

IL MAESTRO
DELL' APOCALISSE

Eredità e posterità di Gioacchino da
Fiore (XIII-XX secolo)

A CURA DI MARCO BRUNI E ALFREDO GATTO

 MIMESIS



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Icone*, n. 3
Isbn: 9788857574608

© 2018
– MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE <i>MARCO BRUNI E ALFREDO GATTO</i>	7
GIOACCHINO, ORIGENE E IL VANGELO ETERNO <i>VITO LIMONE</i>	11
GIOACCHINO DA FIORE SULLA TRINITÀ (E LA SUA RICEZIONE DA PARTE DI TOMMASO D'AQUINO) <i>ANNA MARMODORO</i>	37
LA CORRENTE CALDA DELLA FILOSOFIA ITALIANA: GIOACCHINO DA FIORE E TOMMASO CAMPANELLA <i>CORRADO CLAVERINI</i>	65
GIOACHIMISMO E ANTI-GIOACHIMISMO NELLA PRIMA LETTERATURA SEBASTIANISTA PORTOGHESE (SEC. XVI-XVII) <i>JOÃO CARLOS GONÇALVES SERAFIM</i>	79
GIOACCHINO DA FIORE E ANTÓNIO VIEIRA. L'APOCALISSE NELLA STORIA <i>ALFREDO GATTO</i>	107
GIOACCHINO DA FIORE E LA SUA INFLUENZA NELLA CULTURA PORTOGHESE <i>JOSÉ EDUARDO FRANCO</i>	127
GIOACCHINO DA FIORE NELLA CULTURA BRASILIANA <i>NOELI DUTRA ROSSATTO</i>	165
JULES MICHELET E LA TEOLOGIA DELLA STORIA DI GIOACCHINO DA FIORE <i>ERMINIO MAGLIONE</i>	195
NIETZSCHE E GIOACCHINO. APOCALISSE DELLA TEMPORALITÀ ED ETERNO RITORNO <i>ANDREA TAGLIAPIETRA</i>	221

L'ASPIRAZIONE ALLA TERZA ETÀ: GIOACHIMISMO RIVOLUZIONARIO, COMUNISMO E NAZIONALSOCIALISMO <i>MATTHIAS RIEDL</i>	267
L'ESCHATON STORICO E LE SUE TRASFIGURAZIONI. KARL LÖWITH INTERPRETE DI GIOACCHINO DA FIORE <i>MARCO BRUNI</i>	317
VERSO UN NUOVO IMMAGINARIO, ALLA FINE DELLA STORIA <i>MASSIMO IIRITANO</i>	343
GIOACCHINO DA FIORE NELLA FILOSOFIA DELLA LETTERATURA DEL NOVECENTO <i>GIORDANO GHIRELLI</i>	371
GALLERIA ICONOGRAFICA	395

MASSIMO IIRITANO*

VERSO UN NUOVO IMMAGINARIO,
ALLA FINE DELLA STORIA

* Università della Calabria, Cattedra di Filosofia Politica



1. Introduzione

[...] si susseguono la grande Babilonia, madre delle prostitute, la rovina sulla terra, la festa in cielo, il regno di mille anni, il giudizio universale, il cielo nuovo, la terra nuova, la Gerusalemme nuova, la fidanzata dell'agnello, e tutto l'ambaradan che per molto tempo la Chiesa, in grande imbarazzo per averlo accettato nel canone, non ha saputo da che parte prendere. Soltanto nel dodicesimo secolo, con un prodigioso dotto calabrese che si chiamava Gioacchino da Fiore, si è cominciato a pensare che questo scritto oscuro contenesse tutti i segreti del passato, del presente e del futuro, e l'Apocalisse è diventata, come le profezie di Nostradamus, il terreno preferito per le scorribande degli esoteristi più invasati, Philip K. Dick nel migliore dei casi, Dan Brown nel peggiore.¹

Con queste parole, in una pagina straordinaria del suo romanzo *Il Regno*, Emmanuel Carrère riesce a darci il senso della presenza di Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero e della civiltà occidentale. È stato lui infatti ad aver finalmente dato un senso – o almeno aver provato per tutta la vita a intuirlo, aver creduto fortemente che dovesse esserci – a quell'imbarazzante ed oscuro libro conclusivo del canone cristiano. Un senso storico, concreto: la rivelazione di quel Senso della Storia che dovrebbe essere da sempre il portato unico e irrinunciabile della tradizione ebraico-cristiana. Da Gioacchino da Fiore, e dopo di lui, quello straordinario repertorio di simboli e immagini, diviene miniera e tesoro in cui ricercare il disvelamento di “tutti i segreti del passato”, nella direzione escatologica, non puramente teleologica, del loro storico

1. E. Carrère, *Le Royaume*, P.O.L., Paris 2004; tr. it. di F. Bergamasco, *Il Regno*, Adelphi, Milano 2015, p. 349.

e progressivo inverarsi. Da qui, inevitabilmente, come già esplorato da Karl Löwith in appendice al suo *Meaning in History*², tutte le possibili deviazioni e trasfigurazioni, più o meno esoteriche e “invasate”, fino al delirio nazifascista del Terzo Reich millenario.

2. Oltre la teologia della secolarizzazione

Lungo le vie della secolarizzazione del modello teologico trinitario e della conseguente teologia della storia gioachimita, si snodano nell'ambito del postmoderno, sentieri inesplorati di una possibile lettura del tempo che viviamo, segnato dall'incertezza di un post, che nasconde in realtà una fondante crisi di identità.

Ma il primo livello dal quale partire, mi pare essere proprio quello della ricezione e dell'interpretazione della teologia gioachimita nell'ambito del dibattito sulla genesi e sul significato della cosiddetta “secolarizzazione”. Poiché è proprio a partire da tale dibattito, avviatosi al principio del XX secolo, che il mondo contemporaneo prende in definitiva congedo dalla modernità, cominciando a fare i conti piuttosto con la sua pesante “eredità”. Si tratta cioè di un'inaugurale presa di coscienza della fine di un'epoca, a partire dalla quale il moderno può essere rivisto come quel processo di lenta e progressiva secolarizzazione dei presupposti teologici ereditati dall'epoca medievale. Ma cosa significa più precisamente ciò? E qual è il ruolo svolto in tale contesto da Gioacchino da Fiore?

È lo stesso atto costitutivo della modernità ad essere segnato dunque, in tale chiave di lettura, da questo rovesciamento di prospettiva, in cui il senso stesso del “tempo storico”, e della nostra esistenza in esso, assume una connotazione completamente nuova rispetto all'antichità. In cui esistere significa – heideggerianamente –

2. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; tr. it. di F. Tedeschi Negri, pref. di P. Rossi, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

essere gettati nel mondo e nel tempo; lanciati in avanti alla ricerca di un senso che, qui ed ora, non ci è dato. Implicita in tale rovesciamento di prospettiva vi è dunque una proiezione “futurocentrica”, in cui si esprime compiutamente la rottura di quello che era il paradigma ciclico e sacrale dell’antichità, e in cui si apre uno spazio storico decisivo all’avvenire di quel “*novum*” contenuto nella Scrittura ebraico-cristiana, il quale non si era in realtà ancora del tutto liberato dal guscio onnicomprensivo del pensiero classico.

