

## Capitolo sesto - Da Gioacchino al Gioachimismo

La vicenda culturale di Gioacchino da Fiore è una delle più singolari che sia dato incontrare, perché ci mostra un uomo i cui sogni ingenui puntavano ad obiettivi irreali - ancor più che irrealizzabili - maturati su una comprensione visionaria della storia; obiettivi, oltretutto, dall'apparenza innocua, accettabilissimi anche al vertice della gerarchia ecclesiastica sinché egli fu in vita.<sup>1</sup> Dopo, le cose cambiarono, non soltanto perché l'occhiuta ortodossia s'accorse dei rischi d'un pensiero che pretendeva di tornare a un Cristianesimo originario, a realizzare nella storia un Regno ancora tutto da farsi, invece di accontentarsi di quello realizzato già da sempre altrove, secondo le strutture d'una teologia aristotelica. Le cose cambiarono soprattutto perché il pensiero di Gioacchino, dapprima inteso come quello di un millenarista innocuo, fu assunto poi in modi imprevedibili, sicuramente problematici per il buon abate, se fosse stato in vita, a segnare l'ideologia di moti sociali che revocarono in dubbio l'ordine costituito.<sup>2</sup>

Il fatto è che il millenarismo di Gioacchino, come è stato notato da molti studiosi e come certamente fu intuito dalle generazioni a lui successive, a partire dalla metà del XIII secolo, è un millenarismo del tutto nuovo, nonostante il riproporsi in esso di temi abusati, quali la comparsa di un Anticristo (o meglio, secondo Gioacchino, di due Anticristi, uno dei quali "mistico", cioè infiltrato nel clero) o l'arrivo dei soliti Gog e Magog. La sconvolgente novità introdotta da Gioacchino nella sua visione dell'*Apocalisse*, è che il Millennio di pace terrena che ci attende prima del Giudizio finale, non è più, come in precedenza, "un millennio soprannaturale caduto dal cielo" ma "un nuovo stadio della storia" che spetta all'uomo costruire *nella* storia.<sup>3</sup>

La grande "eresia" di Gioacchino fu dunque il ritenere che lo stato del mondo, quale egli poteva constatarlo alla fine del XII secolo, non fosse destinato a restare l'ultimo e definitivo;<sup>4</sup> in tal senso si esprime anche il Benz, secondo il quale non soltanto le idee gioachimite sono all'origine dei moderni movimenti riformatori e rivoluzionari,<sup>5</sup> ma in Gioacchino stesso lo Spirito (Santo) è inteso come un principio dialettico creatore di nuovi ordini, e distruttore dei vecchi.<sup>6</sup>

Gioacchino da Fiore nacque nel quarto decennio del XII secolo, sembra da famiglia borghese;<sup>7</sup> nel 1167 intraprese un viaggio in Terrasanta, e al ritorno si fece eremita, dapprima in Sicilia nelle vicinanze di un monastero greco, poi in Calabria; venne ordinato sacerdote, ma successivamente si fece monaco (Cistercense) su suggestione di un monaco greco. Ebbe varie esperienze nel mondo ecclesiastico e politico, poi, a Casamari all'inizio del nono decennio, ricevette le rivelazioni che ne fecero un profeta; incominciò a scrivere incoraggiato anche dal papa Lucio III. Si noti che Gioacchino fu sempre in linea con i pontefici; ebbe

<sup>1</sup> L'ortodossia di Gioacchino è un problema controverso dai maggiori studiosi, ma i suoi rapporti col Papato furono ottimi: cfr. H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg, Simon Verlag, 1950, pp. 64-84, il quale sottolinea soprattutto una certa estraneità dalla linea ufficiale assunta dalla Chiesa in teologia, che però non significa essere un eretico. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, at Clarendon Press, 1969, ha seguito le vicende delle condanne dottrinali del 1215 e del 1255 (pp. 28-36 e 59-70) le quali prendono tuttavia spunto da un testo (*De unitate seu essentia Trinitatis*) da alcuni ritenuto apocrifo, e da un testo del Segarelli noto come *Evangelium aeternum*, che tradisce il pensiero di Gioacchino. Secondo la Reeves, p. 131, non è possibile affermare che Gioacchino avesse idee eretiche relative ad un "terzo stato" che avrebbe abolito le gerarchie e le pratiche ecclesiastiche, inclusi i sacramenti; tesi confutata dal lavoro del Mottu, *La manifestazione dello spirito secondo Gioacchino da Fiore*, trad. it. di R. Usseglio, Casale Monferrato, Moretti, 1983, che analizza il testo del *Tractatus super quatuor Evangelia*, l'ultimo scritto di Gioacchino, lasciato incompiuto alla morte. Questo testo mostra una radicalizzazione del pensiero dell'abate calabrese per ciò che concerne le caratteristiche del Terzo stato. Il *Tractatus* è stato edito da E. Buonaiuti nelle F.S.I., Roma, I.S.I., 1930. La dottrina di Gioacchino fu comunque confutata da Tommaso d'Aquino (cfr. E. Benz, *Joachim Studien III, Thomas von Aquin und Joachim de Fiore*, Z.K.G. 53, 1934). Per una ricapitolazione sulle diverse opinioni, cfr. B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà*, trad. it. di S. Sorrentino, Genova, Marietti, 1992, p. 70 sgg.; il Töpfer conclude che, comunque, Gioacchino non fu un rivoluzionario (p. 107). Sul carattere apocrifo del *De unitate seu essentia Trinitatis*, cfr. G. Di Napoli, *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, R.F.N.S. 71, 1979; la sua opinione non è però condivisa dai più. Apocrifo è viceversa ritenuto da sempre il *Liber contra Lombardum*, pubblicato a cura di C. Ottaviano, Roma, R.A.I. Studi e Documenti 3, 1934. Sui buoni rapporti di Gioacchino con il Papato, cfr. L. Tondelli-M. Reeves-B. Hirsch Reich, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, Torino, S.E.I., 1953, 2 voll.; vol. I, pp. 123-130.

<sup>2</sup> Nota il Benz, *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims*, Z.K.G. 50, 1931, p. 41, che la questione relativa al carattere rivoluzionario di Gioacchino su piano sociale, va compresa nell'ambito dello Spiritualismo del XIII secolo, portatore di idee comuniste derivate dal pensiero di Gioacchino, confortate dalle sue profezie; i sogni di Gioacchino furono cioè reinterpretati da uomini che si sentivano portatori del terzo e rivoluzionario stato.

<sup>3</sup> Cfr. M. Reeves, *How Original was Joachim of Fiore's Theology of History?*, Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del 1° Congr. Int. di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1979, ivi, 1980, p. 40.

<sup>4</sup> Cfr. R. Kestenberg Gladstein, *The Third Reich: a Fifteenth-Century Polemic against Joachimism and its Background*, J.W.C.I. 18, 1955, p. 255.

<sup>5</sup> *Creator Spiritus. Die Geisteslehre des Joachim von Fiore*, E.J. 25, 1956, p. 306.

<sup>6</sup> *ivi*, pp. 346-347.

<sup>7</sup> Sulla sua origine si è anche ipotizzata una nascita contadina; il suo nome, e la conoscenza di alcuni aspetti della mistica ebraica fecero pensare anche ad un'origine ebraica. Su quest'ultimo argomento cfr. B. Hirsch Reich, *Joachim von Fiore und das Judentum*, Judentum im Mittelalter, hrsg. von P. Wilpert, M.M. 4, Berlin, W. de Gruyter, 1966. L'autrice lascia il problema aperto, pur ritenendo l'ipotesi infondata; ella tuttavia espone i legami tra Gioacchino e l'Ebraismo, che sono evidenti nella mistica del Tetragramma e dei tre cerchi (cfr. *Il Libro delle Figure*, cit., vol. II, contenente la riproduzione delle tavole) che ripetono un tema elaborato da Petrus Alphonsi, il convertito di Huesca già ricordato. La Hirsch Reich (p. 239) sottolinea che l'attesa del Millennio *nella* storia è essenzialmente ebraica (abbiamo visto però che essa è largamente attestata nei primi secoli del Cristianesimo).

l'appoggio successivo di Urbano III, e le sue idee, opposte alla teologia di Pietro Lombardo, sono le stesse del precedente pontefice Alessandro III;<sup>8</sup> più tardi, sotto Clemente III, avrà nuovi appoggi e fonderà in Calabria il proprio ordine Florense. Seguitò ad avere i propri contatti con principi e sovrani, ma, alla morte di Clemente III, si trovò scoperto contro le ire dei Cistercensi che lo consideravano un transfuga. Divenuto confessore di Costanza d'Altavilla, il suo monastero ricevette varie donazioni imperiali. Morì nel 1202 mentre era al soglio, come successore di Clemente III, Innocenzo III, sotto il cui pontificato avrà luogo la condanna delle dottrine di Gioacchino, nel 1215.

L'elenco delle sue opere autentiche è il frutto di lunghe indagini, perché nel corso del Medioevo molte furono le opere comparse a suo nome, frutto di anonimi Gioachimiti, tuttavia del tutto prive dello spessore che caratterizza la riflessione di Gioacchino. Tra le opere che espongono la sua dottrina, sono da annoverare, oltre al *Tractatus* e al *Liber Figurarum* già citati,<sup>9</sup> il *Liber Concordiæ*,<sup>10</sup> la *Expositio in Apocalypsim*,<sup>11</sup> e lo *Psalterium decem cordarum*.<sup>12</sup> A queste opere essenziali si debbono aggiungere il *De vita Sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*,<sup>13</sup> la *Præfatio super Apocalypsim*,<sup>14</sup> lo *Enchiridion super Apocalypsim*,<sup>15</sup> lo *Adversus Judæos*,<sup>16</sup> e la *Expositio de prophetia ignota Romæ reperta*,<sup>17</sup> tralasciamo altre opere minori per le quali rinviamo alla bibliografia.<sup>18</sup>

A quanto sembra Gioacchino ebbe la prima visione relativa alla comprensione del senso segreto delle Scritture allorché si trovava in Terrasanta; ma le visioni che diedero l'avvio alla sua copiosa esegesi, che è un tentativo di decifrare il mistero, ebbero luogo a Casamari nel 1183.<sup>19</sup> L'oggetto fondamentale della sua speculazione fu da allora la comprensione interiore del testo giovanneo dell'*Apocalisse*, da lui considerato il più importante dei testi canonici proprio perché l'ultimo di essi; perciò chiave per questa comprensione interiore, o *intelligentia spiritualis* del senso stesso dei testi, e quindi della storia.<sup>20</sup>

È importante comprendere questo punto della mentalità di Gioacchino, che lo ricollega al Cristianesimo e ai precedenti dell'Ebraismo intertestamentario, cioè all'ansia d'interrogarsi sul *sensu* della storia, un senso che deve certamente esservi, perché la storia altro non è se non lo sviluppo di un preordinato piano divino; tale piano deve dunque potersi leggere con "intelligenza spirituale" nel "midollo" dei testi rivelati.<sup>21</sup> In tal senso Gioacchino può essere considerato il più grande e conseguenziale dei pensatori apocalittici, sia per la sua erudizione specifica, sia per il suo spasmodico interesse a comprendere ed esporre l'ordine segreto che governa la storia.<sup>22</sup> Si rivela qui l'importanza di Gioacchino nella formazione della cultura occidentale -Hegel stesso ne raccoglie a suo modo l'eredità- perché la concezione apocalittica della storia, cioè la possibilità di *leggervi un ordine segreto*, sembra una costituente essenziale dell'occidente stesso.

