

PAOLO PIZZIMENTO

Dante e il Gioachimismo: anarchismo evangelico e ideale imperiale

In

Letteratura e Potere/Poteri

Atti del XXIV Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Catania, 23-25 settembre 2021

a cura di Andrea Manganaro, Giuseppe Traina, Carmelo Tramontana

Roma, Adi editore 2023

Isbn: 9788890790584

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-potere>

[data consultazione: gg/mm/aaaa]

PAOLO PIZZIMENTO

Dante e il Gioachimismo: anarchismo evangelico e ideale imperiale¹

Il presente contributo intende indagare i rapporti tra Dante e il gioachimismo, attraverso il filtro del francescanesimo, così come emergono tra Vita nuova, Monarchia ed Epistole "politiche". Lungo l'intero arco della produzione del Poeta, emerge l'idea comune ai gioachimiti che il Papato, vieppiù corroso dalla degenerazione conseguente al Constitutum Constantini, si sia trasformato nella bestia dell'Apocalisse; comuni anche l'accesa avversione per Bonifacio VIII e la certezza del prossimo avvento di un inviato celeste che compirà la vendetta di Dio e ricondurrà la Chiesa alla povertà originaria. D'altro canto, Dante coltiva un ideale radicale di restaurazione imperiale che mal si concilia con la concezione gioachimita di una vita terrena come mera attesa della fine imminente e con lo scarso interesse per la dimensione politica, spesso sfociante in un "anarchismo" evangelico. Pare opportuno, dunque, tornare sulla questione tenendo il punto sui rapporti tra Dante e il gioachimismo per quanto attiene la riflessione sulle due grandi istituzioni universali: il Papato e l'Impero.

Negli anni trascorsi presso le «scuole delli religiosi» (*Conv.* II, xii, 7) e specie nello *studium* di Santa Croce, Dante entra in contatto con alcune figure del movimento spirituale, tra cui Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, grandi interpreti delle dottrine di Gioacchino da Fiore. I rapporti tra Dante e quel fenomeno complesso che fu il gioachimismo sono stati ampiamente inquadrati dalla critica, pur con risultati raramente concordi. Pare opportuno, dunque, tornare sulla questione che, beninteso, non può essere isolata dal tema assai più ampio del profetismo dantesco.² Scopo di queste pagine è verificare la presenza di tracce gioachimite tra *Vita nuova*, *Monarchia* ed *Epistole* "politiche", guardando in particolare ai rapporti tra Papato e Impero e al *Constitutum Constantini* che ne avrebbe alterato gli equilibri.

2 – *La Vita nuova, gli anni di Santa Croce*

Le dottrine di Gioacchino da Fiore penetrarono nel pensiero francescano nella prima metà del Duecento e circolavano diffusamente quando, nel 1254, il frate Gerardo da Borgo da San Donnino pubblicò a Parigi le opere del calabrese (la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, l'*Expositio in Apocalypsim* e lo *Psalterium decem chordarum*), accompagnate da un *Introductorium* che ne radicalizzava le tesi suscitando clamore, condanna senza appello per Gerardo e malcelata riprovazione ecclesiastica per Gioacchino. L'interesse francescano verso il gioachimismo riprese con Pietro di Giovanni Olivi, che risiedette a Firenze dal 1287 al 1289 come lettore di teologia a Santa Croce e assurse a «riferimento delle locali frange di zelanti».³ D'altra parte, anche Ubertino di Casale fu presente nello *studium* francescano fino al 1289. Il *milieu* santacrociario era dunque un centro di interpretazione e diffusione delle dottrine di Gioacchino da Fiore.⁴

¹ Leggiamo le opere di Dante dalle seguenti edizioni: *Vita nuova* • *Rime*, a cura di D. PIROVANO e M. GRIMALDI, Roma, Salerno Editrice, 2015; *Convivio*, 2 voll. 3 tt., a cura di F. BRAMBILLA AGENO, Firenze, Le Lettere, 1995; *Divina Commedia*, 3 voll., a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Mondadori, Milano 1991 [2016].

² Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia dello stato e della storia nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, ed. it. a cura di C. ANTONI, Principato, Messina-Milano, 1933, rist. antast. Le Lettere, Firenze 1988 e M. BARBI, *Il veltro, il DXV e il gioachimismo francescano*, in ID., *Con Dante e coi suoi interpreti*, Le Monnier, Firenze, 1941, 299-303 e *Nuovi problemi della critica dantesca. V. Veltro, Gioachimismo e Fedeli d'Amore: sbandamenti e aberrazioni*, in «Studi danteschi», XXIII, 1938, 35-39.

³ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 53. Cfr. A.M. INI, *Nuovi documenti sugli Spirituali di Toscana*, «Archivum Franciscanum Historicum», LXVI, 1973, 305-377: 312 sgg.

