



ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Corso di laurea in Storia

LE IMPLICAZIONI POLITICHE DELLA LETTERATURA APOCALITTICA DI GIOACCHINO DA  
FIORE

Tesi di laurea in Storia della Chiesa medievale

Relatore: Prof. Riccardo Parmeggiani

Presentata da: Eduardo Cosenza

Il Appello

Anno accademico 2022-2023

# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>3</b>
<b>1 Le opere e i "giorni"</b>	<b>5</b>
1.1 La vita di Gioacchino e le sue fonti . . . . .	5
1.1.1 La vita . . . . .	5
1.1.2 Le "Memorie" di Luca di Cosenza . . . . .	11
1.1.3 La "Vita b. Joachimi Abbatis" . . . . .	12
1.2 Le opere e la loro tradizione manoscritta . . . . .	13
1.2.1 <i>Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti</i> . . . . .	14
1.2.2 <i>Expositio in Apocalypsim</i> . . . . .	16
1.2.3 <i>Psalterium Decem Chordarum</i> . . . . .	18
1.2.4 Opere minori . . . . .	19
<b>2 Il fine e la fine delle opere</b>	<b>21</b>
2.1 La profezia . . . . .	21
2.1.1 Definizione . . . . .	21
2.1.2 La profezia medievale . . . . .	22
2.1.3 La profezia e la politica . . . . .	24
2.1.4 La profezia che si autoavvera . . . . .	27
2.2 L'apocalittica di Gioacchino e la politica del suo tempo . . . . .	27
2.2.1 La Chiesa romana e l'Impero tedesco . . . . .	28
2.2.2 La cristianità e l'Islam . . . . .	32
2.2.3 Gli eretici come minaccia interna . . . . .	33
2.2.4 L'evoluzione dei rapporti con Costantinopoli . . . . .	34
<b>Conclusioni</b>	<b>35</b>
<b>Riferimenti bibliografici</b>	<b>38</b>



# Introduzione

Il profetismo è un argomento che ha sempre suscitato interesse, storiografico e non. Forse per l'innato desiderio umano nel tentare di conoscere, anche solo in forma frammentaria e allusiva, il proprio futuro, luogo temporale verso il quale si riversano timori e incertezze di ognuno di noi. Forse anche per il fascino che suscita una pratica, come quella profetica, per sua natura "grigia", mai troppo esplicita e volontariamente criptica ed esoterica. Se a tutto questo sommiamo la mistica religiosità medievale e la fortuna di cui questo immaginario, cristallizzato, ha goduto nei secoli successivi e che possiamo riscontrare ancora oggi, risulta chiara la potenza letteraria che un autore come Gioacchino da Fiore racchiude nei suoi scritti.

Non è un caso infatti se la sua dottrina, le sue immagini e le sue profezie furono riprese e riutilizzate da diversi autori per tutto il resto del medioevo e lungo tutto il corso della modernità, dagli Spirituali francescani ai luterani in Germania,<sup>1</sup> da Vico a Hegel in ambito filosofico, fino a innescare, in epoca contemporanea, l'epigonale riflessione sulla filosofia della storia avanzata da Karl Löwith in *Significato e fine della storia*.

Tuttavia Gioacchino non fu solo un profeta o un grande letterato, ma fu anche, come si definì nel prologo della *Concordia*, uno *speculator*, un osservatore attento e scrupoloso dell'evolversi della situazione politica a lui contemporanea. Il presente elaborato nasce proprio da questa constatazione, aggiunta alla riflessione portata da Mauro Pesce secondo cui ogni forma di profetismo o di pensiero escatologico ha come punto di partenza un rifiuto della situazione presente, dunque un contenuto e uno scopo politico.<sup>2</sup>

Presentando inizialmente la vita e le opere dell'abate ho cercato di fornire un breve contesto all'interno del quale inserire le riflessioni politiche presenti nella seconda parte dell'elaborato. In questa prima parte ho utilizzato principalmente i lavori di Grundmann e di Potestà, affiancati dalle voci del Dizionario biografico degli italiani, dell'Enciclopedia federiciana e dai due resoconti biografici medievali sull'abate calabrese, quali la *Vita*, anonima, e le *Memorie* di Luca di Cosenza.

Nella seconda parte, invece, ho fatto ricorso a diversi articoli, gli autori dei quali rappresentano i più importanti studiosi contemporanei del profetismo medievale e di Gioacchino, come De Fraja, Lerner, Piron, Potestà e Rainini, con l'intento di concentrarmi sullo

---

<sup>1</sup>Lerner, *Medieval prophecy and religious dissent*, pp. 20–24.

<sup>2</sup>Pesce, *Gesù e i suoi seguaci*.

specifico tema politico della produzione autentica gioachimita, cercando di cogliere quale fosse l'elemento presente che spinse Gioacchino a dedicarsi alla produzione di testi profetici, quindi politici. Infatti non ho considerato in questa sede i testi pseudoepigrafici, tradizionalmente attribuiti all'abate, ma scritti per lo più nel XIII secolo in ambienti florensi o spirituali e per una trattazione più approfondita dei quali rimando allo studio di De Fraja presente in bibliografia.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>De Fraja, *Usi politici della profezia gioachimita*.

# Capitolo 1

## Le opere e i "giorni"

### 1.1 La vita di Gioacchino e le sue fonti

Per raggiungere l'obiettivo della seconda parte del presente elaborato, studiare l'impatto che le opere di Gioacchino hanno avuto nella politica del suo tempo, è necessario dare innanzitutto spazio proprio alla sua vita e al suo tempo, prima che alle sue opere. Intendo perciò presentare un breve resoconto del suo profilo biografico, appoggiandomi, oltre che sugli studi di Gian Luca Potestà e di Herbert Grundmann, sulle minute spalle rappresentate dalle due "Vite" giunte fino a noi: le brevi *Memorie* di Luca di Cosenza e l'anonima *Vita b. Joachimi Abbatis*. Successivamente tratterò, con l'ausilio dei testi originali e degli studi contemporanei su di essi, le tre principali opere dell'abate, quali l'*Expositio in Apocalypsim*, il *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti* e lo *Psalterium Decem Chordarum*, e accennerò brevemente ad alcune opere minori, sempre in funzione della seconda parte. Il rapporto tra la vita e le opere è un tema molto studiato in diversi ambiti, dalla filologia all'antropologia,<sup>1</sup> e anche in storia assume un ruolo rilevante. Viene da chiedersi se Gioacchino abbia applicato in vita ciò che ha teorizzato nella scrittura e nell'esegesi, e, qualora l'avesse fatto, bisognerebbe indagarne il modo.

#### 1.1.1 La vita

Presentare brevemente la vita di un personaggio avvolto da una «penombra stranamente ambigua»<sup>2</sup> mi appare un'impresa ardua e difficilmente conseguibile con successo. Desidero allora sfruttare questa situazione per tentare un azzardo, almeno dal punto di vista narrativo: presentare gli avvenimenti della vita dell'abate sì in ordine cronologico, ma rovesciato. Partire dalla sua morte, avvenuta nel 1202, mi permette di affrontare con maggiore leggerezza alcune criticità di questa ricostruzione già affrontata da molti

<sup>1</sup>Clifford e Marcus, *Scrivere le culture*.

<sup>2</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, p. 3.

studiosi, concentrandomi invece sulle implicazioni e sulle connotazioni politiche e quasi simboliche che alcuni episodi assumono.

Come ho precedentemente accenato Gioacchino morì nel 1202, presumibilmente il 30 marzo, cioè «*in sabbatho, quo "sitientes" cantatur*», come riferisce Luca di Cosenza.<sup>3</sup> Inoltre possiamo utilizzare come *terminus ante quem* un documento datato al 1202 in cui Riccardo di Tropea confermò la donazione di Simone di Mamistra, signore di Fiumefreddo, a favore dell'ordine fiorentino definendo Gioacchino come «*venerabilis quondam abbas*».<sup>4</sup> Egli morì nel monastero in costruzione di S. Martino in Giove. Questo monastero, edificato a Pietrafitta, località situata a sud di Cosenza, sul terreno donato alla sua comunità dall'arcivescovo di Cosenza Andrea, rappresenta la manifestazione materiale di una serie di favori che Gioacchino ricevette dai potenti del suo tempo nell'ultima fase della sua vita, dal 1196 al 1201. Infatti nel 1200 a Palermo, in occasione della morte della regina Costanza, il piccolo Federico II di 5 anni gli concesse l'abbazia di *Caput Album* sulla Sila. Due anni prima, nel 1198, sempre in occasione della morte di un sovrano, in questo caso Enrico VI, si recò a Messina e ricevette dalla vedova Costanza una conferma dei privilegi che ottenne nel 1191 dal marito di questa, come ricompensa per aver profetizzato la cattura di Napoli, ma su questo episodio torneremo più avanti. Nel 1196 invece, ancora a Palermo, nel monastero del Santo Spirito, Costanza chiese che fosse Gioacchino a confessarla in occasione del venerdì santo: è proprio in questo episodio che Gioacchino, utilizzando il metodo tipico della sua esegesi, quindi paragonando se e Costanza rispettivamente a Cristo e alla Maddalena penitente, pretese che la sovrana scendesse dal suo trono e si inginocchiasse in segno di penitenza di fronte a lui.<sup>5</sup>

Infine, sempre nel 1196, sappiamo che Celestino III approvò la regola. Di questa non possediamo le costituzioni, ma secondo una ricostruzione condivisibile avanzata da Grundmann,<sup>6</sup> possiamo immaginare che mirasse a irrigidire quelle cistercensi, basate sulla regola di Benedetto. Questi anni non sono gli unici in cui Gioacchino ebbe rapporti in prima persona con i vertici politici del suo tempo, ma sono senza dubbio quelli in cui da questi ricevette aperto favore.

Tuttavia questo va di pari passo con l'ostilità che l'ordine cistercense gli dimostrò, culminando nel 1192 nella dichiarazione da parte del Capitolo generale di Gioacchino e Raniero da Ponza come *fugitivi*, in seguito a una convocazione non adempita per aver fondato un monastero senza l'autorizzazione del Capitolo. La categoria di *fugitivus* era abbastanza grave, in quanto implicava la riduzione del soggetto a uno stato prossimo al laicato. Tuttavia si può intravedere in questa convocazione una motivazione politica: Gioacchino fu quasi l'unico che nel Mezzogiorno si oppose apertamente al nuovo re di

<sup>3</sup>D'Elia, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea: antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 162.

<sup>4</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, p. 150.

<sup>5</sup>Orioli, «Gioacchino da Fiore».

<sup>6</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*.

Sicilia Tancredi.<sup>7</sup> Il complesso rapporto che Gioacchino ebbe con l'ordine cistercense verrà trattato in relazione al IV libro della *Concordia*, tuttavia qui mi preme ricordare che molti eventi che si incontrano successivamente sono legati in qualche modo a questa "questione". Infatti le due critiche scolastiche che coinvolsero l'abate, quella con Pietro Lombardo e quella con Goffredo di Auxerre, si inscrivono all'interno di questo indefinito rapporto; infine anche l'incontro con Lucio III a Veroli nel 1184 riguarda una questione interna all'ordine.

Occorre ora soffermarci un attimo su questo nuovo personaggio, Raniero da Ponza.<sup>8</sup> Egli viene definito nelle *Memorie* di Luca di Cosenza<sup>9</sup> come un *intimus* di Gioacchino. Viene anche nominato nel Capitolo dei cistercensi del 1192 precedentemente citato, ma poi, successivamente alla stabilizzazione dell'ordine fiorense, egli sparisce dalla vita dell'abate. Secondo la *Vita*, e anche secondo Grundmann,<sup>10</sup> Raniero da Ponza corrisponde all'indeterminato *frater Ranierus*, legato pontificio in Spagna e Provenza per volere di Innocenzo III; egli, però, mal sopportò questo incarico e, in occasione di una malattia, ritornò in Italia, presumibilmente sulla sua isola natale, per dedicarsi a una vita eremitica. Tuttavia lo stretto legame che Raniero ebbe con la corte pontificia in seguito alla morte di Gioacchino rappresentò uno dei fattori che permisero all'ordine di prosperare anche dopo la fine del suo fondatore carismatico.

