

## Gioacchino da Fiore: millennio e utopia

Andrea Tagliapietra\*

**Abstract:** L'articolo intende mostrare le forme con cui il Gioachimismo, ereditando le antiche forme di «utopia» cristiana, anticipa l'utopia moderna. In questo confronto, l'utopia moderna si separa da quello spirito profetico che ancora risiedeva nel cosmo cristiano. Tuttavia, essa si colloca come figura e forma di vita di quel tempo «penultimo» in cui i «possibili» appaiono ancora realizzabili, nel confronto con un presente pre-ordinato e non modificabile.

**Parole chiave:** utopia; forma di vita; profezia; Agostino; Agamben.

**Abstract:** The article aims to show the forms in which Joachimism anticipates modern utopia by inheriting the ancient forms of Christian «utopia». In this comparison, modern utopia separates itself from that prophetic spirit that still resided in the Christian cosmos while, at the same time, representing a figure of thought and a form of life of that «penultimate» time in which the «possible» is still conceived of as achievable, in comparison with a pre-ordered and unmodifiable present.

**Key Words:** utopia; form of life; prophecy; Augustin; Agamben.

---

«Who are only undefeated/ Because we have gone on trying»

T. S. Eliot, *Four Quartet*, *The Dry Salvages* V, pp. 47-48

Per Agostino, il principale artefice, assieme a San Paolo, della forma di vita cristiana, il sabato della storia è già ora, nelle opere e nei giorni che che si succedono nell'orizzonte temporale di questo mondo. Nel *De Genesi ad litteram*, là dove Agostino

---

\* Università Vita-Salute San Raffaele – Milano.

confronta l'osservanza del sabato carnale da parte degli ebrei con il "sabato spirituale" dei cristiani, leggiamo che

ora, invece, nel tempo in cui è stata rivelata la grazia, l'osservanza del sabato, che era simboleggiata nel riposo d'un giorno determinato, è stata abrogata per i fedeli. Infatti, nel presente ordine della grazia è ormai osservato un sabato eterno [*perpetuum sabbatum observat*] da chi compie tutto il bene che fa nella speranza del riposo futuro e non si vanta delle proprie azioni buone come d'un bene che egli possiederebbe senza averlo ricevuto. (Agostino, *De Genesi ad litteram*, IV, 13, 24)<sup>1</sup>

Con il vescovo di Ippona e il suo *De civitate Dei*, il tempo, dopo l'Incarnazione, appare uniforme, senza soluzioni di continuità e semanticamente destinato. La temporalità della storia è contraddistinta dal valore stabile, ossia «relativamente immutabile», della Chiesa che è significazione (*significatio*) temporale della *civitas Dei*, a sua volta fondata sull'assoluta immutabilità ed eternità di Dio che riconfigura in termini greco-metafisici la concezione dinamica e vivente della divinità biblica. Così l'*Ecclesia*, pur essendo *nel* mondo, in quanto *civitas Dei*, non è il mondo, ma un «modello», un «archetipo» trascendente. Il tempo post-cristico, il tempo della Chiesa, è allora, comunque lo si voglia intendere, l'*ultimo tempo*, sicché, per quanto riguarda la *civitas terrena* rappresentata dall'*Imperium romanum*, «dopo Roma non c'è alcun mondo nuovo, ma la fine», «tutti i flagelli inflitti dai Germani sono considerati solo una punizione di Dio, che deve purificare e migliorare l'Impero. Roma vivrà quanto vivrà il mondo» (TAUBES 1997: 111-112).

Da questa concezione della temporalità storica consegue l'interpretazione dell'ultimo libro del Nuovo Testamento come messaggio parenetico sulla vita presente della Chiesa. Si tratta di quell'«addomesticamento dell'*Apocalisse*» (MCGINN 1990: 101), secondo la felice definizione di Bernard McGinn, che approda alla sua interpretazione totalmente spirituale ed ecclesiologica e che, per altro, appare perfettamente congruente al dispositivo storico della teologia politica e, in essa, alle interpretazioni katecontiche del ruolo dell'Impero e del potere secolare<sup>2</sup>.

Rispetto a questa visione della storia linearmente orientata, di cui l'evo cristiano costituirebbe l'ultimo tempo, il *saeculum* prima dell'eterno concepito alla *fine del tempo*,

---

1 AGOSTINO 1989: vol. IX/2.

2 Cfr. CACCIARI 2013.

va sottolineato come l'apporto di Gioacchino da Fiore sia stato quello di introdurre un tempo nuovo e una nuova iniziativa storica – il terzo *status*, la terza età dello Spirito –, che sostituiscono all'agostiniana tensione fra la *civitas Dei* e la *civitas terrena*, ovvero fra bene e male e fra trascendenza e immanenza, un conflitto che attraversa l'*ecclesia* stessa (*ecclesia carnalis/ecclesia spiritualis*), ma che ha come suo effetto quello di rendere positivo, almeno in parte, il *saeculum* medesimo.

Nell'opera di Gioacchino, nel suo pensare per *figurae* e nell'impegno di rinnovamento del monachesimo e di ricerca dalla *vitae forma* apostolica, viene tentata una risposta diversa, autenticamente rivoluzionaria seppur interna alla tradizione cristiana<sup>3</sup>, per andare oltre il blocco teologico-politico agostiniano senza necessariamente intraprendere la via della secolarizzazione. Si deve, infatti, a Karl Löwith e al suo fortunato libro *Significato e fine della storia*<sup>4</sup>, nonché alla sua fonte principale in proposito, ovvero la tesi dottorale di Jacob Taubes sull'*Escatologia occidentale*<sup>5</sup>, l'affermarsi di un paradigma interpretativo che ha fatto dell'opera di Gioacchino il luogo nodale attraverso cui l'apparato simbolico biblico, in particolare quello della tradizione profetica e apocalittica, traducendosi sul piano dell'immanenza e imminenza temporale, ha influenzato la formazione delle moderne filosofie della storia e fornito un contributo decisivo al teorema della modernità come secolarizzazione.

Tuttavia, il successo di questa lettura, che inseriva l'abate calabrese in una linea di sviluppo che conduce dalla Bibbia e da Agostino fino a Voltaire, Condorcet, Hegel e Marx, ha fatto di Gioacchino una sorta di «profeta della secolarizzazione», banalizzando e, in sostanza, tradendo il significato della sua dottrina più famosa, quella dei tre *status* della storia connessi con le tre persone della Trinità, presentandola come una successione lineare e progressiva del tempo. Basterebbe guardare alla più nota delle *figurae* raccolte nel *Liber Figurarum* gioachimita, che rappresenta i tre cerchi trinitari, per comprendere che la proiezione lineare è solo uno dei modi per interpretare l'immagine, che

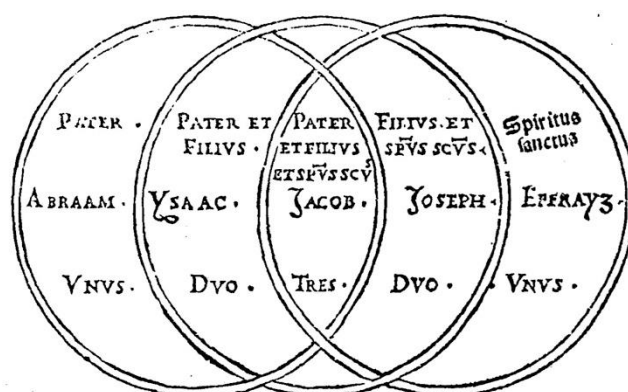
---

3 Cfr. MOTTU 1983; rinvio in proposito anche a TAGLIAPIETRA 2013: 93-113.

4 LOWITH 1963.

5 TAUBES 1997.

riproduciamo qui sotto ricavandola dall'edizione veneziana a stampa delle opere di Gioacchino.



