

L'“ERRORE DI ERODE” E LA VIA MEDIA IN GIOVANNI DA PARIGI

GREGORIO PIAIA

In un dispaccio diplomatico inviato da Parigi a Venezia l'8 settembre 1606 (si era nel pieno della controversia dell'interdetto, che oppose fieramente il governo della Serenissima all'autorità del pontefice Paolo V) l'ambasciatore Pietro Priuli trasmise una lista di opere anticurialistiche composte fra il Trecento e il primo Cinquecento. La lista, che gli era stata consegnata da un dottore della Sorbona, la cittadella del gallicanesimo, si apre con il *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi (Jean Quidort). “Doctissimus tractatus”: così, di lì a poco, avrebbe definito quest'opera il sindaco della Sorbona, Edmond Richer, nel suo opuscolo *De ecclesiastica et politica potestate* (1611)⁽¹⁾. Ma pochi anni addietro il cardinal Bellarmino — che nella controversia dell'interdetto avrebbe difeso con vigore le posizioni papali — nel suo trattato *De romano pontifice* aveva menzionato Giovanni da Parigi a proposito della “potestas indirecta in temporalibus”, ponendo il domenicano francese tra i sostenitori della “sententia media et catholicorum theologorum communis”...⁽²⁾.

Questi differenti episodi della fortuna di Giovanni da Parigi

⁽¹⁾ EDMUNDI RICHERRI *De ecclesiastica et politica potestate*, Parisiis 1611, in *Monarchia S. Romani Imperii, sive tractatus de iurisdictione imperiali seu regia, et pontificia seu sacerdotali [...], studio atque industria MELCHIORIS GOLDASTI [...]*, Hanoviae-Francofurtiae 1611-1614 (rist. Graz, Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1960), III, p. 806, ove la trattazione del XVIII ed ultimo capitolo (“Quid sit Ecclesiam habere potestatem indirectam in temporalia...”) si conclude con questo rinvio bibliografico: “Solutio reliquorum argumentorum, sive a Sacra Scriptura, sive aliunde ductorum, peti debet a doctissimo tractatu Magistri Ioannis Parisiensis *de potestate Regia et Papali*”. Quanto al dispaccio veneziano, esso è riportato nell'introduzione a PAOLO SARPI, *Lettere ai gallicani*, a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, F. Steiner, 1961 (Veröffentlichungen des Institus für europäische Geschichte Mainz, 26), p. XXVII.

⁽²⁾ J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1942, p. 157.

rappresentano in modo emblematico l'ampio spettro di oscillazione cui si prestò la sua teoria della "via media", remoto antecedente, per lo meno sul piano formale, di quella "terza via" di cui si è così spesso discusso nel pensiero politico contemporaneo. E viene pure da chiedersi, stante la vitalità che la posizione teorica di Giovanni conservò a più di tre secoli dalla sua elaborazione, se non sia da rivedere il criterio stesso di periodizzazione che colloca il *De potestate regia et papali* nel pensiero politico del "basso medioevo", laddove lo sviluppo dottrinale che fa capo al gallicanesimo si compie, senza soluzione di continuità, in un arco cronologico che va dagli ultimi anni del Duecento sino alle soglie dell'età dei lumi⁽³⁾.

Della "via media" di Giovanni ci proponiamo qui di analizzare la formulazione programmatica, così come viene esposta nel prologo al *De potestate regia et papali*: poche pagine di testo, che assumono però un ruolo che va oltre la pura e semplice 'prefazione', giacché nella trattatistica collegata a pressanti circostanze storiche il prologo si presenta come una chiave di lettura generale, carica di messaggi teorici e ideologici sono altrettante 'spie' delle intenzioni dell'autore, nonché del sempre precario rapporto fra l'elaborazione speculativa, che mira a principi asetticamente generali, e le istanze di legittimazione di una concreta prassi politica. In tale prospettiva ci è parso opportuno fare riferimento anche al prologo di un altro testo che giuocò un ruolo essenziale nel conflitto intorno alla relazione dei poteri nei primi anni del Trecento: il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano.

Il capitolo introduttivo del *De ecclesiastica potestate* ("in quo est prologus huius libri, declarans quod, ne ignoremur a domino, non debemus summi pontificis potestatem ignorare") è costituito da una breve e serrata argomentazione che mira a un duplice scopo: giustificare agli

⁽³⁾ Fra gli studi più recenti su Giovanni da Parigi cfr. J. COLEMAN, "Ratio" and "dominium" according to John of Paris and Marsilius of Padua, in *Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, éd. par Z. Kaluza et P. Vignaux, Paris, Vrin, 1984, pp. 65-81; A.P. MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden, Brill, 1987, p. 195-205; G. C. GARFAGNINI, Il "Tractatus de potestate regia et papali" di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*. Atti del XXV convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1990, pp. 147-180.