Al 1191 la *Vita* fa risalire un incontro con Enrico VI in occasione della sua prima campagna in Italia. Il nuovo sovrano svevo era alle prese con l'assedio di Napoli, ma la città resisteva duramente, comandata da Riccardo conte di Acerra, cognato del rivale Tancredi. Qui Gioacchino rimproverò Enrico per la sua crudeltà e profetizzò la caduta della città: riprendendo la profezia di Ezechiele (26,7 e ss.) riguardante la cattura di Tiro per mano di Nabucodonosor, Gioacchino stabilì una corrispondenza tra il testo biblico e il presente intimando al sovrano di rimandare la cattura della città di tre anni, trascorsi i quali l'avrebbe ottenuta senza sforzi. Il re seguì la profezia dell'abate ed effettivamente nel 1194 Enrico VI entrò trionfante a Napoli senza alcuna opposizione.<sup>11</sup> Evidentemente la *Vita* utilizza questo episodio per enfatizzare l'autorità profetica di Gioacchino, dall'abate stesso spesso ridimensionata, come nel celebre passo dell'*Expositio* dove ricorda delle presunte umili origini contadine.<sup>12</sup> Tuttavia con questo episodio si possono spiegare le ampie concessioni regie di cui abbiamo parlato prima e il favore smisurato di cui l'ordine fiorense godette presso la corte siciliana. Rimando al secondo capitolo invece una riflessione sul rapporto che ebbe Gioacchino con la figura imperiale in quanto tedesca.

<sup>7</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, pp. 248–250.

<sup>8</sup>Rainini, *Il profeta del papa: vita e memoria di Raniero da Ponza, eremita di curia*.

<sup>9</sup>D'Elia, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea: antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 23.

<sup>10</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, pp. 107–120.

<sup>11</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, pp. 244–247.

<sup>12</sup>D'Elia, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea: antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 35.



Nell'inverno tra il 1190 e il 1191 fu convocato a Messina al cospetto di Riccardo I d'Inghilterra, il Cuor di Leone, e di Filippo II Augusto di Francia, entrambi in procinto di imbarcarsi per la terza crociata.<sup>13</sup> Qui Gioacchino interpretò l'episodio apocalittico del drago dalle sette teste (*Apoc.* 12:1-6). Il racconto, giuntoci per mano del cronista inglese Ruggero di Howden, evidenzia il doppio interesse di Riccardo sia per l'esito della sua prossima impresa, che secondo Gioacchino sarebbe stato positivo, sia per la figura dell'Anticristo, rappresentante l'ultima delle sette teste. Su quest'ultimo Gioacchino introdusse una novità interpretativa. Infatti se la tradizione esegetica vedeva nell'Anticristo un ebreo, nato presumibilmente e simbolicamente nei pressi di Babilonia, Gioacchino vi vide un eretico nato a Roma già da quindici anni; egli otterrà la Sede apostolica e annuncerà l'inizio della fine. In questa novità interpretativa Potestà vi vede un'influenza culturale cistercense: per questi, infatti, la preoccupazione principale non era rappresentata dall'antigiudaismo, quanto dalla diffusione di movimenti ereticali in seno all'Occidente.<sup>14</sup>

Nell'inverno tra il 1189 e il 1190, dopo essersi stabilito nel luogo che poi prenderà il nome di San Giovanni in Fiore, anche la sua comunità risentì del clima di instabilità politica che seguì la morte di Guglielmo II; infatti i suoi seguaci subirono varie angherie da uomini che rispondevano agli ordini del nuovo re Tancredi. Questo nella *Vita* viene indicato sempre solo con gli appellativi di *rex* o *Pharao*,<sup>15</sup> sia come conseguenza della *damnatio memoriae* a cui sarà sottoposto il sovrano sia per porre un'analogia con il passo di *Genesi* 40-42 che vede protagonista il patriarca Giuseppe che corrisponde in questo caso a Gioacchino. Questa controversia costrinse l'abate a recarsi alla corte siciliana di Tancredi per discutere del diritto di occupare quelle terre: il re propose un trasferimento della comunità nella più bassa S. Maria della Matina, ma Gioacchino, consapevole del valore simbolico dell'altezza dell'abbazia, in linea con il suo progetto di irrigidimento morale del modello cistercense, impose l'occupazione dell'alta S. Giovanni in Fiore. Inoltre ottenne un *tenimentum*, cioè una rendita annuale, di cinquante misure di frumento. Questo rappresentò il primo episodio<sup>16</sup> di larghe concessioni che Gioacchino ricevette dai sovrani siciliani.<sup>17</sup>

Proseguendo a ritroso nella vita di Gioacchino ci si imbatte nel periodo più inquieto e produttivo per l'abate. Intendo circoscrivere questa fase tra il 1183, data d'arrivo a Casamari, e il 1189, inizio dei primi insediamenti a Fiore. Nel 1183 lasciò Corazzo, di cui era divenuto abate tra il 1171 e il 1177, per raggiungere l'abbazia di Casamari. Egli mal sopportò sempre il suo ruolo di abate e iniziò a viaggiare anche per trovare un'abbazia che accettasse di accogliere come "figlia" quella di Corazzo, liberandolo dai suoi oneri. Prima di tutto si rivolse alla comunità di Santa Maria della Sambucina, abbazia cister-

<sup>13</sup>Potestà, «Gioacchino da Fiore».

<sup>14</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, pp. 241–244.

<sup>15</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, p. 188.

<sup>16</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, pp. 240–241.

<sup>17</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, pp. 145–146.

cense vicina a Luzzi, in Val di Crati, dove Gioacchino soggiornò da giovane, ma questa rifiutò per l'estrema povertà di Corazzo; successivamente propose la filiazione a Casamari, abbazia madre della Sambucina, ma anche questa rifiutò per il medesimo motivo. Tuttavia il soggiorno a Casamari non fu affatto infruttuoso: qui l'abate ebbe la tranquillità per compiere quell'arricchimento spirituale e intellettuale da lui agognato, componendo l'*Expositio* e la *Concordia* e iniziando lo *Psalterium*; inoltre fu proprio qui che conobbe Luca, l'autore delle *Memorie*, allora solo notaio dell'abate Gerardo, ma successivamente abate della Sambucina e poi vescovo di Cosenza. Gioacchino rimase qui fino al 1185, ma nel 1184, a Veroli, nei pressi di Casamari, incontrò Lucio III. Questo primo incontro con un pontefice, come abbiamo già anticipato, riguarda direttamente il rapporto di Gioacchino con l'Ordine cistercense: egli non apparteneva effettivamente all'Ordine, ma erano anni che si comportava adeguandosi alle norme prescritte da questo. Dunque per poter scrivere liberamente le sue opere avrebbe necessitato, se fosse stato già un cistercense, dell'approvazione del Capitolo generale; quindi chiese e ottenne dal papa, autorità ancora superiore al Capitolo nella visione della società cristiana gioachimita, il permesso di scrivere e pubblicare le proprie opere. Oltre a ottenere la *licentia scribendi* ricordata nell'*Expositio* e nel testamento del 1200,<sup>18</sup> Gioacchino presentò al papa una sua interpretazione della *Sibilla Samia*, riportata nel *De prophetia ignota*, in cui viene profetizzata la caduta di Gerusalemme del 1187. Sempre nel 1184, secondo la ricostruzione di Potestà,<sup>19</sup> Gioacchino riuscì ad affidare Corazzo all'abbazia cistercense di Fossanova, figlia di Clairvaux, e poté quindi dedicarsi a tempo pieno alla stesura delle sue opere, come da esortazione papale. Lasciata definitivamente Casamari nel 1185, le biografie dell'abate tacciono in merito al suo incontro con Urbano III a Verona, riportato invece dal cronista Roberto di Auxerre e da una lettera di Clemente III.<sup>20</sup>

Da questo momento, fino all'insediamento a Fiore, Gioacchino viaggiò all'assidua ricerca di un luogo adatto a mettere in pratica il suo modello di vita. Nell'autunno del 1188 sappiamo che si ritirò sui monti della Sila per poi stabilirsi per l'inverno, fino al maggio 1189, quando occupò Fiore, nella località di Pietralata, pare non lontana da Corazzo. La *Vita* loda il potente che donò questa terra, senza, però, mai nominarlo. Il motivo è da ricercare probabilmente in una sorta di precauzione politica, come nel caso riguardante Tancredi ricordato prima; non dobbiamo dimenticare il clima di incertezza politica che regnò nel Meridione in seguito alla morte di Guglielmo II.<sup>21</sup> Le opinioni degli studiosi sull'identificazione di questo potente non concordano; Grundmann ritiene che si tratti di *Ugo Lupinus*, conte di Catanzaro e uomo di corte di Guglielmo II;<sup>22</sup> tuttavia Potestà rifiuta

<sup>18</sup>D'Elia, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea: antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 39.

<sup>19</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, pp. 67–68.

<sup>20</sup>Ivi, pp. 92-93.

<sup>21</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, pp. 142–145.

<sup>22</sup>*Ibidem*.

questa interpretazione.<sup>23</sup> Il soggiorno a Pietralata rappresentò un importante momento di transizione per Gioacchino, sia dal punto di vista evenemenziale, rappresentando il passaggio da Corazzo a Fiore, sia dal punto di vista ecclesiastico, simboleggiando l'abbandono dell'ordine cistercense per fondare quello fiorentino. Inoltre questo periodo vide un cambiamento di opinioni politiche in Gioacchino che esaminerò più nel dettaglio nel secondo capitolo. Qui Gioacchino portò a termine lo *Psalterium*, iniziato a Casamari, e il *Trattato* su Benedetto, che rappresenta letterariamente l'idea che l'abate aveva del suo rapporto con il monachesimo cistercense. Infine questa tappa è fondamentale anche perché è qui che avvenne il primo incontro tra Gioacchino e Raniero.

La prima fase della vita dell'abate, situabile tra la nascita e il 1177, anno in cui fu sicuramente abate di Corazzo, rappresenta quella più incerta dal punto di vista cronologico ed evenemenziale. La *Vita* riporta che Gioacchino approdò alla corte di Palermo come tirocinante al seguito di Stefano di Perche, dal 1166 Gran cancelliere di corte e reggente del piccolo Guglielmo II. Questo avvenne in seguito alla morte di Guglielmo I, che risale al maggio del 1166. Successivamente, e qui precisi riferimenti cronologici vengono meno, si unì all'ambasceria presso Ancona del notaio reale Peregrinus, per poi accompagnare anche il notaio Sanctorus in Puglia e in Val di Crati.<sup>24</sup> Ammalatosi tornò a corte, ma decise subito di recarsi come pellegrino in Terrasanta. Qui visitò Tripoli di Siria e Gerusalemme, facendo esperienza dei luoghi della vita di Cristo. La *Vita* riporta, infatti, che proprio sul monte Tabor Gioacchino ebbe l'illuminazione in merito alla comprensione delle Scritture tramite l'individuazione di corrispondenze tra Antico e Nuovo Testamento. Tornato in Italia condusse una breve esperienza eremitica sull'Etna, ma poi decise di tornare in Calabria, presso la non più identificabile Guarassano, nei pressi di Cosenza. A questo punto la *Vita* riporta una precisazione aneddótica che tengo a riportare. Gioacchino, riferisce l'anonimo autore, evitò intenzionalmente la città di Cosenza, principale centro urbano della zona, sia perché desiderava la vita eremitica nel "deserto", sulle orme di Cristo, sia perché *Cosentia* aveva la fama di essere una città «semper in causis», cioè piena di sicofanti e delatori, e perciò veniva ironicamente chiamata *Causentia*.<sup>25</sup> A Guarassano venne riconosciuto da un abitante di Celico, suo paese natio, e fu costretto a incontrare il padre che lo rimproverò per la sua scelta di vita eremitica e pauperistica; egli infatti desiderava che il figlio continuasse la carriera già avviata di notaio di corte. Gioacchino rispose che aveva scelto di servire l'unico vero re, quello celeste, e lasciò intendere che non si sarebbero mai più rivisti. Luca nelle *Memorie* parla dell'atteggiamento di Gioacchino nei confronti dei parenti: «Solis consanguineis durus erat et inhumanus, tamquam ignotos illos rescipiens, ut nihil umquam eis tribueret».<sup>26</sup> Succes-

<sup>23</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, pp. 219–220.

<sup>24</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, pp. 136–137.

<sup>25</sup>Ivi, p. 184.