Tre cerchi trinitari. Edizione di Venezia del 1527

L'immagine corrisponde alla miniatura variopinta – verde-oro (*viridis*) per il *Pater*, azzurro (*caeruleus vel aereus*) per il *Filius* e rosso (*rubicundus*) per lo *Spiritus Sanctus* – della tavola XIab del *Liber Figurarum*<sup>6</sup>, che ritroviamo riprodotta anche nei manoscritti dell'*Expositio in Apocalypsim* e, appunto, nell'incisione dell'edizione a stampa cinquecentesca. Si è voluta vederne traccia nei versi che, nella *Commedia* dantesca, descrivono la Trinità: «Ne la profonda e chiara sussistenza / dell'alto lume parvemi tre giri / di tre colori e d'una contenenza; / e l'un dall'altro, come iri da iri, / pareo riflesso, e 'l terzo pareo foco, / che quinci e quindi ugualmente si spiri» (DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XXXIII, vv. 115-120)<sup>7</sup>. Non è questa la sede per riproporre la questione dell'autenticità del *Liber Figurarum*, della sua unità come opera e se corrisponda a un'intenzione compositiva genuinamente gioachimita o dei suoi allievi, già trattata ampiamente in sede critica e assai meno importante della comprensione delle immagini stesse e della loro funzione simbolica<sup>8</sup>. È comunque indiscutibile che le immagini costituiscano il nucleo del pensiero gioachimita e che le miniature presenti nei tre manoscritti del *Liber* di cui disponiamo, quello di Reggio Emilia, quello di Oxford e quello di Dresda, siano l'espressione grafica, esteticamente efficace, di ciò che viene esposto nei testi di Gioacchino. Eppure non si tratta né di illustrazioni, né di decorazioni,

6 Cfr. GIOACCHINO DA FIORE (o scuola di) 1953: vol. II, tavola XIab.

7 DANTE ALIGHIERI 1994: 923-924.

8 Si vedano i classici lavori di TONDELLI 1953; REEVES - HIRSCH-REICH 1972; e i recenti inquadramenti critici: RAININI 2006 e GHISALBERTI 2010.

né di allegorie. Vanamente si cercherebbe di tradurre le *figurae* gioachimite riducendole ad una prestazione verbale, ad una comparazione o ad una similitudine. Come suggerivano Reeves e Hirsch-Reich, «in un certo senso esse *sono* le verità divine che rappresentano» (REEVES - HIRSCH-REICH 1972: 257). Lo sono nel senso che le esprimono non in chiarificazione o esemplificazione, ma in *supplenza* e soprattutto in *estensione* di ciò che mediante il linguaggio verbale e discorsivo non è esprimibile. La *figura* non è, quindi, un surrogato del concetto, ma il mezzo per continuare a pensare ciò che strutturalmente non può essere inteso mediante concetti e detto ed espresso in parole, se non con formule oscure e da ultimo contraddittorie, come quelle impiegate dalla tradizione scolastica a proposito del *mysterium Trinitatis*.

Ecco allora che se guardiamo la *figura* gioachimita dei tre cerchi dovremmo ottenere un'*appercezione plastica di un significato* che si realizza nella perfetta simultaneità dell'immaginare e del pensare. Questa confluenza di immaginazione e pensiero dà luogo a qualcosa che oltrepassa la semplice riflessione intellettuale e discorsiva, andando a disegnare i contorni di una vera e propria *esperienza*. Allora, che bisogno ci sarebbe stato di ricorrere ad un'immagine e di disegnare i tre cerchi se i tre stati gioachimiti dovevano esprimere una semplice successione lineare? Bastava impiegare il linguaggio verbale e dire la sequenza *Pater-Filius-Spiritus Sanctus*. L'immagine, invece, mostra *altro*.

Le circonferenze dei tre cerchi, uguali fra loro, si intersecano facendo in modo che quella del cerchio centrale, corrispondente al Figlio, attraversi il centro dei due cerchi laterali, simboleggianti il Padre e lo Spirito Santo. Vi è, poi, al centro dell'immagine un'area ogivale, più stretta della tradizionale *vescica piscis* o mandorla – il pesce (*ichthys*) emblema del Cristo, la mandorla del seme della vita – che nell'arte cristiana si ricavava dall'intersecarsi di due soli cerchi, con il passaggio della circonferenza dell'uno al centro di quella dell'altro, simbolo dell'incarnazione e della doppia natura, umana e divina, del Cristo che spesso, infatti, come il Cristo nell'abside dell'Abbazia di Pomposa o della Chiesa di Santa Maria del Piano, in Abruzzo, vi è rappresentato assiso in trono al suo interno. Qui l'area in comune, risultante dall'intreccio dei tre cerchi, simboleggia piuttosto la Trinità nel suo insieme (*tres*). Inoltre, nell'intreccio delle circonferenze, avviene il superamento della mera bidimensionalità grafica in direzione della proiezione stereoscopica, dal momento che per passare l'uno sopra l'altro e dentro all'altro, come gli

anelli di una catena, i cerchi sporgono nella terza dimensione dello spazio e, quindi, assumono volume. È questo un elemento talmente importante che, evidente nella raffinata esecuzione delle miniature medievali dei codici, dove si accompagna al gioco di chiaroscuro del colore dei cerchi che trasforma le circonferenze in anelli a sezione circolare, viene riprodotto anche nell'incisione in bianco e nero a stampa della cinquecentina.

Ecco allora che ciò che l'immagine ci suggerisce è tutt'altro che una mera successione lineare e progressiva, benché certo non si sconfessi anche la successione, dal momento che, nella proiezione bidimensionale dei cerchi, da sinistra a destra, questi ultimi vengono l'uno dopo l'altro. Come, del resto, la linea diegetica della Scrittura che congiunge i due testamenti, il *Genesi* con l'*Apocalisse*, e che dipana *alla lettera* la successione dei fatti e dei personaggi biblici, l'uno dopo l'altro, secondo la linearità della scrittura, della grammatica e del tempo.