E proprio in tal senso risulterà decisivo l’apporto della teologia della storia d’ispirazione gioachimita:

La grandezza di Gioacchino da Fiore sta proprio nell’aver trasformato la triplicità tramandata dai semplici punti di vista in una triplice graduazione della storia stessa. Ancor più ricca di conseguenze fu la relativa trasposizione completa del regno della luce dall’al di là e dalla consolazione dell’al di là nella storia, anche se in uno stadio finale della storia stessa.³

Così agli occhi di Ernst Bloch, per il quale quella di Gioacchino è “l’utopia sociale più conseguente del Medioevo”; “un sogno assolutamente storico” che “passato attraverso lunghi periodi storici e penetrato in paesi molto lontani”⁴, giunge infine, sconfitto e stravolto, nel nostro inquieto tempo presente, dimostrando ancora tutta la sua attualità.

Ha scritto Andrea Tagliapietra:

L’asse della storia si protende verso il futuro [...] Qui i tre lati del prisma gioachimita convergono nel nome della speranza. Anzi, in quell’esercizio della speranza contro il muro dell’evidenza che non cessa di rilanciare il suo “sogno ad occhi aperti” nella crisi di ogni presente, nella stessa disperazione del nichilismo contemporaneo.⁵

3. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vols., Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1959; p. 1328; il passo citato è tratto da E. Bloch, *Religione in eredità*, tr. it. di F. Coppellotti, Queriniana, Brescia 1979, p. 214.
4. *Ivi*, p. 215.
5. A. Tagliapietra, *Il prisma gioachimita*, in Gioacchino da Fiore, *Sull’Apocalisse*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 50.

Ma si tratta solo di una delle tante possibili linee di convergenza che si possono tracciare per tentare di indicare quella che è la presenza di Gioacchino nella contemporaneità filosofica e teologica, le quali però non devono far perdere di vista la necessaria considerazione della complessità della questione cruciale dalla quale si è partiti: ossia il significato della secolarizzazione quale chiave di lettura della modernità. Una chiave di lettura che tradisce subito in realtà, come si è visto, la via di un'autoconsapevolezza di sé da parte del cosiddetto tempo "post-moderno".

L'interpretazione di Bloch si pone in particolare sulla linea di una assai significativa e feconda ricezione novecentesca di Gioacchino nell'ambito di tutta una serie di interpretazioni storicistiche e "moderniste" le quali, nonostante le inevitabili forzature ermeneutiche, risultano decisive per la comprensione della sua incidenza nell'età moderna. L'ipotesi ermeneutica è cioè, fondamentalmente, quella che crede di poter rintracciare, nella teologia della storia gioachimita, lo squarcio che apre la clausura logico-metafisica della teologia scolastica medievale, al futuro rischioso e desacralizzante della secolarizzazione, quale cifra fondante dell'esperienza moderna. Ed era stato già Grundmann, uno dei massimi studiosi del filosofo calabrese, a ritenere caratterizzante questa prospettiva: "Gioacchino – scrive – in sostanza rapporta il materiale storico dato, per trovare la sua 'verità' ad un livello teorico intemporale, idealistico, logico, bensì lo valorizza solo per la conoscenza di una realtà storica futura"⁶. Al punto che il suo "storicismo teologico" comporta innanzitutto l'assunzione di un metodo già radicalmente diverso da quelli dei "dottori del suo tempo"⁷. Si tratta di un "metodo storico-prophetico di esegesi allegorica" – come lo ha efficacemente definito lo stesso Löwith⁸ – che utilizza i

6. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Teubner, Leipzig 1927; tr. it. di S. Sorrentino, *Studi su Gioacchino da Fiore*, Marietti, Genova 1989, p. 69.
7. A tal proposito, cfr. B. McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Macmillan Publishing Company, New York 1985; tr. it. di P. e E. Di Giulio, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Marietti, Genova 1990, in part. pp. 219-247.
8. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 202.

luoghi e le figure scritturali non più in funzione moralistico-anagogica, e cioè comunque spiritualizzante, ma come segni e figure della stessa realtà storica, passata presente e futura. Ed è in tale contesto che si comprende allora la posizione di un altro grande studioso di Gioacchino, oltre che fondamentale rappresentante del modernismo italiano, come Ernesto Buonaiuti, per il quale è:

[...] qui, probabilmente, la differenza sostanziale fra Gioacchino e tutti i suoi predecessori, remoti e prossimi [...] Nelle mani di un Ambrogio, di un Agostino, di Cassiodoro, e poi, più tardi, dei Vittorini, di san Bernardo stesso, il simbolismo e l'allegoria sono praticati con intenti prevalentemente teologici, disciplinari o morali. Nelle mani di Gioacchino divengono strumenti e argomentazione in favore dei suoi preannunci profetici; assumono valore di metodo per la segnalazione delle figure escatologiche.⁹

La rottura con la tradizione è qui evidentissima, e rappresenta il primissimo emergere dell'originalità "eretica" di questo pensatore medievale. Egli infatti, pur non allontanandosi mai in maniera decisiva dall'ortodossia cui si sentì sempre fortemente legato, e testimoniando dunque assoluta fedeltà ai "topoi" fondamentali della teologia cattolica tradizionale, riuscì a infrangere il sistema – come ancora evidenzia Grundmann – sul "punto centrale", perché "ha orientato verso un tempo futuro gli sguardi fissi sull'al di là, ed ha atteso l'ideale non in cielo ma sulla terra"; e così facendo:

[...] ha ristrutturato le idee, i motivi, e le forme di pensiero appartenenti all'ambito cristiano-cattolico in modo tale che essi, invece di essere calati nel rapporto al di qua – al di là, sono inseriti in una visione del tempo con gradi crescenti di perfezione. I rapporti tipologici, gli schemi storici e le idee centrali, che per il cattolicesimo in ultima istanza concernono tutti il regno trascendente della verità e della beatitudine, adesso sono orientati ad un tempo finale futuro sulla terra.¹⁰

9. E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore*, Giordano, Cosenza 1984, p. 172.

10. H. Grundmann, *Studi su Gioacchino da Fiore*, cit., p. 149.

Una “rottura epistemologica” fondamentale dunque, che verrà alla luce, attraverso gli autori citati, solo alla fine della modernità, allorché le dinamiche strutturali dell’epoca, nel tempo della loro consumazione, potranno infine svelare le loro sepolte radici. La riscoperta di Gioacchino, in tal senso, diviene fondamentale, prima ancora che in sede teologica, sul versante puramente filosofico, come fattore determinante di quella presa di congedo dalla modernità in cui sostanzialmente consiste e si risolve il cosiddetto “post-moderno”. Non a caso Karl Löwith, autore dal quale siamo partiti nell’analizzare la presenza di Gioacchino nella contemporaneità, diede un posto di straordinaria rilevanza all’abate calabrese nella sua storia a ritroso dei “presupposti teologici della filosofia della storia”, laddove emerge la tesi fondamentale per cui la possibilità di una coerente e unitaria comprensione filosofica della storia entra in crisi e si esaurisce con il consumarsi progressivo, nella loro secolarizzazione moderna, dei più grandiosi paradigmi teologici.

