Gioacchino din Fiore (n. 1135 – d. 30 martie 1202), călugăr cistercian și fondator al Ordinului Florensian din Calabria, a fost unul dintre cei mai influenți teologi și filosofi ai Evului Mediu. Plasat de Dante în Paradis (Cântul XII), Gioacchino este considerat de către unii profet, iar de alții eretic, iar despre ideile sale se afirmă că au influențat atât Ordinul Franciscan, cât și mișcările escatologice medievale și moderne, respectiv teoriile ulterioare ale filosofiei istoriei. Cunoscut în primul rând pentru împărțirea istoriei în trei *status*-uri, al Tatălui, al Fiului și al Spiritului (Duhului Sfânt), prin care Sfânta Treime se revelează progresiv și pedagogic umanității, călăuzind-o înspre libertate și desăvârșire, sistemul de teologie și filosofie a istoriei dezvoltat de abatele calabrez stă alături de *De Civitate Dei* a lui Augustin asemenea unui pilon al înțelegerii creștine medievale a sensului istoriei.

„Din faptul că după Cristos continuă încă o istorie bolnavă și profană, Gioacchino concluzionează că o istorie cu adevărat sfântă și bună trebuie încă să vină. Această istorie însă, recunoaște el cu satisfacție, este acum foarte aproape: într-adevăr, ea a crescut mult timp într-un mod ascuns, dar în curând va trebui să devină vizibilă. În acest eveniment iminent abatele calabrez își plasează bucuria plină de speranță și așteptarea plină de încredere; iar acesta este un fapt care indică un lucru cu adevărat semnificativ: că este cu adevărat posibil să privim spre viitor cu acea speranță plină de bucurie, care cândva își găsise expresia în acel „*Marana tha*” al primilor creștini, care așteptau plinătatea mântuirii odată cu întoarcerea lui Isus Cristos. Astfel, la Gioacchino, o adevărată așteptare a timpului sfârșitului a fost din nou posibilă – o așteptare care era pe deplin pătrunsă de spiritul speranței. […] După părerea mea, numai cu mari rezerve putem accepta teza conform căreia Gioacchino din Fiore a inițiat procesul de secularizare a speranței escatologice care a condus la conștiința epocală a Renașterii și Modernității. Este corect că odată cu Gioacchino s-a produs o turnură în ceea ce privește speranța escatologică; însă ar trebui să ne ferim să vedem pur și simplu un inițiator al Renașterii într-un astfel de om al contemplației care a profețit o eră monastică și contemplativă a purei interiorități.” – Joseph Ratzinger/Papa Benedict XVI

ISBN 978-630-6586-09-7

Dan Siserman • Teologia istoriei la Gioacchino din Fiore

Galaxia Gutenberg

Teologia istoriei la Gioacchino din Fiore

Dan Siserman

Galaxia Gutenberg

TEOLOGIA ISTORIEI LA GIOACCHINO DIN FIORE

Dan Siserman (n. 1989) este licenţiat în filosofie la Universitatea din Viena (2008–2012), licenţiat în teologie la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj (2012–2015) şi a obţinut masteratul în filosofie în cadrul aceleiaşi universităţi clujene (2013–2015). În anul 2021 a obţinut titlul de doctor în filosofie la Universitatea din Bucureşti, iar în timpul studiilor doctorale a beneficiat de trei stagii se cercetare: la Universitatea din Freiburg (KAAD, 2017–2018) şi Universitatea din Tübingen (2016–2017; 2018–2019). Din anul 2021 este profesor de logică şi filosofie la Liceul Tehnologic „Vlădeasa" Huedin şi alte şcoli din judeţul Cluj. A publicat mai multe studii pe temele sale de cercetare (filosofia religiei, filosofie medievală, filosofia culturii, teologie fundamentală şi istoria dogmei) şi a tradus cărţile lui Urs von Balthasar, *Viața dobândită prin moarte* (2017), *Teologia istoriei* (2023); Werner Jaeger*, Umanism și teologie* (2020); Randall Smith, *Întruchipări ale înțelepciunii creștine* (2021); David Bentley Hart, *Mitul schismei și alte eseuri* (2021); Remi Brague, *Lecuind adevăruri luate razna* (2022) şi Harold O.J. Brown, *Imaginea lui Isus Cristos în oglinda erezziilor și în cea a ortodoxiei creștine* (2023). De asemenea, coordonează la Editura Galaxia Gutenberg colecţia „Cardinal Joseph Ratzinger", din a cărui operă a tradus şase cărţi: *Strălucirea lui Dumnezeu* (2020), *Despre creație și cădere* (2020), *Teologia istoriei la Bonaventura* (2019), *Principiile moralei creștine* (2021), *Spiritul Liturghiei* (2022) şi *Viața mea. Memorii* (2023).

Dan Siserman

TEOLOGIA ISTORIEI LA GIOACCHINO DIN FIORE

Galaxia Gutenberg
2023

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SISERMAN, DAN
Teologia istoriei la Gioacchino din Fiore/ Dan Siserman; Târgu-Lăpuş:
Galaxia Gutenberg, 2023
ISBN 978-630-6586-09-7

I. Siserman, Dan (autor)

www.galaxiagutenberg.ro

© Galaxia Gutenberg, 2023

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel: 0723-377599, 0733-979383
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

PRINTED IN ROMANIA

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Mulțumesc Cerului pentru clipele în care
întrevăd prin ceață că adevărata filosofie a
istoriei se scrie în cabinetele
transcendentale; acolo îngeri și demoni de
înaltă calificare desenează harta
destinului omenirii (eu însumi fiind un
scarabeu, se va avea grijă să-mi pot
rostogoli gogoșul meu de băligar) –
I. D. Sîrbu

În memoria tatălui meu, Viorel Siserman
(05.02.1957 – 09.07.2022),
„*omul care s-a luptat pentru oamenii a căror soartă a fost să moară*
fără cruce și fără de care mulți martiri n-ar fi avut una" – Marius Oprea

Cuprins

Cuvânt înainte 9

Sigle şi abrevieri 13

INTRODUCERE 15

1. Premisa, tema şi scopul cercetării 15
2. Contextul şi statutul cercetării 22
3. Obiective, limite şi metodologie 33

Capitolul I: VIAŢA ŞI OPERA LUI GIOACCHINO DIN FIORE 37

1. Contextul istoric 37
   a. Genealogia sanctorum antiquorum patrum 44
   b. Dialogi de prescientia Dei et de praedestinatione electorum 51
2. Inspiraţia interpretării şi începuturile trilogiei exegetice 53
   a. Concordia Novis ac Veteris Testamenti 58
   b. Expositio in Apocalypsim 60
   c. Psalterium decem cordarum 64
3. Gioacchino, consilier papal 65
4. Idealul unui monahism reformat conform Regulii Sfântului Benedict 68
5. Gioacchino, interpret al Cruciadei a III-a 71
6. Gioacchino şi evenimentele politice ale sfârşitului secolului XII 74
7. Ultimii ani şi posteritatea imediată 80

Capitolul II: HERMENEUTICA ŞI TEOLOGIA ISTORIEI 87

1. Cristologia drept criteriu hermeneutic 87
2. Criteriul pneumatologic: Sacra Traditio et Sacra Scriptura 91
3. Interpretarea Scripturii la Sfinţii Părinţi şi la Doctorii Bisericii 97
   a. Origen 98
   b. Sfântul Augustin 101
   c. Sfântul Ieronim 105
   d. Ioan Casian 106
   e. Cassiodor 108
   f. Grigore cel Mare 111
   g. Gerard din Cenad 116

4. Exegeza în cadrul teologiei monastice şi teologiei scolastice 118
a. Rupert din Deutz 124
b. Hugo din Saint-Victor 126
5. Caracterul pneumatologic al interpretării biblice medievale 130

Capitolul III: GIOACCHINO ŞI INTELLIGENTIA SPIRITUALIS 135

1. Depăşirea profetismului veterotestamentar 135
2. Depăşirea filosofiei şi a teologiei raţionale 143
3. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est 148
4. Per visibilia ad invisibilia: gândirea figurativă a lui Gioacchino 153
5. Principiile exegezei spirituale 168