Questo punto nodale della ricerca di Gioacchino è inoltre della massima importanza come guida alla lettura dei suoi scritti, che non può prescindere dall'esame delle "sue" figure. Come abbiamo detto sopra, il *Liber Figurarum* non è opera sua; tuttavia esso costituisce una corretta e indispensabile delucidazione del suo pensiero, ed è opera di discepoli diretti. Il pensiero di Gioacchino è infatti essenzialmente simbolico, come hanno messo inequivocabilmente in luce la Reeves e la Hirsch Reich,<sup>23</sup> e il pensiero simbolico, con la sua duplicità, è, come il pensiero mitico, la sola via percorribile allorché ci s'interroghi sul *sensu* delle cose.<sup>24</sup> È

<sup>8</sup> Secondo il Mansi, T. 22, c. 1081, il *De unitate* fu scritto su iniziativa dello stesso pontefice Alessandro III.

<sup>9</sup> Più precisamente si deve ricordare che il *Liber Figurarum* non è opera di Gioacchino; tuttavia esso è ritenuto un'illustrazione delle sue idee ad opera di suoi diretti discepoli: cfr. M. Bloomfield, *Joachim of Flora: a Critical Survey of His Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*, Traditio, 13, 1957. Esso è stato oggetto di ulteriore studio da parte di M. Reeves-B. Hirsch Reich, *The Figure of Joachim of Fiore*, Oxford, at Clarendon Press, 1972; le autrici lo considerano una simbolizzazione del pensiero di Gioacchino. Cfr. inoltre le pp. 40-43, dove vengono riesaminati diffusamente i rapporti tra Gioacchino e le simbologie di Petrus Alphonsi.

<sup>10</sup> Joachim von Fiore, *Concordia novi ac veteris Testamenti*, Venedig 1519, unverändert Nachdruck, Frankfurt, Minerva, 1964.

<sup>11</sup> Joachim von Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527, unverändert Nachdruck, Frankfurt, Minerva, 1964.

<sup>12</sup> Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum* (s.i. sul frontespizio, perché stampata di seguito alla *Expositio* nell'edizione veneziana del 1527, della quale è anastatica) Frankfurt, Minerva, 1965.

<sup>13</sup> Edita in C. Baraut O.S.B., *Un tratado inédito de Joaquin de Fiore: De vita Sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, A.S.T., 24, 1951.

<sup>14</sup> Edita come *Enchiridion super Apocalypsim* (titolo erroneo) da J. Ch. Huck, *Joachim von Floris und die joachistische Literatur*, Freiburg im Brigau, Herder, 1938, alle pp. 287-306.

<sup>15</sup> Joachim of Fiore, *Enchiridion super Apocalypsim*, ed. with Notes and Intr. by E.K. Burger, P.I.M.S. Studies and Texts 78, Toronto 1986 (ed. italiana dello stesso testo critico: *Sull'Apocalisse*, trad. a fronte e note a cura di A. Tagliapietra, Milano, Feltrinelli U.E., 1994).

<sup>16</sup> Gioacchino da Fiore, *Adversus Judæos*, a cura di A. Frugoni, F.S.I. pubblicate dall'I.S.I., Roma, 1957.

<sup>17</sup> Edita in B. Mc Ginn, *Joachim and the Sibyll*, cit.

<sup>18</sup> Si può trovare l'elenco completo e ragionato delle opere di Gioacchino nell'Introduzione all'ed. italiana dell'*Enchiridion*, cit.

<sup>19</sup> Nei giorni di Pasqua e della Pentecoste: ne riferisce lo stesso Gioacchino; cfr. *Expositio*, p. 39 b-c, *Psalterium*, p. 227 b-c.

<sup>20</sup> Sull'*Apocalisse* come testo centrale per la speculazione di Gioacchino, cfr. B. Mc Ginn, *L'abate calabrese Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, trad. it. di P. ed E. Di Giulio, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 159 sgg. Gioacchino (*Concordia*, p. 39 d) dichiara al riguardo che il suo interesse non è per la "corteccia", ma per la *medulla*.

<sup>21</sup> L'argomento è sviluppato in Mc Ginn, cit., pp. 66-85 e 115-133.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 123. Occorre però sempre ricordare che in un pensatore problematico come Gioacchino è assente quel *determinismo* nei confronti del presente e del futuro che caratterizza i pensatori di minor spessore; la sua *certezza* è quella globale della fede in un piano provvidenziale, non quella puntuale dell'elaborazione intellettuale, sostanzialmente paranoica, di rigide speculazioni. I calcoli pedissequi di Gioacchino, la sua sterminata ricerca di rapporti numerici e analogici, costituiscono il rovello di comprendere ciò che resta comunque -per lui come per tutti- un mistero: un mistero che dovrà prima o poi rivelarsi e risplendere.

<sup>23</sup> *The Figure, etc.*, cit., p. 208 sgg.

<sup>24</sup> Mc. Ginn, cit. p. 133. Il pensiero mitico (e poetico) come via per conferire senso all'ambiguità di ciò che si dà all'esperienza umana, di conferirla all'interessa di questa esistenza, nella quale coesistono gli opposti, è l'oggetto de *Il mito e l'uomo*, cit. S. Arieti ha dedicato la sua

dunque da ritenersi, in accordo con il parere di molti studiosi, che il suo apporto sia essenziale per chiarire il pensiero di Gioacchino, là dove i testi giustificano i dubbi.<sup>25</sup>

Quest'esigenza di chiarezza è determinata dal bisogno di comprendere quali elementi del pensiero di Gioacchino -che non fu certo un rivoluzionario, e che sognava un'epoca finale dello Spirito dominata dalla vita monastica- consentirono non soltanto interpretazioni rivoluzionarie nell'ambito del Gioachimismo, ma soprattutto fecero sì che la concezione gioachimita della storia divenisse un vero e proprio fondamento della modernità.

Il Lerner ha dedicato due studi alla comprensione del rapporto continuità/innovazione che si stabilisce tra Gioacchino e la grande tradizione dell'apocalittica.<sup>26</sup> Dal punto di vista "formale" egli ha notato che, se da un lato il Gioacchino lettore dell'*Apocalisse* si appoggia all'interpretazione di Beda, che vede nell'apertura dei sette sigilli sette stadi della storia della Chiesa; dall'altro egli introduce una sostanziale differenza. Mentre Beda aveva interpretato le sventure conseguenti l'apertura del sesto sigillo come l'opera dell'Anticristo, e il seguente silenzio di circa mezz'ora (*Ap.* 8, 1) prima dell'apertura del settimo sigillo, come una breve pausa di ristoro prima del Giudizio finale; Gioacchino interpreta la realtà dell'anno sabbatico in base all'ultimo capitolo dell'*Apocalisse*; egli torna dunque all'attesa del millennio terreno che la Chiesa aveva abbandonato dai tempi di Agostino.<sup>27</sup>

Gog e Magog rappresentano dunque per Gioacchino l'ultimo Anticristo, dopo sette re persecutori della Chiesa variamente identificati,<sup>28</sup> con un raddoppiamento della figura che ha precedenti nell'esegesi cristiana,<sup>29</sup> ma che qui assume un valore del tutto nuovo in funzione del peculiare pensiero di Gioacchino. Il nocciolo del problema è tutto nell'aspettativa del millennio terreno, secondo l'antico mito abbandonato, che è ben presente in *Ap.* 20, 4-10 attraverso la successione temporale: prima Resurrezione - Millennio - Satana slegato - Gog e Magog - sconfitta del Male - Giudizio finale (20, 11 sgg.). Per Agostino la prima Resurrezione è già avvenuta con la venuta di Cristo; ma per Gioacchino il Regno annunciato da Cristo non può essere già venuto: il tempo che egli sta vivendo non è certo il millennio dei Giusti sui quali non ha potestà la "seconda morte" cioè la condanna eterna (*Ap.* 20, 6) e non è certo quel tempo di beatitudine di *Ap.* 22, che deve essere il vero approdo della storia, così come l'ultimo capitolo dell'*Apocalisse* conclude il Nuovo Testamento.

Il punto è dunque questo: il regno annunciato da Cristo è già venuto, oppure deve ancora venire? Se così è, il movimento della storia è un divenire in direzione della costruzione del Regno, che rappresenterà un nuovo e diverso stato del mondo e dell'uomo. Ma se la storia non è che un piano divino da leggersi "nel midollo", nel senso profondo e nascosto della Rivelazione, allora questa storia in divenire è un progressivo dispiegarsi del divino nella storia: è questa la rivelazione folgorante che Gioacchino riceve mentre vacilla nella comprensione, meditando sul mistero trinitario, nel giorno "in quo dona Sancti Spiriti super sanctos apostolos effusa sunt" (2, 9).<sup>30</sup>

Si aprono qui i due problemi fondamentali concernenti la posizione di Gioacchino nei confronti dell'ortodossia e della Chiesa del XII-XIII secolo; un'ortodossia che, come abbiamo già visto, si va modellando sul pensiero di Aristotele (nonostante le condanne per le inaccettabili deviazioni che questo stesso pensiero comporta) e una Chiesa che sta divenendo un'efficiente macchina centralizzata. Un primo problema è costituito dalla sua polemica contro la concezione trinitaria di Pietro Lombardo, che diviene quella ufficialmente accettata, ciò che costerà a Gioacchino (o meglio, alla sua memoria) la condanna del 1215. Un secondo problema, strettamente connesso al primo e, come quello, vincolato alla sua concezione della storia, è quello relativo all'avvento di un ipotetico Terzo stato, epoca dello Spirito Santo e della libertà, i cui possibili risvolti terreni apparvero sin dall'inizio preoccupanti per le istituzioni; e forse stavano già dando esiti preoccupanti alla data del 1215.<sup>31</sup>

---

ricerca, *Creatività, la sintesi magica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1979, a mostrare la natura simbolica di ogni pensiero creativo, anche scientifico, che si manifesta sotto forma d'immagine apparendo come sogno o come visione improvvisa, nella quale i concetti sono visualizzati. Le figure di Gioacchino erano note come "sue" (opinione che doveva avere un qualche fondamento nella conoscenza dei fatti) al momento del processo di Anagni sull'*Evangelium aeternum*, pubblicato da Gerardo da Borgo San Donnino unendo i testi della *Concordia*, della *Expositio*, e del *Psalterium*; la commissione scrive infatti: "idem habetur per inspectionem arborum et figurarum inde confectarum ab ipso Joachim" (H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, A.L.K.G.M.A., 1, 1885, p.122). M. Bloomfield-M. Reeves, *The Penetration of Joachimism into Northern Europe*, *Speculum* 43, 1954, p. 786, hanno mostrato che almeno alcune tavole del *Liber Figurarum* erano note in Inghilterra nel 1213, cioè appena 11 anni dopo la morte dell'abate.

<sup>25</sup> Anche il Mottu, pur ritenendo che il *Liber Figurarum* appartenga più al Gioachimismo che a Gioacchino, del quale talvolta "stravolge" le "opinioni autentiche" (op. cit., p. 35) afferma tuttavia che il *Tractatus* (l'opera ultima e più radicale di Gioacchino) deve essere letto simultaneamente al *Liber Figurarum* (ivi). Favorevoli ad un rapporto autentico tra le figure e il pensiero di Gioacchino sono i citati Bloomfield, Reeves, Hirsch Reich, Mc Ginn; il Tondelli parte precisamente dal libro, da lui scoperto, per interpretare il pensiero di Gioacchino.

<sup>26</sup> *Refreshment of the Saints*, cit., *Antichrist and Antichrists in Joachim of Fiore*, *Speculum* 60, 1985.

<sup>27</sup> *Refreshment*, pp. 116-120; *Antichrist*, pp. 558-561.

<sup>28</sup> Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, cit., pp. 72-76; Mc Ginn, cit., p. 127.