⁴ Cfr. F. CALLAËY, *L'Idéalisme Franciscain Spirituel au 14e Siècle: Étude sur Ubertin de Casale*, Paris, A. Picard et Fils, 1911; F. SARRI, *Pier di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale Maestri di Teologia a Firenze (sec. XIII)*, «Studi Francescani», XXII, 1925, 88-125; AA.VV., *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*. Convegni del Centro di

A dare per buono quanto si legge nel *Convivio*, la formazione di Dante presso le «scuole delli religiosi» ebbe inizio nel 1291, cioè dopo la partenza di Olivi e Ubertino da Firenze e ben prima della composizione delle loro opere maggiori – la *Lectura super Apocalypsim* (1297-98) e l'*Arbor vitae crucifixae* (1305). Se non si può affermare con certezza che Dante abbia seguito personalmente le lezioni di Olivi o ne abbia ascoltato le prediche,⁵ occorre considerare che anche dopo aver lasciato la Toscana il provenzale manteneva intatta la sua influenza sullo *studium* francescano e continuava a intrattenere rapporti regolari con gli Spirituali italiani.⁶ Senza contare, poi, che la biblioteca di Santa Croce conservava le opere sue e di Gioacchino da Fiore (tra cui la *Concordia* e l'apocrifo *In Jeremiam*).⁷ È plausibile, dunque, che Dante abbia potuto accedere direttamente al pensiero del maestro francescano e dell'abate.⁸ Anche Ubertino da Casale, del resto, fu attivo in Toscana dopo aver lasciato Santa Croce e non è da escludere che il Poeta ne abbia ascoltati i sermoni.⁹ «Tutto ciò che siamo in grado di dire è che in Santa Croce, assai probabilmente, Dante si è imbattuto nell'escatologia gioachimita e ne ha acquisito una conoscenza non superficiale». ¹⁰ Non è poco, a ben vedere.

Ora, indubbiamente la *Vita nuova*, frutto di quegli anni, intercetta molteplici traiettorie della spiritualità duecentesca. Il «libello» non pare esente dall'influenza della mistica affettiva dell'Olivi che, a sua volta, risente profondamente delle teorie dei *magistri* di San Vittore.

D'altro canto, la *Vita nuova* fiorisce sul fertile terreno delle tradizioni agiografiche femminili.¹¹ In questo *milieu* può collocarsi quel passaggio dall'*eros* alla *caritas* che costituisce la peculiare *novitas* del «libello». Occorrerà tener conto, a tal proposito, della spiccata sensibilità di Ubertino da Casale per *mulieres sanctae* quali Angela da Foligno, Margherita da Città di Castello e Chiara da Montefalco.¹² E, d'altro canto, la conformità di atteggiamenti di Dante e Ubertino andrebbe posta in relazione al denso sottobosco di opere religiose in volgare sviluppatosi in tutta Europa ai margini delle università e dei monasteri a partire dal XIII secolo, cui è stata conferita la designazione complessiva di *vernacular*

Studi sulla Spiritualità Medievale, Accademia Tudertina, Todi, 1962; R. MANSELLI, *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955; *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*, in «Studi Medievali», s. 3, VI, 1965, 95-122; s.v. *Ubertino da Casale*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. V, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1976, 782 s.; G.L. POTESTÀ, *Un secolo di studi sull'«Arbor Vitae»*. Chiesa ed escatologia in *Ubertino da Casale*, «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, 117-67; *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero, 1980; C.T. DAVIS, *Ubertino da Casale and his Conception of «Altissima paupertas»*, CISAM, Spoleto, 1982; G. BARONE, *L'œuvre escatologique de Pierre Jean-Olivier et son influence: Un bilan historiographique*, in M.-H. VICAIRE (éd.), *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XVe siècles)*, Toulouse, Privat, 1992, 49-61; A. BOUREAU-S. PIRON (éds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998), Paris, Vrin, 1999; AA.VV., *Ubertino da Casale*. Atti del 41° Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), Spoleto, CISAM, 2014.

⁵ Ne sono certi BUONAIUTI, *La prima rinascita*, Milano, Dall'Oglio, 1952, 158 e A. TAGLIAPIETRA nell'*Introduzione* a GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, Milano, Feltrinelli, 1994, 72. C. T. DAVIS, *Dante and the Idea of Rome*, London, Clarendon Press, 1957, 241 ss., ipotizza invece alter forme di contatto come, ad es., l'ascolto di sermoni.

⁶ Cfr. U. COSMO, *Le mistiche nozze di frate Francesco con Madonna Povertà*, «Il giornale dantesco», VI, 1898, 49-82 e 97-118: 111; R. MANSELLI, *Firenze nel Trecento: Santa Croce e la cultura francescana*, in «Clio», IX, 1973, 325-342.

⁷ Cfr. M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 77 ss.

⁸ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 58.

⁹ Così, ad es., secondo DAVIS, *Dante and the Idea of Rome*, 242.

¹⁰ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, p. 63.

¹¹ Cfr. V. BRANCA, *Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella «Vita Nuova»*, in AA.VV., *Studi in onore di Italo Siciliano*, vol. I, Firenze, Leo S. Olschki, 1966, 123-148. Cfr. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 65.