“La moderna filosofia della storia – scrive il filosofo tedesco – trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico”¹¹. In tale contesto ermeneutico, la presenza di Gioacchino assume allora un ruolo emblematico e cruciale. Essa sta al confine, storico e simbolico, tra l’impianto metafisico e provvidenzialistico delle teologie medievali, e la critica umanistica e razionalizzante che ad esse verrà portata nella modernità filosofica. Una critica che andrà comunque a rappresentare di volta in volta, nella visione di Löwith, un nuovo svolgimento possibile di quello stesso paradigma teologico, fondato su un’identica comprensione preliminare della storicità, che distanzia l’orizzonte di pensiero moderno da quello astorico della classicità.

“Gioacchino intraprese il tentativo rivoluzionario di delineare un nuovo schema di epoche e di successioni che ampliasse e sostituisse lo schema tradizionale del progresso religioso dall’Antico al Nuovo Testamento. L’oggetto

11. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24.

immediato di questa nuova interpretazione della storia come storia della salvezza era la rivelazione di Giovanni con le sue figure e i suoi avvenimenti simbolici¹², mentre “lo schema generale dell’acuta interpretazione di Gioacchino si basa sulla teoria della Trinità. Tre diversi ordini si dispiegano in tre diverse epoche, nelle quali le tre persone della Trinità si rivelano l’una dopo l’altra”¹³. E la teoria dei tre *status* della storia del mondo corrispondenti alle tre persone della Trinità, rimane certamente il punto decisivo in ogni ricezione del pensiero gioachimita. L’enfasi data alla prospettiva “assolutamente storica” che la teoria trinitaria sembra in tal senso aprire, ha portato e porta alcuni interpreti a “trasfigurare” – come mostra lo stesso Löwith – la dottrina stessa. Tali trasfigurazioni, prima di essere rinvenibili nelle principali filosofie della storia moderne, appaiono già, come si è visto, in alcune inclinazioni ermeneutiche assunte dagli stessi studiosi di Gioacchino in prospettiva modernista e storicista, quali soprattutto Buonaiuti e Grundmann. E sarà infine Ernst Bloch ad interpretare forse con maggiore forza tale prospettiva; certamente inadeguata dal punto di vista della coerenza con la lettera dell’insegnamento gioachimita, eppure assai feconda nell’ambito della sua più ampia e differenziata eredità filosofico-teologica. “Gioacchino – scrive Bloch – rappresentava in modo convincente lo spirito dell’utopia sociale cristiano rivoluzionaria ed in questa luce ha continuato ad esercitare la sua influenza. In primo luogo egli pose per il regno di Dio, cioè per il regno comunista, una scadenza, chiamando a rispettarla”¹⁴.

Ma una tale eccessiva trasposizione delle categorie teologiche gioachimite, pur dando significativo spazio all’originalità del pensiero, rischia di non prendere in adeguata considerazione il valore euristico e strutturale che la teologia trinitaria assume rispetto allo stesso processo storico: non subordinata ad esso, ma capace di renderne simbolicamente la verità escatologica.

12. Ivi, pp. 197 ss.

13. Ivi, p. 201.

14. E. Bloch, *Le utopie sociali cristiane*, cit., p. 217.

A proposito, Bernard McGinn ci dà chiaramente i termini della questione:

In passato, si è talora affermato che l'intreccio, teorizzato da Gioacchino, delle tre persone con il corso della storia, rappresenti l'abbandono della visione immanente della Trinità, secondo cui le persone si distinguono in forza delle processioni e delle relazioni all'interno della divinità stessa [...]. Niente potrebbe essere più lontano dalla verità: per l'abate di Fiore la Trinità ha sempre il suo primato. Non è che cosmo e storia in qualche maniera cambino o condizionino Dio: è piuttosto la storia a dovere assumere la struttura che ha, esattamente perché Dio, suo creatore, è tre persone.¹⁵

In tal senso la visione escatologica rivela pienamente quel "determinismo storico" che, come scrive ancora McGinn, risulta caratterizzante di ogni autentica visione apocalittica. Ma l'originalità gioachimita sta proprio nel riconquistare quel determinismo in senso modernamente storicistico, nella concezione cioè della storia come realtà in qualche modo assoluta. Questa è la scommessa di Gioacchino: ed è qui che si afferma la sua modernità. Anzi, potremmo meglio dire, è qui che la concezione moderna della storia comincia ad annunciarsi: come coerente processo di secolarizzazione e immanentizzazione dell'originaria categoria teologica del dominio di Dio sulla totalità del tempo.

Una fede storica, che è "fede in un tempo futuro che non è ancora l'eternità, ma tempo mondano, vita terrena come i tempi passati", ma che non intende affatto eliminare, in Gioacchino, l'ultimità essenziale dell'attesa escatologica, quanto piuttosto farsi tutt'uno con essa. Fondamentale in tal senso è la chiarezza con cui Löwith individua in un duplice *eschaton* la specificità caratterizzante di tale "schema escatologico", che la traduzione secolarizzante tenderà a risolvere in un'immanentizzazione radicale che rimane comunque estranea al pensiero originario di Gioacchino. "Lo schema escatologico di Gioac-

15. B. McGinn, *L'abate calabrese*, cit., p. 175.

chino non consiste dunque né in un millennio né nella semplice attesa della fine del mondo, ma in un duplice *eschaton* – una fase storica finale del divenire della salvezza, che precede l'*eschaton* trascendente di una nuova era, introdotta dalla seconda venuta di Cristo¹⁶.

La modernità filosofica trasformerà definitivamente, la complessità caratterizzante di tale teologia della storia, in una fede razionale e secolare nel progresso storico. Radice di questa “religione del progresso”, la teologia gioachimita ne rimane al tempo stesso estranea quanto ai suoi principi e fini propri: ma chi può stabilire qui il limite sicuro? Esiste un limite?

L'applicazione di queste profezie al campo politico non era né nelle previsioni né nelle intenzioni del loro autore, ma risultò come naturale conseguenza del suo metodo. Infatti Giocchino, aprendo con la proclamazione di un nuovo ordine finale la possibilità di una radicale revisione della tradizione ecclesiastica, pose in discussione implicitamente non soltanto l'autorità tradizionale della Chiesa, ma anche l'ordine temporale del *saeculum*.¹⁷

Nel destino storico di un tale processo di trasfigurazione e di capovolgimento, simbolo stesso della secolarizzazione, non è dunque possibile negare del tutto una certa persistenza della vitalità intrinseca del messaggio gioachimita; il che rende ancora possibile e sensato per noi oggi ricercare la traccia della sua “presenza” nel pensiero contemporaneo:

La discrepanza tra i risultati storici remoti e il senso delle intenzioni originarie – conclude infatti Löwith – dimostra che il principio di una derivazione attraverso un processo di secolarizzazione non equivale ad una determinazione causale. Perciò i promotori di un movimento storico non si possono considerare senz'altro direttamente responsabili di ciò che hanno cagionato. La “responsabilità” nella storia è sempre duplice.¹⁸

16. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 205.