<sup>26</sup>D'Elia, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea: antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, p. 164.

sivamente soggiornò per la prima volta alla Sambucina, presso Luzzi, ma senza essere ancora ordinato monaco. Poi nei pressi di Rende iniziò, da laico itinerante, a predicare senza l'autorizzazione vescovile. Dunque, richiamato dalla diocesi di Catanzaro, vi si recò e venne ordinato diacono. Nel tragitto per giungervi incontrò un certo monaco Greco che, tramite la parabola del servo infingardo di Mt 25,14-30, lo spinse alla *conversio* presso il monastero di Corazzo. Qui rapidamente scalò le gerarchie, divenendo prima priore e poi abate a causa delle dimissioni di Colombano per alcuni scandali non meglio precisati. Gioacchino non accettò di buon grado questo compito, come abbiamo già visto nei tentativi successivi di affiliare l'abbazia prima alla Sambucina e poi a Casamari, e subito si rifugiò nel monastero della S. Trinità ad Acri e poi di nuovo alla Sambucina. Qui però venne convinto dalle autorità locali ad assumere pienamente le responsabilità implicite nel suo ruolo. La nomina ad abate di Corazzo deve essere quindi necessariamente successiva al 1171, anno nel quale diventa abate della Sambucina Simeone, uno dei potenti che lo convincono a ritornare al suo posto, e necessariamente precedente al 1177/1178, quando, come abate di Corazzo, si recò alla corte di Guglielmo II per far valere alcuni diritti di possesso.<sup>27</sup>

Ho intenzionalmente lasciato la questione della nascita e delle origini familiari come ultimi temi poiché necessitano di una trattazione particolare, vista la loro vaghezza. Esistono varie ipotesi in merito avanzate dagli studiosi, dal momento che nessuna fonte diretta ci indica la sua data di nascita. Quella che gli studi hanno generalmente adottato come più verosimile è stata proposta da Grundmann: Gioacchino sarebbe nato verso il 1135 a Celico e quindi avrebbe iniziato il suo tirocinio a Palermo avendo circa trent'anni.<sup>28</sup> Non tratto in questo paragrafo delle presunte origini contadine ed ebraiche di Gioacchino poiché ritengo che siano ipotesi e riscotruzioni artificiose inscindibilmente legate agli scritti dell'abate e alle sue polemiche, che tratterò in seguito.

### 1.1.2 Le "*Memorie*" di Luca di Cosenza

Luca nacque intorno al 1160, presumibilmente in Campania. Entrò nel 1183 come monaco nel monastero cistercense di Casamari. Qui, durante il soggiorno di Gioacchino avvenuto tra il 1183 e il 1185, ebbe modo di partecipare, in quanto notaio dell'abate Gerardo, alla redazione scritta delle tre opere principali di Gioacchino, quali il *librum Apocalypsis*, il *librum Concordiae* e il *librum Psalterium*. Successivamente raggiunse Gioacchino durante il suo soggiorno a Pietralata nel 1187. Nel 1192 Gioacchino e Raniero fecero in modo che venisse eletto abate della Sambucina. Nel 1198, a inaugurare una serie di ottimi rapporti con i pontefici, Innocenzo III lo incaricò di predicare la crociata nel Regno di Sicilia. Nel 1203 divenne arcivescovo di Cosenza e dal 1212 al 1221, periodo di assenza di Federico II per la campagna in Germania, poté godere del titolo

<sup>27</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, pp. 138–139.

<sup>28</sup>Ivi, p. 136.

di *dominus regis familiaris*. Verso il 1215 Innocenzo III lo nominò visitatore dell'Ordine fiorentino e gli affidò l'incarico di completare la sua regola. Nonostante questa vicinanza ai fiorentini Luca rimase sempre all'interno dell'Ordine cisterciense, anche se ciò procurò talvolta delle frizioni con il Capitolo generale. Nel 1217 Onorio III lo incaricò di predicare la crociata a Messina. Dal 1223 iniziò a godere di salute precaria, fino alla morte avvenuta tra il 1227 e il 1230.<sup>29</sup>

Luca stesso, nelle *Memorie*, afferma di aver avuto problemi con l'oralità, motivo per il quale inizialmente lavorò come notaio e redattore. Le *Memorie*, secondo la ricostruzione di Grundmann, furono scritte subito dopo la morte di Gioacchino, quindi anche subito dopo l'inizio dell'arcivescovado di Luca. Viene anche escluso qualsiasi rapporto tra la *Vita*, che analizzeremo in seguito, e le *Memorie*. Analizzando invece l'opera più nello specifico possiamo notare come Luca non intendesse presentare una ricostruzione biografica della vicenda dell'abate, quanto piuttosto riportare racconti personali volti a esaltare le virtù personali di Gioacchino, come l'astinenza e l'impegno liturgico.<sup>30</sup> Il testo ci è pervenuto in una copia tardiva datata al 1598 dell'allora priore di S. Giovanni in Fiore, Cornelio Pelusio; questa copia comprendeva anche la *Vita* e i *Miracula*.<sup>31</sup> Il titolo che utilizziamo oggi gli è stato attribuito da Grundmann, che lo preferì al precedente *Syopsis virtutum*.

### 1.1.3 La "*Vita b. Joachimi Abbatis*"

La *Vita*, nonostante superi in lunghezza le brevi *Memorie*, rimane comunque un testo di piccole dimensioni. Tuttavia in questo caso si tratta di un'opera che ha l'esplicito intento di riproporre la vita dell'abate, anche se, a differenza di Luca, il suo autore dimostra scarse conoscenze e abilità letterarie.<sup>32</sup> Grundmann datò l'opera tra il 1202, anno della morte di Gioacchino, che durante la stesura del testo doveva necessariamente essere già morto, e il 1207, anno della morte di Raniero, il quale, per via della frase «*modo, ut confidimus, sanctus vir*», doveva essere ancora vivo.

La tradizione manoscritta dell'opera è a dir poco complessa. Innanzitutto, non essendo a conoscenza di antichi manoscritti fino al XVI secolo, non possiamo stabilire il debito dei biografi di Gioacchino di XVI e XVII secolo con la *Vita* e con le *Memorie*. Oggi, grazie alla ricostruzione filologica di Grundmann possiamo azzardare alcune ipotesi. Questa ricostruzione è la sintesi di tre tradizioni. La prima di queste è quella rappresentata da *La Calabria sacra e profana* di Domenico Martire. Confrontando l'opera, di pieno XVII secolo, con la ricostruzione della *Vita* possiamo affermare con certezza che Martire si basò su una copia della stessa. Tuttavia quest'opera cadde presto nell'oblio e fu poco utilizzata da altri studiosi.<sup>33</sup> Siamo a conoscenza di un altro manoscritto della *Vita*

<sup>29</sup>Panarelli, «Luca».

<sup>30</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, p. 134.

<sup>31</sup>Ivi, pp. 132-133.

<sup>32</sup>Ivi, pp. 132-133.

<sup>33</sup>Ivi, p. 128.

presente nel 1600 nella biblioteca del monastero di S. Giovanni in Fiore, ma poi subito sparito. Venne utilizzato da Giacomo Greco di Scigliano, allora priore del monastero, per redigere la *Chronologia Joachim abbas et Florentis ordinis*, una sorta di parafrasi del manoscritto che Giacomo Greco aveva tra le mani. Quest'opera si colloca all'interno del rinnovato interesse storico e religioso per la figura del fondatore dell'Ordine fiorentino dopo che, in piena decadenza, questo venne riunito da Pio V a quello cistercense. L'opera di Greco, a differenza di quella di Martire, rappresentò il primo punto di riferimento per tutti i successivi autori, come Gregorio de Lauro di Castrovillari, Paperboch e Ugelli.<sup>34</sup>

Infine abbiamo la copia della *Vita* e delle *Memorie* di Cornelio Pelusio, priore predecessore di Greco. Questa copia presenta senza dubbio alcune lacune e problematichità, tra tutte quella di essere una copia realizzata circa quattrocento anni dopo la prima stesura dell'opera originale. Tuttavia rappresenta l'unica testimonianza diretta, non parafrasata o estrapolata da elaborazioni, della *Vita*.

Dall'incrocio di queste tre tradizioni, intendendo il vocabolo etimologicamente, Grundmann realizzò la sua ricostruzione della *Vita* e delle *Memorie*, ottenendo le versioni ancora oggi utilizzate negli studi.

Un'ultima considerazione mi preme farla sul presunto autore della *Vita*. Secondo l'interpretazione di Martire si tratta dello scriba *Rogerus*, tuttavia l'assenza di ogni riferimento a questo nome nelle successive copie fa perdere credibilità a questa ipotesi. Se ci rifacciamo al contenuto dell'opera notiamo un certo tono di rivalità espresso nei confronti di Raniero: l'anonimo narra che durante il soggiorno a Pietralata Gioacchino «pondus et reverentiam non ferebat».<sup>35</sup> Probabilmente il "peso" e la "venerazione" non sopportate dall'abate erano quelle di Raniero stesso, il quale, proprio dopo il rifugio dal mondo a Pietralata, sparisce dalla vita dell'abate, per essere sostituito da un personaggio che viene sempre indicato come *socius* di Gioacchino. Secondo Grundmann tale *socius* corrisponderebbe all'anonimo autore, dal momento che vengono narrati episodi di cui potevano avere memoria solo i due presenti, cioè Gioacchino e il *socius*.<sup>36</sup>

## 1.2 Le opere e la loro tradizione manoscritta

Dopo aver riassunto brevemente la vita di Gioacchino, prima di trattare le implicazioni politiche dei suoi scritti e delle sue azioni, è necessario ancora spendere alcune parole sulle opere principali dell'abate calabrese. Di queste tratterò brevemente il contenuto, senza addentrarmi troppo nella dottrina che ne fa da fondamento, il processo di scrittura e la conseguente tradizione manoscritta. Per studiare questi temi mi sono rifatto ai saggi presenti a introduzione delle varie opere, come riportate in bibliografia, e al lavoro di

---

<sup>34</sup>Ivi, pp. 129-131.

<sup>35</sup>Ivi, p. 187.

<sup>36</sup>Ivi, pp. 133-134.

Potestà, "Il tempo dell'Apocalisse", con il quale tutto il mio presente studio, almeno nella sua prima parte, ha un debito enorme.

Mentre la figura di Gioacchino ebbe sempre molta fortuna e suscitò spesso vivo interesse, tanto da portare alla proliferazione di svariati apocrifi, spesso funzionali a contingenti progetti politici, sorte differenti ebbero le sue opere. Questo fu dovuto sia alla rapida condanna che la sua dottrina trinitaria ricevette in occasione del IV Concilio lateranense del 1215 sia alla effettiva asprezza del linguaggio gioachimita, che portò gli studi a occuparsi sempre maggiormente del personaggio piuttosto che di ciò che egli effettivamente scrisse. A tutto ciò bisogna anche aggiungere la difficoltà nel realizzare un'edizione critica di opere che, come quelle che stiamo per trattare, furono scritte contemporaneamente e furono continuamente soggette a rielaborazioni, proprio in virtù della sistematicità del pensiero dell'abate. Tuttavia si può circoscrivere il periodo di composizione tra il soggiorno a Casamari, quindi 1183/1184, e la scrittura della lettera testamentaria, datata al 1200. In questi sedici anni Gioacchino compose la cosiddetta "trilogia" trinitaria che vede, nell'ordine dichiarato da Gioacchino nella lettera di cui sopra, la *Concordia* dedicata al Padre, l'*Expositio* al Figlio e lo *Psalterium* allo Spirito Santo.<sup>37</sup> Nel trattare queste opere mi atterrò all'ordine suggerito da Gioacchino stesso.

### 1.2.1 *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*

Da un confronto di tipo contenutistico proposto da Potestà tra la *Concordia* e lo *Psalterium*, possiamo tentare di datare alcuni momenti compositivi: il I libro venne probabilmente iniziato tra Corazzo e Casamari, mentre il II fu concluso verso il 1185/1186; infine sappiamo che il IV libro fu concluso nel 1189.<sup>38</sup> Tuttavia bisogna sempre ricordarsi che tutte queste opere, come già detto, furono soggette a una scrittura parallela e a continue revisioni, fino alla morte di Gioacchino.

L'opera è suddivisa in cinque libri. I primi quattro presentano una lettura della storia biblico-ecclesiastica attraverso la lente della "concordia", mentre il quinto e ultimo libro, per grandezza equivalente ai primi quattro, ripercorre la storia universale «secundum spiritualem intellectum».

Lo scritto si basa sull'intuizione di Gioacchino secondo la quale la storia è leggibile tramite le Scritture dal momento che in esse si è manifestato Dio, nel cui mistero è compresa tutta la storia. Quindi tramite lo studio delle Scritture e l'osservazione del presente, in cerca di compimenti delle prime, si può giungere a una maggiore preparazione in vista dei tempi ultimi, imminenti. Infatti l'opera si presenta in funzione sia speculativa sia operativa. Nel primo senso l'obiettivo è valorizzare il ruolo dell'ordine monastico all'interno della dinamica trinitaria della storia; nel secondo senso, quello operativo, invece, lo scopo è preparare la cristianità alle ultime tribolazioni tramite la conoscenza delle

<sup>37</sup>Ioachim, *Sull'Apocalisse*, pp. 73–76.

<sup>38</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, p. 129.

tappe della storia. Centrale è anche la vicinanza dell'*eschaton*, la fine, dal momento che proprio poiché la storia si avvicina al suo termine essa è più chiara e leggibile agli occhi delle "sentinelle", delle quali Gioacchino fa parte.

Dei dodici capitoli che compongono il I libro i primi undici elencano i giudizi punitivi che Dio inflisse al popolo dei Giudei all'interno dell'Antico Testamento; il dodicesimo, invece, mette in corrispondenza le sette tribolazioni inflitte dai sette popoli a quello ebraico (Egizi, Cananei, Siri e Filistei, Assiri, Caldei/Babilonesi, Medi, Greci) con i sette sigilli presentati nell'Apocalisse di Giovanni.