<sup>29</sup> Lerner, *Antichrist*, cit., p. 554 n. 3.

<sup>30</sup> *Psalterium*, p. 227 d.

<sup>31</sup> Il Töpfer, cit., p. 132 e pp. 309-316, ricollega il movimento degli Amalriciani alla concezione del Terzo stato di Gioacchino. Bloomfield-Reeves, cit., pp. 782-783, ricordano la polemica di Guarniero di Rochefort (il probabile autore del *Tractatus contra Amaurianos*, cit., edito dal Baumker) contro gli Amalriciani, per sottolineare un fatto singolare: egli impiega a dimostrazione delle proprie tesi (riferibili al 1208-1210) una tecnica figurale, e fa un uso del Tetragramma, che hanno precedenti in Gioacchino; ciò fa pensare ad una polemica anche antigioachimita, e quindi ad una convinzione che le teorie di Gioacchino avessero a che vedere con l'eresia amalriciana. È un fatto che le connessioni, mai provate, appaiono ipotizzabili a prima vista a chiunque raffronti le due dottrine.

La visione trinitaria di Gioacchino ci sembra argomento da affrontare sin dall'inizio, perché a nostro avviso essa racchiude, al nucleo, l'incompatibilità culturale tra messaggio testamentario e razionalismo greco dalla quale ha preso le mosse la nostra ricerca.

La polemica di Gioacchino contro Pietro Lombardo che portò alla condanna del *De unitate* nel IV concilio Lateranense del 1215, a prescindere dai dubbi di alcuni sull'autenticità dell'opera perduta, è un fatto certo che risulta, senza che sia citato il nome di Pietro, anche altrove: nel *Liber Figurarum*,<sup>32</sup> nel *De vita Sancti Benedicti*,<sup>33</sup> e nel *Psalterium*.<sup>34</sup> La posizione di Pietro Lombardo, ribadita dalla Chiesa, era che Dio fosse una certa "summa res" incomprensibile e ineffabile, che riassumeva le tre Persone e, al tempo stesso, si manifestava singolarmente come una qualunque di esse, ognuna delle quali di sostanza, essenza e natura divina.

A Gioacchino tutto ciò sembrava eresia enorme, che assommava in sé l'empietà di Sabellio e di Ario: il primo fece di Dio una sola persona, l'altro, ne fece tre<sup>35</sup> gerarchicamente ordinate. La figura trinitaria contro Pietro Lombardo è molto esplicita e giustifica in un certo senso l'accusa di Gioacchino, che Pietro Lombardo avesse trasformato la Trinità in quaternità.<sup>36</sup> La differenza che balza agli occhi immediatamente, è infatti che nella teologia trinitaria di Pietro, così come intesa da Gioacchino, il luogo di Dio Uno e Trino è rappresentato da uno spazio vuoto.

L'intuizione di Gioacchino è acuta, e per comprenderne la fondatezza è forse opportuno riandare alla polemica di Tommaso contro di lui,<sup>37</sup> tenendo presenti le osservazioni già riportate del Gregory<sup>38</sup> relative al profondo cambiamento di prospettive teologiche verificatosi con l'avvento dell'aristotelismo nel XII-XIII secolo.

Nella polemica di Tommaso infatti, una cosa si evince a prima lettura da molte sue argomentazioni: ogni divenire è *impossibile*,<sup>39</sup> quanto meno in *questo mondo*,<sup>40</sup> attendere un nuovo mondo, d'altronde, è follia<sup>41</sup> perché la Legge, appartenendo in modo eguale alle tre Persone, è già venuta tutta intera con Cristo, perciò una legge dello Spirito Santo non è ipotizzabile.<sup>42</sup>

A monte di tutto ciò v'è tuttavia un dissenso fondamentale che va radicato nell'incompatibilità tra il razionalismo della logica aristotelica e la concezione di una teo-cosmo-antropogonia in divenire che accompagni un divino che si manifesta *nella* storia, cioè nel tempo; idea che è ben presente nella tensione alla costruzione della Gerusalemme terrena, e che è implicita nell'Apocalitticismo: il quale ultimo è parte ineludibile dello stesso Cristianesimo, ereditata dall'Ebraismo.

Quest'incompatibilità è ben messa in luce nell'esposizione del Benz,<sup>43</sup> e molto lucidamente esposta e commentata dal Mottu,<sup>44</sup> cui facciamo riferimento.

"Tecnicamente" la disputa si svolge attorno a *1 Cor.*, 13, dove ai "millenaristici" vv. 9-10 che per Gioacchino annunciano la progressiva manifestazione del Regno nella storia, Tommaso contrappone il v. 13, il famoso "videmus nunc per speculum in ænigmate" che sottolinea, per lui, non già uno stato transitorio, ma l'irrimediabile limitatezza della condizione umana. Mentre dunque lo schema trinitario di Gioacchino configura un'epoca del Padre, o della Legge, seguita da un'epoca del Figlio, o della Grazia, che annuncia la venuta del Regno, evento *storico* nella cui instaurazione si configura l'epoca dello Spirito Santo, epoca di pienezza e d'interiore comprensione spirituale di ciò che anche nel Nuovo Testamento è rimasto come messaggio affidato alla "lettera"; per Tommaso l'epoca del Regno è già venuta tutt'intera con la venuta di Cristo, e il percorso storico dell'umanità, già evolutosi attraverso la vecchia e la nuova Legge, può concludersi ormai soltanto altrove, *fuori del mondo*, in una "patria" che può darsi soltanto come *patria celeste*.

È straordinariamente singolare notare come le strutture del razionalismo greco, calate nel messaggio testamentario, costringano una religiosità, la cui sconvolgente innovazione fu il manifestarsi del divino come evento *storico*, calato *nel tempo di una vicenda*, a farsi atemporale (la legge non dev'essere realizzata nell'uomo, ma è vista come un fatto eterno, dato una volta per tutte) ricalcando *la visione gnostica della grettezza umana*, e della miticità del modello. Qui siamo dinnanzi alla *fissità* delle "idee" -cardine di ogni Razionalismo- opposta all'utopismo di un divenire storico, nel quale la Legge si manifesta come tensione al

<sup>32</sup> Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, vol.I, pp. 60-62.

<sup>33</sup> In Baraut, cit., pp. 44-46 (20, 33-63).

<sup>34</sup> *passim*. Il *Psalterium* è interamente dedicato alla speculazione trinitaria.

<sup>35</sup> *ivi*, p. 229 d (la pagina è però numerata irregolarmente: cfr. n. 36, *infra*); *De vita Sancti Benedicti* 20, 40-42. Per la condanna della dottrina di Gioacchino nel IV concilio Lateranense, cfr. Mansi, T. XXII, cc. 981-986.

<sup>36</sup> *Liber Figurarum* vol. I, p. 61; vol. II, tav. XXXVI, Fig. 1; *Psalterium*, p. 229 b (dalla numerazione della pagina; peraltro 228 d); *Expositio*, p. 34 b, dove la "quarta" figura è definita un idolo; *De vita Sancti Benedicti*, loc. cit.

<sup>37</sup> Cfr. E. Benz, *Joachim Studien III. Thomas von Aquin und Joachim de Fiore*, Z.KG. 53, 1934.

<sup>38</sup> Cfr. i rinvii alle nn. 71-75 nel Capitolo quarto.

<sup>39</sup> Benz, cit., pp. 80-81.

<sup>40</sup> *ivi*, pp. 90-91.

<sup>41</sup> *ivi*, p. 98.

<sup>42</sup> *ivi*, p. 105.

<sup>43</sup> *ivi*, p. 59 sgg.

<sup>44</sup> Cit., p. 193 sgg.

compimento della legge stessa: modello utopico, dunque, ma non per questo estraneo alla storia; al contrario, dialetticamente ad essa legato nello stabilire la *differenza* dalla quale origina il *moto*.<sup>45</sup>

Nota giustamente il Benz,<sup>46</sup> che dai due fronti la parola “Spirito” era intesa in modi opposti: per la Chiesa lo Spirito era ciò che si era “fissato” (eingefangen) nei dogmi, nell’ordinamento ecclesiastico, nel diritto canonico, nelle norme della vita religiosa; per gli spirituali lo Spirito era la tensione che conduce al loro compimento, alla perfezione, tutte le leggi e gli ordini di questo mondo, anche la Chiesa stessa; al compimento cioè della legge della libertà e delle speranze cristiane del Regno.

Nota il Mottu a proposito della battaglia di Gioacchino, che un Vangelo che si trasformi in Legge, ancorché nuova (come nella prospettiva di Tommaso) rappresenta di fatto una “giudaizzazione” del Cristianesimo;<sup>47</sup> una prospettiva del tutto opposta a quella di Gioacchino, il quale, nel suo *Adversus Judaeos*, non tanto si dedicava alle solite polemiche, quanto vedeva nella conversione degli Ebrei il passo fondamentale per la realizzazione delle attese escatologiche di una Terza età, quella dello Spirito.<sup>48</sup>

Di fatto l’impostazione data da Gioacchino, fa sì che egli venga combattuto su due fronti, la cui convergenza, ancorché legata a motivazioni diverse e indipendenti, sembra difficile considerare casuale, per la sincronicità con la quale si manifesta in esse lo *Zeitgeist*. Da un lato egli è combattuto, sul piano dottrinale, da una teologia intellettualistica che non soltanto non sembra in grado di comprenderne una che si rifà al Cristianesimo iniziale e alle sue aspettative storiche: le è persino estranea nello spirito. Essa riflette non soltanto la “realistica” constatazione che la seconda Parusia non è giunta, e che il mondo è rimasto quello di sempre (questo lo avvertiva già Agostino e quella Chiesa che, nel V secolo, liquidava, anzi condannava il Millenarismo). Essa riflette anche il nuovo intellettualismo che ricompatta la cultura egemone attorno a un Dio che tende ad assomigliare ad una Causa prima, motore “quasi” immobile, intervenuto sì nella storia per salvare l’umanità e sempre sovrastante (altrimenti saremmo fuori del Cristianesimo) ma che, una volta date le coordinate “legali” necessarie allo scopo, attende questa umanità altrove, lasciandola ad affannarsi in una *irredimibile* valle di lacrime.<sup>49</sup> Qui vi è però anche la logica di un corpo chiamato ad amministrare, sia pure nel migliore dei modi possibili, una normativa legata ad un testo del quale il corpo stesso si è definitivamente costituito conservatore e interprete unico.

Questo ci apre all’altro fronte di ostilità: quella contro un mondo e un uomo protesi verso la realizzazione di una comprensione spirituale della Legge, che non *abolisce*, come si è voluto intendere,<sup>50</sup> né *supera* la legge del Vangelo, che resta l’ultima e definitiva;<sup>51</sup> e tuttavia, poiché ne mette in atto il senso nascosto che la lettera oblitera, non può che mostrarsi rivoluzionario, sia nei confronti di un corpo che si ritiene custode ed interprete del testo stesso, sia, più in generale, *nei confronti di qualunque cultura che voglia porsi, ideologicamente, come egemone*. Uscito dai conventi per i quali era stato pensato dal pio abate, il Gioachimismo doveva necessariamente dar luogo ad una miscela esplosiva appena entrato in contatto con i problemi sociali; ma anche nella sua versione più mite e puramente religiosa, esso non poteva esser gradito ad un apparato ecclesiastico sempre più potente e a proprio agio in *questo* mondo.