Capitolul IV: FILIOQUE ŞI TEOLOGIA ISTORIEI 175

1. Doctrina trinitară. Gioacchino şi Conciliul Lateran IV 175
2. Cronografia istoriei sacre 188
3. Doctrina celor trei stadii ale istoriei lumii 197
4. Arborele istoriei sacre şi principiul generaţiilor 205
5. Septem aetates mundi 217
6. De septem sigilis 223
7. Liturghia ca imagine a istoriei 234
8. Imaginarul escatologic 238
9. Constituţia sfârşitului istoriei 250
10. Excurs asupra milenarismului medieval 257

CONCLUZIE 269

ANEXE 277

Antologie de texte traduse din opera lui Gioacchino din Fiore 277
I. *Genealogia sanctorum antiquorum patrum* 277
II. *Confessio fidei* 282
III. *Draco magnus et rufus* 287
IV. *De errore abbatis Gioacchino* (Conciliul al IV-lea de la Lateran) 293
BIBLIOGRAFIE 297

Cuvânt înainte

Având speranţa că cititorii vor fi îngăduitori cu stângăciile inerente oricărui debut, prezint prin cartea de faţă rodul a peste cinci ani de cercetări, în urma cărora perspectiva mea asupra personalităţii abatelui Gioacchino din Fiore s-a schimbat radical. Intrigat şi totodată fascinat de figura prin care era prezentat acest gânditor, am decis să merg la surse pentru a cerceta motivul pentru care acesta a uimit atâtea personalităţi de-a lungul istoriei. Astfel a început frumoasa şi solicitanta aventură teologică, filosofică şi istorică de a scoate la suprafaţă o imagine cât mai apropiată de original a unui gânditor care ne era prezentat mai degrabă precum o umbră fără corp. Aşa s-a născut dorinţa de a împlini, în sfârşit, visul lui Mircea Eliade de a oferi publicului de limbă română o monografie dedicată lui Gioacchino din Fiore. În acest scop am încercat să evit atât perpetuarea preconcepţiilor care îl înconjoară, doar de dragul inventării unui autor potrivit intereselor curente, cât şi prezentarea lui asemenea unui exponat de muzeografie medievală. Prin urmare, obiectivul a fost acela de a-i reda lui Gioacchino cuvântul în însăşi realitatea şi contextul vieţii sale.

Lucrarea de faţă este scrisă urmând normele redacţionale propuse de Facultatea de Filosofie şi Facultatea de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universităţii din Bucureşti. Numele autorilor medievali sunt redate în conformitate cu uzanţa academică încetăţenită în cultura română. Acesta este şi motivul pentru care numele gânditorului căruia îi este dedicată această cercetare este redat ca *Gioacchino din Fiore*, care reprezintă varianta cea mai des întâlnită în cultura română, în comparaţie cu mult mai rarele variante „Ioachim din Fiore", „Joachim din Flora" sau altele.

În caz că nu este semnalat prin trimiterea la o ediţie deja existentă în limba română, toate citatele şi textele traduse în lucrarea de faţă îmi aparţin, în special în cazul referinţelor la Gioacchino din Fiore, pentru care, la momentul redactării textului final, încă nu exista nici o ediţie românească.

Această lucrare reprezintă varianta revizuită pentru publicare a tezei de doctorat pe care am susţinut-o la data de 14 ianuarie 2021, la Universitatea din Bucureşti, unde a fost evaluată cu calificativul *summa cum laude* (excelent).

Mulţumesc pe această cale părintelui profesor Wilhelm Dancă, membru al Academiei Române şi al Academiei Europene de Ştiinţe şi Arte, cel care mi-a coordonat cu multă înţelepciune cercetarea şi căruia îi sunt recunoscător pentru şansa, încrederea, ajutorul şi sugestiile pe care mi le-a oferit. Mulţumesc şi Pr. Prof. Lucian Dîncă, Prof. Alexander Baumgarten şi C.Ş. Bogdan Tătaru-Cazaban care, în calitate de referenţi ştiinţifici în comisia de susţinere finală, nu numai că mi-au apreciat efortul cu calificativul maxim, ci şi mi-au oferit numeroase observaţii şi sfaturi preţioase, care mi-au deschis noi orizonturi de cercetare. Sunt recunoscător pentru sfaturi şi sugestii comisiei de îndrumare, formată din doamna profesoară Gabriela Blebea Nicolae, de la Facultatea de Teologie Romano-Catolică din Bucureşti, şi profesorii Alexander Baumgarten şi Mihai Maga de la Centrul de Filosofie Antică şi Medievală de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj. Sincere mulţumiri pentru îndrumare şi susţinere i se cuvin şi profesorului Alin Tat din Cluj.

Mulţumirile mele se mai îndreaptă şi spre acei profesori care mi-au oferit şansa de a-mi documenta şi aprofunda cercetarea în Germania, în cadrul a trei stagii (KAAD şi Erasmus): Prof. Nadja Germann şi Prof. Helmut Hoping de la Universitatea Albert-Ludwig din Freiburg, respectiv Prof. Volker Leppin şi Prof. Dietmar Koch de la Universitatea Eberhard-Karl din Tübingen. De asemenea, mulţumesc „Centro internazionale di studi gioacchimiti" pentru acordul de folosire a imaginilor din Liber Figurarum. Mulţumesc din suflet şi Congregaţiei Augustinienilor Asumpţionişti din Bucureşti, care m-a găzduit vreme de doi ani în mânăstirea în care este adăpostită probabil cea mai impresionantă bibliotecă de teologie şi filosofie din România.

Fiind la capătul unui capitol din povestea vieţii mele, nu pot să nu îmi amintesc, plin de recunoştinţă, de profesorii care mi-au îndrumat paşii pe drumul filosofiei şi teologiei până în momentul doctoratului. Mulţumesc pe această cale profesorilor Departamentului de Filosofie a Universităţii din Viena, profesorilor de la Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Cluj şi profesorilor de la Filosofie de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj.

O carte nu aparţine niciodată numai autorului, întrucât ea nu ar fi fost posibilă fără influenţa şi sprijinul oamenilor în jurul cărora s-a dezvoltat gândirea şi personalitatea acestuia. De aceea, sunt deosebit de recunoscător şi îndatorat pentru ajutor bibliografic şi conversaţii edificatoare prietenilor mei care, citind această carte, cu siguranţă îşi vor aminti de momentele, gândurile şi lucrurile care ne leagă: Alexandru Nicolae Virastău (Poznan/Berlin), Ovidiu Stanciu (Chile/Paris), Dan Radu (Cluj), Alexandru Dan Mândru (Berlin), Ioan Alexandru Tofan (Iaşi), Andrei Chiţu (Berlin), Florin Ştefan Morar (Harvard/Hong Kong), Vlad Mureşan (Cluj), Petru Molodeţ (Bucureşti), Alin Bogdan Mihăilescu (Bucureşti), Alexandru Hânţari (Bucureşti), Gelu Sabău (Bucureşti), Florin Crîşmăreanu (Iaşi), Dragoş Grusea (Bucureşti), Sebastian Pavalache (Cluj), Victor Alexandri (Bucureşti), Lorin Ghiman (Cluj) şi Adrian Răzvan Şandru (Lisabona). Mulţumesc şi domnului dr. Robert Cincu pentru lectura atentă a textului şi pentru sugestiile de îmbunătăţire. Un gând special de mulţumire mi-l îndrept către părintele Vasile Luţai din Viena, cel care m-a susţinut ca un adevărat părinte în cei patru ani de studii pe care i-am petrecut în Austria, precum şi către părintele Teodor Lazăr din Cluj, cel care mi-a fost alături în toate momentele importante. De asemenea, mulţumesc din suflet părintelui Silviu Hodiş şi doamnei Maria Hodiş de la editura Galaxia Gutenberg din Târgu Lăpuş pentru încrederea arătată şi disponibilitatea publicării acestui volum.

Nu în ultimul rând, sunt recunoscător părinţilor mei, Viorel şi Sorina, fără sprijinul, încrederea şi susţinerea cărora nu aş fi putut realiza acest parcurs. De asemenea, mulţumesc din inimă Cameliei, pentru iubirea şi înţelegerea necondiţionată pe care mi le-a arătat mereu.