La prima parte del II libro, composta da trentacinque capitoli, vede la spiegazione del dispositivo della "concordia": questo consiste nell'instaurare corrispondenze tipologiche «di uguale proporzione»<sup>39</sup> tra due termini. Il secondo termine, spesso preso dal Nuovo Testamento o dalla storia ecclesiastica, tuttavia, non rappresenta una semplice replica del primo, quasi sempre veterotestamentario, ma il pieno svelamento del suo vero significato: potremmo dire che il secondo termine "significa" il primo.<sup>40</sup> Il ruolo di Gioacchino all'interno di questo sistema è quello di illuminare il disegno di Dio, ora sempre più chiaro grazie all'avvicinarsi dell'età dello Spirito Santo. Queste corrispondenze sono calcolate per lo più tramite computi generazionali, si parla di "aritmetica teologica", e diagrammi. Nella seconda parte del II libro, suddivisa in tredici capitoli, vengono precisati alcuni punti dottrinali e generazionali accennati nella prima. Il III libro, diviso in due parti composte rispettivamente da dodici e sette capitoli, riprende il tema dei sette sigilli apocalittici, ma mettendoli ora in corrispondenza con le sette tribolazioni subite dai cristiani; ciascun sigillo si aprirà quando una tribolazione veterotestamentaria si compirà pienamente in ciascuna dei cristiani.

Nel IV libro avviene finalmente il confronto sistematico attraverso i presupposti teorici presentati nei libri precedenti. Degne di nota sono le corrispondenze che Gioacchino stabilisce tra Davide, re unto, e Costantino, simbolo dell'impero cristianizzato, tra lo scisma delle Chiese di Costantinopoli e Roma e la separazione delle dieci tribù di Israele da quella di Giuda, tipo della Chiesa romana. Inoltre, sempre nel IV libro, Gioacchino ribadisce la sua posizione politica in merito ai rapporti tra papato e impero, in contrasto con la visione anti-imperiale di Goffredo di Auxerre: secondo l'abate calabrese la Chiesa deve accettare momentaneamente la dominazione per mano del più forte impero, sia in quanto esempio massimo di umiltà, la prima virtù dell'ordine monastico, sia per dare inizio a una rigenerazione interna. Tuttavia in questo capitolo Gioacchino ribadì le sue opinioni in merito già espresse nella *Intelligentia super calathis*, che tratteremo in seguito. Infine mette in dubbio la corrispondenza, data per scontata negli ambienti cistercensi, tra le prime cinque abbazie cistercensi e le cinque tribù o le prime cinque Chiese della cristianità. Infatti per Gioacchino il primato delle abbazie cistercensi rimane, ma solamente in

<sup>39</sup>Ioachim, *Concordia del Nuovo e dell'Antico Testamento*, p. 10.

<sup>40</sup>Ivi, p. 11.



materia di potenza e ricchezza: l'ordine, come i farisei, antepongono l'osservanza della regola alla grazia di Dio, il formalismo ai valori apostolici.<sup>41</sup> Con questa riflessione possiamo anche capire meglio l'impegno che Gioacchino ebbe in vita nel promuovere un ritorno del monachesimo in Italia e una riforma di quello cistercense in chiave eremitica e pauperistica.

Il V libro, diverso dal resto dell'opera per contenuto e scopo, tanto da essere edito in edizioni separate dalla critica contemporanea, vede un commentario ai libri storici dell'Antico Testamento, attraverso la lente tipologica e allegoria, cioè attraverso quello «spiritualium intellectum» di cui prima.

L'idea della storia che Gioacchino fa trapelare in quest'opera è indicativa. Egli innanzitutto, anacronisticamente, vede il papato romano fin da subito politicamente equiparabile alle grandi forze politiche, come l'impero o i vari regni che l'hanno seguito. Successivamente Gioacchino ha in mente sempre una storia centrata sulla penisola italiana, attorno alla quale orbitano tutte le profezie che egli formula: la minaccia dei "nuovi Egizi", variabilmente interpretati, e dei "nuovi Caldei", rappresentati dall'impero tedesco, si abbatte esclusivamente sulla Penisola, come se questa ora rappresentasse per la cristianità ciò che per il popolo ebraico ha rappresentato il mondo mediorientale.<sup>42</sup>

Si tratta dell'opera più diffusa di Gioacchino, con quarantadue manoscritti giuntici.

### 1.2.2 *Expositio in Apocalypsim*

Opera iniziata dopo la *Concordia*, insieme allo *Psalterium*, a seguito di una rivelazione, la prima, che ricevette a Casamari, e corretta fino al giorno della morte. Secondo atto della "trilogia" trinitaria, è ispirata alla figura del Figlio. L'edizione moderna si presenta lunga circa il doppio della *Concordia*, rappresentando l'opera più corposa di Gioacchino. Nonostante il forte desiderio di Gioacchino fu l'unico testo dell'abate a non essere sottoposto al vaglio pontificio. Proprio per la grande e continua rielaborazione a cui il testo fu sottoposto, Gioacchino compose alcuni testi che fungono da introduzioni, appunti o correzioni all'*Expositio*, quali la *Praephatio super Apocalypsim*, l'*Enchiridion super Apocalypsim* e il *De septem sigillis*. L'opera consiste in un commento versetto per versetto dell'Apocalisse giovannea, letta tramite l'*intelligentia spiritualis* di Gioacchino.

L'opera è divisa in otto libri ed è aperta da un *liber introductorius* che riproduce in sintesi il contenuto dell'*Enchiridion super Apocalypsim* e afferma i punti principali del pensiero gioachimita: la divisione della storia nei tre *status mundi* e nei tre rispettivi *ordines*; il dispositivo della concordia; la figura dell'Anticristo.

Nel I libro viene riassunta la dottrina trinitaria gioachimita, esposta in modo più esteso nello *Psalterium*, e opposta fortemente alle posizioni di Pietro Lombardo. Questo libro rappresenta il *tempus* primo e vede l'opposizione dell'ordine degli apostoli o dei prelati,

<sup>41</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, pp. 228–231.

<sup>42</sup>Ioachim, *Concordia del Nuovo e dell'Antico Testamento*, pp. 19–21.

rappresentati dal leone tetramorfo, con quello della Sinagoga, rappresentata dal leone di *Daniele* 7,4. Viene rivelata in Erode la prima delle sette teste del drago apocalittico.

Nel II libro si fa riferimento al *tempus* secondo, esteso fino a Costantino, che vede lo scontro tra l'ordine dei martiri e quello dei pagani, rispettivamente simboleggiati dal vitello e dall'orso. Nerone occupa la seconda testa del drago.

Il III e il *tempus* danno luogo allo scontro tra l'ordine dei dottori e quello degli eretici, quindi tra l'*homo* tetramorfo e il *pardus*. La terza testa del drago è rappresentata da Costanzo II, figlio di Costantino.

Il *tempus* quarto, presentato nel IV libro, mette in scena lo scontro tra l'ordine dei monaci o vergini, simboleggiati dall'aquila, e i musulmani, cioè la "bestia quarta". Di conseguenza la quarta testa spetta a Maometto.

Lo scontro tra Chiesa romana, con il *thronus Dei*, e Babilonia, *sedes bestiae*, occupa il *tempus* quinto e di conseguenza il V libro. Le *bestiae* in questo caso sono identificabili più nei simoniaci e nel clero corrotto moralmente, piuttosto che nell'impero tedesco, anche se la quinta testa è di Enrico IV.

L'ultimo scontro, presente nel VI libro, in un primo momento avviene tra i *virii spirituales*, cioè i *duo ordines novi*, e il drago stesso, ma poi il confronto si sposta con "la bestia che viene dal mare", cioè l'Islam, e "la bestia che viene dalla terra", gli eretici occidentali. Il *tempus* sesto vede due teste, la sesta di Saladino, e la settima dell'Anticristo. Gioacchino afferma che il suo presente corrisponde all'apertura del sesto sigillo apocalittico, sempre per ribadire l'imminenza della fine, sottolineata anche nella discussione che ebbe con il Cuor di Leone a Messina nel 1190/1191 in merito alla già avvenuta nascita dell'Anticristo.

Il VII libro parla dell'età sabbatica che seguirà la sconfitta dell'Anticristo da parte di Cristo e l'VIII libro, in cui l'*intellectus spiritualis*, chiave di lettura di tutti i libri precedenti, cede di fronte alla contemplazione, vede una celebrazione della Gerusalemme celeste.

Gioacchino reputa necessario applicare il suo metodo esegetico-spirituale allo studio e al commento dell'Apocalisse di Giovanni, dal momento che reputa questa come una profezia "ininterrotta". Infatti egli crede che i primi cinque sigilli si siano già schiusi, mentre la schiusura del sesto, simboleggiato dalla vittoria del Saladino, è in corso. Questa lettura permette a Gioacchino di avere una visione sulla storia passata, presente e futura.<sup>43</sup>

Siamo in possesso di dieci manoscritti, rendendola comunque un'opera non così tanto diffusa all'interno della produzione dell'abate.

---

<sup>43</sup>Ioachim, *Sull'Apocalisse*, pp. 79–84.

### 1.2.3 *Psalterium Decem Chordarum*

Frutto della seconda rivelazione che Gioacchino ebbe durante il soggiorno a Casamari, avvenuta durante il giorno di Pentecoste, e che gli svelò il mistero trinitario proprio nell'immagine del salterio decacorde, lo strumento musicale biblico suonato dal re Davide. Gioacchino nella sua lettera testamentaria del 1200 ci informa che allora il testo era già concluso.

Si tratta forse del testo più ostico dell'abate, trattandosi di un'opera "fuori programma", che funge da appendice alle altre due.

*De contemplatione Trinitatis*, il primo dei tre capitoli che compongono l'opera, venne composto prima degli altri due, verso il 1185 ed è una rielaborazione del perduto trattato *De unitate seu essentia trinitatis*. Consiste, quindi, in un trattato trinitario che mira a rispondere ai tre grandi errori che la teologia ha partorito in merito al più grande mistero del cristianesimo. Il primo errore è incarnato dal sabellianesimo, che presentava i tre nomi della trinità vuoti di ogni sostanza, il secondo dall'arianesimo, che con la sua gradazione ontologica dei membri della trinità ne rompeva l'unità, e il terzo dal quaternarismo. Questa dottrina, espressa nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, scolastico parigino, portava, secondo Gioacchino, a vedere la sostanza come un'entità diversa, quarta, rispetto alle tre persone; ciò era inaccettabile per Gioacchino poiché andava a minare alle fondamenta la dinamica ternaria della storia teorizzata dall'abate.

Per Gioacchino, infatti, la storia è suddivisibile in tre *stati*, cioè tre ere, rispettivamente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ciascuno *status* è rappresentato da un *ordo*, rispettivamente quelli dei coniugati, dei chierici e dei monaci. Si vanno così a creare trittici che seguono una progressione qualitativa: Padre-Figlio-Spirito Santo; legge-grazia-grazia perfetta; schiavitù-servitù-libertà; vecchi-giovani-fanciulli; Antico Testamento-Nuovo Testamento-*intelligentia*. I tre *stati*, rispettando la natura dinamica della storia, non sono separati nettamente l'uno dall'altro, ma si compenetrano, tramite il preannuncio di quello successivo all'interno del precedente: questo è il caso dell'età dello Spirito, che deve ancora compiersi, ma che ha iniziato a manifestarsi tramite la figura di San Benedetto.<sup>44</sup>

Il secondo capitolo, intitolato *De numero psalmorum et de perfectione vel significatione ipsius numeri*, indaga il numero dei Salmi e il suo significato mistico. Gioacchino accetta il numero di Salmi presentato dalla *Vulgata*, cioè centocinquanta, e su questo numero costruisce un elaborato disegno teologico, collegato sempre all'idea di trinità, assegnando a ciascun membro del mistero il valore di cinquanta. Inoltre delinea una precisa teologia della storia: nella dinamica successione dei tre *stati* e *ordines* si giunge a una progressiva conoscenza di Dio, sempre più perfetta man mano che la fine dei tempi si avvicina.

<sup>44</sup>D'Elia, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea: antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, pp. 41–53.

Infine il terzo e ultimo capitolo, *De institutione psalterium*, si presenta come il più breve dell'opera. Si tratta di un insieme di norme indirizzate a laici, chierici e monaci in merito alla recitazione dei salmi: probabilmente, visto il senso di incompiutezza che pervade il capitolo, si trattava di un abbozzo della perduta regola fiorentina. Il punto di vista dell'abate in merito alla recitazione salmodica è che non conta tanto la prestazione liturgica, quanto la "buona intenzione" che ne sta alla base.