occhi del lettore la composizione di questo trattato — che già nella pagina iniziale era stato “umilmente” offerto al pontefice Bonifacio VIII — e presentare con decisione la tesi di fondo, al punto che l’intera trattazione successiva si può considerare come un’articolata glossa al principio qui posto. A tal fine Egidio Romano muove dal passo paolino “Si quis ignorat, ignorabitur” (I Cor 14, 38), con cui l’Apostolo aveva rammentato ai cristiani di Corinto l’obbligo di sottostare alle norme che egli aveva imposto riguardo all’uso pubblico dei carismi. Per non essere ignorati da Dio e quindi condannati alla pena eterna — qui Egidio si richiama a Lc 13, 25 e 27 — occorre fuggire l’ignoranza, e soprattutto l’ignoranza di quanto si riferisse all’edificazione della fede e dei retti costumi. Ma poiché è al sommo pontefice e alla sua “plenitudo potestatis” che compete definire il “fidei symbolum” e i “boni mores” e dirimere le eventuali questioni, l’autore ha deliberato di comporre questa trattazione sui poteri del pontefice, intesi non solo in senso spirituale (“spiritualis potencia”) ma anche come “potestas super temporalia”⁽⁴⁾. Il legame fra il riconoscimento della “plenitudo potestatis” in questo mondo e la salvezza nell’altro mondo appare sin d’ora evidente e necessario. L’autore, che opera in sintonia con le posizioni papali, può muoversi con piena sicurezza, giuocando a carte scoperte.

Com’ebbe già a notare il padre Leclercq, Egidio Romano rappresenta senza dubbio uno dei “quorundam modernorum” cui Giovanni da Parigi allude con tono critico, anche se di questi autori soltanto Enrico da Cremona viene esplicitamente menzionato nel corso del *De potestate regia et papali*⁽⁵⁾. In effetti il prologo di quest’opera ha tutta l’aria di una cauta replica a distanza al capitolo iniziale del *De ecclesiastica potestate*. Il testo di Giovanni appare strutturato sull’opposizione *error-veritas*, che corrisponde, sia pure con un maggior spessore teorico, all’opposizione *ignorancia-veritas* su cui Egidio aveva impostato la sua tesi di fondo. A differenza di quest’ultimo, il domenicano francese non prende però le mosse da un brano della Scrittura, che l’avrebbe costretto a contrapporsi subito agli avversari su un terreno delicato qual è quello esegetico. Egli preferisce aprire il discorso con una dichiarazione che ha il sapore di una

⁽⁴⁾ AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, 1, 1, hrsg. von R. Scholz, Weimar, H. Böhlau, 1929 (rist. Aalen, Scientia, 1961), pp. 4-6.

⁽⁵⁾ LECLERCQ, *Jean de Paris*, pp. 31-32.

massima sapienziale e che viene tosto suffragata con un *exemplum* tratto dal quadro istituzionale della Chiesa, ossia da quel diritto canonico che forniva armi abbondanti ai sostenitori della *plenitudo potestatis*:

Interdum contingit quod vitare volens aliquem errorem dilabitur in errorem contrarium. Sic enim legimus XVI q. 1 [*Decretum Gratiani*, 8, 16, 1] nonnullos asserentes quod monachi quia mundo sunt mortui non possunt, quia eis repugnat ratione qua monachi sunt, penitencias dare et christianitatem largiri⁽⁶⁾.

A questa posizione estrema si oppone quella che prescrive ai monaci il dovere di esercitare il ministero della confessione. “Inter quos duos errores — conclude Giovanni — doctrina sana mediat”: ai monaci non è né vietato né imposto di confessare; è possibile che lo facciano, purché tale compito sia loro affidato dai superiori, ai quali compete decidere. A sostegno di questa prima formulazione della *via media* viene addotta l’autorità teologica di Boezio:

Sic enim in libro *De duabus naturis et una persona Christi* ostenditur quod fides medium tenet inter duos errores contrarios, Nestorii scilicet et Euticetis⁽⁷⁾.

La scelta dell’*exemplum* non è casuale: appena due anni prima, proprio Bonifacio VIII era intervenuto con la bolla *Super cathedram* (18 febbraio 1300) sulla questione del diritto di confessare e predicare da parte degli ordini mendicanti assumendo una posizione favorevole a questi ultimi; e su tale controversia era sceso in campo a suo tempo lo stesso Tommaso d’Aquino nel *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, scritto in risposta al *De periculis novissimorum temporum* di Guglielmo di Sant’Amore, acceso avversario dei domenicani. Ed è per l’appunto al cap. 3 di quest’opuscolo di Tommaso (“Utrum religioso liceat praedicare et

⁽⁶⁾ JOHANNIS PARISIENSIS *Tractatus de potestate regia et papali*, “Proemium” (in LECLERCQ, Jean de Paris, p. 173, 1-4: è a questa edizione, citata con l’abbreviazione *Tractatus*, che faremo riferimento in questa sede).

⁽⁷⁾ *Tractatus*, “Proemium”, p. 173, 10-12.

confessiones audire, si curam habeat animarum") che s'ispira il nostro Giovanni all'inizio del suo *Proemium*⁽⁸⁾. In particolare è utilizzato il par. 75, ove si afferma sulla scorta di Boezio — il principio aristotelico "virtus in medio consistit", che, insieme con il corrispondente principio "veritas in medio consistit", era stato più volte citato da Tommaso in differenti contesti dottrinali:

Quia vero, ut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, via fidei inter duas haereses media est, sicut virtutes medium locum tenent: omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit: si quid enim vel infra vel ultra quam oportuerit fiat, a virtute disceditur; ideo videamus quid circa praedicta sit ultra vel infra quam quod veritas habeat: ut hoc totum reputemus errorem, mediam autem viam fidei veritatem⁽⁹⁾.

⁽⁸⁾ Cfr. LECLERCQ, *Jean de Paris*, pp. 34-35; v. inoltre p. 8, ove si rivela come Giovanni nel 1304 avrebbe a sua volta partecipato alla controversia sul diritto di confessare. Cfr. pure A. P. MONAHAN, *John of Paris, On Royal and Papal Power. A Translation, with Introduction, of the De Potestate Regia et Papali of John of Paris*, New York — London, Columbia Univ. Press. 1974, p. 143.