În final, le mulţumesc, cu mult drag, şi tuturor acelor colegi şi prieteni buni care nu au mai putut fi menţionaţi aici, dar care, de-a lungul drumului vieţii mele, m-au făcut să simt binecuvântarea roadelor adevăratelor prietenii.

Dan Siserman

Cluj, martie 2023

Sigle şi abrevieri

A se consulta bibliografia pentru a vedea întreaga indicaţie bibliografică şi ediţia de text utilizată.

1. Lucrări ale lui Gioacchino din Fiore

Conc. – Concordia Novi ac Veteris Testamenti

Conf. fid. – Confessio fidei

De art. fid. – De articulis fidei

De proph. – De prophetia ignota

De sept. sig. – De septem sigillis

De ult. trib. – De ultimis tribulationibus

Dial. – Dialogi de praescientia Dei et praedestinatione electorum

Ench. – Enchiridion super Apocalypsim

Exp. – Expositio in Apocalypsim

Exh. iud. – Exhortatorium Iudaeorum

Geneal. – Genealogia sanctorum antiquorum patrum

Int. cal. – Intelligentia super calathis

Lib. fig. – Liber Figurarum

Praeph. Ap. – Praephatio super Apocalypsim

Psalt. – Psalterium decem cordarum

Tract. – Tractatus super quatuor Evangelia

Vita. Ben. – Tractatus in expositionem vitae et regulae beati Benedicti

Vita – Vita beati Joachimi abbatis & Virtutum beati Joachimi Synopsis

2. Documente magisteriale, colecţii, reviste frecvent citate

CBC – Catehismul Bisericii Catolice

DA – Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters

DV – Constituţia dogmatică despre Revelaţia divină *Dei Verbum*, în: *Conciliul Vatican II*.

DZ – *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*,

MGH – Monumenta Germaniae Historica

TRL – Theologische Realenzyklopädie
PSB – Colecţia de traduceri patristice „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti"
PL – Patrologia Latina, colecţia J.-P. Migne
ZKG – Zeitschrift für Kirchengeschichte

Pentru redarea în limba română a pasajelor biblice am utilizat versiunea *Biblia Catolică*, tradusă după textele originale de pr. Alois Bulai şi pr. Eduard Pătraşcu, publicată la Editura Sapientia din Iaşi în anul 2015. De asemenea, a fost consultată şi *Biblia Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, Eibmbor, 1991. Pentru confruntarea textelor latine a fost utilizată ediţia *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, 2 vol., ed. R. Weber et alii, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1969. Însă acolo unde a fost cazul, pasajele biblice au fost traduse direct din latină, aşa cum au fost citate de către Gioacchino. Pentru referinţele biblice din text sunt folosite abrevierile standard, utilizate de majoritatea editurilor româneşti.

INTRODUCERE

1. Premisa, tema şi scopul cercetării

Caracteristici pentru teologia istoriei Evului Mediu era exegeza tipologică a revelaţiei biblice şi, plecând de la aceasta, interpretarea evenimentelor istorice ca istorie a mântuirii. În lecturile tipologice ale istoriei mântuirii elaborate de către teologii medievali se regăsesc deja *in nuce* modelele gândirii filosofiei istoriei. Astfel, consider că se poate observa în dezvoltarea istorică a gândirii istorico-filosofice o continuitate cu modelele istorico-teologice. Doctrina despre creaţie, cristologia şi apocaliptica şi-au găsit într-un mod translatat abstract loc în sistemele filosofice despre istorie. A devenit un loc comun teza cum că prin translatarea filosofică a motivelor escatologice asupra procesului istoric am asistat la transformarea planului divin de mântuire într-o teleologie seculară, respectiv că doctrina despre providenţă s-a secularizat într-o teorie despre istorie înţeleasă ca desfăşurare şi realizare de sine a raţiunii. Asemenea teme teologico-istorice sunt recognoscibile la baza tuturor sistemelor de filosofie a istoriei, în special ideea împărţirii tripartite a progresului istoric, ideea imanentizării istorice a divinităţii şi ideea desăvârşirii omeneşti şi a societăţii într-o epocă viitoare, în care contradicţiile inerente progresului istoric vor fi suprimate. Se poate însă afirma, în acord cu Karl Popper, că asemenea întrebări despre sensul istoriei nu-şi mai au rostul astăzi, acum după ce credinţa într-o ordine raţională a istoriei şi în posibilitatea descifrării legilor progresului ei a fost demascată ca fiind o utopie periculoasă[1]. Însă cum în gândirea istorică distincţia dintre speranţă şi utopie este într-atât de fragilă, consider că este încă de un interes nemijlocit să cercetăm pretinsele origini şi cauze ale gândirii istoriciste şi secularizate. Mai mult decât atât, vedem că în decursul istoriei, cu cât se

[1] Despre diversele întruchipări ale istoricismului şi a pericolelor inerente lui, a se vedea: Karl POPPER, *Mizeria istoricismului*, trad. Dan Suciu şi Adela Zamfir, All, Bucureşti, 1996.

instituie mai puternic şi mai cuprinzător o criză de sens, atât individuală, cât şi socială, cu atât mai rapid şi puternic apar şi ideile utopice; şi cu cât experienţa contingenţei evenimentelor este simţită mai radical, cu atât oamenii sunt mai înclinaţi spre a le interpreta dintr-o perspectivă a necesităţii providenţiale. Acest pericol ni se dezvăluie şi astăzi, de fiecare dată când apar diverse mişcări spirituale sau seculare care pretind că deţin reţeta ultimă a anulării contradicţiilor istorice şi calea instaurării Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. Fără îndoială, personajul căruia îi este dedicată această monografie era deopotrivă un om exaltat de speranţa în viitor şi de angoasa în faţa prezentului. În acest sens, după cum vom vedea, se ridică întrebarea dacă teologia istoriei dezvoltată de Gioacchino din Fiore a reprezentat cu adevărat o influenţă asupra spiritualităţii occidentale. Este el oare una dintre sursele moderne ale speranţei că promisiunea perfecţiunii unui alte lumi desăvârşite se va actualiza totuşi şi aici în istorie? Are Gioacchino din Fiore de a face cu toţi aceia dintre noi care, deşi împărtăşesc o viziune radical pesimistă asupra prezentului, sunt mereu cutremuraţi de accese de speranţă în viitor?[2] Respectiv, are speranţa ridicată la rangul de utopie ceva în comun cu gânditorul pe care îl vom trata în lucrarea de faţă?

Gioacchino din Fiore (cca 1135-1202), călugăr cistercian din Calabria, a fost un gânditor care şi-a fundamentat ideile într-un complex sistem de teologie trinitară, ale cărei implicaţii istorice a ştiut să le articuleze pe o foarte strictă exegeză biblică, respectiv pe observarea atentă a evenimentelor istorice. De aceea, lucrările abatelui calabrez sunt pline de referinţe la evenimentele istorice înregistrate de autorii eclesiastici şi la evenimentele contemporane pe care el încerca să le interpreteze în cadrul unei ordini a mântuirii, precum cruciadele şi pericolul islamic, luptele pentru putere dintre *regnum* şi *sacerdotium*, expansiunea rapidă a mişcărilor monastice, respectiv a mişcărilor apocaliptice care erau în plină înflorire în Europa secolului al XII-lea. Gioacchino din Fiore a dezvoltat o doctrină despre istorie care îşi extrage esenţa dintr-o impresionantă hermeneutică a sensului mişcărilor istorice, orientate către momentul unei desăvârşirii spirituale absolute. Istoria

---

[2] De pildă, Andrei PLEŞU, *Frumuseţea uitată a vieţii*, Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 68; „De regulă, ceea ce văd, ceea ce aud, ceea ce trăiesc mă indispune până la depresie. Şi totuşi, fără motiv aparent, fără iluzii şi fără speranţe utopice, mă trezesc, uneori, cuprins de o nerezonabilă încredere în soarta lumii".

