa perspectiva que afirma que sendo a igreja uma fé universal, o papa não pode fazer nenhuma afirmação em questões de fé, sem o apoio e a consulta ao concílio.³⁷⁵ São estes os 42 argumentos apresentados e refutados por João Quidort, que visam soterrar de vez qualquer presunção teórica de sustentar uma subordinação do reino em relação à igreja, concluindo assim a exposição deste trabalho.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

João Quidort inovou no século XIV ao apresentar seu tratado *Sobre o Poder Régio e Papal* e incluir nas discussões políticas ideais que não pendiam nem para o lado de uma defesa da soberania real absoluta, nem, por outro lado, uma soberania eclesiástica sobre o governo civil, posições defendidas por contemporâneos de Quidort³⁷⁶. Envolvido historicamente pela temática, o autor apresenta uma concepção que visa estabelecer os campos de jurisdição do sacerdócio e do reino, apresentando amplo conhecimento do tema:

“O mérito de Quidort consiste em que ele conseguiu mostrar que, a partir da base teórica da filosofia social de Tomás de Aquino (seu confrade na ordem, cujo textos no convento dominicano de Paris, deviam estar-lhe à disposição em grande quantidade), podiam ser deduzidas não apenas as posições extremas de curialistas, como

³⁷⁵ “Como a fé cristã é católica e universal, o sumo pontífice não pode declarar tal coisa como verdade da fé sem o concílio geral, visto que o papa, segundo o *Decreto* (D. 19, c. 9, ‘*Anastasius*’; 1,64), não pode anular as decisões do concílio” RPP. p. 129.

³⁷⁶ “A proposta de João de Paris consiste em refutar essas duas posições antitéticas” SOUZA, 1997. p. 174.

Tolomeu de Luca e Edígio Romano, mas também a ideia real diametralmente oposta, afirmando a independência do poder secular ante o religioso, bastando para tanto que a diferença entre ambas *potestates* com vistas a seus fins fosse devidamente considerada” (MIETHKE, 2007, p. 123)

Tendo como principais referências as ideias de Tomás de Aquino³⁷⁷ e o vocabulário conceitual aristotélico,³⁷⁸ João Quidort apresenta uma extensa argumentação que visa estabelecer uma independência entre Reino e Sacerdócio³⁷⁹, via que é atingida pelo autor ao demonstrar que os dois poderes possuem funções distintas, quanto ao reino:

“Os homens estão inclinados para a vida em sociedade, de acordo com o que a experiência e a natureza humana demonstram. Aqui, o nosso autor é claramente devedor de S. Tomás de Aquino. No entanto, no início da história tal não sucedeu. Apenas alguns mais sábios convenceram os outros homens das vantagens da vida social, pressuposta, como é evidente, a chefia de alguém sobre os demais.

Tais pessoas agiram assim, não apenas com o objetivo de alcançar o bem comum mais facilmente, mas também garantir uma distribuição equitativa de bens materiais à vida suficiente (conceito de origem aristotélica)” (SOUZA. 1997. p. 174-175)

Já no que tange ao sacerdócio, a esfera de atuação se torna outra, dizendo respeito à ordenação dos indivíduos para a vida sobrenatural, tarefa esta que foi dada por Jesus Cristo aos prelados da igreja³⁸⁰. Sendo assim, após longa análise argumentativa, João Quidort pode concluir que, embora possam, e devam, se auxiliar mutuamente, as duas esferas são independentes:

“O poder sacerdotal divide-se em seis poderes, dos quais três são puramente espirituais: a consagração da Eucaristia, a administração dos sacramentos e a pregação da palavra divina; um é de disciplina interna da Igreja: o poder de dispor os ministros quanto à determinação da jurisdição eclesiástica para a absolvição sacramental; um é mais um direito que um poder: o de receber o

³⁷⁷ “Quidort mostra de modo suficientemente claro a sua própria ligação com Tomás, pelo fato de que, na primeira parte do seu tratado, onde lança os fundamentos teóricos, quase toda a análise da fundamentação do poder secular é tomada literalmente do *De regimine principum* e de alguns outros escritos de Tomás.” MIETHKE, 2007, P. 131.