⁽⁹⁾ THOM. AQ. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 3, 75, in *Opuscula theologica*, II, cura et studio R. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti, 1954, p. 24. Un analogo riferimento a Boezio si ha in *S. theol.*, Ia IIae, qu. 64, art. 4, ag. 3, ov'è ribadito nella conclusione: "ergo virtus theologica consistit in medio". Cfr. inoltre *In III Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3 ("Utrum virtutes morales consistant in medio"); *Quaestio disputata de virtutibus*, qu. 1, art. 13 ("Utrum virtus sit in medio"); *In IV Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2: "...cum enim medium virtutis accipiatur secundum rationem rectam; si aliquid non sit in medio, non est secundum rationem rectam..."; *S. theol.*, IIa IIae, qu. 109, art. 4, ag. 2; "Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri, quia veritas, cum sit aequalitas quaedam, in medio punctuali consisti..."; *C. Gent.*, 3, 108, 7: "...sicut verum medium est duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus..."; *In IV Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 3c: "...sed scientia in medio consistit, cum sit virtus intellectualis..."; *Super ad Hebraeos*, 13, 2: "Ubi sciendum est, quod cum veritas consistat in medio, cuius est unitas, et ideo uni vero multa falsa opponi possunt, sicut uni medio multa extrema". Il ricorso di Giovanni ai testi di Tommaso d'Aquino è connesso al problema del 'tomismo' del domenicano francese; cfr. in proposito M. F. GRIESBACH, *John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy*, in *An Etienne Gilson Tribute, presented by his North American Students...*, ed. by Ch. J. O'Neil, Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1959, pp. 33-50.

Fissate così , in maniera inoppugnabile, le coordinate teoriche e metodologiche entro le quali intende muoversi, Giovanni entra nel vivo della trattazione, applicando il principio della *via media* al tema della *potestas ecclesiasticorum pontificum*. Anche in questo caso, infatti, “*veritas medium ponit inter duos errores*”. Il primo è impersonato dai Valdesi, che negano al papa e ai prelati della Chiesa, in quanto successori degli apostoli, qualsiasi diritto di possedere beni temporali. Ne consegue, sempre secondo i Valdesi, che la *ecclesia Dei* durò soltanto fino alla donazione di Costantino a papa Silvestro, da cui ebbe inizio la *Romana ecclesia*; ed è alla restaurazione della vera Chiesa di Dio che puntano i Valdesi, i quali si considerano genuini continuatori della tradizione apostolica (“*Sed Dei ecclesiam iam defecisse dicunt, nisi in quantum in ipsis est continuata vel per ipsos reparata*”)⁽¹⁰⁾.

Ancorché succinti, questi accenni lasciano intendere come la dottrina dei Valdesi avesse effetti dirompenti per l’istituzione ecclesiastica. Eppure è assente in Giovanni qualsiasi tono di biasimo o di condanna: ponendosi con distacco sul piano della corretta ‘logica’ dottrinale, egli parla solo di “errore” e non di deplorabile “eresia”, per evitare — verosimilmente — di dover poi qualificare subito come eretico anche l’“errore” opposto dei teocratici. Invero sarebbe stato inopportuno, per un ‘moderato’ come Giovanni, porre esplicitamente sullo stesso piano una setta ereticale condannata dalla Chiesa e i teorici che sostenevano la linea del papa Bonifacio VIII... Questo però non esclude che il domenicano sfrutti a fondo tutte le possibilità tattiche offertegli dalla sua scelta mediana. La stessa cura puntigliosa con cui Giovanni — seguendo l’*Adversus Catharos et Valdenses* (V, 7, 1) di Moneta da Cremona — riporta di seguito nove passi neotestamentari su cui i Valdesi fondavano le loro tesi, se da una parte dà corpo alla posizione dottrinale di questi eretici, dall’altra finisce di riflesso con l’accentuare, nell’aspettativa del lettore, la consistenza dell’errore contrario, in base a un meccanismo corrispondente a quella che non molti anni fa era chiamata in Italia la “logica degli opposti estremismi”.

Ma è tempo di volgerci all’errore contrario, individuato nella convinzione di Erode il Vecchio che il bimbo nato in Betlemme e annunciato dai profeti costituisse una minaccia per il suo trono (“*Audiens*

⁽¹⁰⁾ *Tractatus*, “Proemium”, p. 173, 19-20.

autem Herodes rex, turbatus est...": Mt 2, 3)⁽¹¹⁾. A questa errata interpretazione dell'Antico Testamento da parte di Erode e dei suoi consiglieri è direttamente ricondotta l'"opinione di taluni moderni", ovvero dei sostenitori della dottrina teocratica, di cui sono ricordate le linee essenziali:

Alius vero error fuit Herodis qui audiens Christum regem natum credidit ipsum regem esse terrenum. Ex quo derivari videtur opinio quorundam modernorum qui in tantum supradictum errorem declinant ad oppositum totaliter deflexi ut asserant dominum papam in quantum est loco Christi in terris habere dominium in temporalibus bonis principum et baronum et cognitionem et iurisdictionem. Dicunt etiam quod hanc potestatem in temporalibus habet papa excellentius quam princeps quia papa habet eam secundum primariam auctoritatem et a Deo immediate, princeps autem habet eam a Deo mediante papa⁽¹²⁾.