mântuirii (*historia salutis*), care este planul lui Dumnezeu pentru poporul Său, este un tot unitar şi organic, a cărui structură nu este una care se desfăşoară unidimensional, ci una în care evenimentele posedă multiple sensuri şi intră în raport unele cu altele din trecut sau viitor – şi toate acestea cu un scop clar orientat înspre idealul a ceea ce el numeşte *plenitudo historiae*[3]. Pe scurt, pentru a anticipa puţin, dacă pentru Sfântul Augustin adevărul istoric este revelat într-un singur eveniment unic, conform lui Gioacchino adevărul este revelat într-o succesiune de ordini istorice[4]. Atât Sfântul Augustin, cât şi Gioacchino sunt de acord că *nihil stabile super terram*, doar că pentru Augustin aceasta înseamnă că totul s-a împlinit definitiv prin Isus Cristos, iar istoria nu mai are nici un alt sens decât acela al aşteptării judecăţii finale, pe când pentru Gioacchino aceasta înseamnă că totul este supus transformării mişcării de înainte spre împlinire şi desăvârşire, implicit Biserica şi doctrina ei[5] – totul fiind un efect al revelării pedagogice a Sfintei Treimi în istorie. Explicând dogma *Filioque*, Gioacchino din Fiore va arăta că împlinirea istorică a timpului promis nu este nici ceva contingent şi nici ceva supus voinţei omeneşti, ci însuşi sensul final al desfăşurării istoriei, a cărei lege de mişcare este aceeaşi cu cea a relaţiilor intra-trinitare: Dumnezeu a rânduit istoria astfel încât să-şi reveleze natura trinitară, iar prin înţelegerea istoriei consemnate în textele sacre omul să poată ajunge la contemplarea Trinităţii în toate relaţiile Sale.

Pentru Gioacchino sensul istoriei este acela de a restaura chipul şi asemănarea cu Sfânta Treime. Însă pentru a înţelege mişcarea istorică a sensului, trebuie să luăm seama de acele momente destinale ale istoriei, anume momentele în care conştiinţa de sine a atins o nouă treaptă de înţelegere a sensului. Iar în cazul lui Gioacchino este cu siguranţă vorba despre o conştiinţă în care istoria ca atare este percepută ca istorie a sensului. Dar genitivul din istoria sensului dezvăluie deja faptul că avem de a face cu un raport dialectic între istorie şi sens: atât istoria aparţine sensului – care în cazul lui Gioacchino este Dumnezeu –, cât şi sensul aparţine istoriei. Astfel – în cheie heideggeriană, dar în acord total cu ceea ar spune Gioacchino –

---

[3] *Exp.*, f. 64vb.
[4] *Cf.* Karl LÖWITH, *Istorie şi mântuire. Implicaţiile teologice ale filosofiei istoriei*, trad. Alex Moldovan şi George State, Tact, Cluj, 2010, p. 201.
[5] *Ibidem*.

sintagma „istoria sensului" se referă la istoria dezvăluirii şi ascunderii prin care o lume, ca principiu de unitate al totalităţii sensului, se manifestă istoric, arătându-se în propriul fiinţei sale într-un mod epocal. Dar fiindcă pentru Gioacchino sensul este identic cu Sfânta Treime, mişcarea istorică a sensului va însemna revelarea istorică a lui Dumnezeu-Treime. Un rol fundamental în această hermeneutică a sensului trinitar al istoriei îl joacă textele Sfintelor Scripturi, care conţin cheia de descifrare a urmelor pe care Sfânta Treime le lasă în istorie. De aceea, voi încerca să arăt că solul din care se dezvoltă viziunea gioacchimită despre istorie este exegeza biblică.

Consider că importanţa lui Gioacchino din Fiore ţine de faptul că el a reuşit într-un mod deosebit să sintetizeze criza veacului său, căutând să răspundă la atât de stringentele întrebări privitoare la sfârşitul istoriei, la modul în care se va întâmpla şi la implicaţiile existenţiale şi politice ale acestui sfârşit pentru cei care simţeau asemenea lui că se află în pragul acestui eveniment iminent. Dar mai mult decât atât, interesul pentru acest abate calabrez depăşeşte limitele unui simplu studiu de monografie istorică. Ineditul viziunilor lui escatologice nu se poate reduce doar la contextul crizei religioase din vremea respectivă, fiindcă importanţa potenţialului conţinut în tezele sale ne priveşte pe toţi cei care încercăm încă şi astăzi să mai înţelegem sensul istoriei în care am fost chemaţi la viaţă. Iar în acest sens, trebuie subliniat din capul locului că viziunea gioacchimită despre istorie reprezintă răspunsul dat de un călugăr catolic medieval, astfel încât un cititor care e incapabil să-şi deschidă inima şi ochii unei viziuni creştine despre istorie nu va găsi în Gioacchino din Fiore decât un obiect curios de muzeografie medievală. Mult prea adesea se întâmplă ca în cercetările academice contemporane asupra autorilor medievali să se uite faptul că intenţia scrierilor acestora a fost în cea mai mare parte de edificare religioasă, şi nu de întocmire a unor tratate universitare care folosesc teologia doar ca pretext pentru dezvoltarea subtilităţilor filologice. Ambele abordări sunt însă legitime din punctul nostru de vedere: *abordarea literală* din ultimele decenii a textelor medievale ne-a scos de sub praful istoriei nenumărate cunoştinţe care stau acum mărturie pentru evoluţia lingvistică şi conceptuală omogenă a gândirii occidentale, oferind astfel un argument de mare preţ împotriva acelor

ideologii distructive care mereu au căutat să accentueze rupturile in istorie. De cealaltă parte, dacă am fi nişte cititori şi numai un pic receptivi mesajului creştin, *abordarea spirituală* a textelor medievale s-ar putea să ne facă o dublă surpriză: într-un prim pas să ne pună în tensiune anumite concepţii şi credinţe deja pietrificate şi să ne scoată din zona de confort „căldicel", iar într-un al doilea pas să ne deschidă calea unei *filosofii ca mod de viaţă* şi să ne ofere un antidot la rătăcirile lipsei contemporane de sens. La fel este şi situaţia operei lui Gioacchino, pe care o voi aborda în primul rând din „perspectiva spirituală", fără însă a neglija dimensiunea literală, filologică şi istorică, întrucât Gioacchino a fost, înainte de orice interpretare, un om real, călugăr şi teolog catolic.

În primul capitol al lucrării, „Viaţa şi opera lui Gioacchino din Fiore", voi încerca să expun originea existenţială şi contextul istoric al viziunii gioacchimite despre istorie, fiindcă fundamental pentru înţelegerea unui gânditor care dezvoltă o teorie a istoriei este însăşi istoria în care acesta a gândit şi creat. În această privinţă, primul capitol se ocupă cu prezentarea surselor istorice despre viaţa abatelui calabrez şi relatările personale pe care acesta le-a oferit despre sine. Reconstrucţia drumului vieţii lui Gioacchino va fi însă paralel expusă cu dezvoltarea operei sale teologice. Dar pentru ca personalitatea abatelui calabrez să iasă la suprafaţă într-o formă cât mai adecvată, referinţele la contextul istoric al vieţii sale vor fi mereu prezente. Obiectivul capitolului despre viaţa şi opera lui Gioacchino este atât acela de a prezenta o personalitate vie, cu interogaţiile şi caracteristicile specifice epocii sale, cât şi de a arăta că opera sa de teologie a istoriei se dezvoltă într-un mod organic ca răspuns la căutările proprii şi la dramele veacului său.

În cel de-al doilea capitol, „Hermeneutica şi teologia istoriei", voi realiza un recul istoric pentru a putea arăta condiţiile de posibilitate istorică ale exegezei din care Gioacchino îşi dezvoltă viziunea despre istorie. Premisa acestui capitol este aceea că mai degrabă am ajunge la esenţa gândirii lui Gioacchino făcând o cale inversă dinspre naşterea hermeneuticii creştine şi dezvoltarea ei până la acesta decât să plecăm dinspre punctul nostru prezent înapoi pentru a-i arăta filiaţiile şi influenţele. Metoda reconstrucţiei gândirii lui Gioacchino dinspre prezentul nostru înapoi prin presupuse influenţe şi

preluări nu poate fi decât discutabilă şi lacunară. Cert este că gândirea lui Gioacchino provine dintr-o anumită tradiţie, din care acesta se hrăneşte şi se dezvoltă: anume însăşi tradiţia creştină. De aceea, pentru a putea vedea specificitatea, dar şi îndatoririle exegezei din care acesta îşi dezvoltă mai apoi un sistem de teologie a istoriei, voi încerca să arăt însăşi esenţa şi dezvoltarea tradiţiei exegetice creştine. Plecând de la ridicarea problemei în Sfintele Scripturi şi Sfânta Tradiţie, voi prezenta momentele canonice ale dezvoltării unei viziuni creştine asupra istoriei din însăşi interpretarea vie a textelor sacre. Importanţa acestui capitol constă şi în aceea de a oferi un criteriu valid de judecată a ortodoxiei tezelor abatelui calabrez. Fiindcă mai îndreptăţit este să evaluăm un autor plecând din sânul tradiţiei de la care acesta se revendică decât dinspre pretinse influenţe pe care acesta le-ar fi avut în vremurile mai recente.