17. Ivi, p. 208.

18. Ivi, p. 283.

In tal senso, la traccia delle “trasfigurazioni” indicata da Löwith può essere ancora considerata il presupposto di riferimento di ogni ricerca che voglia investigare sulla ricezione di Gioacchino nel tempo post-moderno, poiché ci fornisce la chiave di un attraversamento della modernità nei suoi snodi cruciali, fino all’epoca del suo superamento. Un attraversamento che venne poi ripreso dalla famosa opera in due volumi di Henri de Lubac¹⁹, la quale però, pur rappresentando un termine di riferimento essenziale e un repertorio insuperato, viene ad essere un po’ viziosa dal dichiarato intento apologetico anti-gioachimita del suo autore, e dal carattere un po’ frammentario e dispersivo dei vari capitoli. Tappe fondamentali di tale percorso permangono comunque Lessing, Fichte, Schelling, Hegel e infine anche Kierkegaard, Marx e Nietzsche, in cui torna a farsi sentire potentemente, molto più che nei “teologi di professione” il senso dell’imminenza di “una svolta escatologica assoluta che pone in questione la stessa fede nella continuità della storia del mondo”²⁰.

Infatti, come ha scritto Jacob Taubes, autore che va considerato insieme a Löwith come cruciale in tale contesto di riferimento, la teologia gioachimita viene a corrispondere essenzialmente con la legge stessa della modernità, sin dai suoi stessi presupposti storici e metafisici:

Gioacchino coglie l’essenza dell’era moderna ed elegge questa a millennio della rivoluzione. Il nuovo calendario di Gioacchino e la sua periodizzazione della storia vanno visti in relazione a tutte le successive ondate apocalittiche della modernità. Gioacchino, seguendo una necessità intrinseca, paragona la prima ondata all’intero flusso apocalittico del millennio, e così facen-

19. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vols., Lethielleux, Paris 1979-1981; tr. it. di F. Di Ciaccia e G. Cattaneo, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2 vols., Jaca Book, Milano 2016.

20. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 282. Cfr. ivi, p. 283: “Questa continuità ideale, da Gioacchino a Lessing e a Nietzsche, dimostra almeno una cosa, e cioè la stupefacente vitalità della visione di Gioacchino e in generale della tradizione cristiana. Solamente il fatto che il Cristianesimo si pone come un *nuovo* Testamento, che si sostituisce ad un *vecchio* compiendone le promesse, invita necessariamente ad ulteriori progressi e innovazioni, siano essi religiosi o irreligiosi o antireligiosi. Da ciò la possibile derivazione dell’irreligione secolare del progresso dal suo modello teologico”.

do, mette in moto la legge dell'era moderna. Davanti a questo gesto tutta l'insulsa questione riguardo all'inizio dell'era moderna impallidisce. Lo schema "antichità-medioevo-era moderna", piuttosto, altro non è che la secolarizzazione della profezia gioachimita delle tre epoche del mondo: l'età del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ogni escatologia rivoluzionaria, da Gioacchino in poi, pensa che, al di là di antichità e medioevo, che non sono stati che preistoria, abbia inizio con essa qualcosa di definitivo: il terzo regno, il tempo dello Spirito Santo, in cui il compimento stesso ha luogo.²¹

Il senso stesso del sentirsi "moderni", l'autocoscienza propria della modernità, coincide e si fonda, così, sull'irrompere del *novum* del messaggio di Gioacchino da Fiore: sulla nuova attualità che egli riesce a ridare allo spirito dell'utopia ebraico-cristiana nella storia.

Ma è una valutazione, quella di Taubes, la quale, seppur partendo dagli stessi presupposti di Löwith, ne diverge infine sostanzialmente. L'interesse di Taubes, infatti, non si esaurisce solo nel ricercare le perdute radici teologiche del moderno, ma si volge soprattutto ad esaminare quello che è il rapporto comunque essenziale da egli rinvenuto tra la profezia gioachimita e il persistere post-moderno di una filosofia della storia orientata in senso messianico-escatologico che non ne costituisce semplicemente la pura dissoluzione. Elettra Stimilli, in un suo recente studio, ha potuto esprimere con precisione ed efficacia i termini della questione:

Come Löwith anche Taubes è certo: le radici della filosofia della storia vanno individuate nella teologia della storia; ma quella, dal suo punto di vista, non va hegelianamente intesa come assoluta e definitiva traduzione secolare di questa: una simile interpretazione non sarebbe soddisfacente. Il nesso tra teologia della storia e filosofia della storia, per Taubes, non si esaurisce in un superamento filosofico della teologia.²²

21. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* (1947), Matthes & Seitz Verlag GmbH, München 1991; tr. it. di G. Valent, pref. di M. Ranchetti, a cura di E. Stimilli, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997 (ora ristampato per Quodlibet, Macerata 2019), p. 113.
22. E. Stimilli, *Karl Löwith e Jacob Taubes lettori di Gioacchino da Fiore*, in G. L. Potestà (a cura di), *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Viella, Roma 2005, pp. 235-251 (in part. pp. 245 ss.).

Questo è il punto essenziale, che ci consente di comprendere, a partire dalla significativa polarità esistente tra le due interpretazioni, anche le diverse modalità con le quali la presenza di Gioacchino emerge, più o meno direttamente, nella filosofia e nella teologia contemporanea²³:

Il punto, per Taubes, è che il problema della filosofia della storia e della sua fine, come del resto è stato notato anche da Löwith, non è un problema moderno; è stato posto, per la prima volta, nel momento in cui essa si è trovata a confrontarsi con “l’esigenza di rivelazione del Dio ebraico-cristiano”, e cioè con “un nuovo concetto di verità, quale è, per la filosofia, la rivelazione dell’ebraismo e del cristianesimo”. Questa è la prima grande cesura che si è verificata nel pensiero occidentale. Questo nuovo concetto di verità non più oggettivo, ma consustanziale allo stesso modo d’essere del soggetto, è ciò, secondo Taubes, di cui si fa esperienza nella vita cristiana ed essa coincide con l’esperienza stessa del tempo come “tempo a termine” (*Frist*), di cui anche Gioacchino si è fatto portavoce.²⁴

3. *Figure del tempo*

Sulla via di una tale comprensione profonda, teologica ed esistenziale, dell’opera gioachimita, le tracce della sua persistenza e del suo significativo riemergere lungo tutta la parabola che, tra il XIX e il XX secolo, segna il declino e il superamento della modernità, potrebbero allora scoprire nuove inesplorate e sorprendenti diramazioni, al di là di quello che è l’esplicito riferimento alle sue opere e al suo pensiero.

23. “*Meaning in History*, in realtà, è uscito due anni dopo la pubblicazione dell’*Escatologia occidentale*. Non è importante sapere che Löwith fosse a conoscenza del lavoro di Taubes; o che Taubes sapesse del lavoro di Löwith già prima di pubblicare l’*Escatologia*. Ciò che conta, invece, è il fatto che, proprio riconoscendone la priorità, Taubes prende le distanze da Löwith e dalla sua critica alle radici teologiche della filosofia della storia”, Ivi, p. 246.

24. Ivi, p. 247. Il riferimento a Taubes è tratto da *Intervista a Jacob Taubes*, in J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996; tr. it. di E. Stimilli, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001, p. 397.