Tuttavia, se il significato fosse così banale, i tre cerchi sarebbero soltanto una mera illustrazione grafica. Invece, giacché la lettera uccide, mentre lo spirito dà vita (2Cor 3,6), l'immagine è pensiero vivente e *mostra* la sporgenza *fuori* dalla pagina e dalla linearità dei *verba*, facendo cenno verso lo spazio simultaneo e stratificato dove gli eventi del vivere accadono. Come Gioacchino stesso dichiara all'inizio dell'*Enchiridion super Apocalypsim*:

anche se non posso credere di essere sapiente, se non per stupidità, tuttavia non potrei scusarmi di ignorare ciò che sono tenuto a dire, se non per falsità. Parlerò quindi come potrò, nel caso contrario indicherò con dei cenni [*nutibus indicabo*]. E se non posso imitare gli uomini, imiterò l'animale senza intelligenza, o altrimenti l'uomo privo di parola, che a cenni va indicando ciò che ha visto. (GIOACCHINO DA FIORE 1994: 132-133)

Notiamo qui, per inciso, come si evochi, per esplicare il dispositivo della *figura*, una sorta di linguaggio immanente, fatto della stessa concretezza pragmatica del linguaggio animale, costituito da immagini e, leggendo in questa prospettiva il terzo dei tre trattati gioachimiti dedicati ciascuno ad una delle tre persone della Trinità – vale a dire quel *Psalterium decem chordarum* che si riferisce alla terza persona, cioè allo Spirito –, voci e suoni<sup>9</sup>. Così proprio a partire dal dispositivo delle *figurae* e dal loro funzionamento, che

---

<sup>9</sup> Cfr. TAGLIAPIETRA 2015: 195-218.

Massimo Iiritano paragonava al significato delle *immagini dialettiche* di Benjamin<sup>10</sup>, emerge allora la possibilità di interpretare la concezione della storia gioachimita in chiave diversa, discostandosi dalla linea tracciata da Taubes (e seguita da Löwith), che ne fa il ponte fra l'escatologia teologica e quella filosofica.

Ecco allora che il tempo del terzo *status*, come mostra icasticamente la *figura* dei tre cerchi sovrapposti, non deve intendersi solo o principalmente in termini di successione, ossia come proiezione futura, epochizzazione e limite finale del tempo lineare – è ciò che «passa», come si è detto, nelle escatologie filosofiche della modernità –, bensì come trasformazione qualitativa di qualsiasi istante percorso dalla dialettica fra il tempo e l'eterno. Vale a dire come *tempo messianico* in cui, analogamente a ciò che è avvenuto mediante l'Incarnazione, si dà una nuova iniziativa dello Spirito nella storia, nell'ordine non solo del compimento rispetto al passato, ma soprattutto del risarcimento nei confronti del presente.

È questo il nodo che unisce ma anche divide millenarismo e messianesimo e che Giorgio Agamben presenta, nella sua interpretazione di Paolo e della *Lettera ai Romani*, nella forma di un fraintendimento del significato del regno messianico che per la dottrina rabbinica si pone tra il vecchio e il nuovo eone. Ma la questione, afferma il filosofo italiano in uno dei pochi luoghi della sua opera in cui si parla esplicitamente di Gioacchino da Fiore, «dipende dal senso che si dà a questo 'tra'».

Ciò significa che le interpretazioni millenaristiche hanno, insieme, torto e ragione. Torto, se intendono identificare letteralmente il regno messianico con un certo periodo di tempo cronologico situato fra la *parousía* e la fine del tempo; ragione, in quanto il tempo messianico, in Paolo, implica – come tempo operativo – una trasformazione attuale dell'esperienza del tempo, capace di interrompere qui ed ora il tempo profano. Il regno non coincide con nessuno degli istanti cronologici, ma sta fra di essi, distendendoli nella *para-ousia*. Questa è la sua particolare «vicinanza». (AGAMBEN 2000: 72)

Il millenarismo si stacca dal messianesimo, pur avendo l'intenzione di *riprendere* il tempo *parousiastico* della comunità postpasquale, nel momento in cui non riesce a concepire il regno come un mutamento *hic et nunc* della qualità del tempo, ma, ormai

---

10 Cfr. IIRITANO 2015: 40. Il saggio fondamentale sul termine *figura* rimane quello di E. Auerbach, *Figura*, cfr. AUERBACH 2017: 176-226.

mitridatizzato dall'avversario che vuole combattere, solo come l'aggiunta di un intervallo temporale.

Come ha suggerito Robert E. Lerner<sup>11</sup>, la meditazione gioachimita sull'*Apocalisse* e sul terzo stato come regno millenario incrocia l'urgenza sabbatica di un periodo in cui sia possibile una sorta di *restituzione e riappacificazione*. Un Sabato terreno in cui le due dimensioni del tempo che resta si intrecciano tra loro, alla stregua dei cerchi trinitari, come legate saldamente tra loro sono sempre le virtù temporali della pazienza e della speranza, dal momento che, qualora vengano separate, scivolano l'una nel quietismo sordo dell'indifferenza, l'altra nell'esaltazione cieca dell'idolatria: «*secundum partem incepit ab illo sabbato quo requievit Dominus in sepulchro, et secundum plenitudinem sui a ruina bestia et pseudo prophete*» (Gioacchino da Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, VII, fol. 211b)<sup>12</sup>.

Gioacchino, conformemente all'esegesi letterale di *Ap 20*, colloca il Sabato terreno dopo la vittoria finale sull'Anticristo e prima del grande conflitto escatologico, lo scontro con le schiere di Gog e Magog, con cui si chiude la storia. Pertanto le tradizionali scansioni settenarie che paragonano la storia del mondo ai sette giorni della creazione del *Genesi*<sup>13</sup>, come nell'esegesi altomedievale di Beda il Venerabile, divengono in Gioacchino ottonarie, per un *serenissimus intellectus* che vi aggiunge l'ultimità dell'ottava età, il passaggio all'eterno. Il tempo sabbatico del terzo stato non è, quindi, l'ultimo tempo della storia, bensì il *penultimo*, un *refrigerium sanctorum* in cui gli attori del conflitto durissimo con l'Anticristo possono trovare ristoro, ma soprattutto riprendersi la possibilità, essere liberi fino alla fine, anche nella fine. È il tempo penultimo, infatti, quello in cui non si è stanchi, ma, come scriveva Gilles Deleuze glossando Beckett, esausti: «L'esausto è l'esautivo, è l'estinto, è l'estenuato e il dissolto». Ma lo s-finito non è l'ultimo, rimane ancora qualcosa da fare, una lucida chiaroveggenza da esercitare: «è proprio finita», solo quando «*non c'è più possibile*» (DELEUZE 2015 : 37-38). Nel tempo penultimo può ricostituirsi, in qualche modo, anche la forza stessa del Male, incatenato nell'abisso per la durata simbolica dei famosi mille anni, in una sorta di riposo obbligato, di giacenza della possibilità che lascia ancora qualcosa da fare. Riprendersi o convertirsi? L'incatenamento di Satana di *Ap 20* consente di intravedere il possibile esito

---

11 Cfr. LERNER 1995: 189-209.

12 GIOACCHINO DA FIORE 1527: VII, fol. 211b.

13 Cfr. SCHMIDT 1955-1956: 288-317, e ARCHAMBAULT 1966: 193-228.



dell'apocalisse in *apocatastasi* – la parentela tra Origene e Gioacchino era stata già sospettata da Ernst Bloch<sup>14</sup> – e l'eventualità che il tempo penultimo del sabato terreno possa restituire, alla fine, l'abisso dell'Inferno completamente vuoto. Infatti il tempo sabbatico del terzo stato è un tempo di riforma e di conversione, di penitenza, ma soprattutto, come si diceva, di *restituzione*, di remissione dei debiti e di emancipazione di chi è ancora schiavo (*Dt* 15,1-23). Nel tempo penultimo del sabato terreno si comprende finalmente il senso di quella che Sergio Quinzio chiamava la terribile verità della Croce: «Che la sofferenza sia più grande della colpa è la terribile, la distruttiva verità della croce» (QUINZIO 1984: 152).