³⁷⁸ “E, quando o *corpus aristotelicum* é inteiramente traduzido para o Latim, e começa circular no meio acadêmico, intensificou-se os estudos teóricos éticos e políticos, sobretudo sobre a relação entre o poder temporal, exercido pelo rei, e o poder espiritual. Desempenhado pela Igreja Católica,” SILVA, 2012. p. 90.

³⁷⁹ “Os argumentos desenvolvidos nos diversos capítulos do *De Regia Potestate et Papali* deixam claro que os poderes, civil e religioso, pertencem a esferas diferentes, e, portanto, não há justificativas para intromissões” STREFLING, 2012. p. 79.

³⁸⁰ SILVA, 2012. p. 95.

necessário para o próprio sustento; outro, enfim, é (...) (...) o poder de correção no foro externo.” (DE BONI. 1989. p. 29)

Definidos assim, as esferas de atuação de ambos os poderes, pode-se concluir, a partir da teoria de João Quidort, que no que tange a sociedade temos dois pilares fundamentais: De um lado, o reino, que deve ser comandado por um único indivíduo, tem por responsabilidade garantir a autossuficiência dos cidadãos e o estabelecimento do bem comum. De outro lado, há a igreja, que tem por tarefa cuidar do bem eterno dos cidadãos, bem este que é dado através dos sacramentos e poderes conferidos à igreja. Esses dois poderes devem, sendo assim, trabalhar mutuamente para o bem do seu povo, mas nunca deve ocorrer, nesse trabalho mútuo, a interferência ou subordinação de uma esfera sobre a outra

A bibliografia a respeito de *Sobre o Poder Régio e Papal* é escassa, mesmo que contanto com textos sérios e bem fundamentados, como os textos citados no referencial bibliográfico, acaba por sempre focar nos cinco primeiros capítulos da obra ou em aspectos históricos que circundam sua elaboração. A tentativa deste trabalho, foi a de além de apresentar pontualmente as definições de reino e de sacerdócio na visão de João Quidort, realizar uma exegese e apresentação da obra por completo, uma vez que esta versa sobre a relação entre estado e igreja.

Perseguindo este objetivo, o foco foi realizar uma apresentação fiel dos elementos que compõe *Sobre o Poder Régio e Papal*, procurando oferecer um texto amplo e detalhado a respeito de toda a obra. Para isso, foi exposto, como já dito, a definição de reino e de sacerdócio para em seguida apresentar como João Quidort concebe a relação entre essas duas esferas a luz de suas definições, e, por fim, apresentou-se a extensa argumentação refutada por Quidort a respeito da tese da supremacia do poder sobrenatural em relação ao poder temporal.

O mais interessante a notar, é que embora vivido no século XIV, e escrito para responder aos problemas políticos de seu tempo, João Quidort conseguiu tornar-se atemporal. As tensões entre Estado igreja ainda são recorrentes, e talvez o sejam assim sempre, e discorrer sobre o tema pode ser

bastante perigoso: Pode-se com facilidade incorrer no erro que os contemporâneos de Quidort caíram, que é responder ao problema com os interesses e/ou crenças particulares como princípio.

Com João Quidort, pelo contrário, vemos um texto maduro, escrito por um católico mas que, sem rebaixar a igreja, demonstra que qualquer pretensão eclesiástica de adquirir poder civil, esbarra numa importante questão, que consiste na percepção de que Jesus Cristo, causa principal do sacerdócio, jamais conferiu aos apóstolos, nenhum tipo de jurisdição a respeito do governo. E o filósofo sustenta tal posição sem abrir mão de suas crenças. Por outro lado, Quidort também não cede a tendência secular: A igreja é, sempre foi e sempre será independente do reino e inclusive possui uma superioridade em relação ao poder temporal, uma vez que a igreja é a “porta de entrada” do paraíso.