Scrivava Buonaiuti:

Impazientemente proteso verso la veniente libertà dello spirito, Gioacchino intende così il mondo delle realtà trascendentali, come il passato rivelato e storico, quali immense parabole, di cui occorre cogliere i significati riposti e i valori tipici. Tutto, nella parola di Dio affidata alla Scrittura [...] deve essere inteso come una tessitura prodigiosa di simboli e di sacramenti, la cui realtà non velata sarà posseduta unicamente nel nuovo Regno dello Spirito, mentre finora è rimasta oscura e indecifrata.²⁵

Un'ansia di "possedere la verità", al di là di ogni velo razionale o linguistico, che emerge chiaramente in molti luoghi della scrittura gioachimita, a testimonianza del passaggio che qui avviene da un concetto ellenistico-agostiniano di verità come "illuminazione", ad un concetto ebraico di verità come azione e compimento. Poiché, come suggeriva lo stesso Taubes, egli ebbe il coraggio di ridare per primo al concetto stesso di verità la sua connotazione storico-temporale concreta, la quale, propria dell'orizzonte ebraico, era stata via via occultata dal prevalere di un modello filosofico ellenizzante. La de-ellenizzazione della teologia avviene così per la prima volta in Gioacchino da Fiore, agli albori della modernità, proprio a partire dalla rivisitazione del concetto di verità, la quale riacquista nella sua opera, come riconoscerà Löwith "un orizzonte aperto e un'essenziale storicità"²⁶. Un riconoscimento importante, anche questo, che consentirà all'abate calabrese una consonanza particolare con gli autori di origine ebraica, in special modo nel Novecento.

Per Gioacchino, la verità non si pone infatti come oggetto teoretico, definizione logica, concetto; ciò che interessa non è, come nei filosofi greci e nella nascente filosofia scolastica a lui contemporanea, la costruzione di una struttura categoriale precisa e aristotelicamente articolata nelle sue connessioni logiche, che riesca a comprendere ogni possibile sfaccettatura e implica-

25. E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore*, cit., p. 189.

26. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 210.

zione di quel concetto. La Verità è piuttosto, per Giocchino da Fiore, *Evento*: è il farsi storico della Rivelazione, il rendersi manifesto, concreto, visibile, delle profezie contenute nella Rivelazione del Dio Vivente. Un'esperienza storica del vero, della sua promessa e della sua attesa, che si oppone frontalmente a quella che è la declinazione fondamentalmente "logica" che il concetto di verità ha sempre avuto nella tradizione filosofica occidentale, sin dalla sua origine; e che, in questa frontale opposizione, si innesta – come notava opportunamente Taubes – sul ceppo di un'altra tradizione, che pure appartiene all'eredità più antica dell'Occidente: l'ebraismo.

Nel passaggio dal termine ebraico *emèt*, al greco *alètheia* e poi al latino *veritas*, avviene infatti uno scarto semantico importante, al quale occorre tornare se si vuol comprendere il senso originario, altrimenti perduto, dell'attesa e della fede ebraico-cristiana. Traducendo *emèt* con *alètheia*, si compie cioè un salto fondamentale, con il quale si rischia di tradire e abbandonare, in modo quasi impercettibile, quello che era il terreno proprio della Rivelazione ebraica e della sua esperienza storica della verità, assai lontana dal contesto filosofico che intanto si andava edificando in Grecia, al quale Giocchino da Fiore decisamente torna. Ed è proprio grazie a questo ritorno alla radice ebraica, che lo scarto tra *emèt* e *alètheia* viene, forse per la prima volta, percorso a ritroso, in un momento storico cruciale: nell'epoca del lento tramonto della civiltà medievale e del primo sorgere dell'era moderna.

Ha scritto Sergio Quinzio:

La parola ebraica che si traduce con "verità" è "emet", ma la costellazione di significati che tale parola designa è molto lontana da quella designata da "aletheia". In Grecia incontriamo un pensiero che separa l'essenziale dal contingente, il soggetto dall'oggetto, e incontriamo comunque la verità riferita alla conoscenza. "Emet" invece vuol dire anzitutto "fermezza", "stabilità", in riferimento a persona o a cosa; in riferimento a parole dette o scritte significa "verità", ma nel senso di "credi-

bilità”, “certezza” [...] Afferma la verità chi si comporta con costante fedeltà, con veracità. La verità di Dio è la sua fedeltà a ciò che misericordiosamente promette.²⁷

Tornare da *alètheia* a *emèt*, significa dunque riaffermare un senso più fortemente “morale” della verità, legato all’umana capacità di dimostrarsi “fedeli” e “veraci”, costanti negli affetti e nelle promesse, ad immagine del Dio Vivente che vincola la Sua promessa di salvezza ad un Patto di fedeltà con il Suo popolo.

Poiché ecco, io creo cieli nuovi e nuova terra.
 Il passato non sarà più ricordato
 e non verrà più alla mente.
 Poiché vi sarà perpetua gioia ed esaltazione per quello che creo,
 giacché ecco, io faccio di Gerusalemme una gioia
 e del suo popolo un’allegrezza.
 Mi rallegrerò di Gerusalemme e goderò del mio popolo;
 non si udrà più in essa voce di pianto, né voce di grido (Is.
 65, 17-9).

Dopo aver citato, tra le altre testimonianze profetiche, anche questa pagina di Isaia, Gioacchino, nel suo *Adversus Iudeos*, così esorta il popolo eletto: “È questo dunque il momento di mostrare le Scritture. Ma affinché non vi scandalizzino le parole di vita, vi annunzio che è vicino il tempo della vostra consolazione”²⁸.

Verità coincide dunque, per Gioacchino, fondamentalmente con Rivelazione: luogo di manifestazione e di apertura di ciò che costituisce l’intima essenza, fin qui “velata” e rinnegata, della storia di Dio e dell’uomo. *Verità come Apocalisse*: apertura, gloriosa e tremenda insieme, dei “sigilli” che segnano, nell’*eone* del tempo storico, la verità innegabile dell’eterno; che indicano e pre-figurano – *ut per speculum in aenigmate* – il suo ultimo *Evento*. È la verità di un *Dio che viene*, che nel mistero luminoso ed oscuro

27. S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, p. 23. Sul termine ebraico *emèt*, cfr. G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi, Torino 1999, pp. 45-49.

28. Ioachim abbas Florensis, *Adversus Iudaeos*, ed. A. Frugoni, Istituto Storico per il Medio Evo – Fonti per la storia d’Italia, Roma 1957; tr. it. di M. Iiritano, pref. B. Forte, *Agli Ebrei*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 1998, p. 187.

della sua Trinità vuole incendiare di senso – seguendo ancora la traccia indicata da Taubes – le tenebre in cui la storia umana è avvolta:

La rivelazione è il soggetto della storia, la storia è il predicato della rivelazione. La rivelazione è il fuoco che rischiara la radura tra Dio e mondo. Le fiamme bruciano fino in mezzo al cielo, e nel mondo regnano il buio e le tenebre. Nel fuoco della rivelazione si può sentire la voce di Dio, ma non si può vedere nessuna figura. La rivelazione non è nient'altro che la voce di Dio. La voce di Dio, però, lancia fiamme. L'uomo non può aprirsi un varco fino a Dio e vederlo, altrimenti finirebbe col bruciarsi. Solo in un secondo momento l'uomo potrà vedere Dio, ma non faccia a faccia. Poiché nessun uomo che guardi il volto di Dio può vivere.²⁹

Figure del tempo: della verità di un tempo storico che è fatta della materia stessa della sua ultima dissoluzione. Un pensare per immagini che ancora in Taubes si mostra come l'unica necessaria via per tentare di dire l'indicibile, di far spazio alla profezia di un tempo oltre il tempo, di un'irrapresentabile "figura" della verità che splende e si consuma nel fuoco della Rivelazione.