Il riferimento all'"errore di Erode" non è casuale né accessorio. Esso svolge una precisa funzione nell'economia del *Tractatus*, tant'è vero che tale errore viene richiamato per ben tre volte nel corso della discussione dottrinale⁽¹³⁾. Particolarmente significativo, per l'intrecciarsi della prospettiva ecclesiologico-politica con quella filosofico-politica, è l'ultimo capoverso del cap. XVII, ove nell'*errorem Herodis* è posta la radice di quel principio teocratico che distrugge il caposaldo aristotelico (e tomistico) della naturalità degli ordinamenti politici, siano essi fondati sulla monarchia o sulla democrazia: Erode *versus* Aristotele, potremmo dire con un pizzico di umorismo... Ma, al di là della contrapposizione fra questi due personaggi storico-simbolici, balza in primo piano l'incompatibilità

⁽¹¹⁾ Cfr. THOM. AQ. *Catena aurea in quatuor Evangelia*, I. *Expositio in Matthaeum et Marcum*, cura A. Guarienti, Taurini-Romae, Marietti, 1953, p. 35. Si confronti inoltre, a titolo esemplificativo, l'esegesi fornita a questa prima parte del versetto 3 da un autore dell'età carolingia, Aimone di Halbertstadt (nell'omelia *In Epiphania Domini*, PL 118, col. 111), e da Tommaso d'Aquino (*Super Evangelium Matthaei*, 176, cura R. Cai, Taurini-Romae, Marietti, 1951).

⁽¹²⁾ *Tractatus*, "Proemium", p. 174, 3-11.

⁽¹³⁾ *Tractatus*, cap. 8, p. 191, 22ss.; cap. 9, p. 194, 26; cap. 17, p. 228, 13-14.

di fondo fra la posizione dei moderni “magistri” assertori della teocrazia e i principi della filosofia *tout court*:

Dicere autem ut isti magistri dicunt quod papa tradit leges principibus et quod princeps non potest aliunde leges sumere nisi per papam fuerint approbate est omnino destruere regimen regale et politicum et incidere in errorem Herodis putantis et timentis Christum regnum destruere terrenum, quia secundum Philosophum in *I Politicorum* principatus tunc solum dicitur regalis quando aliquis preest secundum leges quas ipsemet instituit. Cum vero preest non secundum arbitrium suum sed secundum leges quas cives vel alii instituerunt dicitur principatus civilis vel politicus et non regalis. Si igitur nullus princeps regeret nisi secundum leges a papa traditas vel ab eo primo approbatas, nullus principaretur principatu regali vel politico sed solum papali, quod est regnum destruere et omnem principatum antiquum evacuare⁽¹⁴⁾.

La ragione di questa insistenza sull'errore di Erode va ricollegata al peso che Giovanni attribuisce alle “considerazioni cristologiche nella determinazione dell'essenza e delle proprietà della Chiesa”⁽¹⁵⁾. È il tema della “regalità di Cristo”, che lungo il secolo XIII era stato al centro di una vivace controversia con gli ordini mendicanti. Questi si erano opposti all'immagine di Cristo quale supremo sovrano temporale, che nel secolo precedente aveva trovato una formulazione recisa, ad es., nel *Chronicon* di Ottone di Frisinga, un autore di cui sono note le oscillazioni fra le istanze dell’“agostinismo politico” e la difesa della suprema autorità imperiale⁽¹⁶⁾.

⁽¹⁴⁾ *Tractatus*, cap. 17, p. 228, 10-21.

⁽¹⁵⁾ LECLERCQ, *Jean de Paris*, p. 98; per un più ampio inquadramento del tema cfr. ID., *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris, Les Editions du Cerf, 1959.

⁽¹⁶⁾ OTTONIS EP. FRISINGENSIS *Chronicon*, 3, 6 (MGH, *Scriptores*, XX, pp. 174-175), ove così si commenta l'adorazione, da parte dei Magi, di Cristo *rex regum*: “Quod quidem tunc praefigurabatur, sed iam completum esse, Christum scilicet non solum in coelis regnare, sed in terris regibus omnibus imperare,

L'impiego da parte di Giovanni del riferimento ad Erode il Grande presenta però altri aspetti, la cui genesi e le cui implicazioni non mi sembra siano state rilevate né dal padre Leclercq né dagli studiosi più recenti. Anzitutto è da ricordare che la figura del re di Giudea rappresentava un simbolo negativo per eccellenza agli occhi degli stessi ebrei, che in lui avevano visto — come in Antioco IV Epifanio, in Pompeo Magno e poi in Caligola — l'immagine del principe persecutore, "avversario di Dio" e incarnazione o "tipo" di Satana⁽¹⁷⁾. A sua volta Isidoro di Siviglia aveva attribuito al nome di Erode l'etimologia "pelliceus, gloriosus", simbolo quindi di lussuria e di superbia (*Ethym.* 7, 10), e come tale il re di Giudea era stato ricordato, ad es., nel sermone *In die Ephiphanie Domini* di Adamo Scoto (sec. XII)⁽¹⁸⁾. L'eco di questa tradizione si coglie chiaramente nel commento di Tommaso d'Aquino al cap. 2 del Vangelo di Matteo, ove la stella, simbolo di Cristo, è contrapposta ad Erode, simbolo della potenza del male⁽¹⁹⁾.