¹² Cfr. M. DAMIATA, *Pietà e storia nell'«Arbor Vitae» di Ubertino da Casale*, Firenze, Edizioni Studi Francescani, 1988, 42-56.

theology.¹³ Questa “terza via” della teologia tardomedievale attribuiva una decisa centralità proprio al ruolo della donna: molte *mulieres sanctae* (come Maria di Oignies e Cristina di Stommeln)¹⁴ furono oggetto di biografie o agiografie scritte dai loro confessori o consiglieri religiosi, da cui spesso traspare un forte sentimento amoroso sublimato o dissimulato in *amicitia spiritualis*;¹⁵ altre (come Hadewijch di Anversa, Mectilde di Magdeburgo e Margherita Porete) stesero di proprio pugno autobiografie, diari spirituali, lettere o trattati.¹⁶

Occorre dire, peraltro, che proprio la nuova letteratura religiosa in volgare sarebbe stata il tramite anche delle ansie riformistiche legate allo Spiritualismo francescano e all’opera di Olivi:

La riforma penetra fra i laici come Pier Pettinaio o Angela da Foligno, traduce in volgare gli scritti dell’Olivi, ha appoggi perfino in Curia, come dimostra l’azione di Napoleone Orsini, cardinal legato e «paciario» in Toscana nel 1307, al cui seguito sta Ubertino da Casale come cappellano.¹⁷

Possiamo dunque pensare che negli anni fiorentini Dante abbia colto le suggestioni di un *milieu* già fremente di empiti spirituali e gioachimiti e abbia messo a frutto quanto vi era di più immediatamente utile alla composizione della *Vita nuova*, mettendo momentaneamente da parte i grandi temi escatologici, foss’anche solo per destinarli a riflessioni future.

Se ne può concludere che nella *Vita nuova* Dante coltivi un’escatologia che è essenzialmente quella del mistico – come ben scriveva Marigo, «non è imitatore dei mistici ma è egli stesso mistico e quindi originale»¹⁸ – mentre quella del profeta resta per Dante ancora tutta da esplorare: nondimeno alcuni elementi gioachimiti, in particolare mediati dalla riflessione oliviana sembrano emergere.

3 – Il Convivio, la Monarchia e le Epistole

L’aspirazione a una profonda riforma della *societas christiana* traspare, prima ancora che nella *Commedia*, nel *Convivio* e nella *Monarchia*, nonché nelle *Epistole* dantesche di argomento politico. L’ideale riformistico si coniuga con una decisa avversione per le ricchezze e un’esaltazione della povertà che,

¹³ Cfr. A.I. DOYLE, *A Survey of the Origins and Circulation of Theological Writings in English in the 14th, 15th and Early 16th Centuries with Special Consideration of the Part of the Clergy therein*, tesi di dottorato, Cambridge, 1953; B. MCGINN, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New York, Continuum, 1994; *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism*, «Church History», LXV, 2, 1996, 197-221; *Storia della mistica cristiana in occidente*, vol. 3. *La fioritura della mistica*, ed. it. a cura di M. Rizzi, Genova-Milano, Marietti 1820, 2008; N. WATSON, *Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England: Vernacular Theology, The Oxford Transaltion Debate, and Arundel’s Constitutions of 1409*, in «Speculum», LXX, 1995, 822-864.

¹⁴ JACOBUS DE VITRIACO, *Vita Beatae Mariae Oigniacensis* (AA.SS. Jun, vol. 23, coll. 636-666). PETRUS DE DACIA, *Vita Christinae Stumbelesensis*, ed. J. Paulson, Gothenberg, Wettergren et Kerber, 1896 (rist. Bern, P. Lang, 1985). Tali opere, secondo MCGINN, *Storia della mistica*, 25, delineano «un dialogo in cui sono presenti gli apporti della voce maschile e di quella femminile, diversamente mescolati tra loro e spesso vicendevolmente arricchiti».

¹⁵ Cfr. J. COAKLEY, *Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1991, 232.

¹⁶ Tra i teologi si discuteva se la donna potesse assumere il ruolo di maestra, e da più parti si riteneva che ciò fosse possibile, se non *ex officio*, quantomeno *ex beneficio* della Grazia. Cfr. HENRICUS A GANDAVO, *Summae Quaestionum Ordinarium*, rist., New York, Franciscan Institute St. Bonaventure, 1953, a. XI q. 11 c. 3, vol. I, p. 78 A.

¹⁷ A. FORNI, *Pietro di Giovanni Olivi e Dante. Un progetto di ricerca*, «Collectanea franciscana», 82, 2012, 87-156: 138. Cfr. C. M. MARTÍNEZ RUIZ, *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la Cristología: el cuarto libro del Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*, Roma, Pontificum Athenaeum Antonianum, 2000, 240.