<sup>45</sup> Asciutta e penetrante la notazione del Mottu, cit., p. 288: “senza l’attesa della venuta di questa (*scil.* della nuova Gerusalemme) il Verbo rimane astratto, senza oggetto, senza consistenza storica”; il che non significa mondanizzare completamente l’*Éschaton* (questo, notiamo noi, è soltanto il frutto della “cattiva secolarizzazione” hegeliano-marxiana) ma predire “un avvenire che non può arrivare e che, paradossalmente, *deve* arrivare” (Mottu, *ivi*, corsivi suoi). Come osserva lo stesso Mottu, p. 289, “l’apocalittica non è un hegelismo in potenza”.

<sup>46</sup> Cit., p. 116.

<sup>47</sup> Mottu, cit., p. 280. Si noti che proprio la polemica contro la fissità della legge alimenta la distinzione tra Cristianesimo primitivo e Giudaismo, ad esempio, in Giustino e Barnaba. Cfr. anche Mc Ginn, cit., p. 142.

<sup>48</sup> *Adversus Judaeos*, cit; cfr. l’Introduzione di A. Frugoni, pp. XXXV-XXXVII.

<sup>49</sup> V’è somiglianza, a nostro avviso, con lo schema temporale del mito gnostico già notato dal Puech nel suo saggio *La Gnosi e il tempo*, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit., pp. 241-291. Quel che però più ci interessa è che questo Dio filosofico, neutro e lontano, fa comprendere l’intuizione di rappresentarlo con uno spazio vuoto nel *Liber Figurarum*. Ormai Egli non è altro che una “*quædam summa res*”

<sup>50</sup> Il problema di un possibile superamento della legge neotestamentaria nel “Terzo stato”, cioè nell’epoca dello Spirito Santo, ha visto annosi dibattiti, e, per una sintesi, rinviamo a M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 129-132. Certamente l’intelligenza spirituale, superando il sapere letterale, modifica l’esteriorità dei sacramenti e dei riti, ma non il loro significato; cfr. *Concordia*, V, 74, p. 103 b: “Nam, neque usus panis et carnis: neque potus vini et aque / neque unctio olei eterna est / est autem eternum quod designatur in ipsis. Si autem et ipse res et usus earum transitoria sunt. Id autem quod designatur in eis / sine fine mansurum.” Per questa ragione non v’è dubbio che il ruolo del clero, abolito o no che sia, passa in secondo piano nel Terzo stato, che è un “ordo monachorum”, di uomini cioè dediti alla contemplazione e alla comprensione del senso segreto della Legge. È questa la Chiesa di Giovanni destinata a succedere a quella di Pietro, che tuttavia non sembra sia del tutto abolita; più che altro muta se stessa: “sed commutatam in maiorem gloriam manebit stabilis in eternum” (*Concordia*, V, 65, p. 95 d). Questa Chiesa però non può avere poteri normativi nei confronti di uomini penetrati dallo Spirito Santo: l’intelletto spirituale è fuoco divino “per quem spiritualis homo indicat omnia et ipse a nemine indicatur” (*Concordia*, V, 74, p. 103 b). Di fatto, nella complessità dei riferimenti al Terzo stato, non tanto sembra che si vada incontro ad un’abolizione della Chiesa e dei sacramenti amministrati, quanto ad una radicale trasformazione interiore della prima unitamente all’umanità tutta, e, per conseguenza, ad un diverso modo di celebrare i sacramenti da parte di quest’umanità spiritualizzata. Questo ci sembra soprattutto caratterizzi il Terzo stato: la fine della normatività, risolto esteriore della fine della letteralità. Questo passaggio necessario, è visto da Gioacchino come passaggio dalla Chiesa temporale fondata da Pietro, a quella spirituale di Giovanni e del Paraclito: “Necessè est enim ut transeat significatum Petri et maneat significatum Johannis” (*Psalterium*, p. 265 a-b); è un passaggio dallo stato annunciato dal Battista a quello che sarà annunciato da Elia: “sicut enim Joannes baptista quo nemo fuit maior inter natos mulierum significat ordinem clericorum: ita Helias propheta ordinem monachorum” (*Concordia*, V, 74, p. 102 d). Elia è dunque il profeta di questo rinnovamento spirituale: “ita videat confirmatum donum Spiritus sancti in populo christiano, sicut futurum credimus in adventu Helie” (*Tractatus*, p. 86, 12-14); di questo passaggio ad un Terzo stato si può esser certi, così come si passò dal primo al secondo: “quia et tunc contradictum fuit filium Dei, et nunc contradictur Spiritui sancto, cum dicitur non est hec doctrina a Deo, que est scripta in libris, sed a diabolo” (*Tractatus*, p. 89, 15-18).

<sup>51</sup> *Expositio*, p. 13 c: “Hec enim causa est pro qua non tria testamenta: sed duo esse scribunt: quorum concordia manet integra”.

Contro le aspirazioni di Gioacchino, che ricalcano sogni di un Cristianesimo *in quel momento* sentito come arcaico, sono dunque di fatto uniti potere temporale e cultura accademica. Tommaso giudica Gioacchino teologo rozzo, l'aristotelica Parigi ne condanna la visione trinitaria: connubio né nuovo né ultimo in questo variegato mondo.<sup>52</sup>

Di fatto non si può dire che Gioacchino fosse un eretico o un anticlericale: la sua vita lo dimostra. Egli faceva un'esegesi dei testi per mostrare che a due epoche di adesione letterale a due leggi, doveva necessariamente seguirne una fondata sulla comprensione interiore di entrambe, e della loro reciproca concordanza,<sup>53</sup> che questo avrebbe comportato, sul piano quotidiano, il passaggio da tempi faticosi a tempi di libertà spirituale;<sup>54</sup> che tutto ciò rappresentava il compimento della settima età della Chiesa,<sup>55</sup> non certo l'ottavo giorno, quello della Resurrezione. Perciò egli non trascinava il cielo in terra, come nelle cattive secolarizzazioni, ma si limitava ad indicare la costante presenza del divino nella storia. Il divino, dispiegando la propria triplicità, non poteva che condurre la storia nel porto della libertà dello Spirito.

Sui modi di quest'azione, Gioacchino era prudente: non emetteva profezie certe; di una cosa però era certo: il Terzo stato era sul punto d'iniziare, o forse era già iniziato,<sup>56</sup> era iniziata cioè l'epoca nella quale l'illuminazione spirituale avrebbe consentito la comprensione di quella verità che nella lettera del Nuovo Testamento era da sempre nascosta.<sup>57</sup> La logica di Gioacchino ricorda quella dei Bâtinî, e trova singolari accostamenti con alcune speculazioni cabbalistiche del XIII secolo, fondate sulla stessa logica: l'esistenza di una legge nascosta sotto la letteralità della Legge, la cui comprensione e il cui avvento al compimento di un tempo triadico segneranno la fine della normativa.<sup>58</sup>

Come abbiamo già accennato, la fama di Gioacchino, che pur corse precocemente, fu quella di un profeta dell'apocalisse, e non si prestò molta attenzione alla natura esplosiva della dottrina del Terzo stato,<sup>59</sup> nonostante che, come ha notato la Reeves,<sup>60</sup> la dottrina trinitaria di Gioacchino, condannata nel 1215, fosse legata ad una precisa interpretazione della storia. La sua fama divenne tuttavia maggiore con la metà del XIII secolo e successivamente dilagò dando origine ad una vastissima letteratura apocrifa, particolarmente fiorente nel XIV secolo.<sup>61</sup>

Forte fu la sua influenza nell'ordine francescano, più precisamente negli Spirituali, che lottavano per un ritorno alla povertà della Chiesa degli esordi e contro il fasto della Chiesa di allora. Abbiamo già accennato, attraverso gli studi del Manselli, alle vicende degli Spirituali di Provenza e alla loro persecuzione da parte di Giovanni XXII. Qui ricordiamo Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), provenzale (il suo nome era Olieu) massima figura del movimento e convinto Gioachimita.<sup>62</sup>

L'aspetto interessante dell'apocalitticismo dell'Olivi, è costituito dall'identificazione della Chiesa con Babilonia -eco della lotta tra Spirituali e Papato- e, ancor di più, dal fatto che egli veda in San Francesco il

<sup>52</sup> Significative le osservazioni sollecitate al Mottu dalla riflessione sulla cultura contemporanea e sull'attualità dell'apocalittica (p. 286 sgg.). Mottu parla di una *vergogna* (corsivo suo) della teologia degli inizi, e di una corsa alla de-mitologizzazione che si risolve in de-eschatologizzazione; sostiene l'inadeguatezza (rispetto al messaggio) di una tale religiosità, che viene di fatto pensata entro gli schemi del razionalismo moderno. Riferendosi a Gioacchino, ma anche, con tutta evidenza, al dibattito contemporaneo, egli sostiene che Cristo viene a *mostrare*, non ad instaurare il Regno; a mostrare ciò che *dovrà* accadere attraverso una lotta cui l'uomo partecipa, in un mondo nel quale "i giochi non sono fatti" (p. 290). Il testo del Mottu è del 1977; oggi, la nascita degli integralismi può piacere o non piacere, ma se essa è di certo una manifestazione di quel determinismo, frutto delle arroganti certezze di un pensiero mediocre, delle quali è costellata la storia dell'anarchismo, nondimeno è anche un segno evidente dell'inadeguatezza dell'ideologia che vede nello "Occidente" il culmine ineludibile della storia. L'apocalittica come attesa di una *nuova terra* è al fondamento delle religioni del Libro.

<sup>53</sup> "Ut enim litera testamenti prioris proprietate quadam similitudinis videtur pertinere ad Patrem. Litera testamenti novi pertinere ad Filium. Ita spiritalis intelligentia que procedit ex utraque ad spiritum sanctum". (*Expositio*, p. 5 b).

<sup>54</sup> "Vident completa esse tempora laboriosa in quibus Pater et Filius ostenderunt patientiam suam: adesse vere tempus libertatis, quod quadam mysterialis proprietate pertinet ad spiritum sanctum: qui est amor Patris et Filii (apostolo attestante) qui dicit Ubi spiritus domini ibi libertas" (*Expositio*, p. 152 c).

<sup>55</sup> "Quod vocari placuit tertium statum sive etiam septimam mundi ætatem designatam in septimo ille die de quo dicit scriptura" (*Expositio*, 209 d-210 a).

<sup>56</sup> *Expositio*, p. 57 d; in *Concordia* V, 20, p. 70 a-b, Gioacchino pone il proprio tempo o come inizio del Terzo stato, o come passaggio dal secondo al terzo; in effetti egli sente l'imminenza dei tempi, ma si guarda da certezze assolute. Nel *Liber Figurarum*, la rappresentazione grafica dà come data d'inizio del Terzo stato il famoso anno 1260 (cfr. Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, vol. I, p. 152 sgg.). Il Manselli, *L'anno 1260 fu gioachimitico?*, Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario del suo inizio, Dep. di Storia Patria per l'Umbria, App. al Boll. n° 9, 1962, sottolinea le cautele di Gioacchino riguardo a quella data, la cui fissazione fu poi resa rigida dai seguaci, a partire precisamente dal *Liber Figurarum*; nella *Expositio*, 157 c-156 b (numerazione errata per 158 b) Gioacchino rinvia a qualche altro scritto per il significato del numero.

<sup>57</sup> *Concordia*, V, 73, p. 101 b.

<sup>58</sup> Cfr. *infra* al Cap. 2° della Sez. 2°: ci riferiamo alle speculazioni di Isacco cieco sulle 3 *Torah*, e al Libro *Temunah*, per i quali cfr. Scholem, *Les origines*, cit.

<sup>59</sup> Bloomfield-Reeves, cit., p. 792.

<sup>60</sup> *The Influence of Prophecy*, cit., p. 31.

<sup>61</sup> *ivi*, pp. 45-57 e 76-95.