Ma l'aspetto su cui vorremmo soprattutto richiamare l'attenzione è la presenza del termine "Herodiani" nel cap. 8 del *De potestate regia et papali*, ov'è posto il principio "Quod Summus Pontifex iurisdictionem non habet a Christo in bonis laicorum quia Christus non habuit eam". Qui il domenicano francese si appella ad alcuni "sancti expositores" (Giovanni Damasceno, Agostino, Giovanni Crisostomo, Leone Magno)

luce clarius cernitur. Unde pulchre ea, qua hoc praefiguratum esse diximus die, in laudem eius canit ecclesia: 'Ecce advenit dominator dominus, et regnum in manu eius et potestas et imperium'. (...) Per hoc enim quod dominator dominus vocatur, augusti ei nomen attribuitur, per hoc vero quod imperium et regnum in manu eius dicitur, imperatoris ei dignitas ascribitur, per hoc autem quod reges eum adorare omnesque servire asseruntur, monarchiae apex, id est singularis super totum mundum principatus, eius esse declaratur".

⁽¹⁷⁾ Cfr. *Dict. Theol. cath.*, XI, col. 2394.

⁽¹⁸⁾ ADAMI SCOTI *Sermo XLIII* (PL 198, coll. 398-399).

⁽¹⁹⁾ THOM. AQ. *Super Evangelium Matthaei*, 192-193, p. 30: "...sed debemus esse contenti doctrinis prophetarum, quia signa data sunt infidelibus. In hoc etiam est duplex mysterium. Stella enim significat Christum; APOC. ult. 16: 'ego sum radix David, stella splendida et matutina'. Unde per istam stellam intelligere possumus gratiam Dei, quam amittimus, cum ad Herodem, idest diabolum, accedimus; *Eph.* V, 8: 'eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino'. Item, cum ab Herode, edest diabolo, recedimus, stellam, idest Christi gratiam, invenimus...".

che commentarono il passo di Gv 18, 36 ("Regnum meum non est de hoc mundo") e il passo sopra ricordato di Mt 2, 2-3. Riguardo a quest'ultimo, in particolare, sono riportate le osservazioni del Crisostomo sull'errata interpretazione della profezia di Michea da parte di Erode, che scambiò per un re terreno colui che sarebbe nato in Betlemme. È a questo punto che si ha il passaggio da Erode agli "erodiani", sulla scorta di una considerazione attribuita da Giovanni ad Eusebio di Cesarea:

Propter hoc dicit Eusebius quod errant herodiani dicentes ipsum quia unctum regem esse temporalium bonorum, quia non est unctus unguento materiali ut reges huius mundi, sed spirituali, scilicet oleo letitiae pre participibus suis. Et ideo non est rex huius saeculi sed illius regni de quo dicit Propheta Daniel (7, 14): "Potestas eius potestas eterna et regnum eius quod non corrumpetur"⁽²⁰⁾.

A proposito di Eusebio, le edizioni critiche del p. Leclercq e del Bleienstein rinviando concordemente al l. I, cap. 3 della *Historia ecclesiastica* (PG 20, col. 74) e sulla loro scia si pongono le due traduzioni inglesi⁽²¹⁾. In effetti il testo eusebiano, dopo aver ricordato che nell'Antico Testamento la sacra unzione di sacerdoti, re e profeti era un precorrimiento della figura di Cristo, sottolinea come il Figlio di Dio (che non era ne sacerdote ne re ne profeta) avesse ricevuto un unguento non materiale ma divino; e ritroviamo in Eusebio le parole del salmo 45, 8 riecheggiate in Giovanni da Parigi: "...propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis". In questo capitolo della *Historia ecclesiastica* non si fa però menzione degli *herodiani* e del loro errore, consistente nell'attribuire a Cristo, in quanto unto al pari degli antichi re d'Israele, l'universale dominio sui beni temporali. Tale considerazione ha tutta l'aria di una deduzione introdotta da Giovanni, che in questo caso si sarebbe servito dell'autorevole copertura di Eusebio.

⁽²⁰⁾ *Tractatus*, cap. 8, p. 191, 18-23.

⁽²¹⁾ *Ibidem*, nota 10. Cfr. F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, Stuttgart, E. Klett, 1969, p. 244, nota 2; JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, transl. by J. A. Watt, Toronto, The Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1971, p. 108, nota 11; transl. Monahan (v. *supra*, nota 8), p. 159, nota 14.

Ma chi sono gli "erodiani"? Alla luce del discorso sinora svolto da Giovanni, essi dovrebbero corrispondere ai moderni *magistri* teorizzatori della *plenitudo potestatis*, ma il richiamo ad Eusebio di Cesarea, vissuto fra il III e il IV sec., parrebbe escludere tale riferimento contemporaneo o renderlo comunque ambiguo. Gli "erodiani" vanno dunque identificati con gli antichi seguaci ed accoliti di Erode, secondo l'accezione corrente. Nella *Historia Scholastica* di Pietro Comestore (XII sec.), che il padre Leclercq pone tra le fonti utilizzate da Giovanni, *Herodiani* sono chiamati sia sostenitori di Erode il Grande (un tempo chiamati dall'omonimo fiume della Galilea) sia le guardie di Erode Antipa, in relazione all'episodio evangelico del tributo a Cesare ("...et mittunt ei discipulos suos cum Herodianis...": Mt 22, 16)⁽²²⁾. Quest'ultima accezione si ritrova nella *Glossa ordinaria* e nel commento di Niccolo' di Lira, contemporaneo di Giovanni, nonché nell'articolata e limpida esegesi di Tommaso d'Aquino:

Qui sunt isti Herodiani? Secundum quod in Luca tangitur, sub Herode facta est Iudaea tributaria Romanis. Iste filius Antipatris alienigenae constitutus est rex a Romanis; ideo voluit compellere Iudaeos reddere censum Romanis, unde Herodiani, idest famuli deputati ad colligendum institutionem Herodis. Sed iste iam mortuus erat, et dimisit tres filios. Unus Herodes, et iste erat tunc praesens, sicut dicitur in Lc. c. XXII, quod fuit etiam in morte Domini: ideo facile fuit quod famuli sui irent cum aliis. Sed quare iverunt cum Herodianis? Una ratio, quia Herodiani zelabant pro imperatore. Ideo discipuli Pharisaeorum secum duxerunt eos, ut si diceret quod esset solvendum tributum, accusarent eum ad Phariseos: si diceret quod non, tunc Herodiani caperent eum⁽²³⁾.

A questo punto, però, il conto non torna: gli uomini di Erode, in quanto sostenitori dell'obbligo di pagare il tributo all'imperatore ("Ideo illi qui dicebant solvi tributa Caesari, dicebantur Herodiani", ribadisce Tommaso poco più avanti) e quindi di sottomettersi all'autorità civile,

⁽²²⁾ PETRI COMESTORIS *Historia Scholastica* (PL 198, coll. 1536 e 1605).

⁽²³⁾ THOM. AQ. *Super Evangelium Matthaei*, 1779-1780, p. 275.

appaiono su posizioni diametralmente opposte a quelle degli “erodiani” di cui parla Giovanni da Parigi, che vedevano in Cristo un sovrano temporale... Nel *De potestate regia et papali* il termine *herodiani* si discosta dunque dall’accezione corrente così bene illustrata nel commento di Tommaso a Mt 22, 16. Occorre però notare come tale accezione non fosse esclusiva negli scrittori ecclesiastici tardo-antichi e medievali. A parte il significato di “imitatori della crudeltà di Erode”, presente in Teofilatto arcivescovo di Bulgaria (sec. XI)⁽²⁴⁾, è riscontrabile anche un altro uso del vocabolo *herodiani* che si riconnette alla tradizione eresiologicala. Nel *De praescriptionibus* di Tertulliano troviamo infatti tra gli eretici ebrei, accanto ai Sadducei e ai Farisei, anche gli “Herodianos, qui Christum Herodem esse dixerunt”, che videro cioè in Erode l’atteso Messia⁽²⁵⁾. Tale spunto fu ripreso più diffusamente nello scritto eresiologicalo di Filastrio vescovo di Brescia, composto fra il 383 e il 391, ove però si allude non ad Erode il Grande, bensì ad Erode Agrippa I (44 d.C.), di cui gli *Atti degli apostoli* (12, 21-23) narrano che, osannato dal popolo come un Dio, fu tosto colpito da un angelo del Signore e morì roso dai vermi:

Alii Herodiani sunt, ab Herode rege Judaeorum ita appellati: isti resurrectionem confitentur, legem et prophetas accipiunt, Herodem autem regem Judaeorum percussus ab angelo, ipsum ut Christum sperantes expectant⁽²⁶⁾.

Sull’eresia degli erodiani si era soffermato anche Epifanio di Salamina (403) con riferimento ad Erode il Grande, il quale, non essendo di stirpe ebrea, venne identificato con il Messia che avrebbe posto fine al dominio dei discendenti di Giuda, in conformità alla “benedizione di Giacobbe” (Gn 49, 10)⁽²⁷⁾. Notizie analoghe sono fornite dallo scrittore bizantino Niceta Coniate (sec. XII-XIII)⁽²⁸⁾; ma già s.Girolamo (che pure nel

⁽²⁴⁾ THEOPHYLACTI BULGARIE ARCHIEP. *Opera*, Epp. LXXV, ep. 13 (PG 126, col. 382).

⁽²⁵⁾ TERT, *Praescr.*, 45, 61 (PL 2, col. 75): ‘...cum his (ossia con i Farisei) etiam Herodianos, qui Christum Herodem esse dixerunt’.

⁽²⁶⁾ FILASTRII BRIXIENSIS, *Diversarum hereseon liber*, 28 (CCLat. 9, p. 228).

⁽²⁷⁾ EPIPH. *Adv. oct. haer.*, 20 (PG 41, coll. 270-271).

⁽²⁸⁾ NICETAE CHONIATAE *Thesaurus orthodoxae fidei*, 1, 44 (PG 139, col. 1124).

Contra Luciferianos aveva ricordato l'eresia degli erodiani negli stessi termini di Tertulliano) nella chiusa del commento a Mt 22, 16 ("Et mittunt ei discipulos suos cum Herodianis...") aveva escluso in modo preciso l'esistenza di siffatta eresia⁽²⁹⁾.

In tempi più recenti, all'inizio del XVII secolo, la presunta eresia degli erodiani sarebbe stata discussa assai vivacemente da Giuseppe Giusto Scaligero, in polemica con il *Trihaeresium* del Serarius, mentre dal canto suo il Grozio avrebbe ricordato questa eresia giudaica sia nel *De veritate religionis Christianae* (IV, 15) sia nelle *Annotationes in quattuor Evangelia*, a proposito di Mt 16, 6⁽³⁰⁾. Ma quello che ci preme sottolineare, in questa sede, è che Giovanni da Parigi dovette avere ben presente l'eresia degli erodiani, per lo meno nella formulazione critica offerta da Girolamo: difatti nello stesso proemio al *De potestate regia et papali*, a proposito del richiamo ai Farisei su cui ci soffermeremo più avanti, egli rinvia esplicitamente a Girolamo ("ut dicit Hieronymus"), ovvero, con ogni probabilità, al sopra citato commento a Mt 22, 16⁽³¹⁾.