Cel de-al treilea capitol, „Gioacchino şi *intelligentia spiritualis*", va urmări să traseze dezvoltarea hermeneuticii istoriei din prisma idealului „înţelegerii spirituale sau duhovniceşti". Astfel tema acestui capitol este de a explicita metoda exegetică gioacchimită ca izvor al înţelegerii istoriei. Întrucât pentru Gioacchino hermeneutica textelor sacre şi sensul istoriei se întrepătrund, *intelligentia* sau *intellectus spiritualis* reprezintă acea formă de înţelegere hermeneutică care deschide semnificaţia dezvoltării istoriei şi conduce la desăvârşirea spirituală a umanităţii. Pentru a circumscrie semnificaţia conceptului gioacchimit de „înţelegere spirituală" îl voi prezenta punându-l în tensiune cu alte forme istorice de înţelegere pe care Gioacchino le considera depăşite: profetismul veterotestamentar, filosofia, teologia raţională şi alte modalităţi de înţelegere hermeneutică a dezvăluirii sensului istoriei din Sfânta Scriptură.

Cel de-al patrulea capitol, „Filioque şi teologia istoriei", va tematiza doctrina trinitară şi implicaţiile ei pentru cronografia istoriei. În prima parte, doctrina sa trinitară va fi pusă în raport cu decretul despre eroarea lui Gioacchino dat de Conciliul Lateran IV (1215), astfel încât întreaga amplitudine a teoriei sale despre sensul trinitar al istoriei să poată ieşi la iveală. Plecând de la doctrina sa trinitară, vor fi expuse şi comentate modelele pe care acesta le-a utilizat pentru a cronografia istoria în vederea susţinerii tezei

conform căreia istoria este sacră doar în măsura în care este însăşi locul în care Sfânta Treime se revelează, călăuzind astfel omenirea în mod progresiv spre desăvârşire. Astfel, cronografia istoriei în trei stadii specifice Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, doctrina celor şapte vârste ale lumii, principiul generaţiilor şi principiul celor şapte deschiderii reprezintă în fapt doar unghiuri diferite de percepţie a manifestării unicului Dumnezeu-Treime.

În continuare, monografia de faţă se va dedica exemplificării pe cărţile numite profetice ale Vechiului Testament a metodelor exegetice şi a viziunii gioacchimite despre sensul istoriei. În acest fel cititorul va putea vedea mai îndeaproape modul de gândire al abatelui calabrez, precum şi implicaţiile istorice ale exegezei şi doctrinei sale trinitare. Nu în ultimul rând, monografia de faţă a hermeneuticii istoriei la Gioacchino din Fiore va oferi cititorului prezentarea constituţiei societăţii monastice a sfârşitului istoriei, adică a celui de-al treilea stadiu al istoriei. Gioacchino credea că această constituţie, redactată după modelul Regulii Sfântului Benedict din Nursia, se va actualiza pretutindeni în lume atunci când Duhul Sfânt va fi dezvăluit pe deplin adevărul oamenilor.

Lucrării de faţă i-am anexat şi traducerea a trei texte gioacchimite, care, deşi sunt mai reduse ca întindere, oferă o foarte bună introducere în gândirea şi scriitura abatelui calabrez. De asemenea, pentru a uşura accesul la comentariile în marginea doctrinei trinitare şi a metodei exegetice gioacchimite am adăugat şi o traducere a canonului de referinţă de la Conciliul Lateran IV (1215).

Astfel, scopul cercetării de faţă este de a oferi o monografie care să reflecte cât mai fidel cu putinţă gândirea şi personalitatea abatelui Gioacchino din Fiore. Punctul arhimedic al cercetării este acela al înţelegerii exegezei din care izvorăşte viziunea sa despre istorie. În vederea atingerii acestui obiectiv vor prima sursele tradiţiei exegetice creştine care l-au premers şi l-au influenţat pe Gioacchino, precum şi însăşi opera sa. De aceea, posteritatea sa va fi intenţionat lăsată la o parte, fiindcă mai degrabă vom ajunge la înţelegerea hermeneuticii teologice a istoriei dezvoltată de Gioacchino dacă plecăm de la tradiţia lumii în care acesta a apărut decât dacă plecăm invers, dinspre imaginea actuală, pe care apoi să încercăm să o recompunem din

întregul afirmaţiilor care s-au făcut despre el. Încercând să ofer o reconstrucţie imanentă a sistemului său de gândire, sper că în final i se va dezvălui cititorului un Gioacchino din Fiore mult mai apropiat de realitatea epocii în care acesta a trăit. Însă temele care vor fi supuse cercetării împreună cu Gioacchino din Fiore nu pot fi nicidecum văzute ca fiind doar muzeografie medievală. Atâta timp cât încă mai avem speranţă că istoria are un sens şi că acesta este dat de un Dumnezeu, întrebările şi frământările tematizate nu pot să ne lase impasibili, indiferent de ortodoxia sau heterodoxia răspunsurilor date de acest teolog medieval.

2. Contextul şi statutul cercetării

Chiar dacă monografia de faţă despre teologia istoriei la Gioacchino îşi propune să plece de la originile şi însăşi viaţa şi opera sa, imboldul intim care stă la baza acestei cercetări îşi are totuşi obârşia în umbra pe care acesta o lăsat-o în diverse lucrări de filosofie şi teologie contemporane. Apariţia umbrei lui Gioacchino în secolul al XX-lea este mereu însoţită de interogaţia privitoare la rolul jucat de acest teolog medieval în procesul secularizării şi în apariţia radicalismului politic modern. În acest sens, mai multe afirmaţii disparate în operele unor teoreticieni ai secularizării şi ai religiilor politice moderne făceau referinţă la Gioacchino din Fiore. Strânse laolaltă şi sintetizate, teza acestor gânditori este şocantă: secularizarea este conţinută *in nuce* în forma pe care Gioacchino a dat-o creştinismului în Evul Mediu, respectiv că marile orori politice ale modernităţii ar reprezenta actualizarea viziunii gioacchimite despre istorie. Jacob Taubes afirmă că teologia gioacchimită „conţinea dinamita care va face să explodeze fundamentele religiei şi societăţii medievale, care fuseseră trasate în lumina teologiei istoriei a lui Augustin”[6]. Jacob Taubes chiar îi acordă meritul lui Gioacchino de a fi instituit prin doctrina sa trecerea de la principiul analogiei – pe care se construia întreg *Weltanschauung*-ul medieval – la principul modern

[6] Jacob TAUBES, *Teologia după revoluţia copernicană*, trad. Andrei State şi George State, Tact, Cluj, 2009, p. 22.

al dialecticii istorice. Iar gândul cu totul inedit al lui Taubes este că prin aceasta s-a pregătit şi revoluţia trecerii – trei secole mai târziu – de la universul ierarhic şi anistoric specific cosmologiei ptolemeice la universul lipsit de ierarhie, dar în continuă schimbare, al cosmologiei copernicane:

> Teoria astronomică nu cauzează schimbarea atitudinii omului faţă de natural şi supranatural, ci mai curând o exprimă. Mai mult, turnura de la o cosmologie ptolemeică la una copernicană nu se petrece brusc, în urma unei descoperiri empirice neaşteptate, ci ea este deja pregătită de un lung travaliu. Începutul acestei schimbări în orientarea omului către lumea naturală şi spirituală poate fi urmărită retrospectiv în speculaţiile teologice despre istorie ale lui Gioacchino şi în filosofia mistică germană[7].