Si tratta di concepire un sovvertimento radicale del dispositivo della macchina teologico-politica, a detta di alcuni interpreti contemporanei ancora saldamente funzionante dietro alla struttura di potere che caratterizza l'orizzonte dell'attuale mondo globalizzato<sup>15</sup>, con la capillare e universale estensione biopolitica del debito/colpa (*Schuld*), secondo quanto enunciato nella «profezia critica» racchiusa nel noto frammento benjaminiano di *Capitalismo come religione*<sup>16</sup>. Così il rovescio della teologia politica non potrebbe esser altro che una festa sabbatica in cui il debito/colpa si trasforma in dono comunitario, ossia in una messa in comune dei beni, in uno scioglimento e in una liberazione dalla schiavitù della proprietà, teologicamente e poi laicamente garantita come proprietà ereditaria (di padre in figlio) del debito/credito. Il terzo *status* gioachimita inteso come tempo penultimo dev'essere concepito, con uno sguardo obliquo alla crisi contemporanea della sovranità e della religione del debito assoluto, come un'età sabbatica che ci consente di cogliere l'enormità della disequazione scavata fra la sofferenza delle singolarità viventi e la colpa istituita dalla legge della logica metafisica della salvezza, professata dai salvatori/salvati di anime come da quelli dei fenomeni, ponendovi rimedio con una remissione e una restituzione planetaria che, per usare la metafora evangelica, è la croce che sta al di là di ogni legge ed è «scandalo per i giudei e stoltezza presso i greci» (*1Cor* 1,23).

Nel tempo penultimo è, allora, ancora possibile agire e riprendere l'iniziativa nella storia. Nel Medioevo la Cristianità elabora una sua «città ideale», un corrispettivo di

---

14 Cfr. BLOCH 1977: 144-148.

15 Cfr. per esempio ESPOSITO 2013.

16 BENJAMIN 2013.

quell'*utopia* che, concepita nell'alveo della *pólis* greca da Platone, non a caso ricomparirà nell'orizzonte laico e immanente solo all'inizio dell'età moderna. Si tratta della *figura* della *Gerusalemme Celeste*. Nel *De civitate Dei* Agostino aveva formulato la teoria delle due città: la città degli uomini e la città di Dio. La seconda è trascendente, la prima è immanente. La *civitas hominum* è il potere politico, che il Vangelo, a differenza della teologia politica dell'impero antico che proiettava la dignità imperiale sul piano divino, separa nettamente: ciò che è di Cesare è la Città degli uomini, ciò che è di Dio è la Città di Dio. Nella storia, tuttavia, le due città si incrociano, benché Agostino sostenga, contro i millenaristi della sua epoca, che una realizzazione storica della Città di Dio non è possibile. La realizzazione della *civitas Dei* si avrà solo alla fine dei tempi, cioè nella trascendenza e al di fuori del corso della storia. Abbiamo così la concezione della linea maestra della teologia cristiana della storia, che consente la conciliazione relativa della Chiesa di Roma con l'idea imperiale, riconfigurata, con il Sacro Romano Impero Germanico, come ideale esclusivamente politico. Ecco allora che secondo la lettura agostiniana di Ap 21,1-2 la Gerusalemme Celeste scenderà dal cielo sulla terra solo al termine della storia. L'ideale cristiano di Agostino è al di fuori dello spazio e del tempo, non si secolarizza e, di conseguenza, neppure si territorializza in un progetto immanente. Ma, come si è detto in precedenza, Gioacchino pensa invece che il terzo *status*, come tempo penultimo, ossia, benché in vista della fine, ancora interno all'economia della storia, debba affrontare l'*experimentum mundi* della territorializzazione dell'ideale cristiano, inteso nei termini di un'estensione dell'utopia monastica all'intera *societas christiana*.

È in questa prospettiva che ci accingiamo a interpretare la tavola XII del *Liber Figurarum* raffigurante la *Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum*<sup>17</sup>, ossia come *utopia messianica* che combina in modo assolutamente originale le due categorie dell'*escatologia* e dell'*utopia* messe in relazione dialettica da Martin Buber nelle pagine di *Sentieri in utopia*:

La visione del giusto nella Rivelazione si compie nell'immagine di un *tempo* perfetto, come *escatologia messianica*, la visione del giusto nell'idea si compie nell'immagine di uno *spazio* perfetto, come *utopia*. La prima, per la sua stessa essenza, si porta al di là del dominio sociale, rasentando l'essere della creatura, fino

---

17 Cfr. GIOACCHINO DA FIORE (o scuola di) 1953: vol. II, tavola XII.

all'ordine cosmico, la seconda si limita essenzialmente ad abitare la sfera sociale, anche se talvolta include nella sua immagine una mutazione interiore dell'uomo. L'*escatologia* significa un perfezionamento della creazione, l'*utopia* uno spiegamento delle possibilità di un ordine "giusto", latente nella vita in comune degli uomini. (BUBER 1967: 20)

Ecco allora che, per Buber, l'*escatologia* spinge l'*utopia* verso i suoi limiti storici: la prospettiva escatologica potenzia al massimo le capacità critiche dell'*utopia*, forzando l'orizzonte utopico ad andare oltre il condizionamento sociale della sua epoca. Se l'*utopia* prevede un'architettura sociale e quindi, a suo modo, una forma ideologicamente «statica» di progetto, il millenarismo non può costitutivamente arrestarsi alla fissità di un «quadro architettonico» – al modello senza tempo della «città ideale» degli utopisti –, ma è plasticità, fluidificazione delle resistenze della storia, dinamica inesauribile del progetto nel suo stesso farsi. Di conseguenza, nell'*utopia* si può scorgere la prevalenza dell'elemento razionalistico-contemplativo e calcolatorio, mentre nell'*escatologia* millenaristica la componente negativa spinge ad una più diretta connessione con la sfera pratica dell'agire.