"La Rivelazione è il soggetto della storia, la storia è il predicato della Rivelazione": ed è allora proprio nel rapporto tra Rivelazione e storia che occorre ripensare il concetto ebraico-cristiano di verità. Abituati a pensarla sulla scia di una tradizione filosofica che l'ha presentata sempre in termini razionalistici, definitivi, categoriali, siamo così riportati, in quel salto all'indietro da *alètheia* ad *emèt*, a poter pensare il luogo della verità nello spazio di questa stretta correlazione tra Rivelazione e storia. Luogo in cui Rivelazione e storia stanno in perpetua tensione: nell'impossibilità di prescindere l'una dall'altra, eppur nell'irriducibilità di una distanza che solo l'Evento apocalittico potrà del tutto annullare.

Rivelazione e storia tendono a porsi come soggetto e predicato; ma ciò avviene perfettamente solo nel momen-

29. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., pp. 27 ss.

to preciso (*kairòs*) in cui Dio chiama, e la sua voce – che è Rivelazione – ci raggiunge nell’orizzonte del tempo storico: il momento in cui, appunto, la Rivelazione si dà nella storia. In tutti gli altri momenti in cui il tempo storico si distende, i due termini restano in questa perpetua e sottaciuta tensione, in una distanza che dischiude lo spazio dell’ermeneutica e della teologia, e che nasconde pure, però, la possibilità dell’improvviso irrompere della Verità.

Nell’ottica della tradizione ebraica, è questo il momento in cui si corre il rischio di dover utilizzare categorie logiche, nel tentativo di riallacciare quel legame, tra Rivelazione e storia, che qui ed ora appare inevitabilmente spezzato. Un rischio da correre, perché è proprio in questo bisogno irriducibile di “interpretare”, di interrogarsi, di fare esperienza del vero, che sta l’origine e il senso del nostro esistere storico, al quale si tenta disperatamente e umanamente di riconciliarsi.

Il rapporto appare infatti sospeso ad un libero e gratuito “darsi” della Rivelazione, che non può essere in nessun modo pre-determinato dall’uomo. Un darsi intermittente, spesso anche contraddittorio, che perciò non esclude affatto, anzi immediatamente apre, il luogo dell’interpretazione, della domanda, del dubbio. La storia, proprio in quanto mai perfettamente congiunta con la sua verità, mai palesemente rischiarata dalla luce della Rivelazione, appare così come il luogo di un’inevitabile allontanarsi da questa esperienza storica del vero, della veracità e della fedeltà di Dio, verso approdi più umanamente edificanti, fondati sull’orgoglio e sulla libertà della ragione. Ed è questa, infine, la nostra storia, la storia della filosofia e della cultura occidentale, il cui destino di secolarizzazione ci appare ora, secondo la prospettiva di Taubes, in una luce diversa, capace di investire ancora il senso del nostro esistere storico.

Ha scritto Berdjaev:

L’idea dello “storico” fu immessa nella storia mondiale dagli ebrei e io penso che la missione fondamentale del popolo ebraico sia stata quella di introdurre nella storia dello spirito umano questa coscienza del divenire storico, invece del

movimento circolare immaginato dagli elleni. La coscienza ebraica antica pensava sempre questo processo in nesso con il messianismo, con l'idea messianica. La coscienza ebraica, a differenza di quella ellenica, era sempre rivolta al futuro, a ciò che doveva venire: era un'attesa spasmodica di un qualche grande evento che doveva decidere i destini dei popoli, il destino d'Israele. La coscienza ebraica pensava tutta la storia mondiale non come un circolo chiuso. L'idea stessa della storia è associata all'aspettativa che nel futuro ci sarà un certo evento il quale risolverà la storia.³⁰

La tesi, ampiamente dimostrata ed esplicitata poi, come si è visto, da Löwith in *Significato e fine della storia*, ci conduce ancora a quell'opposizione frontale – tra Atene e Gerusalemme – che sta nell'essenza della civiltà occidentale, e che si distende irrisolta per tutto l'arco della modernità. Un'opposizione che ci consente, oggi, di rileggere Gioacchino da Fiore a partire da una prospettiva teoretica che è stata riproposta con grande autorevolezza nella filosofia del XX secolo, principalmente in contesto ebraico.

Ha scritto Taubes:

Nella confusione intorno al senso della storia, non si può trovare un criterio nei singoli eventi; anzi si deve prescindere da tutti gli eventi e domandare: che cosa rende storia un accadimento? Che cos'è la storia stessa? Un criterio e una posizione nella questione circa l'essenza della storia si possono ricavare solo se ci si interroga a partire dall'*éschaton*. Nell'*éschaton*, infatti, la storia oltrepassa il proprio limite e diviene visibile a se stessa.³¹

Le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin rappresentano, in tale direzione, il più audace e teoreticamente raffinato riproporsi, in un confronto aperto con la tradizione filosofica occidentale e con i paradossi della post-modernità, del messianismo ebraico nella sua più pura radice. In un passaggio esemplare dell'opera, il filosofo tedesco scrive: “Come i fiori volgono il capo verso il sole,

30. N. Berdjajev, *Il senso della storia*, tr. it. di P. Modesto e A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1971, p. 32.

31. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 23.

così, in forza di un eliotropismo segreto, tutto ciò che è stato tende a volgersi verso *il sole* che sta salendo nel cielo della storia”³².

È un passaggio chiave, in cui si dà “figura” dell’idea messianica. Figura profetica che, ancora una volta, tenta di coniugare estetica ed escatologia, come era già avvenuto nel *Liber Figurarum* gioachimita. Nell’immagine dell’eliotropismo segreto si rivela il senso del passato che è proprio dell’esperienza messianica della storia: un passato sentito come “carico di attualità”, e che perciò non va abbandonato agli storiografi e lasciato morire nei loro archivi e musei, ma che bisogna incessantemente *rendere presente, ri-attualizzare*³³. Vi è infatti una “debole forza messianica”³⁴, che sta proprio nella capacità di rendere presente – nella “rammemorazione”³⁵ – ciò che è stato, restituendo al passato la sua carica di attualità. Perché “tutto ciò che è stato” si muove silenziosamente, impercettibilmente – in forza di un “eliotropismo segreto” di cui occorre essere testimoni e profeti – “verso *il sole* che sta salendo nel cielo della storia”. Immagine, quest’ultima, in cui ancora ritorna il senso autenticamente ebraico dell’imminenza della Verità, del suo prossimo *avvenire* nella storia.