În aceeaşi linie, Karl Löwith vedea în teologia istoriei dezvoltată de Gioacchino originea tuturor politicilor radicale ce urmăresc instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu aici şi acum în timpul istoric prin intermediul unui ultim conflict care va conduce istoria spre apogeul şi sfârşitul ei:

> Gioacchino, precum Luther după el, n-a putut prevedea că intenţia sa religioasă – aceea a desecularizării Bisericii şi a restaurării fervorii ei spirituale – s-ar putea transforma, în mâinile altora, în contrariul ei: secularizarea lumii, care a devenit tot mai lumească tocmai pentru că gândirea eschatologică despre ultimele lucruri a fost introdusă în penultimele chestiuni. […] încercarea lui Gioacchino şi influenţa gioacchimiţilor au fost cele care au deschis calea spre aceste denaturări viitoare; căci aşteptarea lui Gioacchino a unei noi vârste a „plenitudinii" putea avea două efecte opuse: putea întări austeritatea unei vieţi spirituale împotriva caracterului lumesc al bisericii, şi acesta a fost, desigur, intenţia sa; dar mai putea încuraja năzuinţa spre noi realizări istorice, iar acesta a fost rezultatul îndepărtat al profeţiei sale despre o nouă revelaţie. Revoluţia care fusese proclamată în cadrul unei credinţe escatologice şi cu trimitere la o viaţă

[7] *Ibidem*, p. 27.

> monastică perfectă a fost preluată, cinci secole mai târziu, de o preoţime filosofică, ce a interpretat procesul de secularizare în termenii unei realizări spirituale a Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ[8].

De asemenea, Eric Voegelin, reputatul istoric al ideilor politice, nu ezită să-i aroge lui Gioacchino desăvârşirea simbolismului apocaliptic imperial al cărui conţinut a ajuns mai apoi să se manifeste în istorie prin credinţa în depăşirea ordinii existente într-o a treia nouă etapă istorică, precum în cazul tuturor milenarismelor şi gnosticismelor politice[9]. Pentru Voegelin, Gioacchino este vinovatul imanentizării *eschaton*-ului, fapt care, cu timpul, a ajuns să culmineze în evenimentul holocaustului şi al gulagului.

Lectura acestor trei autori, Jacob Taubes, Karl Lowith şi Eric Voegelin, a fost momentul primei întâlniri cu personajul Gioacchino din Fiore. Aceştia reprezintă cele trei importante surse care în anii imediat următori celui de-al doilea război mondial au încercat să-şi explice cruzimea şi barbaria în care decăzuse lumea prin regândirea rădăcinilor teologice ale modernităţii, care ar sta la baza a ceea ce şi-a găsit împlinirea în lumea războaielor şi gnosticismelor politice ale secolului XX. Iar ei descoperă în Gioacchino din Fiore personajul până atunci ascuns care a sădit germenii a ceea ce a însemnat procesul de secularizare al Occidentului, anume deificarea a însăşi mişcării istorice[10].

De cealaltă parte există şi autori care elogiază o presupusă influenţă benefică a lui Gioacchino asupra dezvoltării societăţii. De exemplu, gânditorul marxist Ernst Bloch găseşte în Gioacchino din Fiore un protomarxist şi un model medieval de revoluţionar antisistem[11]. Sau, mai recent, Gianni Vattimo şi-a anunţat filiaţia gioacchimită, proclamând entuziast în cartea *După creştinătate. Pentru un creştinism non-religios* adventul epocii postmoderne, anume trecerea de la o lume a autorităţii la una a libertăţii nondogmatice. El afirmă că depăşirea metafizicii face acum cu

---

[8] Karl LÖWITH, *op. cit.*, p. 204.

[9] A se vedea cartea Eric VOEGELIN, *Religiile politice*, trad. Bogdan Ivaşcu, Humanitas, Bucureşti, 2010.

[10] Jacob TAUBES, *Teologia după revoluţia copernicană*, ed. cit., p. 2.

[11] A se vedea cartea lui Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, şi eseul „Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches", în: Idem, *Erbschaft dieser Zeit*, Shurkamp, Frankfurt am Main, 1962.

putinţă, în noua epocă a postmodernităţii, trăirea originară şi fără dogmă a credinţei creştine, aşa cum ar fi intuit Gioacchino din Fiore că se va întâmpla la sfârşitul istoriei în stadiul Duhului Sfânt[12].

Alte referinţe care atrag atenţia asupra lui Gioacchino din Fiore sunt de găsit în scrierile idealiştilor şi iluminiştilor germani din secolul XVIII, deşi aceştia nu îl citează în mod direct (excepţie făcând Schelling, într-o notă de subsol). Conţinutul teoriilor lor despre sensul istoriei i-a împins pe mulţi cercetători să afirme existenţa unor influenţe directe ale lui Gioacchino asupra idealismului german[13]. Vom oferi numai un exemplu de presupusă influenţă a lui Gioacchino asupra idealismului german, astfel încât, în urma lecturii lucrării de faţă, să rămână la latitudinea cititorului dacă într-adevăr există o influenţă sau nu. Următorul exemplu consider că este poate cel mai îndreptăţit să fie asemănat cu viziunea despre istorie a lui Gioacchino. Gotthold Ephraim Lessing, în scrierea sa despre *Educarea speciei umane,* publicată în 1780, explicând sarcina revelaţiei biblice din perspectiva raţiunii luminate, afirmă că ceea ce înseamnă educaţia pentru un individ reprezintă revelaţia pentru întreaga specie umană[14]. În această scriere, Lessing dezvoltă un model tripartit de evoluţie a istoriei omeneşti, care culminează cu desăvârşirea unei moralităţi determinate de raţiune. Conform lui Lessing, scrierile veterotestamentare reprezintă un fel de manuale elementare de educare morală timpurie, adaptate constituţiei omenirii aflate la începutul dezvoltării raţiunii[15]. În acea fază istorică, Dumnezeu s-a dezvăluit ca un Tată iubitor, dar mânios, care impune omenirii poruncile prin care aceasta să-şi înceapă disciplinarea şi ieşirea din minorat. Odată cu venirea lui Cristos şi începerea noului Legământ avem de a face pentru Lessing cu iniţierea unei faze superioare în pedagogia providenţială a istoriei, una a adolescenţei, în care omenirea începe să simtă nevoia unor fundamente mai înalte pentru a-şi motiva acţiunea morală – astfel promisiunea recompensei nemuririi sufletului devine primul motor al raţiunii practice[16]. Însă, afirmă Lessing, şi

---

12 *Cf.* Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002.
13 Matthias RIEDL (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Brill, Leiden, 2018, p. 267sqq.
14 G. E. LESSING, *Educarea speciei umane*, trad. Alexandru Şahighian, Paideia, Bucureşti, 1996, p. 69.
15 *Ibidem*, p. 79.
16 *Ibidem*, pp. 90-91.

acest al doilea manual elementar al revelaţiei divine trebuie depăşit de îndată ce raţiunea va înţelege adevărurile revelaţiei ca adevăruri ale raţiunii. Abia atunci omenirea va ieşi pe deplin din minorat înspre deplina luminare prin actualizarea raţiunii practice într-o virtute a iubirii pure (*reine Tugendliebe*)[17]. Evoluţia raţiunii spre desăvârşire în decursul istoriei omenirii este înţeleasă de Lessing ca o doctrină a revelaţiei care în mod necesar va trebui să se împlinească într-un viitor. Acest timp viitor – al virtuţii care va fi realizată doar de dragul ei însăşi şi nu dintr-o datorie sau frică (ca în etapele istorice anterioare) şi în care raţiunea practică îşi va atinge libertatea deplină – este numit de Lessing „timpul unei noi Evanghelii veşnice", care fusese deja propagată de anumiţi visători medievali[18]:

> Poate că ideea lor despre întreita vârstă a lumii nu era chiar aşa o fantasmagorie; şi în mod cert n-aveau nici un fel de rele intenţii atunci când propovăduiau că Noul Testament va trebui să ajungă la fel de desuet pe cât ajunsese să fie şi Vechiul Testament. Apărea şi la ei mereu aceeaşi judiciozitate a aceluiaşi Dumnezeu. Dacă e să le exprim ideile prin cuvintele mele: mereu acelaşi plan al unei educaţii generale a speciei umane. Atât doar că i-au precipitat desfăşurarea, că au crezut că şi fără o prealabilă luminare, fără pregătire vor putea face dintr-o dată din contemporanii lor abia trecuţi de vârsta copilăriei, nişte bărbaţi, care să fie demni de ceea ce ei considerau a fi vârsta a treia a lumii[19].