Nel sistema gioachimita, l'elemento utopico, che costituisce il modello delle istituzioni e la natura del loro sviluppo intrinseco, si fonde con l'idea di una cesura radicale (la fine di un mondo e l'inizio di un altro mondo), che appartiene alla più genuina tradizione messianico-apocalittica. Joseph Ratzinger<sup>18</sup>, quando non era ancora salito al soglio pontificio con il nome di Benedetto XVI, ha potuto definire il gioachimismo come il frutto maturo dell'incrocio fra l'*utopia monastica* e l'*escatologia millenaristica*. Nella descrizione gioachimita dell'età dello Spirito il gioco fra l'*utopia* e il messianismo si avverte come tensione fra l'ideale religioso di una monacazione universale – con il corollario confessionale della conversione degli ebrei e della riunificazione della chiesa latina con quella greco-ortodossa – e l'estensione a tutti gli uomini di quell'*intelligentia spiritualis* che, liberandoli dalla schiavitù della lettera e dalle disposizioni del magistero

---

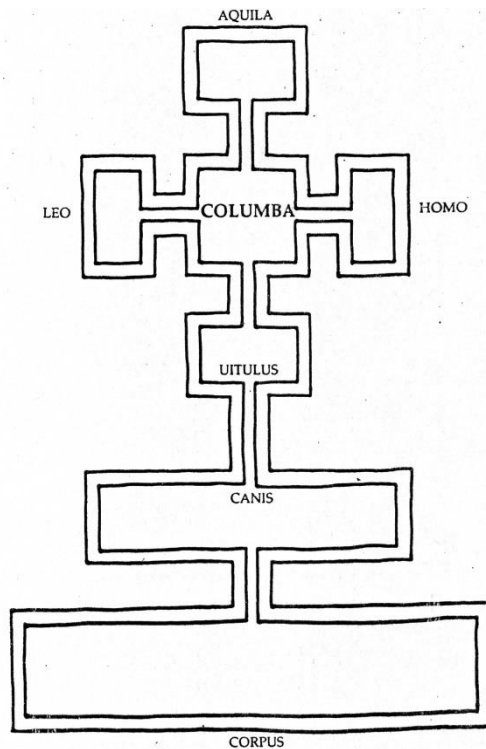
18 RATZINGER 1977: 108.

ecclesiastico come da quelle del potere politico, rende superflue le istituzioni storiche e sociali, svuotandole dall'interno.

Ora, l'elemento utopico-istituzionale del regno millenario gioachimita si manifesta nitidamente nella *figura* della *Dispositio novi ordinis*, per cui sembra particolarmente efficace quanto scriveva Ferdinand Seibt, ovvero che essa rappresenta, nell'ambito della storia delle utopie, una sorta di «ponte» medioevale che collega Platone a Tommaso Moro<sup>19</sup>. Ricordiamone brevemente la descrizione. Essa raffigura il disegno di una croce greca, con il corpo quadrangolare e le braccia a forma di 'T', che sovrasta due rettangoli vuoti, uno più piccolo e uno più grande. Il profilo della figura traccia la sagoma di un ostensorio con i due rettangoli, posti l'uno sull'altro, come base, e con la croce che si staglia in alto, avendo in ciascuna delle braccia, in corrispondenza del tratto orizzontale della 'T', altrettanti rettangoli di più piccole dimensioni (circa un terzo del rettangolo minore). I due rettangoli e il corpo della croce sono collegati fra loro di modo che il profilo della figura si unifichi senza soluzione di continuità. L'immagine è dunque vuota e permette di scorgere, nella forma stilizzata dell'ostensorio, il disegno di una «pianta planimetrica», ispirata alla descrizione apocalittica della Gerusalemme Celeste (*Ap* 21,10-27), ma che, nel quadro del sistema gioachimita, intende rappresentare il progetto architettonico di un monastero ideale, costruito per ospitare il «nuovo ordine» che, come recita il testo della miniatura, vi avrà dimora «nel terzo *status*, su modello della Gerusalemme Celeste (*ad tertium statum ad instar superne Jerusalem*)».

---

19 SEIBT 1980: 257-266.



*Dispositio novi ordinis*. Edizione di Venezia del 1527

Se la contemporanea letteratura monastica di tipo visionario, come lo *Scivias* di Ildegarda di Bingen o come lo stesso progetto escatologico-enciclopedico dell'*Hortus deliciarum* di Herrad di Hohenburg<sup>20</sup>, equiparava chiaramente l'orizzonte «fisico» del monastero reale all'orizzonte «trascendente» della Gerusalemme Celeste, Gioacchino seppe andare oltre, in quanto il «monastero ideale» della *Dispositio* non è più un luogo di desiderio e di attesa per una Città Santa extraterrena, ma è, esso stesso, un duplicato della Città Santa, che discende dal cielo radicandosi nella dimensione terrena della storia.

Rileggiamo allora la tavola del *Liber Figurarum* come se fosse la pianta di un edificio che racchiude la disposizione disciplinare di una comunità religiosa. La croce greca, con il suo corpo quadrato e i quattro rettangoli delle sue braccia a 'T', raffigura cinque oratori monastici. In quello centrale, corrispondente al corpo della croce, di forma

<sup>20</sup> Rinvio in proposito a TAGLIAPIETRA 2013.

quadrata e dal perimetro dipinto di turchese, troneggia il *pater spiritualis* e il simbolo della *columba* dello Spirito Santo. Esso è dedicato a Santa Maria Madre di Dio.

Nei quattro oratori rettangolari delle braccia della croce – due verdi e due giallo-oro, in alternanza – risiedono i quattro ordini monastici che vengono ricondotti al simbolismo del celebre tetramorfo del «carro di Ezechiele» (*Ez* 1,10), ripreso nei «quattro viventi» dell'*Apocalisse* (*Ap* 4,7) e, per questa via, passato a raffigurare, nella tradizione iconografica cristiana, i quattro evangelisti. Abbiamo così l'aquila (*aquila*), per l'oratorio di San Giovanni Evangelista, nel braccio in alto della croce, che corrisponde al meridione; il vitello (*vitulus*), per l'oratorio di Santo Stefano, nel braccio inferiore della croce, che guarda a settentrione; il leone (*leo*), per l'oratorio di San Pietro, nel braccio destro della croce, che volge ad oriente; e la figura d'uomo (*homo*), per l'oratorio di San Paolo, nel braccio della croce che si protende verso l'occidente.

A tre stadi di distanza – pari a circa 4 chilometri e mezzo [1.480 m. x 3= 4.440 m.] – da questi cinque oratori della croce, seguendo, per così dire, l'asse centrale dell'ostensorio, abbiamo il sesto oratorio, raffigurato dal rettangolo minore bordato di verde, che Gioacchino dedica a Giovanni Battista e contrassegna con il simbolo del cane (*canis*). Qui vi trovano asilo, secondo i principi della vita comune, sacerdoti e chierici. Infine, ad altri due stadi – pari a circa 3 chilometri [1.480 m. x 2= 2.960 m.] – di distanza dal corpo principale del monastero, nel settimo oratorio, corrispondente al rettangolo più grande e alla base dell'ostensorio, vivono i coniugati con i loro figli. Quest'ultimo rettangolo è dipinto in uno splendido color rosso-fuoco – la stessa tinta che nella tavola dei tre cerchi trinitari contrassegnava quello dello Spirito Santo – ed è posto sotto l'insegna del corpo (*corpus*) e della pecora (*ovis*). Esso è dedicato ad Abramo e a tutti gli altri patriarchi che furono dei pastori. Possiamo solo accennare all'importanza che nei testi gioachimiti rivestono le metafore vegetali e animali, per cui non sorprende che ad animali siano condotte le distinzioni di ruolo dei monaci e dei laici durante il terzo stato e lo stesso movimento della storia viene indicato con l'espressione di *vivens ordo*<sup>21</sup>.