Evento messianico che segna la rottura del *continuum* crono-logico in cui la temporalità storica si distende, in una catastrofica indifferenza. “La catastrofe – scrive infatti Benjamin – è che tutto continui come prima”; poiché

32. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, p. 77.

33. Scrive a proposito Taubes: “Quello che è stato non è il passato (*Tesi IV*) [...] La tendenza propria di ciò che è stato *non è qualcosa di appariscente* [...] La tendenza propria di ciò che è stato, il suo essere sempre in tensione, è un elemento costitutivo, che Benjamin collega alla teoria per cui ciò che è stato non è qualcosa di separato, ma produce continuamente effetti. Anela alla redenzione”, J. Taubes, *Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, tr. it. di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 90 ss.

34. Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 76.

35. Tale è, scrive Benjamin, il potere teologico della “rammemorazione”: “Ciò che la scienza ha ‘stabilito’, può essere modificato dalla rammemorazione. La rammemorazione può fare dell’incompiuto (la felicità) un compiuto e del compiuto (il dolore) un incompiuto. Questa è teologia; ma nella rammemorazione noi facciamo un’esperienza che ci vieta di concepire la storia in modo fondamentalmente ateologico”, W. Benjamin, *Il concetto della storia*, cit., p. 121.

“essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato”³⁶. Voler pensare la storia in virtù di questo *continuum* logico tra passato, presente e futuro, significa allora svuotarla di ogni possibile senso, di ogni possibile verità. La storia può avere un senso, per noi, se si ha l’audacia e il coraggio di pensarla come infinitamente “aperta”, in ogni istante³⁷, verso l’imminenza di un irrompere della Verità ultima che sia infine capace di trasfigurarla nella sua totalità – come *il sole*.

“(La lieta novella che lo storico del passato porta senza respiro, viene da una bocca che forse, già nel momento in cui si apre, parla nel vuoto)”³⁸, perché il suo è semplicemente un fare vuoto, un annichilire il senso di ciò che è stato, facendone “lieta novella”, spiegazione, racconto. La storia, il passato, è piuttosto vero nella sua incompiutezza, nella sua infelicità: nel suo contenere ancora in sé un carico di attualità, un’essenziale riserva di senso che deve ancora *avverarsi*. Poiché l’avverarsi della verità non compete solo al presente, quanto anche, e prima ancora, al passato.

E allora l’*Angelus Novus* di Klee si fa, agli occhi di Walter Benjamin, “figura del tempo”, immagine profetica che forza i limiti della rappresentazione estetica³⁹. Figura emblematica di un modo di pensare la storia a partire dal futuro: non in una pura sospensione teleologica, quanto bensì sul fondamento più veritativo della memoria che –

36. Ivi, p. 123.

37. Nel celebre passaggio finale delle *Tesi*, Benjamin scrive: “È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *thorà* e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia”, W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 86.

38. Ivi, p. 77.

39. Ivi, p. 80: “C’è un quadro di Klee che s’intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L’angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l’infranto. Ma una tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta”.

proprio a partire dal “metodo storico-profetico” dell’esegesi gioachimita – è “memoria futuri”, e non più – come in Agostino – “*memoria sui*”. Poiché se, ad Agostino, ciò che preme è salvare l’*interiorità* come luogo della Rivelazione, per Gioacchino, che intende piuttosto la storia come luogo della Rivelazione, essenziale è salvare dalla dispersione del presente i *segni dei tempi*: la memoria non è più luogo della *presenza*, ma luogo della *speranza*.

Appare chiaro, a tal punto, come l’attualità e la presenza del pensiero e delle figure di Gioacchino da Fiore nel tempo post-moderno vanno ricercate proprio a partire dal riecheggiare, nei più diversi contesti, di una simile concezione escatologico-messianica della storia, o della verità come esperienza storica. Concezione che consiste in quest’ottica profetica, di pensare la storia come ancora *av-venire*: non semplicemente la storia che verrà, ma *tutta* la storia. Di metterla in tensione con l’imminenza di questo scarto ontologico, con un tempo oltre il tempo – *terzo status* gioachimita, che è ancora storia eppure è già al di là della storia. *Epoca della verità*, o ancora meglio Verità che si fa *epoca*; e che *deve venire* per realizzare non solo le potenzialità non realizzate del presente, ma tutte le possibilità di verità che il passato recava e reca ancora nascostamente in sé.

“L’unica possibilità di mantenere un senso al concetto di Dio – scriveva Nietzsche – starebbe nel concepire Dio *non* come forza efficiente, ma come *stato massimo*, come *un’epoca* [...] un punto nello sviluppo della *volontà di potenza*, in base al quale si spiegherebbe tanto lo svolgimento ulteriore quanto il prima, ciò che è stato fino a lui”⁴⁰.

Nella sua rivoluzionaria interpretazione della Trinità come storia, culminante nella profezia dell’imminenza dell’Età dello Spirito, Gioacchino da Fiore sembra cor-rispondere meglio di ogni altro a quest’imperativo nietzschiano⁴¹. Nella sua *Concordia Veteris ac Novi Testamen-*

40. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, vol. III, t. II, n. 10 [138], p. 177.

41. Del resto era stato già lo stesso Löwith a riscontrare un’altra significativa consonanza tra Gioacchino da Fiore e Nietzsche: “Fu Nietzsche che, presentandolo come una ‘filosofia del futuro’, osò scrivere un nuovo Vangelo intitolato *Zarathustra*. La chiave della sua interpretazione sistematica si trova nel primo

ti, così come in tutte le altre sue opere, le figure dell'Antico Testamento sono poste in costante tensione con le figure del Nuovo; così come gli eventi della storia d'Israele, di cui quelle figure sono sigillo apocalittico di verità, sono posti in tensione con quelli della storia presente e futura del popolo cristiano. Parallelismo ermeneutico e messianico, in cui non è semplicemente il dopo a chiarificare il prima, ma in cui piuttosto due epoche della storia *stanno*: in un reciproco bisogno di verità, che solo l'imminenza di quello "stato massimo" indicato da Nietzsche potrà infine rivelare. Quel tempo in cui, esorta Gioacchino, non ci si dovrà preoccupare "più oltre di alcuna perfezione, giacché avremo nella verità del reale ciò che per ora teniamo saldo nel fondamento della speranza"⁴². Perché, come ha scritto ancora Benjamin, "il mondo messianico è il mondo dell'attualità universale e integrale"⁴³.

La tensione messianica diviene così argomento principale di un'apologetica che coincide con l'apocalittica⁴⁴, e che diviene via maestra di riconciliazione tra ebraismo e cristianesimo. L'ermeneutica della concordia è funzionale a questo riconoscimento, alla ricostituzione di un'unità drammaticamente lacerata, che sta per ricomporsi nella trasfigurazione finale: "[...] questa tribolazione dev'essere condotta a termine in corrispondenza del Venerdì in cui il Signore subì la Passione e la concordia dei due Testamenti attesta a viva voce, mediante i fatti che si sono

discorso 'Delle tre Metamorfosi', rappresentate nelle figure allegoriche di un cammello, di un leone e di un fanciullo. Il 'tu devi' del cammello è la legge della Bibbia, l' 'io voglio' del leone è la libertà parziale dell'epoca moderna, e l' 'io sono' del fanciullo cosmico è la libertà futura in cui si è risolta completamente la necessità di un'esistenza riconciliatasi con Dio e quindi col mondo", K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 282.