Tra tutte le opere fin ora analizzate si tratta non solo di quella meno copiata, con sei manoscritti giunti a noi, ma anche di quella meno studiata, sia in epoca medievale sia in epoca contemporanea, tanto per la sua difficoltà interpretativa, in particolare nel secondo capitolo, quanto per la rapida condanna che ricevette in occasione del IV Concilio lateranense del 1215, a causa della posizione trinitaria affermata nel primo capitolo.

#### 1.2.4 Opere minori

Le opere dell'abate considerate minori, sia per lunghezza sia per diffusione ed elaborazione teorica e letteraria, sono numerose. In particolare, nel proseguimento del presente elaborato, mi soffermerò sulle opere che contengono una più esplicita implicazione politica. In particolare utilizzerò considerazioni dell'abate contenute nel *De prophetia ignota*, nel *De articulis fidei*, nel *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti* e nell'*Intelligentia super calathis*. Considerazioni dettagliate su queste opere le riservo al capitolo successivo. In aggiunta a tutte le opere trattate o citate fino a questo momento è necessario, per completezza, nominare il *Liber figurarum*, opera per immagini nella quale Gioacchino declina le sue teorie in forma grafica e diagrammatica. La particolarità di quest'opera mi costringe a evitare di trattarla in questa sede, ma mi sembra doveroso rimandare allo studio di Marco Rainini, il più recente in merito al rapporto tra teologia gioachimita e teologia figurativa.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup>Rainini, *Disegni dei tempi: il Liber figurarum e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*.



## Capitolo 2

# Il fine e la fine delle opere

### 2.1 La profezia

Quello della profezia è un fenomeno sociale di grande interesse, che arriva a coinvolgere diverse discipline, non solo quella storica alla base del presente elaborato. Per questo motivo tenterò in primo luogo di dare una quanto più esaustiva definizione del termine, dal punto di vista etimologico e linguistico. Successivamente tratterò le caratteristiche peculiari della profezia all'interno del contesto storico medievale e in relazione all'utilizzo politico che ne fu fatto. Infine tratterò brevemente il concetto di profezia che si autoadempie, ritenendolo utile per comprendere l'impatto concreto che questo dispositivo linguistico può avere, e ha avuto, sulle società umane.

#### 2.1.1 Definizione

La parola "profezia", di origine greca, etimologicamente significa «ciò che è detto prima (che accada)»; più precisamente indica la predizione di eventi futuri sulla base di un'ispirazione soprannaturale, per lo più divina. Quello di profetizzare è un atto linguistico non ordinario. La parola profetica, producendo una tensione tra la situazione presente e quella futura, genera un'attesa che è alla base del fenomeno; è questa attesa, infatti, a provocare una modifica dei comportamenti nel pubblico.<sup>1</sup>

La profezia, per motivi di ricevibilità, si inserisce sempre in un sistema di credenze preesistente, attivandone le varie potenzialità latenti. Essa è esplicitamente non scientifica, in quanto rifiuta l'evento regolare in favore della contingenza, sia in ciò che predice sia nel modo in cui ne viene a conoscenza.

---

<sup>1</sup>Piron, *La parole prophétique*, pp. 255–256.

### 2.1.2 La profezia medievale

Fissati questi punti fermi di definizione generale dobbiamo ora occuparci dei tratti peculiari della profezia all'interno del contesto medievale. Prima di tutto si tratta di una profezia cristiana. Questa considerazione, a un primo sguardo banale, nasconde delle implicazioni concettuali fondamentali. Il cristianesimo, infatti, si basa dottrinalmente su una rivelazione già compiuta, cioè quella di Dio tramite l'incarnazione del *Logos* nella persona di Cristo. Non essendoci, quindi, più nulla da rivelare o da aggiungere per quello che riguarda gli attributi di Dio, il cristianesimo si rivolge al passato, in particolare a ciò che è stato già scritto, cioè alle Scritture. Questa concentrazione dell'energia profetica verso un testo scritto, passato, ha portato il profetismo medievale a essere intrinsecamente legato all'esegesi scritturistica, rendendo più centrale la prestazione interpretativa rispetto alla vera e propria parola profetica.

Rifacendoci sempre a una definizione di Tommaso d'Aquino che si concilia bene con la dottrina gioachimita, possiamo affermare che nel medioevo cristiano il profeta non era colui che riceveva una visione, ma colui che la sapeva interpretare: centrale era essere dotati di *intelligentia*, come rivendica Gioacchino. Proprio per questo motivo un tratto caratteristico della profezia medievale risulta essere quello del rapporto di tensione tra un testo ispirato e una parola profetica che lo interpreta. Tuttavia il profetismo medievale non consisteva solamente in un'interpretazione esegetica, ma rivendicava anche, in certi casi, un'ispirazione divina e quindi un contatto diretto con Dio.

Il modello di riferimento ovviamente era quello veterotestamentario: come Tommaso d'Aquino scrisse nel *De veritate*, Mosè e Davide sono i due "tipi" di profeta. Nel cristianesimo delle origini ci fu una proliferazione di profezie e di profeti carismatici e l'Apocalisse di Giovanni, probabilmente espressione di ambienti montanisti, gruppo di II secolo chiamato anche "La nuova profezia", ne rappresenta un chiaro esempio. Tuttavia l'istituzionalizzazione progressiva della nuova religione e il formarsi di diverse Chiese ebbe come effetto l'estinzione di queste espressioni profetiche, che furono del tutto assenti nel periodo della patristica. Durante tutto l'alto medioevo ci fu una grande diffusione di testi non canonici di ispirazione profetica, per lo più Sibille, cioè testi profetici pseudoepigrafici che si rifacevano alla mitologia classica. Il secolo di svolta fu il XII che vide la presenza di due figure di massimo rilievo per la letteratura profetica, cioè Ildegarda di Bingen e Gioacchino da Fiore. Il XIII secolo fu segnato dal dibattito sul valore di questa pratica. La discussione è riassumibile nello scontro tra la posizione domenicana di Tommaso d'Aquino, convinto che, essendo già trascorsa la fase apostolica, la profezia dovesse avere solo un ruolo pastorale, cioè essere presente nelle preghiere, e non più dottrinale, e nella posizione francescana di Bonaventura e Pietro di Giovanni Olivi, i quali, riprendendo la riflessione gioachimita, unirono teologia e storia, ripristinando nel cristianesimo una tensione verso il futuro, visto come momento di rinnovamento evangelico.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Ivi, pp. 260-262.

Robert Lerner individua tre caratteristiche della profezia medievale. In primo luogo si tratta di una conoscenza ottenuta in circostanze eccezionali e solo da persone dotate di carisma e spirito profetico, favorendo il ricorso alla pseudoepigrafia. Successivamente la poca chiarezza e l'ambiguità delle affermazioni riportate nella profezia attribuiscono autorità e quindi veridicità alla stessa. Infine, per sfuggire al paradosso di non poter cambiare un futuro che già si conosce, si afferma sempre che nella storia dell'uomo, anche qualora conoscessimo in anticipo alcune sue direzioni, sarà sempre Dio ad avere l'ultima parola.<sup>3</sup>

A queste tre caratteristiche generali si possono aggiungere alcune condizioni di efficacia: la presenza di immagini duttili e applicabili a diversi contesti, l'utilizzo di profezie *ex eventu*, il ricorso a nomi esotici, spesso presenti in quanto molti testi erano di origine orientale o bizantina, e alla distanza geografica e temporale, la presenza di figure mitologiche pagane di origine mediterranea o celtica, come nel caso delle Sibille o di Merlino, e l'esaltazione della reputazione di asceta o di santo del profeta stesso.<sup>4</sup> Sylvain Piron presenta il caso di una profezia fallimentare per indagare nel concreto queste condizioni di efficacia. Si tratta della profezia costruita da Pierre de la Broche, ciambellano di Luigi IX dal 1266 e successivamente uomo di corte molto influente su Filippo III. Egli aveva intenzione di screditare le seconde nozze del sovrano con l'ostile Maria di Brabante. Tuttavia la profezia non ebbe successo politico in quanto era troppo specifica e quindi poco ambigua, faceva riferimento a un tempo troppo recente e soprattutto non godeva del supporto scritto, fondamentale nel profetismo medievale.<sup>5</sup>

Sono state avanzate varie distinzioni e categorizzazioni utili a comprendere meglio le diverse declinazioni che il fenomeno assunse in epoca medievale. Lerner identifica quattro *profetic ways*. La prima è quella visionaria: essa si fonda sul modello biblico di Daniele, Isaia e Giovanni di Patmos, ed è riservata a personaggi dotati di santità, monaci o eremiti, come *Meister Theodorus*, Ildegarda di Bingen o Brigida di Svezia. La seconda, biblica, si fonda sullo studio e sull'esegesi di testi biblici con una forte connotazione profetica, come i libri di *Daniele* e dell'*Apocalisse*. A questo secondo tipo di profetismo appartiene Gioacchino, che affermò di non avere doti profetiche soprannaturali, ma di aver ricevuto solo l'*intelligentia spiritualis* necessaria a interpretare correttamente le Scritture. La terza via consiste nel ricorso all'astrologia. Questo tipo di profetismo, riscontrabile nella *Lettera di Toledo*, fu condannato duramente dai Padri della Chiesa, ma vide una grande rinascita durante il XII secolo, probabilmente per l'influenza culturale araba, e andò a costituirsi come grande sapere intellettuale. Infine la quarta via è rappresentata dal ricorso alla pseudoepigrafia. Essa era un modo per ottenere maggiore autorità. Al lettore contemporaneo potrebbe sembrare che questo tipo di profetismo, esplicitamente fraudolento dal punto di vista scientifico, non contenesse alcun valore

<sup>3</sup>Lerner, *Medieval prophecy and politics*, pp. 421–422.

<sup>4</sup>Piron, *La parole prophétique*, pp. 276–277.

<sup>5</sup>Ivi, pp. 281–282.



politico, ma tuttavia si tratta della situazione opposta. Infatti il vero autore, rimanendo anonimo, non poteva cercare di ottenere fama per ciò che scriveva e quindi il suo unico obiettivo consisteva nel trasmettere un messaggio politico percepito come urgente. Anche il frequente ricorso a profezie *ex eventu* era volto a ottenere maggiore credibilità.<sup>6</sup>

Lerner prosegue distinguendo anche tra la diversa opinione sulla venuta dell'Anticristo. Secondo quasi tutti i testi sibillini l'Anticristo sarebbe giunto dopo un periodo di pace e prosperità favorito dall'azione di un grande regnante, mentre secondo la tradizione gioachimita sarebbe l'Anticristo stesso, in quanto punizione divina indirizzata all'umanità, a portare alla prosperità in seguito alle tribolazioni. Se la prima visione può essere vista come espressione di un ambiente politico laico, per lo più delle cancellerie reali, la seconda rappresenta un'esclusiva del mondo clericale.<sup>7</sup> Tuttavia il tema anticristico nella produzione gioachimita necessiterebbe di un maggiore approfondimento, a cui rimando in nota.<sup>8</sup>

Infine Piron utilizza come criterio di distinzione la *situation corporelle* del profeta. Si parla quindi di profetismo sedentario, tendenzialmente di stampo più intellettuale e quindi esegetico, come nel caso di Gioacchino, e di profetismo itinerante, molto legato alla predicazione e rappresentato perfettamente dalla vicenda di Giovanna d'Arco. Tuttavia anche in questo caso si tratta di categorie che nella pratica si compenetrano e che non rappresentano due realtà rigidamente distinte e opposte.<sup>9</sup>

### 2.1.3 La profezia e la politica

Piron stabilisce un'interessante parallelo tra la profezia medievale e le teorie economiche contemporanee: in entrambi i casi il non avverarsi di quanto predetto non va a minare la credenza sulla quale le affermazioni si basano. Inoltre le profezie, così come le teorie economiche, non si rivolgono a singole individualità, ma a intere comunità o a figure eminenti: questo rende, in un contesto culturale occidentale come il nostro, il fenomeno profetico intrinsecamente politico.<sup>10</sup>

Quello tra politica e profezia è sempre stato, e lo è ancora, un rapporto ambiguo. Da un lato il dispositivo profetico può essere utilizzato come mezzo funzionale all'ottenimento, al mantenimento o anche al rafforzamento del potere di un'élite. Tuttavia la profezia può svolgere anche un ruolo fondamentale in molte forme di dissenso, indirizzate proprio verso le élite di prima.

L'impiego di un linguaggio profetico nel discorso politico dominante si estende fino al passato più prossimo, come testimonia il celebre *Evil empire speech* che l'allora presidente degli Stati Uniti Ronald Reagan tenne l'8 marzo 1983, in cui definì l'Unione

<sup>6</sup>Lerner, *Medieval prophecy and religious dissent*, pp. 9–13.

<sup>7</sup>Ivi, p. 16.

<sup>8</sup>Lerner, *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*.

<sup>9</sup>Piron, *La parole prophétique*, p. 258.