¹⁸ A. MARIGO, *Mistica e scienza nella «Vita nova» di Dante*, Padova, F.lli Drucker, 1914, 39.

se appare in linea con lo stoicismo latino e le sue propaggini tardoantiche e altomedievali¹⁹, si accorda per molti versi con quanto, di questa tradizione, era stato intercettato proprio dal francescanesimo. Dante, in ogni caso, non assume mai posizioni settarie: la riforma che vagheggia investe parimenti l'Impero e la Chiesa, i cui rapporti sono stati incrinati a seguito del *Constitutum Constantini*, fonte dell'indebito sconfinamento ecclesiastico nel dominio temporale e della debolezza dei Cesari.

Ora, fino al tempo di Dante non erano certamente mancate delle formulazioni teoriche volte a contestare le pretese ierocratiche della Chiesa. Eppure, nemmeno le opposizioni più risolte al temporalismo ecclesiastico negavano la validità del *Constitutum* – per non parlare della sua verità storica, indiscussa fino a Valla e Cusano –. Certo, in campo giuridico restava l'autorevole precedente della *Magna Glossa*, che aveva negato nell'editto costantiniano l'istituzione di un trasferimento perpetuo del patrimonio fondiario e della sovranità su di esso. Ma nemmeno Federico II aveva osato muovere obiezioni di sorta al *Constitutum*, presentandolo tuttalpiù come un segno della «magnificenza Constantini»²⁰ di cui, al limite, egli poteva minacciare la *revocatio* in risposta all'ingratitude della Chiesa. È vero, però, che in uno scritto come *Illos felices* (1245), lo Staufer aveva intercettato il desiderio di ritorno alle origini dello Spiritualismo francescano, manifestando l'intenzione di confiscare le ricchezze ecclesiastiche e presentandola addirittura come una riforma religiosa volta a riportare i religiosi «quales fuerunt in ecclesia primitiva».²¹ Con maggiore attenzione e tutt'altro piglio aveva guardato al *Constitutum* Manfredi, che nel *Manifesto ai romani*²² aveva ammesso che la donazione era stata sì un'alienazione totale, ma operata da un «improvidus Constantinus»: ²³ andava perciò del tutto respinta non perché giuridicamente illegittima ma perché dannosa per l'unità dell'Impero.

Al tempo di Dante, Enrico VII di Lussemburgo, con la *Promissio Lausannensis* (1310), confermava sostanzialmente alla Chiesa «omnia privilegia Constantini»²⁴, sancendo una «sovranità politica particolare»²⁵ del papa che di fatto non poteva che negare quella – teoricamente – universale dell'imperatore. Salvo poi proclamare, al momento dell'incoronazione, la sacralità e l'universalità dell'Impero, affermando che i Cesari non avevano trasferito il potere temporale ai papi ma al popolo romano.²⁶ Aggiungeva poi, nel *Memoriale*, che «spiritualia non includunt secum temporalia»²⁷ e che in ogni caso il rapporto che legava l'imperatore al pontefice era da considerarsi *sacramentum devoctionis* e non *sacramentum subiectionis seu vassallagii*.

L'ostilità al temporalismo ecclesiastico nasceva anche tra quanti erano mossi dalla sincera preoccupazione religiosa per una Chiesa sempre più lontana dall'antica vocazione pastorale. Occorre notare, tuttavia, che mentre la galassia gioachimita del XIII secolo guardava ora più, ora meno

¹⁹ Cfr. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 128.

²⁰ *Collegerunt pontifices*, in J.-L. A. Huillard-Bréholles (éd.), *Historia diplomatica Friderici II*, vol. V, t. 1, Parisiis, Henricus Plon, 1860, 309-312: 312. Cfr. E.H. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, ed. it. a cura di G. Pilone Colombo, Milano, Garzanti 1976 [1988], 498 ss. e D. ABULAFIA, *Federico II. Un imperatore medievale*, ed. it. a cura di G. Mainardi, Torino, Einaudi, 1990 [2015], 262 sgg.

²¹ *Illos felices*, in E. Winkelmann (hrsg.), *Acta Imperii Inedita Seculi XIII et XIV*, Innsbruck, Verlag des Wagner'sche Universität-Buchhandlung, 1885, vol. II, 50 ss.

²² Cfr. G. ANGIOLILLO, *Il «Manifesto» di Manfredi ai Romani e il III libro della Monarchia*, in EAD., *Tra 'l vero e lo 'ntelletto. Vecchi e nuovi studi su Dante*, Napoli, Liguori, 1987, 147-172; E. PISPISA, *Il «Manifesto» di Manfredi ai Romani*, in R. Castano-F. Latella-T. Sorrenti (a cura di), *Comunicazione e propaganda nei secoli XII e XIII*. Atti del convegno internazionale (Messina, 24-26 maggio 2007), Roma, Viella 2007, pp. 529-39.

²³ A. FRUGONI (a cura di), *Il manifesto di Manfredi ai Romani: dal cod. Fitalia della Soc. Storica Siciliana di Palermo*, Palermo, Palumbo, 1951.

²⁴ In MGH, C, t. IV, I, 254 ss.