Altre caratteristiche del disegno, come la perimetrazione della figura con una doppia linea continua e l'unica apertura in corrispondenza dell'oratorio dei coniugati, fanno ritenere che Gioacchino immaginasse il monastero circondato da mura o, comunque, limitato e regolamentato nei suoi contatti con il mondo, secondo una

---

21 Cfr. GIOACCHINO DA FIORE 1930: I, p. 16, r. 8.

progressione che mirava a proteggere dalle interferenze politico-sociali e dal «rumore del mondo» gli oratori con le mansioni più elevate, come quello dei contemplativi di San Giovanni Evangelista in cui si portava a compimento l'opera dell'*intelligentia spiritualis*. L'Abate da Fiore non offre, nella didascalia della tavola, alcun dato sulla popolazione prevista nell'insediamento, tuttavia basandoci sulle misure approssimative che vengono fornite dal disegno, si deve supporre una distanza di circa 7 chilometri fra l'oratorio dei laici e il blocco centrale del *monasterium*, ovvero i cinque *oratoria* della croce.

Nel complesso, quindi, la *Dispositio* descrive l'insediamento di una vera e propria comunità urbano-monastica distribuita su una superficie di parecchie miglia quadrate, in cui erano previste delle costruzioni accessorie, destinate al ricovero dei visitatori, dei poveri in viaggio e dei pellegrini, nonché un'estensione di territorio coltivabile adiacente agli edifici in cui si sarebbero svolte le attività agricole non praticabili all'interno dei confini del monastero. Il nucleo del complesso, ovvero i cinque edifici della croce dell'ostensorio, costituiscono, in realtà, cinque distinti monasteri, ciascuno dedito a un singolo compito di amministrazione, studio, contemplazione e lavoro, mentre il quinto, quello di San Pietro, svolge funzioni di infermeria.

Il diagramma architettonico gioachimita della *Dispositio* rappresenta un vero e proprio programma formativo, in cui le condizioni fisiche e sociali e gli elementi organizzativi del sistema hanno lo scopo di influenzare e modellare la condotta e le attitudini, i valori e i modi di vita, delle persone che vi abitano. È senza dubbio un modo evidente con cui l'ideale cristiano della Gerusalemme Celeste si territorializza, immaginando una "città ideale" che fonde in un unico progetto urbanistico il disegno della città utopica e quello di un monastero o una rete di monasteri, in cui possano convivere, in una prospettiva tuttavia radicalmente trasformata, i vecchi *ordines* della società medievale.

Studiando l'opera di Gioacchino da Fiore e la sua concezione del *tertium status* ci troviamo di fronte a una diversa soluzione del nodo medievale della teologia politica e, quindi, di un altro possibile accesso alla modernità. Vuoi anche di una modernità diversa, in cui il processo di superamento della teologia politica non si sarebbe risolto trasferendone e, dunque, mascherandone la macchina dentro ai congegni di legittimazione dello stato moderno secolarizzato, ma sciogliendone la tensione, piuttosto, dall'interno, nell'ambito della Chiesa stessa. Vale a dire disinnescandone il dispositivo mediante uno

scarto rispetto alla struttura medesima della teologia politica e alle forme della sua presa concreta sull'attualità dell'orizzonte storico, culturale e sociale del Medioevo. La questione appare ben schematizzata da Agamben nelle pagine de *Il regno e la gloria*:

dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale. (AGAMBEN 2009: 13)

La teologia economica, che di fatto è la teologia cardinale del sistema gioachimita, trova la sua espressione più diretta nel pensare l'articolazione delle tre persone trinitarie, l'unità insieme alla differenziazione. Se la teologia politica ha il suo asse portante nel rapporto di rappresentazione, nel *due* che collega le persone del Padre e del Figlio in una relazione che si connette immediatamente con la trasmissione ereditaria del potere, della proprietà (nonché dei debiti) e la successione/sostituzione, particolarmente evidente nel meccanismo feudale, ma al centro anche del moderno sistema capitalistico della proprietà privata e del debito pubblico e privato, la teologia economica tematizza la relazione di *molteplicità*, perché la terza persona, lo Spirito, non è in realtà una «persona», è impersonale, è *comune*.

Così l'affermarsi del paradigma comunitario del governo di tutti in antitesi a quello della sovranità si può cogliere là dove Gioacchino delinea i tratti organizzativi della vita comune del terzo stato, come nella tavola del *Liber Figurarum* che abbiamo appena esaminato, dove possiamo appena ricordare che il termine latino *dispositio* è la traduzione più frequente – l'altra è *dispensatio* – del greco *oikonomia*. In questa tavola, come nel giovanile *Tractatus in expositionem Vite et Regule beati Benedicti*<sup>22</sup> e in vari brani delle opere maggiori di Gioacchino, gli ideali di povertà e di *vita spiritualis* si incontrano nel progetto, appena abbozzato, di una *vita communis* che, nel momento in cui si afferma come ricupero del «sogno desto» di Benedetto, non può non alludere, al contempo, alla *vita apostolorum*, ovvero alla forma di vita del cristianesimo delle origini, alla *vita angelica* degli eremiti e dei mistici, ma soprattutto alla vita di un *novus ordo* che

---

22 GIOACCHINO DA FIORE 2012.



troverà risposta storica in Francesco e nell'ordine francescano. In particolare nella dottrina francescana dell'uso sostenuta dai francescani spirituali, come Pietro di Giovanni Olivi, vale a dire su quel regolarsi senza regole che si sviluppa in antitesi alle norme della legge e fuori dal diritto. Si tratta di quell'*altissima povertà* che, oggetto della polemica storica fra spirituali e conventuali nell'ordine francescano durante la seconda metà del XIII secolo, si ripresenta oggi, quando, come nota Agamben, «col suo uso delle cose, è la forma-di-vita che comincia quando tutte le forme di vita dell'Occidente sono giunte alla loro consumazione storica» (AGAMBEN 2011: 175). Una forma-di-vita che non ha bisogno del meccanismo di potere della sovranità derivato della teologia politica, ma libera anarchicamente le singolarità di ciascuno nella reciprocità di ciò che è comune. Ernst Bloch aveva coniato in proposito la felice espressione di *democrazia mistica*, in cui

non ci saranno più padroni, una società dello Spirito Libero, di Spirituali, di fratelli nella purezza e nella pienezza dello Spirito. In questa democrazia mistica, la democrazia reale era trasformata in Utopia, con uno sviluppo religioso, certo, ma anche con alle spalle un progetto che intendeva coinvolgere l'uomo nella sua totalità. (BLOCH 1961: 292)<sup>23</sup>

Nei ripetuti tentativi gioachimiti di tratteggiare la figura dei *viri spirituales*, questi sembrano delinearci come coloro che ricevono i predicati messianici di Cristo stesso, diventando *unici*, cioè sviluppando, in questo nuovo contesto, l'antica etimologia di *monachòs* che, come ricorda Ernst Benz, non significava all'inizio il solitario eremita, separato dalla vita comune, bensì, con echi che non possono non richiamare Kierkegaard ma soprattutto Stirner, l'«unico», il «singolo» (*der Einzigartige*; in siriano, lingua dell'antico cenobitismo mediorientale, *ihidâyô*)<sup>24</sup> e, per questa via, evocando la nozione scandalosa per qualsiasi dispositivo immunitario metafisico e teologico-politico antico o moderno, di singolarità.