După cum vom vedea, asemănările cu gioacchimismul sunt evidente, cu toate că rămâne de văzut în ce măsură aceste afirmaţii ale lui Lessing chiar pot fi atribuite abatelui Gioacchino. Cert este din textul lui Lessing că „anumiţi visători medievali" ar fi fost nişte precursori ai săi, care însă s-au cam grăbit în afirmarea ajungerii la desăvârşire a speciei umane, fiindcă acel moment abia în curând ar urma să sosească. Inspirat sau nu de gioacchimism, pentru iluministul german doctrina biblică a Revelaţiei este un fel de program pedagogic prin care omenirea este condusă spre adevărurile

---

[17] *Ibidem*, pp. 101-102.
[18] *Ibidem*, p. 102.
[19] *Ibidem*, p. 102-103.

ultime ale raţiunii, pentru ca într-un final să-şi atingă împlinirea într-o epocă a desăvârşirii dezvoltării raţiunii practice. Din punct de vedere iluminist, planul providenţei divine în istorie se împlineşte în devenirea morală a umanităţii. La fel este şi în cazul lui Immanuel Kant, care propune o asemănare între „chiliasmul filosofic, ce speră într-o stare de pace eternă întemeiată pe o Ligă a Naţiunilor, ca republică a lumii – care este de altfel scopul practic al filosofiei – şi chiliasmul teologic, care se bazează pe împlinirea genului uman în întregime în vederea transformării morale"[20]. Jacob Taubes afirmă că urme ale doctrinei gioacchimite, mijlocite în mare parte prin lucrările standard de istorie eclesiastică, se găsesc la mai toţi marii reprezentaţi ai idealismului german, de la Kant, Scheling, Novalis, Hölderlin până la Hegel, toţi aceştia fiind nişte gânditori care insistă constant asupra relaţiei intime dintre Sfânta Treime şi înţelegerea dialectică a istoriei[21].

De altfel, istoria presupuselor influenţe ale lui Gioacchino este enormă, astfel că la o primă privire aruncată asupra bibliografiei existente referitoare la abatele calabrez nu putem să nu remarcăm că acesta este cunoscut mai mult ca umbră şi ca presupusă influenţă ascunsă. Plecând de la preconcepţia că Gioacchino ar fi inventat împărţirea tripartită a istoriei, în care ultima epocă ar fi aceea a anulării tuturor contradicţiilor şi ierarhiilor sociale, cei mai mulţi autori au marşat pe ideea că această schemă este identificabilă în toate sistemele filosofice şi sociale care promit împlinirea în istorie, indiferent că este vorba despre marxism, fascism, pozitivism sau postmodernism. Aş tinde să cred că aceeaşi opinie este împărtăşită acum şi în mediile eclesiastice, oarecum influenţate în vremurile mai recente de rezultatele cercetărilor autorilor precizaţi anterior, care la urma urmei nu făceau decât să caute un „ţap ispăşitor" în istoria Bisericii Catolice pentru toate nenorocirile secolului. Ca răspuns, aceştia l-au transformat pe Gioacchino din Fiore într-un fel de „cal troian", intrat din exterior în sânul Bisericii şi care ar trebui lepădat ca fiind periculos. De exemplu, Cardinalul Henri de Lubac, în cele două volume din *Posteritatea spirituală a lui Gioacchino din Fiore*, publicate în 1979 şi 1981, l-a prezentat pe abatele calabrez ca pe o forţă distructivă, anticlericală

[20] Immanuel KANT, *Religia doar în limite raţiunii*, trad. Rodica Croitoru, All, Bucureşti, 2007, p. 90.
[21] Jacob TAUBES, *Escatologia occidentală*, trad. Maria Magdalena Anghelescu, Tact, Cluj, 2008, p. 113.

şi deviantă de la tradiţia monastică creştină, care prin inovaţia împărţirii tripartite a istoriei a făcut cu putinţă dezvoltările care aveau să culmineze în cel de-al treilea Reich[22]. La fel, în anul 2005, augustinianul George Tavard s-a întrebat de ce au existat papi binevoitori faţă de tendinţele heterodoxe ale lui Gioacchino, de vreme ce pe catari nu îi tolerau?[23] Pentru Tavard, sfinţenia unei vieţi nu justifică şi nu iartă erorile intelectuale şi distorsiunile eretice ale gândirii. Până şi obedienţa lui Gioacchino faţă de Sfântul Scaun nu justifică faptul că speculaţiile sale au deschis calea unei surprinzătoare perspective postcreştine în sânul Bisericii[24]. În consecinţă, Gioacchino ar trebui să fie în sfârşit condamnat în mod definitiv ca eretic şi ar trebui evitată orice apropiere de tezele acestuia. În schimb, Joseph Ratzinger/Papa Benedict XVI, în teza sa de abilitare din 1957, dedicată teologiei istoriei la Sfântul Bonaventura, l-a prezentat pe Gioacchino din Fiore într-o lumină mult mai favorabilă. Pentru tânărul teolog Ratzinger, tezele lui Gioacchino au reprezentat fermentul magnificei apariţii a franciscanismului şi a unei mai profunde înţelegeri creştine a sensului istoriei, care pentru el culminează cu Sfântul Bonaventura, puternic influenţat de abatele calabrez. În acest complex studiu, Joseph Ratzinger afirma:

> După părerea mea, numai cu mari rezerve putem accepta teza conform căreia Gioacchino din Fiore a iniţiat procesul de secularizare a speranţei escatologice care a condus la conştiinţa epocală a Renaşterii şi Modernităţii. Este corect că odată cu Gioacchino s-a produs o turnură în ceea ce priveşte speranţa escatologică; însă ar trebui să ne ferim să vedem pur şi simplu un iniţiator al Renaşterii într-un astfel de om al contemplaţiei care a profeţit o eră monastică şi contemplativă a purei interiorităţi[25].

---

[22] Henri de LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. 1: *De Joachim à Schelling*, vol. 2: *De Saint-Simon à nos jours*, Lethielleux, Paris, 1979/1981.

[23] George TAVARD, *The contemplative Church: Joachim and his Adversaries*, Marquette University Press, Milwaukee, 2005. p. 7.

[24] *Ibidem*, p. 9.

[25] Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la sfântul Bonaventura*, trad. Dan Siserman, Sapientia, Iaşi, p. 147-148.

În cultura română Gioacchino din Fiore a reuşit să pătrundă prin două eseuri publicate de Mircea Eliade în anii '30[26], respectiv printr-o succintă prezentare care se găseşte în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*[27]. În toate cele trei texte, Mircea Eliade elogiază importanţa abatelui calabrez în transformarea gândirii asupra sensului istoriei. Chiar mai mult, Eliade rememorează, în 1985, în prefaţa cărţii lui Bernard McGinn[28], entuziasmul pe care l-a avut când l-a descoperit pe Gioacchino, afirmând că a fost una dintre marile „descoperiri" ale tinereţii sale. El pomeneşte şi despre întâlnirea din 1928 cu unul dintre primii editori ai operei critice gioacchimite în limba italiană, Ernesto Buonaiuti, care îl impulsionase în trasarea unui plan de redactare a unei monografii despre teologia istoriei abatelui calabrez. Conform lui Eliade, această monografie, la care a lucrat cu întreruperi şi reveniri de-a lungul a foarte mulţi ani, s-a pierdut într-un final[29].

Nu în ultimul rând, nu mai puţin fascinaţi de Gioacchino din Fiore au fost nenumăraţi mari romancieri, care au contribuit literar atât la mărirea aurei de mister din jurul persoanei sale, cât şi la distorsionarea mesajului său. Amintim câteva mari opere literare care aduc în poveste figura abatelui Gioacchino din Fiore: *Liturghia neagră* (1891) de Joris-Karl Huyssmanns, *Tablele legii* din *Ars Alchemica* (1897) de Wiliam Butler Yeats, *Ulise* (1922) de James Joyce, *Numele trandafirului* (1980) de Umberto Eco sau *Mistero buffo* (1969) de Dario Fo[30].