²⁵ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 255.

²⁶ MGH, C, t. IV, I, 395-398.

²⁷ MGH, C, t. IV, I, 1308-1317: 1311.

criticamente all'assetto ecclesiastico post-costantiniano, lo stesso Gioacchino da Fiore aveva affermato la superiorità *anche* politica della Chiesa, affermando che il pontefice, «simul regem et sacerdotem»²⁸, conferiva ai governanti laici il mero *usus* dei beni terreni per non rimanervi coinvolto. L'abate da Fiore, com'è evidente, condivideva il pensiero ierocratico del proprio tempo²⁹, tant'è che nella *Concordia* accreditava gli imperatori romani solo a partire da Costantino. Il suo consenso all'autore del *Constitutum*, peraltro, rientrava in una visione della storia in cui l'Impero avrebbe dovuto infine sciogliersi ed essere definitivamente riassorbito dall'*Ecclesia spiritualis* nell'età ultima del mondo³⁰. Si direbbe che egli leggesse *d'ensemble* la conversione di Costantino e la sua donazione a vantaggio della Chiesa, s'intende riconducendole allo schema storico-teologico della *Concordia*, che ne faceva un momento fondamentale dell'Età del Figlio. D'altronde nettamente negativo era il giudizio di Gioacchino sugli ultimi imperatori, in particolare gli Svevi, capi di una Nuova Babilonia la cui caduta avrebbe dovuto precludere all'inizio dell'era dello Spirito Santo.

Ben diversa la posizione dell'Olivi il quale, nell'intenzione di coniugare lo Spiritualismo e la teologia della storia dell'abate da Fiore, «si rende[va] conto che l'istanza rigoristica impone[va] effettivamente un ripensamento del diagramma di Gioacchino, una riformulazione del giudizio su alcuni episodi salienti».³¹ Il contrasto tra l'*altissima paupertas* e lo strapotere della Chiesa lo portava a considerare che tra la perfezione apostolica delle origini e quella francescana del suo tempo dovesse collocarsi una virulenta decadenza. Che dire, dunque, del *Constitutum Constantini*? Secondo Olivi, esso aveva assegnato al papa non un dominio universale ma una *postestas* limitata nel tempo e nello spazio che, in ogni caso, «non sibi prius inerat ex sola Christi commissione seu ex sola potestate spirituali».³² Nella *Lectura super Apocalipsim*, poi, il provenzale riscriveva la teologia della storia di Gioacchino, divergendone sensibilmente nel valutare l'accesso della Chiesa ai *temporalia*:

Pontificatus Christi fuit primo stirpe vite evangelice et apostolice in Petro et apostolis datus, ac deinde utiliter et rationabiliter fuit ad statum habentem temporalia commutatus, saltem a tempore Constantini usque ad finem quinti status.³³

Il fulcro del discorso di Olivi è la *commutatio* della Chiesa *ad statum habentem temporalia* e l'uso *utiliter et rationabiliter* dei beni terreni: una contingenza ammissibile in un momento storico circoscritto e destinato a passare.

In particolare, per quanto riguarda il quinto stato, iniziato con Carlo Magno, Olivi interpretava il versetto giovanneo «Et datae sunt mulieri duae alae aquilae magnae» (Ap 12, 14), in una duplice accezione: da un lato, le ali rappresentavano la «sapientia sanctorum doctorum» e la «caritas sanctorum anachoritarum» e, dall'altro, l'autorità spirituale e il potere temporale parimenti esercitati

²⁸ JOACHIM OF FIORE, *Liber de Concordia novi ac ueteris testamenti*, IV, i, 3, ed. by E.R. Daniel, Philadelphia, American Philosophical Society, 1983.

²⁹ Cfr. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 269. Cfr. P. DE LEO, *L'età costantiniana nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, «Florensia», I, 1987, 9-34.

³⁰ Cfr. JOACHIM OF FIORE, *Concordia*, IV, 1, 3.

³¹ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 283. Per un riassunto delle età della storia secondo Olivi, cfr. FORNI, *Pietro di Giovanni Olivi e Dante*, 93. Cfr. P. VIAN, *Fra Gioacchino da Fiore e lo spiritualismo francescano: lo Spirito Santo nella «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi*, in «Lo Spirito Santo», 38, 2, 1998, 237-250.

³² PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Quodlibeta*, I, q. VIII, Venetiis, Lazaro de' Soardi, 1505.