Che cosa possa diventare quest'idea nello specchio dell'arte sulle soglie della primissima modernità ce l'ha mostrato, anche non seguendo alla lettera l'ipotesi di Wilhelm Fraenger<sup>25</sup>, la grandiosa esplosione visiva del *Giardino delle delizie* di Hieronymus Bosch, là dove il Giardino dell'inizio diviene il Regno Millenario della fine,

---

23 Traduzione dell'autore.

24 Cfr. BENZ: 1956: 285-355 (300, nota 22).

25 FRAENGER 1980.

restaurando l'innocenza edenica e disinnescando la macchina teologico-politica. E qui è opportuna l'osservazione che Agamben consegnava al suo ultimo libro, ovvero che mentre il paradigma del Regno, con la sua controparte economico-trinitaria, non ha mai cessato di agire, influenzando profondamente le strutture del potere sacro e profano lungo tutta la storia dell'Occidente, quello del Giardino

malgrado la sua costitutiva vocazione politica (era stato 'piantato' in Eden per la felice abitazione degli uomini), è rimasto sostanzialmente estraneo ad esso. Anche quando, com'è avvenuto più volte, gruppi di uomini hanno cercato di trarne l'ispirazione per un modello di comunità decisamente eterodossa, la strategia dominante ha vegliato ogni volta a neutralizzarne le implicazioni politiche. (AGAMBEN 2019: 10-11)

La concezione della *Dispositio* gioachimita, invece, rappresenta l'intimo intreccio fra il Giardino e il Regno, ben al di là della tenue ricostruzione storiografica fraengeriana, che collegava Bosch ai Fratelli del Libero Spirito e, mediante questi, in un percorso quantomai lacunoso e accidentato (e che tuttavia mantiene tutto il suo fascino), all'alveo del gioachimismo. Un intreccio che allora si pone nella preistoria dell'utopia e forse, significativamente fuori della storia dell'utopia, se ha ragione Massimo Cacciari che, dialogando con Paolo Prodi, invita a interpretare la scissione moderna fra profezia e utopia. Ciò che rende l'utopia una forma unitaria è, infatti, «la sua differenza radicale [...], sotto l'aspetto sia politico che filosofico e teologico, dalla *profezia*». E aggiunge:

sulla dimensione messianica fondamentale nella profezia e sulle commistioni con l'utopia cui essa può dare luogo torneremo a lungo – fin d'ora possiamo affermare che l'utopia moderna si presenta, invece, come costruzione razionale proprio nella sua indagante paradossalità, e che mai essa presuppone un irrompere divino nella storia, tale da determinare una discontinuità assoluta. (CACCIARI 2016: 65-66)

Allora, «iniziare l'utopia dal gioachimismo e dai movimenti chiliastici medievali, come quasi sempre è stato fatto, mi pare perciò del tutto fuorviante» (CACCIARI 2016: 65-66). Ma l'Occidente, nell'età della compiuta globalizzazione del pianeta e della mobilitazione totale, è *senza utopia*, come scrivevano Prodi e Cacciari, perché, conseguentemente alla svolta epocale del moderno, è divenuto esso stesso l'*utopia* che sognava ad occhi aperti, perché non appare più un *fuori*, una discontinuità festiva *possibile*, un sabato che ponga risarcimento al dolore e al sacrificio – al *lavoro* – dei sei giorni feriali. Per questo nell'interpretazione di Cacciari l'utopia meglio riuscita, nella sua essenza, appare proprio

quella abbozzata da Bacone nel sogno tecnocratico della *New Atlantis* (1627), nella quale organizzazione del tempo, non a caso, non è previsto né sabato, né domenica, ossia nessun riposo festivo:

ripercorrendo la storia dell'utopia credo sia facile avvertire come non si tratti di qualche fantasia visionaria o qualche decrepita filosofia della storia, teleologicamente impostata. L'utopia è fattore determinante del *pensiero* che ha informato di sé l'attuale «vittorioso capitalismo», così come, trasformandosi, o anzi capovolgendo il proprio segno, è fattore determinante delle forze reali che l'hanno combattuto o hanno creduto di combatterlo. (CACCIARI 2016: 128)

È lecito il sospetto che in questa interpretazione possa essere letto *in actu exercito* quel processo di separazione ed isolamento del Giardino dal Regno che, attraverso la sua figura teologico-politica, Agamben riteneva responsabile della declinazione immunitaria assunta dalle strutture del potere nella storia politica dell'Occidente. Ecco allora l'isola di utopia coincidere, da un lato, con il globo completamente rischiarato (per tacere della sua «trionfale sventura» annunciata dai profeti francofortesi<sup>26</sup>), dall'altro con quell'isola deserta che Deleuze, in un testo degli anni cinquanta, ma pubblicato solo dopo la sua morte, immaginava in una cornice di sogno che ci riporta alla figura dell'inizio e del Giardino: «Sognare le isole, non importa se con angoscia o con gioia, significa sognare di separarsi, di essere già separati, lontano dai continenti, di essere soli e perduti – ovvero significa sognare di ripartire da zero, di ricreare, di ricominciare»<sup>27</sup>. Potrebbe darsi un senso dell'utopia senza quella prepotente forza sabbatica dell'immaginazione razionale che connette l'inizio con la fine, ossia che ci permette di abitare nella fine, esausti ma non stanchi e neppure sconfitti, vivendo non la tragica ultimità della catastrofe e del disastro che lascia tutto immutato, ma il rilancio di un nuovo inizio, di un inizio pur sempre ancora *possibile*?