<sup>62</sup> Non ne fa un Gioachimita il Manselli, *La lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Ulivi. Ricerche sull'eschatologismo medievale*, I.S.I.M.E., Studi Storici, Fasc. 19/21, Roma, 1955, sulla cui interpretazione però è in disaccordo G. Barone, *L'œuvre eschatologique de Pierre Jean-Olieu et son influence. Un bilan historiographique*, C.F. 27, 1992. Reeves, cit., p. 190 sgg., in particolare p. 196 sgg., fa dell'Olivi un Gioachimita. Cfr. inoltre il Töpfer, cit., il cui testo è quasi interamente dedicato (pp. 129-382) al Gioachimismo del XIII-XIV secolo. Il Töpfer mette in luce il gioachimismo dell'Olivi, in aperto dissenso con il Manselli (p. 257).

precursore del Terzo stato; S. Francesco, come Cristo, risorgerà in aiuto agli Spirituali perseguitati dalla Chiesa.<sup>63</sup>

Con l'Olivi, come con gli altri Spirituali a lui vicini, siamo tuttavia interni ad un travaglio che riguarda esclusivamente il rapporto della religiosità francescana con lo stato della Chiesa nel secolo, culminato con la repressione del 1318. In esso gli schemi di Gioacchino furono assunti dall'Olivi e dai suoi seguaci (che rimasero diffusi nell'Ordine anche dopo la repressione ma che furono soprattutto numerosi tra i Beghini) ai fini della polemica tra povertà evangelica e lusso della Chiesa, contro la quale veniva innalzata la figura di Francesco nuovo Cristo.<sup>64</sup>

Pietro di Giovanni Olivi esercitò una forte influenza, al punto che la dottrina di Gioacchino fu conosciuta in Provenza praticamente nella versione che egli ne dette.<sup>65</sup> Qui, come in Catalogna, il Gioachimismo assunse aspetti che oscillavano tra una spiritualistica sete di rinnovamento, e l'uso ideologico delle strutture profetiche, imperniato su figure escatologiche di re e di papi, per il sostegno delle case regnanti di Francia e d'Aragona. Si segnalano, al riguardo, Arnaldo di Villanova, medico e probabilmente alchimista, e Jean de la Roquetaillade (Giovanni Rupescissa), alchimista.<sup>66</sup>

Di Arnaldo (attorno al 1238-1312) abbiamo accennato sopra parlando dei Beghini di Provenza. La sua figura è alquanto discussa, e con essa un uso alquanto spregiudicato dell'allegoria dell'esegesi biblica per fini personali e politici;<sup>67</sup> politicamente fece affidamento in Federico III d'Aragona, re di Sicilia, sul quale fondò le proprie speranze. Il Manselli<sup>68</sup> ha studiato la struttura e i fondamenti del suo escatologismo -Arnaldo prevedeva l'avvento dell'Anticristo per la fine del XIV secolo- sottolineando come egli avvertisse l'importanza del conflitto interno alla Chiesa. Il suo gioachimismo si fondava su testi apocrifi: il *De semine scripturarum*, un testo-guida alla speculazione sulle lettere come base all'interpretazione segreta delle Scritture; e l'*Oraculum Cyrilli*, un testo destinato ad esercitare lontane influenze, perché portò il Gioachimismo in Boemia ai tempi della prigionia di Cola di Rienzo, grazie ai suoi sostenitori, i Fraticelli della Maiella.<sup>69</sup>

Secondo il Manselli,<sup>70</sup> l'operazione condotta da Arnaldo fu mirata alla composizione di una crisi sentita al livello popolare, tentando di coinvolgere a questo fine le gerarchie; operazione comprensibile in un personaggio abituato a muoversi in trattative ad alto livello (ad esempio tra Angioini ed Aragonesi) ma che non sembra uscire dalla logica delle pie intenzioni del personaggio di modesti natali, asceso ad alte frequentazioni per la propria professione medica.<sup>71</sup>

La figura di Arnaldo s'inquadra nella larga diffusione del Gioachimismo sino in Catalogna e Aragona,<sup>72</sup> dove l'ingresso delle dottrine è da ricercarsi in parte nel matrimonio di Pietro III con Costanza di Hohenstaufen, ultima discendente di Federico II; e nelle successive implicazioni politiche con la Sicilia e con il Ghibellinismo italiano.

D'idee gioachimite fu Filippo di Maiorca, protettore di Beghini ("incappucciati"). Molti gli apocrifi circolanti, che portarono ad una diffusione popolare di questo "Gioachimismo di corte"; molti furono i protagonisti di questo millenarismo, che tuttavia assunse le peculiari tinte locali dell'antisemitismo e della crociata anti-islamica.

L'altra figura di spicco che abbiamo citato, il Rupescissa (morto attorno al 1365) appartiene al mondo provenzale,<sup>73</sup> e fu anch'egli un appassionato lettore dell'*Oraculum Cyrilli*, al quale dedicò un commento<sup>74</sup> ove la profezia millenarista assume decisi toni propagandistici a favore dei re di Francia. Francescano, dotato di un carattere visionario, fu perseguitato dalle gerarchie inquisitoriali e, nonostante il benvolere dello stesso pontefice, trascorse gran parte della propria esistenza in carcere, minando la propria salute. Prevedeva l'arrivo dell'Anticristo attorno al 1365, e l'inizio di un millennio di felicità terrena attorno al 1415.

<sup>63</sup> Sugli errori imputati a Pietro di Giovanni Olivi, cfr. Stephani Baluzii, etc., cit., vol. II, pp. 258 a - 270 b; per questo particolare, p. 263, art. XXVIII. L'opinione era diffusa tra i Beghini di Provenza: cfr. *Practica Inquisitionis*, cit., p. 281. Tra i 60 errori elencati dal Baluze, relativi alla dottrina dell'Olivi, figurano, al n. II, pp. 258 b - 259 a, quello del superamento del secondo stato ad opera del terzo; al IX, p. 260, la convinzione che Francesco fosse il nuovo Cristo; al XXXI, p. 264 b, la similitudine dei 12 compagni di Francesco con i 12 Apostoli e i 12 Patriarchi; al L, pp. 268 b - 269 a, la dottrina dell'Anticristo mistico e della conseguente fine della sapienza della Chiesa, come fini quella dei Giudei e dei Greci; al LII, p. 269 a, il fatto che l'Anticristo mistico sarà un nuovo papa. Diffusamente trattata l'identificazione della Chiesa terrena con Babilonia.

<sup>64</sup> Cfr. Reeves, cit., pp. 196-197; e ancora, per il seguito tra i Beghini, a p. 203. Su questo cfr. anche la *Practica Inquisitionis*.

<sup>65</sup> Cfr. R. Rusconi, *À la recherche des traces authentiques de Joachim de Flore dans la France méridionale*, C.F. 27, cit., p. 70; il Gioachimismo divenne anche una sorta di "moda" colta nelle gerarchie ecclesiastiche, che erano ben conscie dell'inquietudine circolante: cfr. *ivi*, p. 72.

<sup>66</sup> Sulla complessa utilizzazione ideologica degli schemi gioachimiti a favore di case regnanti, che si protrae sin dentro il XVI secolo, rinviamo all'esauriente trattazione della Reeves, cit., pp. 306-393. Ricordiamo soltanto il nome di due protagonisti dell'immaginario, il "terzo Federico" e il "secondo Carlo Magno". Non sembra tuttavia che la politica abbia mai preso troppo sul serio queste elucubrazioni.

<sup>67</sup> Cfr. F. Santi, *La vision de la fin des temps chez Arnald de Villeneuve. Contenu théologique et expérience mystique*, C.F. 27, cit.

<sup>68</sup> *La religiosità di Arnaldo di Villanova*, B.I.S.I.M.E. 63, 1951.

<sup>69</sup> Reeves, cit., p. 318. Il testo dell'oracolo, una lettera apocrifa di Cirillo con apocrifo commento di Gioacchino, è stato pubblicato dal Piur in K. Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Bd. 2, 4, Berlin, Weidmann, 1912, pp. 221-343.

<sup>70</sup> Cit., p. 24.

<sup>71</sup> Il Töpfer, cit., p. 287, mette in luce i sostanziali limiti dell'azione di Arnaldo.

<sup>72</sup> Cfr. M. Aurell, *Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise. 1282-1412*, C.F. 27, cit.

<sup>73</sup> Sul Rupescissa, che ritroveremo trattando dell'alchimia, cfr. J. Bignami-Odier, *Jean de la Roquetaillade*, Paris, Imprimerie Nationale, 1981.

<sup>74</sup> Un breve riassunto *ivi*, pp. 113-120; uno più ampio nel precedente testo della stessa autrice, *Études sur Jean de la Roquetaillade*, Paris, Vrin, 1952, pp. 53-112.

Nelle sue Conclusioni al 27° Cahier de Fanjeaux,<sup>75</sup> il Vauchez, dopo aver osservato che Gioacchino aveva restituito al Cristianesimo la prospettiva escatologica che gli è propria dalle origini, pur sottolineando l'uso ideologico della profezia da parte francese e aragonese tra il 1250 e il 1430, ha tenuto a mettere in evidenza le sincere convinzioni del Rupescissa e, soprattutto, ha ricordato che il clima escatologico era vivo e reale per gli eventi del tempo, non già un relitto culturale attardato. Esso fu un tentativo di dare un senso ai grandi cambiamenti in atto che sconvolsero la società, e che abbiamo brevemente ricordato nel precedente capitolo.

Entriamo con ciò nel vivo del problema gioachimita, che a nostro avviso è da localizzare nei sostanziali eventi eretici cui diede luogo, culminanti con l'avventura di Dolcino, che marcarono un'intera epoca. L'espandersi della letteratura apocrifia gioachimita e l'incontro delle attese millenariste con i problemi sociali, aprono infatti un capitolo nuovo che giunge sino al secolo XVI.

Il primo e corposo segno del potenziale eversivo contenuto nelle dottrine di Gioacchino, fu dato dalla vicenda dell'*Evangelium æternum*, un caso clamoroso nato sull'interpretazione dell'opera di Gioacchino condotta da Gerardo da Borgo San Donnino, Francescano.<sup>76</sup> Gioachimita convinto, egli divenne improvvisamente celebre allorché nel 1254 sollevò scandalo a Parigi con il suo *Introductorium ad Evangelium æternum*, un'edizione delle tre principali opere di Gioacchino da lui introdotte.<sup>77</sup> Nell'introduzione, le tre opere venivano definite come il "Vangelo eterno" che nel Terzo stato avrebbe preso il posto del Nuovo Testamento. Questo, oltre ad essere uno scandalo, era un autentico tradimento delle idee di Gioacchino, che non aveva mai pensato nulla di simile: per lui infatti, il "Vangelo eterno" altro non era che l'intelligenza spirituale del Vangelo di Cristo.<sup>78</sup> Ne risultò, per conseguenza, un vero e proprio processo ed una condanna, ad Anagni nel 1255.<sup>79</sup>

A Parigi gli errori dottrinali sottolineati furono molti, ma tutti ruotavano, in ripetute varianti, attorno al fatto che gli scritti di Gioacchino avrebbero dovuto costituire un Vangelo dello Spirito (Santo) destinato a soppiantare quello di Cristo, e ad aprire, dal 1260, un'epoca del tutto nuova sul piano religioso, amministrata spiritualmente dai monaci ("illi qui nudis pedibus incedunt"); all'*ordo clericorum* sarebbe succeduto un *ordo parvulorum*.<sup>80</sup>

Come nota il Benz,<sup>81</sup> Gerardo, con la sua radicalizzazione, ha mostrato quanto di pericolosamente eretico si poteva dedurre da Gioacchino; non solo, ma nel vedere il momento presente come tempo del compimento delle profezie, egli ne traeva per la prima volta conseguenze rivoluzionarie.<sup>82</sup> Nota il Töpfer<sup>83</sup> che la posizione di Gerardo era "intollerabile" per la Chiesa, perché la profezia, in luogo dell'alta spiritualizzazione assunta in Gioacchino, era divenuta materiale e puntuale.