³³ PETRUS DE IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Apocalipsim*, ed. online a cura di A. Forni (<https://www.danteolivi.com/petrus-iohannis-olivi-lectura-super-apocalipsim-lectura-super-apocalypsism/>), Prol., VII.

dalla Chiesa³⁴. Carlo Magno inaugurò una nuova era per la Chiesa ma l'armonia del suo tempo era degenerata in corruzione: verso la fine del quinto stato la Chiesa appariva «infecta et confusa et quasi nova Babilon effecta».³⁵ E però, secondo Olivi, perfino «l'epifania sconcertante dei vizi [aveva] anche un suo ruolo, in quanto collabor[ava] allo smascheramento definitivo di un pericolo, e alla restaurazione dell'originaria vita evangelica».³⁶

Oltretutto, commentando il capitolo XIII dell'Apocalisse, Olivi riportava l'opinione di quanti ritenevano che Federico II e la sua stirpe fossero la testa della Bestia. Secondo costoro, al tempo dell'Anticristo mistico, un discendente dello Staufer avrebbe ripristinato l'Impero, conquistato il regno di Francia e costretto all'alleanza gli altri cinque re cristiani; poi avrebbe innalzato un papa falso e nemico della regola francescana, imposto vescovi complici e vessato gli ecclesiastici avversari.³⁷ Inoltre, il provenzale preconizzava che, dopo il combattimento escatologico, alla fine del sesto stato, la «principalis sedes Christi» sarebbe trasferita da Roma, distrutta dai dieci re, «ad locum unde manavit ad urbem Romam».³⁸ E per lo stesso principio, anche il pontificato sarebbe tornato infine al suo principio, «cioè alla stirpe evangelica e apostolica, e quindi povera».³⁹ Siamo di fronte, dunque, non solo a una destituzione del potere temporale ma anche alla stessa cancellazione di Roma, e come *caput Imperii* e come città.

Ci avviciniamo via via al pensiero di Dante: eppure più lo facciamo più si delinea un divario. Il ritorno della Chiesa alla povertà originaria certamente avvicina il Poeta all'escatologia duecentesca: non però, a ben vedere, a Gioacchino, che continuava a considerare il papa «simul regem et sacerdotem» e poneva una povertà evangelica radicalizzata come traguardo finale dell'Età dello Spirito; né tantomeno a Bonaventura, per il quale la spoliazione era un fatto riservato al solo Ordine francescano, mentre il pontefice doveva mantenere le sue prerogative temporali, assurgendo anzi a detentore supremo di ogni potere. Più accordato alle note dantesche sembra proprio Olivi ma anche in questo caso occorre distinguere. Non sono le previsioni di dissoluzione dell'Impero del provenzale ad attrarre Dante quanto la pacata ma ferma aspirazione a una Chiesa interamente povera, priva di ogni sovranità e sprovvista di deterrenti giuridici.⁴⁰ Per certi versi, il Poeta va persino oltre il provenzale: l'editto costantiniano è, nella *Monarchia*, né più né meno che «l'apertura della falla che minaccia la navigazione dell'umanità resa già diritta e serena da Augusto»⁴¹ e non può assumere alcun valore di passo necessario, foss'anche *secundum accidens*, alla restaurazione della vita evangelica come avveniva in Olivi.

Il punto fondamentale, ci sembra, è che Dante non può far propria una teologia della storia – quale è quella di Gioacchino e dei suoi epigoni, Olivi compreso – che fa centro sulla Chiesa e convalida l'Impero *solo* a partire dalla conversione di Costantino per poi destituirlo in un'epoca avvenire di pura “anarchia” evangelica. Il Poeta segue un'altra via che passa dalla sacralizzazione di Roma sin dall'epoca pagana: una mossa che «mira a svuotare l'obiezione ierocratica ad una vicenda

³⁴ Cfr. Ivi, nota X.

³⁵ Ivi, nota VII.

³⁶ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 295.

³⁷ Cfr. PETRUS DE IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Apocalipsim*, XIII, 7.

³⁸ Ivi, XVII, II, 3, 5.

³⁹ P. VIAN, *Tempo escatologico e tempo della Chiesa: Pietro di Giovanni Olivi e i suoi censori*, in AA.VV., *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo*. Atti del XXXVI Convegno Storico Internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999, Spoleto, Cisam, 2000, 137-183: 171 sgg.

⁴⁰ Cfr. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 189.

⁴¹ Ivi, 223.

che fino a Costantino era rimasta priva di *imprimatur* sacerdotale»⁴² ma soprattutto integra tutto l'Impero nella storia della Salvezza. Nemmeno il *Memoriale ai romani* di Manfredi era giunto a tanto: l'iniziativa papale nella *translatio imperii* non era stata messa in discussione e il testo era prudentemente rimasto «al di qua di una compiuta autonomizzazione dell'Impero»,⁴³ nella quale invece l'opera dantesca si inoltra coi suoi argomenti. Confrontando le rispettive posizioni, è possibile discernere la *Realpolitik* dello Staufer e la trattazione puramente teorica, quasi astratta, del Poeta, che può erigere sistemi senza altro riguardo che alla propria simmetria. Di certo c'è anche questo. Ma c'è anche una diversa qualità della concezione del potere temporale e il Poeta non ha paura di esibirla.