---

26 HORKHEIMER - ADORNO 1966: 11.

27 DELEUZE 2007: 3-9 (4).

## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO. *De Genesi ad litteram*, IV, 13, 24, in: *Patrologia*, Series latina 34, a cura di J. P. Migne, coll. 245-486; in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, a cura di J. Zycha, 28, 1, Wien, 1894, pp. 3-435 (tr. it. *La Genesi alla lettera*, a cura di L. Carrozzi, intr. di A. di Giovanni e A. Penna, in: *Opere di Sant'Agostino*. Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, 1989, vol. IX).
- AGAMBEN Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.
- AGAMBEN Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN Giorgio. *Il Regno e il Giardino*. Vicenza: Neri Pozza, 2019.
- ARCHAMBAULT Paul. «The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of Two Traditions», in: *Revue des études augustinienes*, 12, 1966, pp. 193-228.
- AUERBACH Erich. «Figura», in: *Archivium Romanicum*, 22, 1938, pp. 436-489 (tr. it. *Figura*, in: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Milano: Feltrinelli, 2017, pp. 176-226).
- BENJAMIN Walter. «Kapitalismus als Religion» (1921), in: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1972-1999, Bd. 6, pp. 100-104 (tr. it. *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani. Genova: il nuovo melangolo, 2013).
- BENZ Ernst. «Creator Spiritus: Die Geistlehre des Joachim de Fiore», in: *Eranos-Jahrbuch*, XXV, 1956, pp. 285-355.
- BLOCH Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde*, in: BLOCH, Ernst. *Gesamtausgabe*, Bd. 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1961.
- BLOCH Ernst. *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, in: BLOCH, Ernst. *Gesamtausgabe*, Bd. 12. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1977.
- BUBER Martin. *Pfade in Utopia*. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1950, ora in BUBER Martin. *Werke*, 3 voll., vol. I: *Schriften zur Philosophie*. München-

- Heidelberg: Kösel-Schneider, 1962 (tr. it. *Sentieri in utopia*. Milano: Edizioni di Comunità, 1967).
- CACCIARI Massimo. *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milano: Adelphi, 2013.
- CACCIARI Massimo. *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in: CACCIARI, Massimo, PRODI Paolo. *Occidente senza utopie*. Bologna: Il Mulino, 2016.
- DANTE ALIGHIERI. *Paradiso*, in: DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, vol. III, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. Milano: Mondadori, 1994.
- DELEUZE Gilles. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Les Éditions de Minuits, 2002 (tr. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*. Torino: Einaudi, 2007).
- DELEUZE Gilles. *L'Épuisé*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992 (tr. it. *L'esausto*, a cura di G. Bompiani, con un testo di G. Agamben. Roma: Nottetempo, 2015).
- ESPOSITO Roberto. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi, 2013.
- FRAENGER Wilhelm. *Hieronimus Bosch. Das tausendjährige Reich*. Coburg: Winckler 1947 (tr. it. *Il regno millenario di Hieronymus Bosch*. Parma: Guanda, 1980).
- GHISALBERTI Alessandro, a cura di. *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, Atti del VII Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore 24-26 settembre 2009. Roma: Viella, 2010.
- GIOACCHINO DA FIORE. *Expositio in Apocalypsim*, F. Bindone ac M. Pasini. Venetiis: 1527, VII, fol. 211b.
- GIOACCHINO DA FIORE. *Tractatus super quattuor Evangelia*, a cura di E. Buonaiuti. Roma: Tipografia del Senato, 1930.
- GIOACCHINO DA FIORE (o scuola di). *Liber Figurarum*, a cura di L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, in: *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, a cura di L. Tondelli. Torino: SEI, 1953, vol. II, tavola XII.
- GIOACCHINO DA FIORE (o scuola di). *Liber Figurarum*, a cura di L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, in: *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, a cura di L. Tondelli. Torino: SEI, 1953, vol. II, tavola XIab.
- GIOACCHINO DA FIORE. *Enchiridion super Apocalypsim*, a cura di E.K. Burger. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, pp. 45-49 (tr. it.

- Sull'Apocalisse*, testo latino a fronte, a cura di A. Tagliapietra. Milano: Feltrinelli, 1994).
- GIOACCHINO DA FIORE. *Sulla Vita e sulla Regola di san Benedetto*, testo latino a fronte, a cura di R. Rusconi, testo critico e introduzione di A. Patschovsky. Roma: Viella, 2012.
- HORKHEIMER Max, ADORNO Thomas Wiesengrund. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag, 1947 (tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1966).
- IIRITANO Massimo. *Gioacchino da Fiore. Attualità di un profeta sconfitto*. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, 2015.
- LERNER Robert E. *The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath*, in: EMMERSON Richard K., MCGUINN Bernard, a cura di. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1992, pp. 51-71 (tr. it. *Il ritorno medievale al Sabato di mille anni*, in: LERNER, Robert. *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*. Roma: Viella, 1995, pp. 189-209).
- LÖWITH Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, poi in tedesco: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953 (tr. it. *Significato e fine della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri. Milano: Edizioni di Comunità, 1963).
- MCGINN Bernard. *The Calabrian Abbot. Joachim of Flore in the History of Western Thought*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985 (tr. it., *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*. Genova: Marietti, 1990).
- MOTTU Henri. *La manifestation de l'Ésprit selon Joachim de Fiore*. Neuchatel-Paris: Delachaux & Niestlé S. A., 1977 (tr. it. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, a cura di R. Usseglio. Casale Monferrato: Marietti, 1983).
- QUINZIO Sergio. *La croce e il nulla*. Milano: Adelphi, 1984).
- RAININI Marco. *Disegni dei tempi. Il "Liber Figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*. Roma: Viella, 2006.
- RATZINGER Joseph. «Eschatologie und Utopie», in: *Communio*, 2, 1977, pp. 97-110.

- REEVES Marjorie, HIRSCH-REICH Beatrice. *The Figurae of Joachim of Fiore*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- SCHMIDT Roderich. «Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte», in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXVII, 1955-1956, pp. 288-317.
- SEIBT Ferdinand. «Liber Figurarum XII and the Classical Ideal of Utopia», in: WILLIAMS Ann, a cura di. *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves*. Essex: Longman, 1980, pp. 257-266.
- TAGLIAPIETRA Andrea. «Il simbolismo tedesco e la pietà femminile: Ildegarda di Bingen e Herrad di Hohenburg», in: TAGLIAPIETRA, Andrea. *Gioacchino da Fiore e la filosofia*. Saonara (PD): il prato, 2013, pp. 119-150.
- TAGLIAPIETRA Andrea. «Gioacchino da Fiore e la musica del Salterio a dieci corde. Grammatica e metaforica della Trinità», in: MORESCHINI, Claudio, a cura di. *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*. Panzano in Chianti (FI): Edizioni Feeria, 2015, pp. 195-218.
- TAGLIAPIETRA Andrea. «Revolvete aetates. Gioacchino teologo della rivoluzione», in: GIOACCHINO DA FIORE. *I sette sigilli*, testo latino a fronte, a cura di A. Gatto. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2013, pp. 93-113 (tr. port. *Revolvete aetates. Joaquim de Fiore teólogo da revolução*, in: JOAQUIM DE FIORE. *Os sete selos. De septem sigillis*, latim-português. Porto: Imago Mundi, Edições Afrontamento, 2015, pp. 105-124).
- TAUBES Jacob. *Abendländische Eschatologie* (1947). München: Matthes & Seitz Verlag GmbH, 1991 (tr. it. *Escatologia occidentale*, a cura di E. Stimilli, pref. di M. Ranchetti. Milano: Garzanti, 1997).
- TONDELLI Leone. «Introduzione e commento», in: *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, 2 voll, a cura di L. Tondelli. Torino: SEI, 1953, Vol. I.