La commissione di Anagni giudicò *errores e fatuitates* le speculazioni di Gioacchino<sup>84</sup> e il suo esaltare "nescio qualem ordinem venturum",<sup>85</sup> notò, nel modo in cui Gioacchino si rivolgeva ad un certo suo discepolo Giovanni nel *De articulis fidei*,<sup>86</sup> una certa tendenza a nascondersi "more hæreticorum, qui in conventiculis dogmatizant",<sup>87</sup> e, dopo aver riportato lunghi estratti delle opere dell'abate, concluse: "Hactenus verba Joachim" aggiungendo che le sue astruità costituivano un campionario di stupidaggini.<sup>88</sup>

Le visioni di Gioacchino intanto agitavano gli animi con l'approssimarsi del 1260; precisamente in questa data il Francescano Giovanni Segarelli da Parma fondava l'ordine dei Fratelli Apostolici, destinato ad una tragica storia di martirio dapprima col suo fondatore, poi con l'epopea di Dolcino.<sup>89</sup>

<sup>75</sup> Cit., dedicato con il titolo *Fin du monde et signes des temps* al Gioachimismo in Provenza, Aragona e Catalogna.

<sup>76</sup> Sul precoce passaggio dell'eredità di Gioacchino dai Florensi ai Francescani, sulla data e sul luogo di composizione dell'apocrifo commento a Geremia -forse d'origine fiorentina, forse già francescano- cfr. Töpfer, cit., p. 133 sgg. Con Gerardo inizia comunque la svolta rivoluzionaria che matura, per l'appunto, in ambiente francescano.

<sup>77</sup> Cfr. E. Benz, *Joachim Studien II. Die Expertsätze der Pariser Professoren aus den Evangelium Æternum*, Z.K.G. 51, 1932.

<sup>78</sup> Cfr. Mottu, cit., pp. 129-130; Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, vol. I, p. 156. Nel *Tractatus*, p. 86, 22 sgg., nel fare riferimento al Vangelo eterno di Ap. XIV, 6 (et vidi alterum Angelum volentem per medium coeli, habentem Evangelium æternum) lo identifica con lo *Evangelium Regni* e lo definisce "illud quod mandatum est nobis a Christo vel apostolis secundum fidem sacramentorum" aggiungendo peraltro che "quantum ad ipsa sacramenta transitorium est et temporale". Questo perché la lettera cederà allo spirito, la Chiesa di Pietro a quella di Giovanni; l'ordine spirituale vedrà "esse unum spiritum cum Deo suo et ambulare secundum doctrinam suam". In *Psalterium*, p. 260 a, Gioacchino dice egualmente: "...evangelium æternum...quod est...illud quod procedit de evangelio Christi. Litera enim occidit, spiritus autem vivificat".

<sup>79</sup> Cfr. H. Denifle, cit.

<sup>80</sup> Gioacchino fa ricorso più volte all'immagine dei fanciulli per sottolineare la semplicità, l'innocenza e la sincerità dello stato spirituale. Come nota il Mottu, p. 206, *il mondo non invecchia, ringiovanisce*: nei tre stati si passa dai *senes* ai *pueri*. Cfr. *Concordia*, V, 84, p. 112 b: "Primus senum, secundus iuvenum, tertius puerorum". Qui Gioacchino produce una lunga serie di analogie per indicare nella storia/ierostoria la presenza di un processo che conduce verso una gioiosa libertà.

<sup>81</sup> *Die Expertsätze*, cit., p. 443.

<sup>82</sup> *Ivi*, pp. 452-453.

<sup>83</sup> Cit., p. 151.

<sup>84</sup> Denifle, cit., p. 102.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>86</sup> Una delle opere minori di Gioacchino: cfr. Gioacchino da Fiore, *De articulis fidei*, Opere minori a cura di E. Buonaiuti, F.S.I., Roma, I.S.I., 1936.

<sup>87</sup> Denifle, cit., p. 138.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>89</sup> Osserva Kerstenberg-Gladstein, cit. p. 250 e p. 252, che soltanto con Segarelli e Dolcino il Terzo stato divenne un'utopia sociale; i Fratelli Apostolici, contrariamente agli Spirituali, rappresentano un gruppo che lotta, in quanto esercita il proprio diritto alla resistenza; il Gioachimismo puramente religioso dell'Olivio, che fu distrutto dal concreto potere politico-ecclesiastico, poté così sopravvivere grazie all'accento sociale

Il movimento del Segarelli, un laico cui fu negata l'ammissione nell'ordine Francescano, s'inquadra nel fenomeno che riguarda il tumultuoso sviluppo e la progressiva "normalizzazione" di questo ordine. L'ideale pauperistico ed egualitarista metteva in moto masse di diseredati nel corso del XII secolo; la stessa fondazione dell'ordine Francescano dev'esser vista nel tentativo di convogliare il fenomeno sociale in direzioni non eversive. Tale finalità appariva tuttavia difficile a perseguirsi, perché lo stesso successo del Francescanesimo conduceva all'interno dell'Ordine una maggioranza laica, popolare, turbolenta, invisa all'ala più spiritualista dalla quale era divisa anche dal rifiuto dell'uso del latino.<sup>90</sup> Respingere questi elementi come "inassimilabili", se da un lato consentiva all'ordine Francescano di non dissolversi in un incontrollabile anarchismo, dall'altro impediva precisamente quel ruolo di "acculturazione" che esso perseguiva attraverso l'obbedienza alla Chiesa. In realtà il movimento popolare era intrinsecamente pericoloso sul piano sociale, e in questa luce si comprende la decisione del concilio di Lione del 1274, in base alla quale si vietavano gli Ordini fondati successivamente al IV Lateranense del 1215, e non esplicitamente approvati. Dinnanzi alla resistenza degli Apostolici che rifiutarono di sciogliersi, nel 1294 si accesero i roghi; lo stesso Segarelli venne arso nel 1300.<sup>91</sup>

Alla setta vennero imputate numerose deviazioni.<sup>92</sup> Secondo gli Apostolici la Chiesa romana con i suoi rappresentanti doveva considerarsi destituita dal proprio ruolo divino sin dai tempi di Silvestro, con l'eccezione di Celestino V; la sola Chiesa di Dio era formata dagli Apostolici stessi; sul piano sessuale essi sarebbero stati sostenitori della liceità del *petting* liberalizzato, e comunque -tratto comune a molti mistici di molte epoche- della santità del giacere nudi insieme senza rapporti sessuali; era lecito loro dissimulare, e non si dovevano pagar le decime.

La svolta decisiva nella storia dell'Ordine avvenne quando, dopo il rogo di Segarelli nel 1300, la guida fu assunta da Dolcino,<sup>93</sup> uomo risoluto ma non soltanto: sappiamo infatti che doveva possedere una certa cultura e una buona capacità di elaborazione ideologica. Di ciò è testimonianza, nella scomparsa dei suoi scritti, il riassunto di due delle sue lettere che ci è pervenuto nel *De secta illorum, etc.*, cit. Dolcino avrebbe inviato ai propri seguaci tre lettere, due delle quali, una del 1300 e una del 1303, vengono ivi riportate. Egli avrebbe anche scritto un libro, del quale non è più traccia.

Nella prima delle lettere tramandate si affermava lo scioglimento dall'obbedienza dalla Chiesa e l'obbligo dell'obbedienza alla comunità degli Apostolici; Dolcino è inviato da Dio per una nuova intelligenza delle Scritture; egli deve nascondersi a causa delle persecuzioni ecclesiastiche, ma quando i suoi nemici saranno sterminati -tra breve- egli e i suoi seguaci potranno predicare apertamente. Nell'opinione di Dolcino esistevano quattro stati della storia della Chiesa, non tre come per Gioacchino. Il primo andava sino all'avvento di Cristo; il secondo sino ai tempi di Costantino e di papa Silvestro, allorché la Chiesa iniziò a declinare dal proprio stato di perfezione a causa delle ricchezze, tuttavia utili per la conversione dei pagani nel corso del terzo stato, che qui inizia. Il declino rese tuttavia necessario un nuovo stile di vita, più austero, con San Benedetto; ma anche questo nuovo rigore declinò, e fu necessario l'intervento di San Francesco e San Domenico; ma poiché la decadenza morale non si arrestò, iniziò allora col Segarelli il quarto stato.

Qui non c'è soltanto un cambiamento formale rispetto allo schema di Gioacchino: vi è anche un cambiamento d'ottica, come ha notato Kerstenberg-Gladstein. Dolcino non ha in mente un Terzo stato futuro;

conferitogli dagli Apostolici. Di fatto il Gioachimismo sopravvisse anche alla loro sconfitta militare, grazie precisamente a questa svolta. Per una sintesi sulle vicende degli Apostolici, cfr. Töpfer, cit., pp. 321-358; il Töpfer tuttavia considera il Segarelli come uno zelante della povertà francescana, certamente esaltato ma per nulla bellicoso. Una narrazione più diffusa delle sue vicende si trova in R. Orioli, *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico dolciniano dal 1260 al 1307*, I.S.I.M.E., Studi Storici 193-196, 1988, alle pp. 19-86. Il testo dell'Orioli è fondamentale per il movimento capeggiato da Dolcino a partire dal 1300. Le notizie su Segarelli sono fornite principalmente dal malevolo Salimbene de Adam, *Cronica*, Nuova ed. critica a cura di G. Scalia, Bari, Laterza, 1966, 2 voll., vol. I, pp. 368-427; vol. II, p. 819 e pp. 903-904.

<sup>90</sup> Töpfer, cit., pp. 321-322. Sottolineiamo che questo problema dell'uso del latino è tutt'altro che secondario; come abbiamo visto in molte circostanze, la sua ignoranza fa qualificare spregiativamente come "idioti illitterati" figure che tali non sono, e neppure sono di infima estrazione. Attorno alla lingua si combatte dunque una battaglia ideologica che va ben oltre gli aspetti superficiali della disputa: la battaglia verte sull'appartenenza (per nascita o per adesione) ad un'area culturale "alta" accademica ed egemone di funzionari dell'ordine; ovvero sul veicolare, tramite un linguaggio "diverso", una cultura "diversa", cioè strutture di pensiero -che non sono modelli astratti, ma espressione di esigenze- non compatibili col modello dominante. La lingua stessa contiene in sé una prospettiva sul mondo: questa "scoperta" romantica era ben chiara agli intransigenti utilizzatori del latino. Altrettanto chiara è al Salimbene la distinzione di classe che si stabilisce tra chi sa e chi non sa il latino; dopo aver sbeffeggiato perciò lo "idiota" Segarelli e i suoi seguaci (vol. I, p. 369, 21-22; p. 372, 15-19) egli riconnette molto chiaramente il loro livello culturale con l'assurdità della pretesa di predicare e di occuparsi di religione; questi "idioti", "stolti", "illetterati", "di oscura progenie" (così per il Segarelli) lasciano perciò il solo vero lavoro "ad quod sunt apti, scilicet ut sint custodes vaccarum et porcorum, et ut agriculturam exercent". Il predicare "non pertinet ad eos": ci vuole "scienza" (p. 396, 4-13).