Come gli Staufer, anche Dante rilegge il mito di Roma *caput Imperii*. Lo fa, però a modo proprio: se infatti «Federico e soprattutto Manfredi tendono a identificare il *populus romanus* con gli abitanti di Roma, e in questo senso sono senz'altro nell'orizzonte della *lex regia*», Dante ne dà un'accezione dilatata, estesa a tutti gli «incole Latiales» (*Ep.* V, 19), cioè agli italiani tutti. Certo, l'Urbe resta il fine dichiarato della *Romfabrt* ma l'imperatore deve ripercorrere le mosse di Cesare ed Enea e volgersi all'intero «regnum Ytalie», alla «Romana tellus» (*Ep.* VII, 17). Quest'ottica che coniuga nazionalismo e universalismo, ed anzi garantisce il primo solo tramite il secondo, trova naturalmente nel *Constitutum Constantini* un ostacolo decisivo: e se esso è in parte scusato come *pia intentio* dell'imperatore, «buona intenzioni che fé mal frutto» (*Par.* XX, 56), rappresenta nondimeno la decisiva frattura nell'esercizio di quel potere universale che spettava per elezione divina e per diritto umano al Cesare romano. Frattura che immancabilmente si riverbera nel presente, dal momento che proprio la donazione, creando un dominio temporale sottratto all'Impero, «ha determinato l'abbassamento e la mortificazione della terra italiana, s'intende proprio in quanto l'ha indebitamente autonomizzata».⁴⁴ Già il *Convivio* lamenta la disastrosa eclissi dell'Impero, la cui inerzia ha condannato la «misera Italia» a giacere «senza mezzo alcuno alla sua gubernazione» (*Conv.* IV, ix, 10): Dante si mostra perciò tanto ostile al papa-imperatore quanto al papa-re di un territorio particolare.

Per ribattere al *Constitutum*, nella *Monarchia* il Poeta attinge ampiamente ad Accursio, forse attraverso la mediazione di Jacques de Revigny, primo ad introdurre l'idea dell'imperatore-*administrator* che, dunque, «non potest donare»⁴⁵ parti del territorio su cui esercita – ma da cui soprattutto trae – la sua sovranità. Gli argomenti danteschi, ben noti, sono i seguenti:

- «Contra offitium deputatum Imperatori est scindere imperium» (*Mon.* III, x 5);
- «Imperio licitum non est contra ius humanum aliquid facere» (III, x, 8);
- «Imperator ipsam [iurisdictionem] permutare non potest in quantum Imperator, cum ab ea recipiat esse quod est» (III, x, 10);
- «Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum» (III, x, 14).

I primi tre argomenti sono specificamente giuridici e ricorrono allo *ius humanum* già invocato dai giuristi. Il quarto, invece, è un argomento teologico assai caro ai fautori del pauperismo ecclesiastico: l'imperatore avrebbe potuto «in patrocinium Ecclesie Patrimonium et alia deputare, inmoto semper superiori dominio, cuius unitas divisione non patitur»; e il Papa avrebbe potuto ricevere «non tamquam possessor, sed tamquam fructuum pro Ecclesia pro Cristi pauperibus dispensator» (*Mon.* III, x, 16-17).

⁴² Ivi, 299 sgg.

⁴³ Ivi, 366.

⁴⁴ Ivi, 310.

⁴⁵ G. PULETTI, *La Donazione di Costantino nei primi del '300 e la «Monarchia» di Dante*, «Medioevo e Rinascimento», n.s., VIII, 1993, 113-135: 127.

Ad ogni modo, Dante non dichiara nullo il *Constitutum Constantini*: è una facile tentazione da cui si guarda bene proprio allo scopo di salvaguardare la giustizia di Roma. Se l'imperatore non avesse avuto l'autorità o avesse agito al di fuori dei vincoli del suo ufficio, infatti, la donazione sarebbe stata illegittima. Occorre salvaguardare la legittimità del potere imperiale e la validità dello stesso *Constitutum*: a patto s'intende di considerare quest'ultimo non una cessione di sovranità – questa sì illegittima – ma una mera cessione «in patrocinium» alla Chiesa. Ecco, dunque, la formula perfetta: sostanze «bene data» dall'Impero e «male possessa» dalla Chiesa (*Mon.* II, x, 3).

Ne deriva che nel tempo presente

un'azione dell'imperatore non potrebbe che ripristinare il *dominus superius* sui territori e beni che la Chiesa ha preteso assoggettarsi. Che questo poi significhi il solo ristabilimento dell'*intentio* di Costantino, o piuttosto una totale sottrazione, è difficile deciderlo, benché la prima delle alternative parrebbe da privilegiare.⁴⁶

Certo è che la sacralizzazione di Roma si riverbera in quella dell'imperatore Enrico VII, elevato dalle *Epistole* che inneggiano alla *Romfabrt* a vera e propria *figura Christi* che assume su di sé i dolori altrui per il bene del mondo (*Ep.* VI, 6 [25]), ma anche a novello Enea e David (VII, 5 [18]; 8 [29]) in una *contaminatio* per la quale su di lui si appuntano le speranze dell'istituzione di una nuova *pax romana* illuminata dal paradigma messianico.⁴⁷ Beninteso: il necessario intervento dell'imperatore nelle cose italiane ha a che vedere meno con il compimento di un piano politico che con il ristabilimento di un assetto del mondo voluto dalla Provvidenza. La preoccupazione di Dante resta di natura essenzialmente religiosa, e non fa problema a tal riguardo la sua sensibilità per l'*humana civilitas*, la rivendicazione della monarchia universale.⁴⁸