<sup>10</sup>Ivi, p. 256.

Sovietica come «l'impero del male» che il suo popolo, con il sostegno delle Scritture, avrebbe dovuto combattere nel nome di Dio.<sup>11</sup> Non dovrebbe sorprendere, dunque, l'ampio utilizzo che se ne fece in epoca medievale, cioè in un periodo in cui il sentimento religioso era molto più forte e presente nella credenza quotidiana di molte persone, a tutti i livelli della società. L'alta politica si interessò direttamente di profeti e profezie, come dimostrano i casi esemplari di Ildegarda di Bingen interrogata dal Barbarossa e di Gioacchino da Fiore convocato a Messina davanti al Cuor di Leone pronto per partire per la crociata. Un altro caso, meno pacifico, ma che dimostra comunque il grande peso che anche il papato stesso dava alle profezie, è rappresentato dalla vicenda di Giovanni di Rupescissa, francescano imprigionato ad Avignone con l'accusa di essere un eretico, ma al quale il papa prestava comunque ascolto, in quanto dotato di spirito profetico. Inoltre Cola di Rienzo ci restituisce una testimonianza importante sulla presenza nella curia papale di manoscritti di pregiata fattura, veri e propri oggetti di lusso, che testimoniavano il forte interesse dei cardinali romani per questi testi.<sup>12</sup> Gli obiettivi perseguiti dai potenti consistevano principalmente nel promuovere ambizioni dinastiche, come nel caso delle Sibille, oracoli anonimi o pseudoepigrafi che presentavano più o meno varie declinazioni della stessa struttura narrativa: un guerriero eroico, spesso identificato con un regnante, avrebbe eliminato i pagani, unito la cristianità e istituito un regno in Terrasanta; tutto ciò avrebbe preceduto la venuta dell'Anticristo. Esempi di concreto utilizzo di questi testi sono rappresentati da Benzzone, vescovo di Alba, che, nella composizione di un panegirico rivolto all'imperatore Enrico IV, citò una Sibilla per predire la conquista del Meridione da parte del sovrano; da Nicola da Bari, abate pugliese vicino all'imperatore Federico II, che attribuì, tramite testi canonici e non, caratteristiche messianiche al suo sovrano; da Jean du Bois che promise il dominio su tutto il mondo a Carlo VII di Francia; dall'anonimo testo *Ve mundo*, al confine tra panegirico e profezia rivolto ai regnanti aragonesi e sfruttato politicamente prima da Giacomo II e poi da Ferdinando II di Aragona nel XV secolo.<sup>13</sup> Inoltre l'utilizzo e la produzione di scritti profetici non canonici fu massiccio durante lo scontro tra l'imperatore Federico II e il papato. La profezia in questo caso venne utilizzata come arma politica dalle cancellerie di entrambi gli schieramenti, riprendendo la recente riflessione gioachimita.

Tuttavia quello profetico rimane un dispositivo che per sua natura sfugge al ferreo controllo della classe dominante. Come delineato da Mauro Pesce, nelle società tradizionali, come quella di cui ci stiamo occupando, il dissenso si può giustificare principalmente in due modi. Il primo consiste nel proporre una visione alternativa a quella dominante rivendicando un accesso diretto alla «fonte della certezza culturale», cioè nel nostro caso Dio. Il secondo modo, invece, consiste nel non ribaltare completamente

<sup>11</sup>Lerner, *Medieval prophecy and politics*, p. 417.

<sup>12</sup>Ivi, p. 419.

<sup>13</sup>Ivi, pp. 423-425.

la certezza culturale, ma reinterpretarla.<sup>14</sup> Come per ogni formalizzazione la realtà sta sempre nel mezzo, e ogni fenomeno concreto ricade per alcuni aspetti nella prima modalità, mentre per altri nella seconda. Questo è il caso, come abbiamo già avuto modo di vedere, della profezia medievale che univa il contatto diretto con Dio alla sua natura intrinsecamente esegetica, quindi interpretativa. Dunque la profezia si presta in modo ottimale a essere utilizzata come strumento per il dissenso religioso. Questo perché ogni tipo di profetismo, non solo cristiano, può essere letto come espressione libera di un sentimento di insoddisfazione verso il presente e di speranza verso il futuro.<sup>15</sup> Tuttavia all'interno del contesto medievale questi desideri futuri erano per lo più di natura ecclesiologica e non solo genericamente politica.<sup>16</sup> Questo fatto ebbe come conseguenza il formarsi di un labile e ambiguo confine tra riformismo ecclesiastico e anticlericalismo, sfiorando talvolta l'eresia popolare. A proposito è interessante il caso della profezia di un certo *Meister Theodorus* che, profetizzando un rinnovamento spirituale della Chiesa che avrebbe dovuto avere luogo nel 1464, parlò di monasteri bruciati a causa dei peccati del clero. In questo testo si intravede sia un forte anticlericalismo, ma anche un sincero desiderio di un mondo migliore e di una cristianità più umile. Degna di nota è anche l'ambiguità della sua opinione su Roma: nel momento della scrittura rappresentava un elemento maligno, corrotto, ma tuttavia il papato romano avrebbe rivestito un ruolo centrale nella fine dei tempi, quando sarebbe stato rinnovato spiritualmente. Quest'ultimo aspetto mette in luce l'umana paura verso un futuro completamente nuovo, quindi sconosciuto: infatti anche quando si prevede un duro rinnovamento, per raggiungere il quale si dovrà passare attraverso grandi sofferenze e tribolazioni, le vecchie istituzioni, come in questo caso il papato, non vengono mai del tutto distrutte, ma, anzi, come nel caso di *Theodorus* o di Gioacchino, esse, dopo essere state purgate, rivestiranno un ruolo di primo piano nel nuovo mondo che andrà a realizzarsi.<sup>17</sup>

L'aspetto eversivo del profetismo medievale si esprime maggiormente in quello che Piron chiama profetismo itinerante, strettamente legato alla predicazione. La vicenda di Benedetto del Corneto, fondatore del movimento dell'Alleluia nel 1233, può essere esemplare a proposito: nella sua predicazione si mescolavano desiderio di pace attraverso la conversione, attesa escatologica e propensione all'azione collettiva. Un caso analogo è riscontrabile nella figura di Giovanna d'Arco la quale viene definita da Piron una *prophétesse au présente*, in quanto per la Pulzella l'autocompimento di ciò che veniva predetto, quindi il passaggio all'azione, era centrale. Tuttavia la predicazione fu utilizzata anche dalla Chiesa per tentare di intercettare il bisogno di profetismo e istituzionalizzarlo, come nel caso di Arnaldo da Villanova, profeta catalano del XIV secolo. Interessante risulta anche il ruolo delle donne. Infatti tra le maggiori personalità profetiche medievali figurano

<sup>14</sup>Pesce, *Gesù e i suoi seguaci*, pp. 86–87.

<sup>15</sup>Lerner, *Medieval prophecy and religious dissent*, p. 7.

<sup>16</sup>Piron, *La parole prophétique*, p. 256.

<sup>17</sup>Lerner, *Medieval prophecy and religious dissent*, pp. 16–17.

Caterina da Siena, Ildegarda di Bingen e Brigida di Svezia. A queste figure femminili e carismatiche veniva concessa l'autorizzazione profetica da parte delle istituzioni in quanto erano escluse a priori da ogni responsabilità ecclesiastica.<sup>18</sup>

Dunque la Chiesa tentò sempre di contrastare l'eversività potenziale del dispositivo profetico. In un primo momento ciò avvenne tramite lo scetticismo espresso dai grandi teologi scolastici, come nel caso citato precedentemente di Tommaso d'Aquino, al quale però tuttavia le masse sembrarono indifferenti, dimostrando una *deep credulity* difficilmente contrastabile in quanto espressione di intense aspettative.<sup>19</sup>

### 2.1.4 La profezia che si autoavvera

«Se gli uomini definiscono certe situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze», con questa frase ripresa dal sociologo W. I. Thomas, Robert Merton introdusse il concetto di profezia che si autoadempie. Questa consiste in un'opinione falsa di una certa situazione che però, influenzando il comportamento umano in relazione alla situazione stessa, fa sì che l'opinione inizialmente falsa diventi vera. Questa definizione può avere molte implicazioni sociali, anche al giorno d'oggi, ma in generale possiamo affermare che da una falsa evidenza si generano delle profonde credenze che influiscono concretamente sulla realtà. Merton avanza come esempio concreto il rapporto tra bianchi e neri nell'America della Grande depressione, ma sono convinto che il ragionamento sociologico possa essere applicato senza problemi anche al tema della profezia medievale.<sup>20</sup>

Nello specifico Lerner utilizza il verbo *to encourage* per definire l'impatto pratico del profetismo nel contesto bassomedievale. Infatti nella mentalità medievale una volta venuti a conoscenza di una profezia sul futuro prossimo non si cercava di alterare quest'ultimo, quanto piuttosto si era incoraggiati a sforzarsi al fine di rientrare nel gruppo di eletti o predestinati a cui quasi ogni profezia faceva riferimento.<sup>21</sup> Un caso concreto può essere trovato analizzando i sermoni utili alla predicazione delle crociate.<sup>22</sup>

## 2.2 L'apocalittica di Gioacchino e la politica del suo tempo

In quest'ultima sezione andrò a studiare le posizioni che Gioacchino assunse in relazione ai principali temi politici del suo tempo. Nel proseguire con questa analisi bisogna

<sup>18</sup>Piron, *La parole prophétique*, p. 263.

<sup>19</sup>Lerner, *Medieval prophecy and religious dissent*, pp. 17–18.

<sup>20</sup>Merton, *Teoria e struttura sociale*, pp. 765–789.

<sup>21</sup>Lerner, *Medieval prophecy and politics*, pp. 422–423.

<sup>22</sup>Rainini, *Gioacchino da Fiore predicatore della crociata*.

sempre considerare che egli, anche quando si oppose alla linea politica prevalente nella curia romana, espresse le proprie opinioni considerandosi pienamente un cristiano occidentale e riconoscendo, quantomeno nel tempo presente, il ruolo e l'autorità del pontefice. Dunque parlare di politica gioachimita equivale a parlare di politica che la Chiesa romana in merito a diversi temi avrebbe dovuto perseguire secondo l'opinione dell'abate.

I grandi temi politici ed ecclesiologici del suo tempo consistono nel rapporto da intrattenere con gli imperatori tedeschi e con quelli di Costantinopoli, ma anche del trattamento da riservare a mussulmani ed eretici. A questi grandi temi si sostengono, come l'olmo fa con la vite, per usare un'espressione dell'abate,<sup>23</sup> anche altre questioni più generali, come quella dei rispettivi ruoli che Ebrei e monaci avranno all'interno del disegno della salvezza gioachimita. Per parlare di questi temi farò riferimento a studi contemporanei, ma anche ai testi scritti da Gioacchino, con l'obiettivo di evidenziare i cambiamenti di opinione e di priorità ai quali la riflessione ecclesiologica dell'abate fu soggetta con l'evolversi della situazione politica reale.

### 2.2.1 La Chiesa romana e l'Impero tedesco

Nel prologo della *Concordia* Gioacchino rivendicava per sé il ruolo di «speculator», cioè vedetta, che, salito sul monte, avvista i nemici e dà il segnale ai «milites Christi», cioè tutti gli altri fedeli.<sup>24</sup> La natura di osservatore si concilia perfettamente con la tendenza di ogni profeta a ritoccare i propri scritti in corrispondenza dell'evolversi della situazione prefigurata. Gioacchino in questo caso non fa eccezione, dimostrando una notevole flessibilità per quanto riguarda i propri schemi ecclesiologici al mutare delle annesse preoccupazioni teologico-politiche.<sup>25</sup>

Il rapporto tra i due grandi poteri universali dell'epoca, quello papale e quello imperiale, rappresentava il principale tema politico bassomedievale. Ogni personalità politica o ecclesiastica, sempre che per il XII secolo abbia senso distinguerle, dovette confrontarsi con esso, e Gioacchino da Fiore non fece eccezione.

Gioacchino entrò per la prima volta in contatto diretto con la curia papale, come abbiamo già visto, nel 1184 a Veroli, nel basso Lazio. Qui Lucio III era in attesa di partire per Verona, in vista dell'incontro con l'imperatore Federico I, con il quale il papato, rappresentato da Alessandro III, aveva appena concluso la pace di Venezia del 1177, ponendo fine allo scontro tra i Comuni, sostenuti dalla curia, e il Barbarossa. Gioacchino dunque, in virtù della sua fama di profeta, venne interrogato dal papa, o dalla sua curia, sull'interpretazione di una profezia, la Sibilla samia, rinvenuta tra le carte del defunto cardinale Matteo di Angers. Il commento dell'abate, di cui abbiamo testimonianza scritta nel

<sup>23</sup>Ioachim, «Intelligentia super calathis», p. 79.