42. Joachim abbas Florensis, *Praepatio super Apocalypsim*, ed. K.-V. Selge, *Eine Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse*, "Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 46 (1990), pp. 85-131; tr. it. di G. L. Potestà, *Introduzione all'Apocalisse*, intr. di K.-V. Selge, Viella, Roma 1995; cfr. Joachim abbas Florensis, *Expositio in Apocalypsim*, ed. F. Bindone e M. Pasini, Venetiis 1527 (rist. anast. Minerva, Frankfurt a. M. 1964), II, f. 106 a.

43. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 95.

44. Cfr. B. Forte, *Apologetica come apocalittica: attualità teologica di Gioacchino nel tempo post-moderno*, in Id., *Gioacchino da Fiore tra memoria e anticipazione*, in "Florenzia", anno III-IV (1989-1990), pp. 19 ss.

realizzati, che noi ne siamo giunti ai confini”⁴⁵. Il metodo della concordia è perciò tutt’uno con la lettura escatologico-apocalittica del momento presente, ed è l’imminenza dell’*eschaton* a rendere più urgente il riconoscimento dell’unico significato “spirituale” nascosto nei “due significanti” dell’Antico e del Nuovo Testamento: “Duo igitur significantia sunt unum significatum: duo Testamenta unus spiritualis intellectus”⁴⁶.

La profezia del terzo *status* è infine proprio il sogno di un’umanità finalmente riconciliata nello spirito della fede, che attende e chiama l’ultimo orizzonte della storia. In tale direzione, senza perdere di vista quello che è il significato caratterizzante del duplice *eschaton* di cui ci parlava Löwith, l’esortazione gioachimita ci consente di ricostruire quel legame spezzato della tradizione cristiana con la propria radice ebraica⁴⁷: novità profetica la cui portata va compresa, come si è tentato di mostrare, seguendo l’indicazione di Taubes, a partire da una radicale messa in discussione del concetto di verità, che qui è in opera.

4. “A Picture Thinker”

Il punto che emerge quindi, già a partire dalla citazione iniziale di Carrère, come decisivo e caratterizzante per comprendere a fondo la straordinaria rilevanza di Gioacchino nella storia del pensiero e della civiltà occidentale, torna ad essere ancora una volta quello che anche McGinn, nell’introdurre il *Companion* edito da Matthias

45. Ioachim abbas Florensis, *Enchiridion super Apocalypsim*, ed. E. K. Burger, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1986; tr. it. di A. Tagliapietra, Gioacchino da Fiore, *Sull’apocalisse*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 164-165.

46. Ioachim abbas Florensis, *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, ed. E. R. Daniel (I-IV), Transactions of the American Philosophical Society, 73/8, The Society, Philadelphia 1983, II, f. 18b. Cfr. *Liber Figurarum*, in L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *Il Libro delle Figure dell’Abate Gioacchino da Fiore*, SEI, Torino 1953, 2 vols., Tavola XVIII.

47. Sulla figura storico-prophetica di tale innesto, cfr. la Tavola II del *Liber Figurarum*, laddove è straordinario notare come l’innesto tra Storia d’Israele e Storia della Chiesa avvenga non con Cristo ma già al tempo di Ozia: “quando Ysaïas non quasi propheta, sed potius evangelista predicavit”.

Riedl, così sottolinea: “Joachim was a picture thinker, a symbolist who realized the power of images to move the imagination and mind in ways that mere conceptual descriptions could not”⁴⁸.

È la via tracciata in quel *nutibus indicabo* che abbiamo già evidenziato come caratteristica propria del suo pensiero figurativo⁴⁹: nella direzione di un’immagine che, come i gesti, tenta una via che va oltre le possibilità di comprensione e di espressione del *logos*, inteso insieme come ragione e come parola. “Joachim forged a new *imaginaire*, a world of imaginative forms that was to influence not just theologians and exegetes, but also philosophers, artists, writers and poets”⁵⁰.

Si tratta della creazione di nuovi “archetipi” in cui la forza della sua immaginazione simbolica si esprime ben oltre le “Figure”: “The apocalyptic mentality has always been deeply symbolic, expressing itself through strongly-realized images of good and evil that call out for visualization in the mind”⁵¹. Immagini mentali, dunque: visualizzazione di verità invisibili, che solo l’immagine simbolica può far venir fuori, inesprimibile in parole, nella nostra mente.

Torna ancora utile quindi il riferimento alle “immagini dialettiche” di cui parla Benjamin⁵², in cui quel “deeply symbolic” trova una sua nuova concettualizzazione im-possibile. Una sua nuova forma di pensabilità, meglio: poiché siamo appunto ormai oltre la soglia di ogni possibile concettualizzazione. La profondità inscrutabile di ciò che nel simbolo è “embedded” (incastrato), come direbbe Collingwood, che diviene nuova via per un “picture thinking” che trasgredisce e reinterpreta così quelle che erano le forme logiche della dialettica hegeliana⁵³.

48. B. McGinn, *Introduction: Joachim of Fiore in the History of Western Culture*, in M. Riedl (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 1-19 (cit. p. 10).

49. Cfr. M. Iiritano, *Gioacchino da Fiore. Attualità di un profeta sconfitto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 55 ss.

50. B. McGinn, *Introduction*, cit., p. 8.

51. Ivi, p. 10.

52. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 86 ss. e pp. 123 ss.

53. Cfr. M. Iiritano, *Picture Thinking*, in *Robin George Collingwood e la formazione estetica*, Graus, Napoli 2007, pp. 111-140.

Difficile a questo punto non vedere la straordinaria originalità di questo “immaginario gioachimita”, che la stessa Bettetini poneva già chiaramente in evidenza ponendolo in rapporto con il suo contesto storico e dottrinale di riferimento⁵⁴. Laddove la figurazione, certamente elemento molto ricorrente in quei secoli, appariva sempre e comunque “strumento”: di decorazione o di illustrazione. O ancora “allegoria”: laddove cioè il concetto trovava altrove, nell’immagine, la sua propria esplicitazione o rappresentazione, senza però voler trasgredire, appunto, i limiti già posti dalla stessa concettualizzazione. Laddove il primato era ancora sul logos e l’immagine non appariva, come in Gioacchino, il suo unico possibile superamento. Straordinario, in tal senso, appare ad esempio il modo in cui l’abate racconta il primo rivelarsi del simbolo del salterio a dieci corde, nella sua duplice funzione figurale e musicale⁵⁵.

Ed è allora proprio sulla via di un approfondimento e di un ripensamento di tale aspetto “figurale” del pensiero di Gioacchino, come espresso anche dallo stesso McGinn, che può rivelarsi ancora, a noi “uomini postumi”, una nuova attualità del suo insegnamento: al di là dei confini di ogni paradigma moderno o postmoderno e dei confini angusti della teologia della secolarizzazione.

54. Cfr. M. Bettetini, *Lo statuto dell’immagine, silenziosa decorazione o fonte dello spirito*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma 2010, pp. 9-32.

55. Cfr. M. Iiritano, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 56 ss.