Inevitabile, ora, chiedersi se in Giovanni il termine *herodiani* posto in bocca all'autorevole Eusebio di Cesarea sia accostabile a questa tradizione eresilogica, con cui presenta indubbiamente una certa contiguità dottrinale: l'errore della presunta setta che vide in Erode il Cristo-Messia appare specularmente vicino all'errore di quanti, a partire da re Erode, concepirono in termini temporali la regalità di Cristo (e non a caso Ugo Grozio, nelle menzionate *Annotationes ad Matthaeum*, rileva che Cristo raccomanda di evitare "duo dogmatum genera": quelli dei Farisei, che

⁽²⁹⁾ HIERON. *In Matth.*, 2, 22 (CCLat. 77, p. 203, 1755-1757): "Quidam Latinorum ridicule Herodianos putant, qui Herodem Christum esse credebant, quod nusquam omnino legimus"; cfr. inoltre HIERON. *C. Luc.*, 23 (PL 23, col. 187). In questo caso, evidentemente, Girolamo non si riferisce ad Erode il Grande né ad Erode Agrippa, bensì ad Erode Antipa, della cui cerchia facevano parte gli "Herodiani" di cui parla l'evangelista Matteo.

⁽³⁰⁾ Iosephi Scaligeri (...) *Elenchus Trihaeresii Nicolai Serarii. Eius in ipsum Scaligerum animadversiones confutatae. Eiusdem delirium fanaticum & impudentissimum mendacium, quo Essenos monachos Christianos fuisse contendit, validissimis argumentis elusum*, Franekeræ, excud. Aegidius Radaeus, 1605: nel cap. I è denunciata fra l'altro la "hallucinatio" sulla presunta setta degli erodiani (p. 13 ss.); HUGONIS GROTII *Operum theologicorum tomus quartus*, Basileae, apud E. & J. R. Thurnisios, 1732, pp. 81b e 160a.

⁽³¹⁾ V. *infra*, nota 35.

fanno risiedere la pietà religiosa in riti puramente esteriori, e quelli degli "Herodiani" ed altri consimili, "quae religionem transformant in regnum huius mundi")⁽³²⁾.

Casuale assonanza, inconsapevole reminiscenza terminologica o deliberata *contaminatio* fra l'errore di Erode e l'eresia degli erodiani? In quest'ultimo caso ci troveremmo di fronte a una sottile e maliziosa insinuazione di Giovanni, tesa ad attribuire ai moderni seguaci dell'errore di Erode una valenza eretica che sarebbe simmetrica e di segno opposto a quella ufficialmente assegnata ai Valdesi. L'ipotesi più ovvia è che Giovanni intendesse 'giuocare', con un salto dottrinale e cronologico, sulla corrispondenza fra Erode e i suoi consiglieri, da una parte, e i moderni teorici della ierocrazia dall'altra. Ma non è neppure da escludere che egli abbia voluto evocare *en passant*, negli attenti ed eruditi lettori di parte teocratica, l'ombra della pur sempre imbarazzante eresia messianica segnalata da Tertulliano: una sorta di messaggio in chiave, destinato a chi ha orecchie per sentire; oppure un espediente retorico per rafforzare un'argomentazione che è — o vorrebbe essere — strettamente logico-dottrinale.

In effetti si ha l'impressione che al di sotto di un impianto così lineare e tomisticamente lucido, qual è quello del *De potestate regia et papali*, vi siano anche tratti di ambiguità e una certa forzatura nel dare un concreto contenuto ideologico alla simmetria teorica elaborata in base al principio "veritas medium ponit". Una simmetria che non pare facile ad istituirsi se Giovanni, per 'costruire' il polo dottrinale opposto ai Valdesi, ricorre a ben tre elementi, quasi a compensare con il numero un peso specifico che sul piano concettuale è poco consistente: dopo l'"errore di Erode", che offre l'occasione per esporre in sintesi la dottrina teocratica⁽³³⁾, egli chiama in causa anche l'"errore di Vigilanzio" e l'arroganza dei Farisei quali matrici o antecedenti dell'estremistica "opinio quantum ad dominium in rebus".

⁽³²⁾ GROTII *Operum theologicorum tomus quartus*, p. 160a-b.

⁽³³⁾ Dopo avere ricordato il principio secondo cui il potere papale "in temporalibus" deriva direttamente da Dio, Giovanni riferisce come tale potere non abbia di solito "esecuzione immediata", a differenza del potere secolare, ed è in questo senso che il pontefice dichiara talvolta di non detenere la giurisdizione temporale. Questo però non intacca il principio teocratico che pone nel papa il "verus dominus", laddove gli altri prelati e i principi secolari "non sunt domini, sed tutores, procuratores, dispensatores" (*Tractatus*, "Proemium", p. 174, 11-24).