<sup>91</sup> Nota l'Orioli, cit., p. 65 sgg., che il Segarelli fu lungamente protetto dal vescovo di Parma, Obizzo, anche dopo il concilio di Lione del 1274; soltanto nel 1286 si decise ad imprigionarlo, per scarcerarlo l'anno successivo. Le cose cambiarono con Bonifacio VIII, acerrimo avversario di tutte le forme di spiritualismo non ortodosso, e con la disgrazia dello stesso Obizzo, che dovette abbandonare Parma. Gli Atti del S. Ufficio di Bologna relativi agli Apostolici sono riportati, per gli aspetti essenziali della vicenda, in Appendice V nella *Historia Fratris Dulcini Heresiarche*, di Anonimo Sincrono, curata dal Segarizzi in R.I.S., T. IX, Parte V, Città di Castello, Lapi, 1907; cfr. anche la recente pubblicazione integrale degli *Acta Offizi Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini e R. Orioli, F.S.I., Roma, 1982-1984, 3 voll. dei quali il 3° dedicato agli Indici. Per il movimento degli Apostolici e le dottrine di Dolcino, cfr. anche, nella *Practica Inquisitionis* il cap. "De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum, etc.", p. 327 sgg. A p. 328 dice il testo che Segarelli chiamò Apostoli i propri seguaci perché dovevano vivere "sub nullius obediencia nisi solus Dei". Portavano un mantello bianco e chiome lunghe.

<sup>92</sup> *Practica Inquisitionis*, p. 336 sgg.; vedi anche gli Atti dei processi del S. Ufficio di Bologna.

<sup>93</sup> Su Dolcino, oltre al testo dell'Orioli cit., cfr. la *Historia, etc.*, cit., con la lunga Introduzione, le Note e le Appendici del Segarizzi; cfr. anche E. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1964.

egli guarda a un modo di vita<sup>94</sup> del passato -quello apostolico- e poiché non può riconoscere un legame tra questo e la realtà della Chiesa secolare, né può immaginare un mutamento di quest'ultima, deve necessariamente istituire quattro stati. Per la stessa ragione egli non riesce a immaginare un cambiamento che non passi per lo sterminio degli ecclesiastici.<sup>95</sup>

Si noterà qui quanto sostanziale sia la virata: Gioacchino ha dei sogni, Dolcino ha la coscienza dei nemici che a questi sogni si oppongono. Per quanto ingenua, inaccettabile e arcaica sia la sua concezione nihilista, non si può ignorare che nel suo gioachimismo, la dottrina compie un salto: un mondo diverso e una nuova storia sono attesi per fondare una nuova società. La religiosità diviene tutt'uno con un modo di vivere diverso, ancorché soltanto fumosamente intuito.

Dolcino non si proponeva tuttavia come ribelle armato: secondo la vecchia consuetudine oracolare qui gestita a favore dell'imperatore, il distruttore della Chiesa sarebbe stato Federico III di Sicilia.<sup>96</sup> Egli avrebbe fatto nove re e avrebbe ucciso Bonifacio VIII e i cardinali; sarebbe succeduto un papa santo, che con Federico III e i nove re avrebbero regnato sino all'avvento dell'Anticristo. Dolcino usò molte citazioni scritturali a sostegno delle proprie tesi -così ci vien riferito- mostrando di non esser del tutto incolto; paragonò se stesso all'angelo di Tiatyra (*Ap.* 2, 18 sgg.) cui era data la verga di ferro e la stella mattutina.

La seconda lettera tramandata risale al 1303; in essa si parla anche della leggendaria Margherita, la bellissima e devota sua compagna che sopportò con fermezza il martirio.<sup>97</sup> Qui la forza degli eventi induce Dolcino a modificare la struttura -non la sostanza- della profezia. Ad un papa buono, verosimilmente Celestino V, seguono due papi malvagi (Bonifacio VIII e Benedetto XI) quindi un nuovo e definitivo papa buono. Allora gli Apostolici saranno liberi di operare e moltiplicarsi sino alla fine del mondo.<sup>98</sup> Gli eventi fatali avrebbero dovuto aver luogo tra il 1304 e il 1305.<sup>99</sup>

Secondo la *Historia, etc.*, cit., p. 8, 35-36, lo stesso Dolcino avrebbe dovuto essere il quarto papa entro tre anni; egli e i suoi seguaci avrebbero predicato l'avvento dell'Anticristo; sarebbero stati rapiti in cielo come Enoch ed Elia; questi, a loro volta, discesi in terra, sarebbero stati uccisi dall'Anticristo, e, dopo che anche quest'ultimo fosse morto, Dolcino e i suoi sarebbero ridiscesi in terra per convertire tutti alla vera fede di Cristo.<sup>100</sup>

Il Töpfer<sup>101</sup> ha notato come, in tanta escatologia comunitaria, in tanta esaltazione dell'assoluta povertà degli Apostolici, mancasse in Dolcino ogni indicazione di nuovi assetti sociali, e ne trae conclusioni che collocano gli Apostolici sulla stessa linea dei Perfetti Manichei e Catari. Come questi infatti, la loro vita non poteva che essere assicurata dalle elemosine, e quindi doveva presupporre la presenza di un mondo produttivo che, in mancanza di altre indicazioni, sembrava destinato a non mutare. Queste notazioni ci sembrano interessanti, perché lasciano pensare ad una logica piccolo-borghese degli eretici, i quali, di fatto, si proponevano semplicemente come nuova classe ideologico-sacerdotale in luogo della precedente. Questo concorderebbe con quanto sappiamo dell'estrazione sociale degli eretici bolognesi, a quel che sembra provenienti dagli strati medi della popolazione urbana.<sup>102</sup>

L'Orioli<sup>103</sup> ha notato che Dolcino non nomina mai Gioacchino e che probabilmente v'è discontinuità anche tra Dolcino e il Segarelli; il porsi del primo come continuatore del secondo è probabilmente un artificio usato per raccoglierne le sparse schiere.<sup>104</sup> Di fatto gli Apostolici erano stati lasciati allo sbando dal Segarelli, che non aveva saputo né voluto dirigerne l'azione verso un qualunque obiettivo concreto, e soltanto con Dolcino essi trovarono un capo carismatico.<sup>105</sup> Tuttavia, e in ciò è la singolarità della sua figura e della sua opera, non facile a comprendersi, anche per la mancanza di altre testimonianze che non siano quelle dei suoi mortali nemici, egli non fu né un avventuriero né un "politico", nonostante il coraggio e l'abilità mostrati nel momento della lotta. Dolcino fu verosimilmente un capo spirituale ed un utopista che però, a differenza del Segarelli, tentò veramente di fondare una Chiesa alternativa in qualche nuova Sion, senza altre idee politiche che non fossero la fiducia nel partito imperiale-ghibellino di Federico III di Sicilia. Come egli non aveva programmi di riforma sociale, così non si apprestava a lottare col suo minuscolo esercito; perseguitato si difese, attaccato lottò: ma sempre sulla difensiva e per la sopravvivenza. Perciò, nonostante ripetuti rapporti con i

<sup>94</sup> Kerstenberg-Gladstein, cit., pp. 250-251. Il "modo di vita" è molto importante nel successo popolare degli Apostolici che, dagli atti dei processi, risultano esser stati considerati "boni homines".

<sup>95</sup> *Practica Inquisitionis*, p. 333.

<sup>96</sup> *ivi*, loc. cit.

<sup>97</sup> Sulla fermezza di Margherita, nota come "la bella", e il suo rifiuto di salvarsi, cfr. *Historia, etc.*, cit., p. 12.

<sup>98</sup> *Practica Inquisitionis*, pp. 334-335.

<sup>99</sup> *ivi*, p. 336.

<sup>100</sup> *Historia, etc.*, cit., p. 8, 40-9, 5.

<sup>101</sup> p. 341 sgg.

<sup>102</sup> L. Paolini, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I.S.I.M.E., Studi Storici 93-96, Roma, 1975, pp. 157-167. Il Paolini, che si è avvalso degli A.S.O. da lui studiati per il periodo 1261-1307 (cfr. *supra*, n. 89) riguardante processi a Catari, Apostolici e personaggi vari, ha rilevato una presenza prevalente di artigiani, mercanti, bottegai, gente di mestiere (il cosiddetto "popolo magro" di discreta condizione economica) con addentellati tra gli intellettuali.

<sup>103</sup> *Cit.*, pp. 45-46.

<sup>104</sup> Orioli, cit., p. 314.

<sup>105</sup> *ivi*, pp. 106-112. Il Salimbene, cit., vol. I, p. 376, 29-31; p. 393, 16-17, ha sottolineato l'incapacità organizzativa del Segarelli. L'Orioli, p. 83 in n. 174, osserva che il processo postumo a Guglielma (cfr. *supra*) fu fatto verosimilmente per colpire i Visconti, avversari del Papato nella persona di Matteo, che era lontano cugino di Manfreda.

Visconti, con i quali partecipava del partito antipapale,<sup>106</sup> egli fu soltanto un religioso che aveva raccolto inizialmente il diffuso desiderio di vita apostolica, e dovette trasformarsi in Messia per mantenere vive le speranze.<sup>107</sup>

Gli inizi della sua vicenda umana sono avvolti nel mistero; forse figlio di un Presbitero, egli fu verosimilmente appartenente ad una buona famiglia, ed avviato inizialmente ad una carriera religiosa.<sup>108</sup> Quel poco che sappiamo di lui prima della lettera del 1300, che segna la sua “nascita” alla storia, lascia intravedere che egli fosse entrato nell’Ordine da circa dieci anni; quanto al suo campo d’azione esso era stabilito nel Trentino, da dove inviò la lettera e dove era giunto per ragioni non chiare abbandonando il natio Piemonte.<sup>109</sup>

Non appena scritta la prima lettera in occasione della morte del Segarelli, Dolcino lasciò il Trentino per Bologna, dove rimase nel 1300/1301 con l’evidente scopo di prendere contatto con gli Apostolici, rincuorarli ed organizzarli;<sup>110</sup> di là tornò nel Trentino, da dove scrisse la lettera del 1303. In effetti, la lettura della sua prima lettera lascia ben intravedere il senso della sua azione, volto all’assunzione del comando per il bene stesso della setta: il gruppo dei fedeli che Gerardo aveva lasciato allo sbando senza direttive, viene costituito come nuova Chiesa, la sola in possesso dello Spirito Santo. Il messaggio vuol generare fiducia ed entusiasmo; poi, quando gli eventi non evolveranno come sperato, si passerà alla predicazione clandestina, e perciò alla prudenza e alla dissimulazione come forma di autodifesa, in attesa di tempi migliori che necessariamente sarebbero giunti.<sup>111</sup> Intanto però, della “nuova” comunione egli diveniva automaticamente il capo, assumendosi il compito che, per il rifiuto di Gerardo, nessuno aveva mai ricoperto, se non per il brevissimo periodo costituito dalla *leadership* di Guido Putagio, del quale l’esistenza rivelò una personalità e degli interessi poco compatibili con lo slancio degli Apostolici.<sup>112</sup>

Questi ultimi poi si configurano progressivamente, sotto la guida di Dolcino, non soltanto come un gruppo di propagandisti itineranti dotati di una propria tecnica di diffusione della dottrina, ma anche come personaggi molto discreti, che giungono nelle case dei fedeli soltanto al calar della sera, pronti a vivere al margine in quel contado che sembra il loro serbatoio di reclutamento, plasmato sulle strutture familiari.<sup>113</sup> Quel che appare interessante, è l’alta presenza dell’elemento femminile messa in luce dai processi, e la parità tra uomini e donne nell’ambito della setta.<sup>114</sup>

La consistenza di quest’ultima è difficile da stabilire; Dolcino, nella sua seconda lettera del 1303, accenna a 4000 fedeli; una cifra forse gonfiata per dar coraggio agli Apostolici in un messaggio chiaramente dettato dalle circostanze, che ormai smentivano le rosee previsioni del 1300.<sup>115</sup> Certo è, che nell’ultima fase della vicenda, Dolcino riuscì a trascinare in Piemonte oltre 1400 fedeli,<sup>116</sup> con i quali tentò di fondare la sua nuova Sion prima dell’olocausto finale. Le ragioni che lo spinsero a lasciare il Trentino per il Piemonte e a radunarvi quanti più fedeli possibile, non sono chiare; l’Orioli<sup>117</sup> ipotizza che questo esodo del 1304 potesse esser dettato dal tentativo di avvicinarsi ai Valdesi.