Talvez, pode-se arriscar dizer, falte aos nossos tempos essa compreensão, que diz respeito não a restringir ou promover algum avanço político mas no esforço filosófico de compreender o mundo em que se vive, compreender como funcionam as relações sociais e, somente após esse esforço, se arriscar a afirmar como devem comportar-se estado e igreja. Nisso consiste a atemporalidade de João Quidort, no empenho esforçado de um indivíduo em compreender a realidade para poder discorrer sobre ela. Que no caso do autor, se apresentou como uma das primeiras iniciativas de separação entre Estado e igreja,

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, T. de. “**Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre.**” In: Escritos Políticos. Trad. e Rev. Carlos Artur Ribeiro do Nascimento da Trad. de Arlindo Veiga dos Santos. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 126-172.

_____. **Suma Teológica.** 2.ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EDIPUCRS/EST, 1980.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** 2ª. ed. rev. Madrid: 1990.

_____. **Política.** 3º. ed. Trad. Mário G. Cury. Brasília: Ed. UnB, 1997.

ARISTOTLE. **The Complete Works of Aristotle,** The Revised Oxford Translation by Jonathan Barnes. Oxford: Princeton University Press, 1997

BERTELLONI, Francisco. **Cuatro Modelos de Resolución Ético-Intelectual de la Política em la Baja Edad Media**. In: *Intellect et Imagination Dans la Philosophie Médiévale*. V. III. Édité: Maria Cândida Pacheco et José Meirinho.

Brepols. 2006.

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Tradução Raimundo Vier. Editora Vozes, 1970. Petrópolis

CHEVALLIER, J-J. **História do Pensamento Político**. Trad. Roberto C. De Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Tomo 1.

CÍCERO, M. T. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DE BONI, L. **“A. Introdução: João de Paris e seu Tratado ‘De Regia Potestate et Papali’**”. In: João Quidort. Sobre o Poder Régio e Papal. Trad. e Introd. Luís A.

De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 10-37.

_____. **“João Quidort: O Tratado ‘De Regia Potestate et Papali’ e o espaço para o Poder Civil.**” Veritas. Porto Alegre: v. 38, nº. 150, jun. 1993.

_____. **“JOÃO QUIDORT e seu Tratado De Regia Potestate et Papali**”. Leopoldianum, nº. 38, p. 77, 1986.

DUBY, G. **A Idade Média na França**. Trad. Clóvis Marques. RJ: Zahar, 1992.

FRANCO JÚNIOR, Hilário, **A Idade Média : Nascimento do Ocidente**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo : Brasiliense, 2001

PERNOUD, R. **Luz sobre a Idade Média**. Trad. António M. de Almeida Gonçalves. Portugal: Europa América, 1981. Estudos e Documentos 190.

PLATO, **Complete Works**. Translation John M. Cooper, D. S. Hutchinson. Hackett Publishing, 1997.

QUIDORT, J. **Sobre o Poder Régio e Papal**. Trad. e Introd. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. **De Regia Potestate et Papali**. Text kritische Edition mit deutscher Übersetzung. Ernest Klett Verlag Stuttgart, 1969.

MAGNAVACCA, Silvia. **Léxico Técnico de Filosofía Medieval**. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. 2005.

MIETHKE, J. **Las Ideas Políticas de la Edad Media**. Madrid, Biblos, 2001.

SOUZA, José Antonio de C, R. de. **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, EDIPUCRS, 1997.

STEIN, Ernildo. **A Cidade dos Homens e a Cidade de Deus**. Porto Alegre,: EST Edições, 2007.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder: Plenitude e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002

STREFLING, Sérgio Ricardo & SILVA, Lucas Duarte. Org: **De Coetationi Politica Mediaeva**. Pelotas, Cópias Santa Cruz Ltda, 2012

ULLMANN, Walter. **Medieval Political Thought**, New York, Penguin Books, 1970.

VOEGELIN, Eric. **A Idade Média até Tomás de Aquino: História das Ideias Políticas, volume II**. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É realizações, 2012

VOEGELIN, Eric. **A Idade Média Tardia: História das Ideias Políticas, volume**

III. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É realizações, 2013

VERNANT, Jean-Pierre, **Mito e religião na Grécia antiga** / Jean-Pierre Vernant; tradução Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.