Quanto alla disamina della *Monarchia* sui limiti posti da Cristo stesso alla Chiesa in fatto di beni temporali, essa si inserisce certamente nella tradizione ghibellina ma ne eccede fin troppo vistosamente. L'acceso antitemporalismo, la sincera preoccupazione religiosa, l'ansia di riforma che vi si innestano costringono anche lo studioso più prudente a cercare un dialogo con il gioachimismo.⁴⁹

Lo si è detto, le aspirazioni ierocratiche e la svalutazione della storia romana di Gioacchino non appartengono a Dante. Resta vero, però, che il Poeta non è immune dalla pianta fiorita nel solco tracciato dall'abate. Nell'apocrifo *In Jeremiam*, ad esempio, può rintracciare una «critica radicale» – invero irreperibile in Gioacchino – «alla donazione di Costantino che [gli] è evidentemente fondamentale».⁵⁰ Ma ancor più importante è il nesso con Olivi:⁵¹ la congiunzione dantesca tra la povertà di Cristo e degli apostoli e l'*indispositio* della Chiesa ad accettare e ritenere beni temporali pare proprio «un'indicazione nel senso di una pratica improntata all'*usus pauper*»⁵² teorizzato dal provenzale.

Certo, Olivi non abbandonò mai lo schema storico-teologico di Gioacchino e ammise anche momenti di eversione nella storia della Chiesa che in parte giustificavano lo *status habens temporalia*

⁴⁶ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 350.

⁴⁷ Così era stato già auspicato nell'*Ep.* V, 2 [5]-3 [10].

⁴⁸ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 39.

⁴⁹ Cfr. B. NARDI, *La "Donatio Constantini" e Dante*, in «Studi danteschi», 26, 1942, 47-95 e S. CALDERONE, *Letteratura Cristiana e "conversione" di Costantino*, in AA.VV., *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, Università degli Studi, 1993, 232-252, in part. 235.

⁵⁰ M. TAVONI, *Effrazione battesimale tra i simoniaci (I^a XIX, 13-21)*, «Rivista di letteratura italiana», X, 1992, 457-512: 495.

⁵¹ MANSELLI, *Dante e l'"Ecclesia Spirituality"*, 123 ss.

⁵² N. MINEO, *Ancora su «Paradiso» XII 106-45*, in A. PAOLELLA, V. PLACELLA, G. TURCO (a cura di), *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, Napoli, Federico & Ardia, 1993, vol. II, 551-588: 568.

quale regime di un evo intermedio, partecipe della storia della Salvezza *secundum accidens*. Dante, dal canto suo, non ha dubbi che come sia come imperatore dell'intera *societas christiana* sia come re di una porzione determinata, il papa sia un usurpatore. D'altronde, Olivi preconizzava per il tempo avvenire un *simplex usus facti* dei beni temporali, che non sarebbero più appartenuti né all'Impero, ormai disciolto, né alla Chiesa, ormai ripristinata nella povertà primigenia. Per Dante ciò è semplicemente impensabile: anzitutto perché ritiene la pienezza dei tempi compiuta con Cristo, e inoltre perché non può accettare che l'Impero stabilito dalla Provvidenza «senza fine» venga meno. Gli preme invece la restaurazione del «diritto di Cesare su quanto gli è stato sottratto dai pastori»,⁵³ quindi il rinnovato equilibrio tra le due istituzioni universali, ripristinate appieno l'una nell'autorità spirituale e l'altra nel potere temporale. Il suo ideale viene con ogni evidenza «ricavato dalla memoria, e non invece mediante un programmatico oltrepassamento di ogni assetto sperimentato e noto».⁵⁴

La strada di Dante, perciò, si rivela diversa anche da quella di Olivi, nonostante la incroci nel punto relativo all'*altissima paupertas*.

Olivi prospetta un mondo che è la Chiesa stessa a pacificare e ricomporre, mentre essa riattinge in sé, con l'assoluta povertà, la felice condizione dello stato di natura, e insieme si innalza a una suprema spiritualizzazione, in una vita contemplativa simile a quella escatologica. Quanto a Dante, egli è convinto che la pace temporale rimanga indissolubilmente legata a un'istituzione civile, identificata con l'Impero romano: la Chiesa povera è quella che, mentre si rivolge alle sue proprie incombenze, che sono di natura pastorale, evita di intercettare l'operato benefico del monarca universale.⁵⁵

Dante, dunque, non pare tanto un discepolo dei gioachimiti ma un innovatore originale delle loro idee.

⁵³ CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, 389.

⁵⁴ Ivi, 250.

⁵⁵ Ivi, 391.