Qui, nel corso di tre drammatici anni, si consumarono le sorti degli Apostolici, contro i quali il Papato bandisce la Crociata; anni che trasformano un gruppo di uomini presumibilmente mite e certamente non desideroso di lotte, in un manipolo di eroi costretti a difendere ferocemente la sopravvivenza. A queste drammatiche circostanze, all’obbligo di trincerarsi sulle cime di rilievi inespugnabili senza cibo né soccorsi, al tragico inverno del 1306, si deve la fama di spietati saccheggiatori del contado guadagnata dagli Apostolici, sulle cui vicende abbiamo soltanto i resoconti dei persecutori.<sup>118</sup>

Di questo progressivo passaggio da comunità pacifica a banda di disperati, sono testimonianza gli eventi, che li vedono dapprima ben accolti dalla popolazione e da esponenti politici ghibellini (con la *longa manus* dei Visconti, che Dolcino contatta segretamente nel 1305) sicché pensarono di fondare la sospirata Gerusalemme nei pressi di Gattinara, a Castel S. Lorenzo nel Piano di Cordova. Di là furono però costretti a fuggire in Valsesia, dove furono protetti da un ricco possidente, Milano Sola, che li rifornì di viveri. Fuggiti

<sup>106</sup> Orioli, pp. 319-320; p. 225 sgg.

<sup>107</sup> *Ivi*, pp. 315-316. Il Töpfer, p. 355, nota che, a differenza degli Hussiti, i Dolciniani non si proposero mai come inviati da Dio per sterminare i malvagi.

<sup>108</sup> Orioli, p. 95 sgg.; vedi anche Anagnine, cit., p. 1 sgg.; la Prefazione del Segarizzi, cit., p. VIII sgg., con le citazioni riportate in nota; *Historia, etc.*, cit., p. 3.

<sup>109</sup> Töpfer, p. 331 nel testo e p. 368, n. 170; Orioli, pp. 87-88; *Historia, etc.*, p. 9.

<sup>110</sup> Orioli, cit., pp. 87-88; Anagnine, cit., p. 14.

<sup>111</sup> *Practica Inquisitionis*, cit.: quest’esigenza di rinsaldare le schiere degli Apostolici vi appare in termini molto chiari, tanto nella prima lettera quanto nella seconda.

<sup>112</sup> Cfr. Orioli, cit., pp. 55-56, nel testo e in nota, pp. 107-109; p. 250 e pp. 317-318. Guido, personaggio facoltoso, gaudente, dissoluto e ambizioso, dopo esser stato alla guida degli Apostolici nel 1274/1275, entrò subito a far parte dei Templari.

<sup>113</sup> Orioli, pp. 131-186. Sorvoliamo del tutto sulle solite stucchevoli accuse d’immoralità, che appaiono chiaramente prefabbricate (cfr. pp. 137-138) e che rappresentano, come sempre, un *tópos* letterario. Le strutture del fenomeno si ricostruiscono seguendo il filo delle deposizioni presenti negli A.S.O., cit.

<sup>114</sup> Orioli, pp. 187-204.

<sup>115</sup> Di questa opinione è l’Orioli, cit., p. 123; in effetti tale è l’impressione che si ricava dagli oscuri equilibrismi del nuovo schema profetico, e dal ruolo ormai apertamente messianico che Dolcino si autoattribuisce, forse per estrema necessità.

<sup>116</sup> *Historia, etc.*, cit., p. 4, 43.

<sup>117</sup> Cit., p. 216. Va osservato che nel 1303 iniziano i processi dell’Inquisizione a Trento, intesi alla distruzione degli Apostolici; di qui l’esigenza di trovare un nuovo rifugio.

<sup>118</sup> Per la ricostruzione di questi eventi, rinviamo all’Orioli, cit., pp. 215-288; all’Anagnine, cit., p. 146-197; per un riassunto al Töpfer, cit., p. 348 sgg. Grande fu la pubblica esultanza di Clemente V allorché gli giunse la notizia dello sterminio.

ancora sotto la persecuzione in luoghi sempre più impervi, costretti al saccheggio per sopravvivere, divenuti perciò invisibili alla popolazione, si fortificarono in baracche e caverne sui monti, sinché, circondati, i più forti di loro si fecero protagonisti di un'incredibile fuga sui monti verso il Rubello, nel 1306. Qui, nuovamente assediati, furono sterminati dopo eroica difesa nel Marzo del 1307: 150 di loro furono fatti prigionieri, e se ne ignora la sorte; si sa soltanto del supplizio di Dolcino, di Margherita, e di altri quattro dei capi. Dolcino fu trattenuto tre mesi in carcere, e non esistono gli atti della sua condanna<sup>119</sup> eseguita con un'efferatezza ignobile; sembra, secondo alcune versioni, che prima di lui fosse torturata e bruciata Margherita, e che egli fosse costretto ad assistere. La fermezza d'animo dei condannati fu totale.

La setta degli Apostolici scomparve, ma suoi superstiti sopravvissero occulti e ricercati; nel 1316 Bernardo Guy scrive al clero spagnolo per segnalare la presenza di dolciniani in fuga attraverso la Spagna; Roderigo vescovo di Compostella risponde in data 1315 (sic!)<sup>120</sup> di aver arrestato sei individui sospetti, circa l'interrogatorio dei quali chiede istruzioni.

Nel 1320-1322 si tiene in Galizia un processo ad un tal Pietro di Lugo,<sup>121</sup> Apostolico, entrato nell'Ordine da vent'anni. Pietro, che secondo l'Orioli è attestato sulla sola dottrina di Gerardo, perché non fa cenno a quella di Dolcino,<sup>122</sup> deciderà di abiurare; altrove, i roghi continueranno.<sup>123</sup>

La vicenda storica alla luce del sole si conclude qui; non si conclude, viceversa, la storia del Gioachimismo, perché con Gioacchino si è per la prima volta tradotto in un chiaro schema ideologico quanto il Millenarismo aveva sempre confusamente sentito: l'epoca della perfezione non soltanto è *davanti* a noi, ma è *qui, sulla terra*,<sup>124</sup> essa è già nei tempi e spetta all'uomo realizzarla, giungendo alla comprensione interiore, spirituale, del Nuovo Testamento.

Se tutto questo era stato compreso in senso meramente spiritualista dallo stesso Gioacchino, dai Florensi e dai Francescani Spirituali; e se lo stesso Dolcino aveva esordito come organizzatore dell'utopia del tutto disarmato; ora, con gli eventi del Piemonte, per la prima volta gli eretici sono costretti ad impugnare le armi contro la "grande meretrice", contro Babilonia che appare loro nelle vesti della Chiesa romana. Dolcino è importante perché, con lucidità politica, gestisce questo passaggio; dopo di lui, dagli Hussiti in poi, non si attenderà più il soccorso del potere imperiale per dar luogo alla profezia: la schiera degli Eletti, armati per fondare il Millennio, sarà quella degli stessi eretici.<sup>125</sup> Gli eventi rivoluzionari che costellano il XV-XVI secolo, sono da considerarsi eventi "gioachimiti": in Boemia era noto l'oracolo pseudogioachimita di Cirillo; a Frankenhäusen e a Münster si tenta di realizzare il Millennio. Questa dipendenza dei moti rivoluzionari da Gioacchino fu notata già nel 1929 dal Mannheim.<sup>126</sup> Dal XIV secolo l'Europa vede una circolazione di scritti pseudogioachimiti che attesta tre cose: la fama dell'abate, le grandi attese, e la "strumentalizzazione" del pensiero di Gioacchino.

Se l'eresia del XIV secolo è la risposta all'angoscia esistenziale di gente che vuole "scegliere" la propria via alla salvezza,<sup>127</sup> essa rappresenta già sin d'allora l'imprevisto sviluppo d'un pensiero, quello di Gioacchino, che non era né eretico né rivoluzionario, ma che in tal senso fu più o meno coscientemente stravolto per l'incontro con le grandi correnti egualitariste che segnano la risposta del disagio sociale alle grandi trasformazioni in corso.

Dal punto di vista degli sviluppi d'un cosciente utopismo, il Basso Medioevo realizza con il Gioachimismo la prima assunzione di responsabilità, nel senso di operare alla trasformazione del mondo secondo un modello sperato; nel Basso Medioevo sono dunque da ricercarsi le radici stesse di una "modernità" che, da allora, ha conosciuto alterne vicende.<sup>128</sup>

Gioacchino non soltanto ha fornito una chiave di lettura della storia che apre la via all'intellettualismo politico: egli ha anche indicato l'esigenza di non fermarsi alla *lettera* delle concezioni, ma di viverne lo *spirito* che ha dato loro nascita. In questo, certamente, la sua lezione è ancora valida per l'occidente odierno: come il Vangelo che si trasforma in Legge sprofonda in un nuovo Giudaismo,<sup>129</sup> così un percorso che si attesti in un punto d'arrivo bollando il diverso come "antistorico" e negando l'utopia, è la pericolosa pretesa di trasformare in "Verità" -o in manifestazione dell'Assoluto- ciò che non è altro se non la momentanea risultante di uno scontro di forze. Come tale esso è destinato a vedere prima o poi, pur se in vesti imprevedibili, il ritorno del rimosso.

<sup>119</sup> Orioli, cit., p. 280.

<sup>120</sup> *Practica Inquisitionis*, cit., pp. 350-353. Nonostante l'assurdo delle date, la lettera del "1315" è una risposta a quella del "1316".

<sup>121</sup> Cfr. Appendice VI al Segarizzi, cit., pp. 75-78.

<sup>122</sup> Orioli, cit., p. 293.

<sup>123</sup> *ivi*, loc. cit.

<sup>124</sup> Mc Ginn, cit., p. 208; Mottu, cit., pp. 64-65.

<sup>125</sup> Cfr. Töpfer, cit., pp. 352-355.

<sup>126</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Trad. di A. Santucci, Bologna, Il Mulino, 1957, p. 214.

<sup>127</sup> Orioli, cit., pp. 312-313.

<sup>128</sup> Cfr. F. Seibt, *Utopie im Mittelalters*, H.Z. 208, 1969. Queste alterne vicende di un *trend* tuttora in atto, costituirebbero, secondo le conclusioni del Fossier al vol. III di *Le Moyen Âge*, cit. (p. 507) il legame che unisce il nostro tempo al Medioevo, le cui attese, tradite già dal XVI secolo, sarebbero ancora vive e non ancora soffocate dal "progresso" del XX secolo.

<sup>129</sup> Mottu, cit., p. 280.

Con il Gioachimismo dunque, il Millenarismo, cioè l'altra componente che fluttua, assieme allo Gnosticismo, attorno all'Ortodossia come residuo inassimilabile del messaggio, si avvia a forme nuove. A forme nuove si avvierà, come vedremo, anche la gnosi.

L'uno e l'altra mantengono viva la risposta dell'esistenza alla Ragione normativa, all'ideologia del dominio.