<sup>24</sup>Ioachim, *Concordia del Nuovo e dell'Antico Testamento*, p. 31.

<sup>25</sup>Potestà, «Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore», p. 246.

*De prophetia ignota*, inserito in un contesto ricco di preoccupazioni apocalittiche, quali il recente scontro con l'Impero e la prossima caduta di Gerusalemme del 1187, consiste nella prima testimonianza che abbiamo di applicazione da parte di Gioacchino del dispositivo della concordia a un testo non biblico. L'abate istituì, esattamente come nella *Concordia*, una corrispondenza tra le sette persecuzioni subite dal popolo ebraico e le sette, quattro delle quali si erano già compiute, che sarebbero spettate alla Chiesa. La prossima persecuzione, cioè la quinta, perpetrata dalla "nuova Babilonia", sarebbe stata riservata al clero. La sesta e la settima invece, rispettivamente condotte dai dieci re, non meglio identificati in questo testo, e dall'Anticristo, si sarebbero rivolte all'umanità intera. Riservando la quinta persecuzione al clero Gioacchino imbastì un attacco abbastanza diretto alla cristianità contemporanea, vista come corrotta, anche nei chierici che avrebbero dovuto incarnare lo stile di vita moralmente e spiritualmente più alto. Tuttavia la cristianità, già moralmente corrotta al suo interno, sarebbe stata minacciata dalla "nuova Babilonia", il cui collegamento con l'Impero tedesco in questo testo non era ancora molto esplicito, ma percepibile come latente. Infatti è indubbio il forte riferimento al potere temporale come mezzo di Satana durante le ultime tre persecuzioni, essendo tutte riferite a sovrani, anche nel caso dell'Anticristo stesso.<sup>26</sup> Gioacchino nell'interpretare la profezia intese suggerire il comportamento che i cristiani avrebbero dovuto adottare in concomitanza di queste ultime tribolazioni. Per l'abate la resistenza armata all'oppressione terrena risultava inutile, dal momento che le armi materiali sono ontologicamente inferiori a quelle spirituali.<sup>27</sup> Tuttavia, nonostante il suggerimento di arrendevolezza politica, non veniva sminuito il ruolo del papato, che, paragonato al leone che difende gli agnelli, entrambi animali cristologici, era visto come difensore ultimo della cristianità, secondo il volere di Dio.<sup>28</sup> Infine l'abate concluse il suo commento ponendo l'imminente ritorno degli Ebrei in seno alla Chiesa tra la quinta e la sesta persecuzione, quindi tra la fine del secondo *status* e l'inizio del terzo.<sup>29</sup> Per Gioacchino essi avevano interpretato erroneamente le Scritture, ricevendo la medicina, cioè Cristo, alla loro malattia, ma rifiutandola e addirittura crocifiggendola; tuttavia, un lungo periodo di tribolazione li avrebbe portati a vivere in modo umile.<sup>30</sup> Quello dell'umiltà è un tema centrale nello sviluppo della dottrina gioachimita, come avremo modo di vedere, tuttavia ci basti anticipare che per l'abate la salvezza era alla portata di tutti, anche di coloro che erano caduti nell'errore, a patto che dimostrassero una grande penitenza, segno di umiltà.<sup>31</sup>

Nonostante l'impegno attivo di Gioacchino e un formale accordo ottenuto dall'incontro tra papa e imperatore a Verona, i rapporti tra i due grandi poteri universali non si distesero. Con l'elezione nel 1185 al soglio pontificio di Urbano III la politica romana

<sup>26</sup>Ioachim, *Commento a una profezia ignota*, pp. 17–26.

<sup>27</sup>Ivi, p. 173 e p. 181.

<sup>28</sup>Ivi, p. 175.

<sup>29</sup>Ivi, p. 165.

<sup>30</sup>Ivi, p. 169.

<sup>31</sup>Ivi, p. 171.

si concretizzò in una netta e serrata resistenza all'Impero. Il brevissimo pontificato di Gregorio VIII, papa dall'ottobre al dicembre del 1187, non fu altro che una piccola parentesi di arrendevolezza pacifica all'Impero, come Gioacchino si era augurato. Infatti il successore, Clemente III, nonostante un clima disteso fino alla morte del Barbarossa, si oppose esplicitamente all'unione tra Enrico VI, figlio di Federico I, e Costanza d'Altavilla, rivendicando diritti feudali sul regno siculo. La morte improvvisa di Clemente III nel 1191 diede luogo a una combattuta elezione, articolata per lo più sull'indirizzo politico che avrebbe preso il futuro papa: seguire la linea di opposizione di Urbano III oppure optare per una maggiore distensione e sottomissione, sul modello del breve pontificato di Gregorio VIII. Il soglio pontificio finì nelle mani di Celestino III che soddisfò le aspettative espresse dall'abate a Veroli, incoronando imperatore nella Pasqua del 1191 Enrico VI, con il quale lo stesso Gioacchino intrattenne rapporti di pacifica convivenza, come testimoniano i numerosi privilegi dei quali il suo ordine beneficiò anche sotto i successori dello Svevo. Proprio in questo contesto, in particolare nel periodo di incertezza intercorso nel 1191 tra la morte di Clemente III e l'elezione di Celestino III, si colloca la stesura di un altro testo politico di Gioacchino, cioè l'*Intelligentia super calathis*.<sup>32</sup>

Questo testo, indirizzato all'abate *Gafridus*, probabilmente proprio Goffredo di Auxerre, abate cistercense che polemizzò in un sermone contro Gioacchino, consiste in un commento alla visione dei cestì di fichi riportata in *Geremia* 24, 1-10.<sup>33</sup> Il racconto biblico narra di due ceste separate di fichi davanti all'ingresso del Tempio. In una cesta si trovano fichi buoni e profumati, nell'altra fichi marci e in putrefazione. I primi rappresentano la parte del popolo di Giuda che seguì il re Ieconia nella sua cattività a Babilonia, i secondi coloro che decisero di rimanere a Gerusalemme con l'ostinato re Sedecia.<sup>34</sup> Gioacchino presentò inizialmente una spiegazione morale. Esistono due condizioni di esistenza, la libertà e la servitù, e altrettante modalità di trascorrere questa esistenza, nell'umiltà o nella superbia. Ponendo la *humilis libertas*, come condizione migliore e la *superba servitus* come condizione peggiore, la scelta di Sedecia, cioè di una *superba libertas* è vista come meno desiderabile rispetto a quella di Ieconia, cioè di una *humilis servitus*. Inoltre l'umanità, per sua natura peccaminosa, non può pensare di redimersi senza attraversare un periodo di umile sofferenza, al quale non deve opporre resistenza, in quanto si tratta del giusto castigo divino. A questa riflessione morale Gioacchino aggangiò quella politica. Infatti la Chiesa, trovandosi di fronte a una scelta, se imitare Ieconia o Sedecia, doveva comprendere che una libertà autentica, idealmente rappresentata dal regno di Davide e dal cristianesimo precedente la svolta costantiniana, nella situazione storica in cui si trovava non era raggiungibile. Dunque impiegare armi terrene, ontologicamente inferiori a quelle spirituali, per combattere una "Babilonia", corrisponderebbe a ripetere

<sup>32</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, p. 224.

<sup>33</sup>Ioachim, «*Intelligentia super calathis*», p. 113.

<sup>34</sup>Ivi, pp. 109-111.

la scelta di Sedecia.<sup>35</sup> Esempi di questa inutile opposizione al giusto e meritato castigo divino sono riscontrabili nella storia: basti ricordare la sconfitta subita da Leone IX a Civitate nel 1053 e da Innocenzo II a Galluccio nel 1139, entrambe per mano dei Normanni, in quel momento visti erroneamente come i nuovi nemici della Chiesa.<sup>36</sup> Il punto di vista di Gioacchino in merito è ben riassumibile utilizzando le stesse parole dell'abate:

«Riponi la tua spada nel fodero!». Infatti non si combatte così per la Verità, lo si faccia piuttosto con la preghiera e il digiuno, avendo atteso un aiuto dall'alto, che potrebbe inviare più di dodici legioni di angeli, ma affinché si compiano le Scritture. Se infatti la Verità non vuole difendere se stessa con le armi, ritieni forse tu di difendere la tua libertà, per quanto giusta e fedele, con una legione di armati? Fa' ciò che puoi, fino a che puoi, con armi spirituali! Se non puoi vincere con queste, fermati! Dio permette che la nemica domini, perché si compiano le parole di Dio, affinché tu non rinunci alla sua salvezza a causa di questo male. «Alzate lamenti - dice il profeta - e portate balsamo per il suo dolore, forse potrà essere guarita!». Ma fino a che punto? Fino al punto in cui tu possa dire con il profeta stesso: «Abbiamo curato Babilonia e non è guarita. Abbandoniamola e andiamo ciascuno alla propria terra, perché la sua punizione è giunta fino ai cieli e si è innalzata fino alle nubi». Certamente per chi non è sordo basta il consiglio esplicito di ritornare a una nuova Gerusalemme. Lascia il mondo e le cose del mondo, e sarai libero e senza vincoli, ricostruendo la Gerusalemme desertificata non secondo quella libertà che possedevi prima di esserne privato dal re di Babilonia, ma secondo quella per cui non puoi temere né lui né nessun altro! È così: colui che cerca di conservare la libertà, non per quale decisione perde la libertà; colui che la perde per Dio, troverà una libertà molto più grande!<sup>37</sup>

Da queste riflessioni scaturisce l'opinione che Gioacchino aveva dei rapporti tra papato e Impero. Il papa era indicato come «vicario di Cristo», denominazione poi ripresa con forza da Innocenzo III, cioè successore del vero re e sacerdote, e per questo godeva della *summa regni*, ma proprio poiché la condizione di sacerdote aveva la priorità su quella di re, essendo l'aspetto spirituale superiore a quello temporale, c'era bisogno che un laico assumesse il ruolo politico e militare di difendere il popolo cristiano dalle minacce rappresentate da barbari e pagani.<sup>38</sup> Il potere temporale, dunque, da una parte sosteneva quello spirituale del papa, secondo l'immagine già citata dell'olmo e della vite,<sup>39</sup> ma risultava legittimo solo se derivato da quello del pontefice, quindi indirettamente

<sup>35</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, p. 212.

<sup>36</sup>Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, p. 211.

<sup>37</sup>Ioachim, «Intelligentia super calathis», pp. 101–103.

<sup>38</sup>Grundmann, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, p. 213.

<sup>39</sup>Ioachim, «Intelligentia super calathis», p. 79.



da Cristo stesso. A proposito Gioacchino stabilì ancora una volta una corrispondenza tra storia veterotestamentaria e storia della Chiesa: un sovrano poteva dimostrarsi un re d'Egitto, qualora non avesse riconosciuto in Cristo e quindi nel papa l'origine del suo potere, rispecchiando il modello di Ottaviano Augusto, oppure un re di Gerusalemme, rispecchiato nel modello di impero costantiniano, nel quale il sovrano riconobbe la concessione divina del proprio potere e non interferì in questioni dottrinali, almeno secondo la lettura gioachimita.<sup>40</sup> L'utilizzo di esempi provenienti dalla storia imperiale romana fu ripreso dalla dinastia sveva per dimostrare un'effettiva continuità tra il proprio impero e quello romano del passato.

Dopo l'elezione di Celestino III la politica papale prese la direzione auspicata da Gioacchino, eliminando le tendenze oltranziste nell'opposizione all'Impero. Ciò, tuttavia, fu dovuto anche all'evoluzione dello scenario politico in Terrasanta.

## 2.2.2 La cristianità e l'Islam

Come abbiamo detto precedentemente la temporanea risoluzione del conflitto tra papato e Impero a Occidente con l'elezione al soglio pontificio di Celestino III nel 1191 e la recente caduta di Gerusalemme nelle mani del Saladino nel 1187, portò Gioacchino a riconfigurare di conseguenza il suo affresco apocalittico.<sup>41</sup>

Il dominio cristiano, e in particolare latino, in Terrasanta aveva iniziato il suo lento ma irreversibile declino e proprio in seguito al peggiorare della situazione militare e politica il clima di attesa escatologica legato all'avanzare dell'Islam aveva ripreso forza. Anche la produzione letteraria di uno *speculator* come Gioacchino testimonia questo cambiamento. L'abate nel *Tractatus in expositionem Vite et Regule beati Benedicti*, raccolta di sermoni composta tra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta del XII secolo,<sup>42</sup> si scagliò contro i rappresentanti delle Chiese orientali per la loro debole opposizione all'avanzata del Saladino. Gioacchino sottolinea anche l'impossibilità di una convivenza sociale e dottrinale tra cristiani e mussulmani. È evidente percepire in questi sermoni il timore provato dall'Occidente di fronte a una possibile intesa tra la Chiesa orientale e l'Islam.<sup>43</sup>

Inoltre, convocato nell'inverno a cavallo tra il 1190 e il 1191 a Messina al cospetto di Riccardo Cuor di Leone, pronto a partire per la crociata, Gioacchino propose una nuova interpretazione, rispetto a quella fornita nella seconda parte dell'*Expositio*, delle ultime tre teste del drago di *Apocalisse* 12. La quinta testa, precedentemente occupata da Enrico II, vedeva il nome di *Meselmutus*, la sesta quello di Saladino, mentre la settima rimaneva riservata all'Anticristo, che però, secondo la nuova lettura di Gioacchino,

<sup>40</sup>Ivi, p. 81.