Faute de mieux, ai sostenitori della teocrazia si rimprovera dunque d'aver seguito le idee di quel prete gallo, di nome Vigilanzio, che era noto soprattutto per lo scritto composto contro di lui da s. Girolamo. Oltre a contestare il culto dei santi, Vigilanzio aveva negato che la rinuncia ai beni terreni fosse conforme alla perfezione evangelica, ponendo sullo stesso piano lo stato di povertà e lo stato di ricchezza, così come, in precedenza, Gioviniano aveva attribuito lo stesso grado di perfezione alla vita di castità e alla vita matrimoniale. Allora, se la rinuncia al dominio nelle cose esteriori non attiene alla perfezione evangelica, il pontefice, in virtù del suo stato di vicario di Cristo, avrebbe il pieno diritto di detenere il "dominium in temporalibus": ma questo significa accogliere l'errata dottrina di Vigilanzio...⁽³⁴⁾.

Quanto ai Farisei, Giovanni ricorda la loro arroganza (*supercilium*), che li induceva a rifiutare il tributo a Cesare da parte degli Ebrei, allo scopo di impinguarsi maggiormente con le decime e le vittime da questi offerte al Signore⁽³⁵⁾. Anche se ispirato a un frequente *cliché* polemico, l'accostamento ai Farisei non è privo di efficacia. . "Cavete a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum", aveva raccomandato Cristo ai suoi

⁽³⁴⁾ Tractatus, "Preomium", p. 174, 25-36. Segnaliamo, per inciso, l'involontaria autoironia del richiamo da parte di Giovanni Quidort (*Johannes Dormiens*) agli errori di Vigilanzio, il cui nome era stato polemicamente rovesciato da s. Girolamo in *Dormitantius* (*Adv. Vig.*, Pl 23, col. 355 ss.).

⁽³⁵⁾ Tractatus, "Proemium", p. 174, 36-40: "Et hec opinio habet aliquid de supercilio phariseorum qui populum decimas et sacrificia Deo offerentem non teneri ad censum Cesari reddendum predicabant, ut ab ipsis ditioribus effectis pinguiore acciperent portiones, ut dicit Hieronymus". A proposito di questo richiamo a s. Girolamo, il p. Leclercq (e sulla sua scia il Monahan) rinvia all'*Adversus Vigilantium* (PL 23, col. 355), ma si tratta di un rinvio fuori luogo, poiché è nelle righe precedenti che Giovanni parla di Vigilanzio e dei suoi errori. Dal canto loro né il Bleienstein né il Watt hanno indicato la fonte cui allude l'espressione "ut dicit Hieronymus". Dato il riferimento all'episodio del tributo a Cesare, si tratta senza dubbio del commento a Mt 22, 16 (Hieron. *In Matth.*, 3, CCLat. 77, pp. 202-203, 1746-1749), ove però non si menziona la brama di lucro dei Farisei: per quest'ultimo tema si veda, ad es., *In Matth.*, 4 (CCLat. 77, p. 215, 170-188) e *In Esaiam*, 2, 3, 10. 11-12 (CCLat. 73, p. 52, 5-8: "Loquitur autem sermo propheticus contra scribas et phariseos, qui turpi lucri gratia, ut acciperent decimas et primitias, Dei filium negaverunt"). Vanotato infine che l'espressione "supercilium Pharisaeorum", assente nel commento a Mt 22, 16, ricorre in altri luoghi del commento di Girolamo (CCLat. 77, p. 56, 1309; p. 132, 1550; p. 142, 88).

discepoli (Mt 16, 6), e Girolamo aveva osservato in proposito: “Istiusmodi fermentum quod omni ratione vitandum est habuit Marcion et Valentinus et omnes heretici”⁽³⁶⁾. L'intento di Giovanni è di ricondurre la “opinio quorundam modernorum” alle eresie più antiche, giudaiche prima ancora che cristiane; e non a caso sia i Farisei sia gli “Erodiani” figuravano nei cataloghi delle eresie sorte in seno al giudaismo.

Una volta denunciate le erronee matrici della dottrina teocratica, Giovanni passa ad accennare brevemente ai pericolosi effetti di tale dottrina: ai neoconvertiti la fede cristiana non sarebbe bene accetta, qualora essa comportasse il trasferimento delle loro proprietà nelle mani del pontefice; inoltre ne risulterebbe turbata l'applicazione dell'invito di s. Pietro ad essere sottomessi all'autorità civile (I Pt 2, 13); infine le operazioni di compravendita nella casa del Signore rischierebbero di suscitare l'ira di Cristo, come quando scacciò i mercanti dal Tempio⁽³⁷⁾. Spinta così la dottrina teocratica alle sue conseguenze più gravi, Giovanni può procedere ad applicare il criterio illustrato all'inizio del “Proemium”, operando una mediazione fra le due opposte posizioni:

Inter has ergo opiniones tam contrarias, quarum primam erroneam omnes putant, puto quod veritas medium ponit, quod scilicet prelatis ecclesie non repugnat habere dominium in temporalibus et iurisdictionem, contra primam opinionem erroneam. Nec tamen eis debetur per se ratione status sui et ratione qua sunt vicarii Christi et Apostolorum successores. Sed eis convenire potest habere talia ex concessione vel permissione principum si ab eis ex devotione aliquid huiusmodi collatum fuerit vel si habuerint aliunde⁽³⁸⁾.

Il progetto di una *via media* risulta ora chiaro nei suoi contenuti oltre che nella struttura formale, e come tale verrà sviluppato nel corso del *Tractatus*.

⁽³⁶⁾ HIERON. *In Matth.*, 2 (CCLat. 77, p. 138, 1700-1702).

⁽³⁷⁾ *Tractatus*, “Proemium”, p. 175, 3-6.

⁽³⁸⁾ *Tractatus*, “Proemium”, p. 175, 8-14.