<sup>41</sup>Potestà, «Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore», p. 240.

<sup>42</sup>Ioachim, *Sulla Vita e sulla Regola di san Benedetto*, pp. 14–16.

<sup>43</sup>Potestà, «Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore», pp. 240–242.

era già nato a Roma. L'oscuro personaggio chiamato *Meselmutus* era probabilmente un riferimento ai principi almohadi che conquistarono il Maghreb e che, sul modello dei principi mussulmani che si unirono al Saladino, avrebbero svolto lo stesso ruolo dei dieci re rappresentati come sesta tribolazione nel *De prophetia ignota*. Se a ciò aggiungiamo la permanenza di Maometto sulla quarta testa risulta chiaro come l'attenzione escatologica fosse rivolta interamente al mondo arabo, che nella nuova lettura occupava più della metà delle teste del drago apocalittico.

A queste evidenze letterarie è giusto anche aggiungere il ruolo di rilievo che Gioacchino ebbe nella predicazione della quarta crociata in Sicilia nel 1198, per volere di Innocenzo III, come dimostrato in uno studio da Marco Rainini.<sup>44</sup>

Tuttavia la grande paura e il conseguente grande interesse escatologico che la Terrasanta e l'Islam suscitarono a Occidente ebbe breve durata. Potestà parla di un vero e proprio trasferimento da Oriente a Occidente della topografia escatologica, tradizionalmente incentrata sui luoghi della vita di Cristo: la città che avrebbe dato i natali all'Anticristo e contro la quale la sua malvagità si sarebbe abbattuta con più intensità secondo la tradizionale lettura era Gerusalemme, ora sostituita da Roma, come abbiamo già visto. Invece il luogo dal quale sarebbe nato il *novus ordo*, tradizionalmente Nazareth, era Fiore, sede dell'ordine gioachimita.<sup>45</sup>

### 2.2.3 Gli eretici come minaccia interna

Al trasferimento da Oriente a Occidente dei luoghi escatologici si aggiunse la promulgazione da parte di Lucio III della *Ad abolendam*, bolla papale del 1184 che inaugurò la stagione inquisitoriale della lotta agli eretici da parte del papato romano, poi proseguita con forza da Innocenzo III nel XIII secolo.

Il testo gioachimita che testimonia questa nuova grande preoccupazione escatologica è senza dubbio l'*Expositio*, soprattutto nelle sue parti composte nella seconda metà degli anni novanta del XII secolo. Tra queste figura il *Liber introductorius* che interpretava nuovamente le ultime tre teste del drago apocalittico. Questa volta la quinta tornò a essere occupata da una figura imperiale, indicata con il generico appellativo di *rex Babiloniae*, la sesta dal successore di Saladino, ormai defunto, e la settima, come sempre, dall'Anticristo, il quale, però, questa volta veniva indicato come il Figlio della perdizione di *Tessalonicesi 2,3*, corrispondente in questo caso a un eretico occidentale destinato a ottenere il soglio pontificio. Inoltre, se nella precedente lettura offerta al cospetto di Riccardo a Messina, si era temuta una possibile alleanza tra la Chiesa orientale e l'Islam, questa volta Gioacchino temeva una commistione tra la sesta e la settima persecuzio-

<sup>44</sup>Rainini, *Gioacchino da Fiore predicatore della crociata*.

<sup>45</sup>Potestà, «Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore», pp. 245–246.

ne, cioè tra l'erede di Saladino, rappresentante il mondo mussulmano, e il Figlio della perdizione, rappresentante nel momento specifico la minaccia catara.<sup>46</sup>

L'identificazione avanzata da Gioacchino nel *Liber introductorius* tra il Figlio della perdizione, letto in chiave anticristica, e un papa del futuro, presumibilmente l'ultimo, ebbe molta fortuna nel XIII secolo e fu accolta e rielaborata sia dalla letteratura pseudo-gioachimita sia dagli Spirituali francescani.<sup>47</sup>

## 2.2.4 L'evoluzione dei rapporti con Costantinopoli

Infine anche l'opinione che Gioacchino aveva dell'impero di Costantinopoli vide un'evoluzione riscontrabile nei suoi scritti.

Infatti nei libri III e IV della *Concordia*, composti prima della caduta di Gerusalemme in mano araba del 1187, l'abate espresse un giudizio negativo sulla cristianità orientale, come abbiamo già avuto modo di notare nella velata critica che Gioacchino avanzò ai patriarchi in concomitanza dell'avanzare della minaccia araba nel *Tractatus*. Tuttavia nella *Concordia* la critica venne mossa utilizzando il metodo concordistico e quindi stabilendo una corrispondenza tra le dieci tribù di Israele che abbandonarono Gerusalemme per stabilirsi nel Nord perpetrando l'idolatria e Costantinopoli che si allontanò dall'Occidente, non riconoscendo la preminenza del vescovo romano.<sup>48</sup>

Invece negli anni novanta del XII secolo, con il sorgere di nuovi interessi diplomatici della Sede romana verso Costantinopoli, con l'intenzione di una politica ostile sia agli Svevi sia al mondo arabo, la rappresentazione dei Greci nei testi gioachimiti cambiò. Nella seconda redazione dello *Psalterium*, risalente proprio agli anni novanta, Gioacchino prefigurò una duplice imminente conversione: insieme agli Ebrei sarebbero ritornati in seno alla Chiesa romana anche i Greci. Formulando questo scenario l'abate si riallacciò a un disegno escatologico già accennato del *Tractatus* e incentrato sul movimento della Grazia: essa, seguendo il diffondersi geografico del monachesimo, da Oriente si spostò in Italia per poi giungere in Gallia; ora avrebbe seguito un movimento a ritroso che sarebbe culminato in Terrasanta.<sup>49</sup>

<sup>46</sup>Ivi, pp. 246-247.

<sup>47</sup>De Fraja, *Usi politici della profezia gioachimita*.

<sup>48</sup>Potestà, «Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore», p. 247.

<sup>49</sup>Ivi, p. 248.

## Conclusioni

Ponendo in parallelo la vicenda politica e letteraria di Gioacchino con l'evolversi della narrazione storica evenemenziale è stato possibile evidenziare i cambiamenti di opinione dell'abate in relazione ai principali temi politici del suo tempo. Tuttavia questo continuo mutamento di opinione non fa venir meno la coerenza di Gioacchino rispetto ai suoi ideali, riassumibili nella fede nelle Scritture e nel riconoscimento assoluto del ruolo del vescovo di Roma. Chi all'inizio della ricerca si aspettava di ottenere, giunti a questo punto, un'immagine dell'abate fiorentino vicina a quella di un dissidente politico e religioso, sarà rimasto con l'amaro in bocca. Gioacchino, infatti, fu un uomo politico e un intellettuale che non mise mai in dubbio le fondamenta sulle quali la società a lui contemporanea si fondava, ma, al contrario, proprio in quanto grande conoscitore delle stesse, cercò di indirizzare la politica del suo tempo secondo le sue opinioni. Tutto il suo pensiero politico, infatti, può essere ricondotto alla ricerca del migliore atteggiamento che la Chiesa, intesa come la comunità dei fedeli di Cristo che, nella visione gioachimita, doveva sottostare alla giusta guida del pontefice romano, avrebbe dovuto assumere nei confronti dei principali attori politici bassomedievali, in vista delle imminenti ultime tribolazioni e del conseguente ritorno di Cristo nella storia, in veste di giudice.

Sono numerosi gli spunti emersi dallo studio in chiave politica degli scritti gioachimiti che meriterebbero una trattazione approfondita e dedicata. Tra questi mi sembra giusto citare i rapporti che Gioacchino ebbe con la Terrasanta come luogo geografico, dal momento che egli vi si recò personalmente nella prima parte della sua vita, ricevendo l'ispirazione che lo portò ad abbandonare la carriera notarile a corte per intraprendere un percorso ecclesiastico, ma soprattutto spirituale.

Un altro tema che, data la sua vastità, vede una serie di studi dedicati è quello della teologia figurativa dell'abate, quindi del relativo *Liber figurarum*, senza però trascurare le sezioni diagrammatiche centrali anche nel resto della produzione di Gioacchino.<sup>50</sup>

Infine, una grande mancanza è rappresentata dal non aver trattato la fortuna postuma della dottrina escatologica gioachimita nei secoli successivi alla morte dell'abate, analizzandone le modalità di ricezione, rielaborazione e applicazione, sempre in relazione al contesto storico e politico, ma anche in relazione al cambiamento dei paradigmi filosofici, in particolare per quello che riguarda la filosofia della storia.

<sup>50</sup>Rainini, *Disegni dei tempi: il Liber figurarum e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*.

Tuttavia aver proseguito nella seconda parte dello studio con una suddivisione tematica e non basata sulle singole opere mi ha permesso di evidenziare con più facilità come Gioacchino abbia declinato le stesse tematiche in modo diverso a seconda del testo, e quindi della peculiare contingenza nella quale esso veniva prodotto. Dunque, se la verità è irraggiungibile in quanto essa dipende dal punto di vista dell'osservatore, un buon modo per provare ad avvicinarsi è quello di considerare un numero più grande possibile di punti di vista.

## Riferimenti bibliografici

### Fonti edite

Anonimo, «Vita b. Joachimi abbatis», in: *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, a cura di Herbert Grundmann, Roma: Viella, 1997.

Ioachim Florensis, *Commento a una profezia ignota*, a cura di Matthias Kaup, Roma: Viella, 1999.

Ioachim Florensis, *Concordia del Nuovo e dell'Antico Testamento*, a cura di Gian Luca Potestà, Roma: Viella, 2022.

Ioachim Florensis, *Il salterio a dieci corde*, a cura di Kurt-Victor Selge, Roma: Viella, 2004.

Ioachim Florensis, «Intelligentia super calathis», in: *Scritti brevi*, a cura di Gian Luca Potestà, Roma: Viella, 2019.

Ioachim Florensis, *Sulla Vita e sulla Regola di san Benedetto*, a cura di Roberto Rusconi, Roma: Viella, 2012.

### Letteratura storica

Clifford e Marcus, cur., *Scrivere le culture*, Milano: Meltemi, 1997.

D'Elia Francesco, *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea: antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, Soveria Mannelli: Rubettino, 1999.

De Fraja Valeria, *Usi politici della profezia gioachimita*, in: «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 25, (1999), pp. 375–400.

Grundmann Herbert, *Gioacchino da Fiore: vita e opere*, Roma: Viella, 1997.

Lerner Robert, *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, in: «Speculum», vol. 60, 3, (1985), pp. 553–570.

- Lerner Robert, *Medieval prophecy and politics*, in: «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 25, (1999), pp. 417–432.
- Lerner Robert, *Medieval prophecy and religious dissent*, in: «Past and Present», 72, (1976), pp. 3–24.
- Merton Robert K., *Teoria e struttura sociale*, vol. II, Bologna: Il Mulino, 2000.
- Orioli Raniero, «Gioacchino da Fiore», in: *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 91, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2001.
- Panarelli Francesco, «Luca», in: *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006.
- Pesce Mauro, *Gesù e i suoi seguaci*, Brescia: Morcelliana, 2020.
- Piron Sylvain, *La parole prophétique*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Age*, a cura di Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet e Irène Rosier-Catach, Turnhout, 2014.
- Potestà Gian Luca, «Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore», in: *Endzeiten: eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, a cura di Felicitas Schmieder Wolfram Brandes, Berlino: De Gruyter, 2008.
- Potestà Gian Luca, «Gioacchino da Fiore», in: *Enciclopedia federiciana*, Roma, 2005.
- Potestà Gian Luca, *Il tempo dell'Apocalisse: vita di Gioacchino da Fiore*, Bari: Laterza, 2004.
- Rainini Marco, *Disegni dei tempi: il Liber figurarum e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Roma: Viella, 2006.
- Rainini Marco, *Gioacchino da Fiore predicatore della crociata*, in *Legati, delegati e l'impresa d'Oltremare (secoli XII-XIII)*, a cura di Pascal Montaubin Maria Pie Alberzoni, Turnhout: Brepolis Publishers, 2014.
- Rainini Marco, *Il profeta del papa: vita e memoria di Raniero da Ponza, eremita di curia*, Milano: Vita e Pensiero, 2016.