Toate aceste preconcepţii dezvoltate în jurul posterităţii lui Gioacchino din Fiore vor fi suspendate în cercetarea de faţă. Consider însă că toate aceste teze despre dezvoltarea idealului iluminist sau a radicalismelor şi gnosticismelor politice moderne din modelul istorico-teologic şi agregatul de

---

[26] Eseul „Gioacchino din Fiore (1931)" în: Mircea ELIADE, *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 322-329; iar eseul „Notă despre patriotism: Gioacchino din Fiore (1939)", în: Mircea ELIADE, *Fragmentarium*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 30-35.

[27] „Gioacchino din Fiore: o nouă teologie a Istoriei (1978)", în: Mircea ELIADE, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000, pp. 539-541.

[28] Bernard MCGINN, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Macmillan Publishing, New York, 1985, p. XIII.

[29] *Ibidem*. A se vedea şi Mircea ELIADE, *Jurnal 1941-1969*, vol.1, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 285-286, p. 326-327.

[30] Joris-Karl HUYSMANS, *Liturghia neagră*, trad. Emanoil Marcu, Polirom, Iaşi, 2003; W. B. YEATS, *Ars Alchemica şi alte scrieri*, trad. Mircea Ivănescu, Humanitas, Bucureşti, 2016; James JOYCE, *Ulise*, trad. Mircea Ivănescu, Bucureşti, Univers, 2012; Umberto ECO, *Numele trandafirului*, trad. Florin Chiriţescu, Editura Polirom, Iaşi, 2011; Dario FO, *Mistero buffo. Giullarata popolare*, Einaudi, Torino, 2003.

simboluri propus de Gioacchino din Fiore nu pot fi cu adevărat fundamentate decât în urma analizei operei însăşi a abatelui calabrez şi a tradiţiei din care acesta provine. Faptul că ceea ce este comun tuturor acestor autori este că ei nu intră în detaliul operei lui Gioacchino, ne face să ne întrebăm dacă aceştia nu cumva au căutat doar să extragă acele teze pe care le puteau folosi pentru umplerea acelei verigi lipsă necesară construirii unei teorii unitare a procesului istoric care a condus la tot ceea ce înseamnă epoca modernă. De aceea, valabilitatea acestor teze nu poate fi verificată decât abandonându-le în primă fază, pentru a-l lăsa mai întâi să vorbească pe Gioacchino însuşi. Doar revenind la surse şi scoţându-le la suprafaţă în contextul în care ele au apărut vom putea afirma dacă toate aceste teze referitoare la importanţa şi influenţa lui Gioacchino în istoria occidentală sunt cu adevărat îndreptăţite. Trebuie aşadar cercetat dacă tezele lui Gioacchino însuşi conţin acest potenţial revoluţionar despre care se vorbeşte, sau dacă nu cumva toate aceste teze privitoare la fundamentul teologic gioacchimit al istoriei secularizării, respectiv al politicilor radicale, sunt doar nişte încercări forţate şi nefundamentate de a găsi o origine şi de a o personifica.

În încercarea de a-i da cuvântul lui Gioacchino însuşi s-au făcut foarte mulţi paşi în ultimii ani. Faptul că teologia lui Gioacchino a fost încărcată cu atât de mult balast îmbrăcat sub titlul de „influenţă" sau „posteritate" are de a face cu lipsa până de curând a unor ediţii critice ale operei sale, iar cele existente, tipărite la Veneţia între 1517 şi 1527, erau foarte greu accesibile publicului şi cercetătorilor. În plus, abia târziu au putut fi distinse lucrările sale autentice de cele apocrife redactate ulterior într-o manieră exagerată în comparaţie cu cele originale. Astfel, prima ediţie critică modernă a unui text care-i aparţine lui Gioacchino provine din 1930, atunci când Ernesto Buonaiuti a publicat o recenzie de text a *Tractatus super quatuor Evangelia*. În 1953 a apărut o complexă ediţie a *Liber Figurarum* editată de Leone Tondelli, iar în 1936 tot Buonaiuti a oferit o ediţie a *De articulis fidei*. În 1957 a apărut *Exhortatorium Iudaeorum* sub titlul de *Adversus Iudaeos*. Însă cele mai multe ediţii critice au apărut după anii 1982[31], atunci când sub imboldul oferit de

[31] A se vedea bibliografia.

cercetătoarea Marjorie Reeves a fost înființat *Centro Internazionale di Studi Gioacchimiti* la San Giovanni in Fiore din Calabria, locul în care Gioacchino și-a fondat ordinul și prima mănăstire. Acest centru, în jurul căruia s-au reunit diverși cercetători interesați de opera și gândirea lui Gioacchino din Fiore, este cel care a reușit să inițieze proiectul publicării operei complete în colaborare cu *Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* (în colecția „*Fonti per la storia dell'Italia medievale*") și *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (în colecția „*Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*"). Din trilogia exegetică pe care Gioacchino o considera temelia sistemului său de hermeneutică teologică a istoriei, o ediție critică a *Psalterium decem chordarum*, realizată de Kurt-Viktor Selge, a apărut în 2009, iar o ediție definitivă a celor cinci cărți care compun *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* a apărut abia la sfârșitul anului 2017. O ediție critică modernă a *Expositio in Apocalypsim* nu exista în momentul compunerii lucrării de față, astfel că a trebuit să folosesc textul venețian publicat în 1527, retipărit fără modificări în 1964. Chiar dacă acum aproape toate scrierile autentice ale lui Gioacchino se bucură de ediții critice moderne, majoritatea sunt disponibile doar în limba latină, cu toate că studiul și aparatul critic a fost realizat în italiană, germană sau engleză.

Prima cercetare de specialitate dedicată lui Gioacchino din Fiore este aceea a lui Herbert Grundmann din 1927[32]. Acest studiu a însemnat însă piatra de temelie atât a acelor interpretări abuzive din perioadă național-socialistă germană și italiană, cât și a renașterii studiilor științifice asupra lui Gioacchino și gioacchimismului. Figura centrală a renașterii studiilor gioacchimite este Marjorie Reeves (1905-2003), care prin studiile sale publicate după 1969 a temperat accentul implicațiilor politice ale tezelor lui Gioacchino, ea urmărind sublinierea caracterului mistic, profetic și escatologic. Cu toate acestea, lucrările ei sunt, de asemenea, dedicate în cea mai mare parte influențelor și posterității lui Gioacchino. Calea deschisă de Marjorie Reeves a făcut însă cu putință apariția unor cercetători pentru care Gioacchino nu mai este un gânditor politic, iar în cazul în care am putea atribui vreo implicație politică gândirii sale religioase, aceasta este numai în

[32] Herbert GRUNDMANN, *Studien über Joachim von Floris*, Teubner, Leipzig, 1927.

măsura în care el a anunţat transformarea spirituală a întregii societăţi. Conform acestei căi de interpretare, viziunea lui Gioacchino despre cel de-al treilea *status* al istoriei devine una mistică şi îşi pierde din consistenţa politică concretă, deoarece ea se referă doar la viitoarea societate mistică care va fi organizată sub forma unei monastice *ecclesia spiritualis*. Astfel, aşa cum Marjorie Reeves a remarcat în studiile ei despre posteritatea imediată a lui Gioacchino, orice încercare de a interpreta într-o cheie revoluţionar-politică viziunile abatelui calabrez nu sunt decât un abuz.

Distincţia realizată de Marjorie Reeves între o tradiţie a „gioacchimismului politic" şi o tradiţie a „gioacchimismului spiritual"[33], referitor la receptarea de-a lungul veacurilor a lui Gioacchino, poate fi şi astăzi identificată chiar şi în rândul specialiştilor. În tradiţia de interpretare politică, în care sfera politică şi sfera mistică se confundă, cititorii sau adepţii lui Gioacchino sunt înclinaţi să identifice conţinutul escatologic cu o *renovatio mundi* de ordin social-politic. De cealaltă parte există tradiţia gioacchimismului spiritual, care aşteaptă o reformă spirituală a întregii Bisericii conform principiului *Ecclesia semper reformanda est* prin călăuzirea Duhului Sfânt.

Întreaga bibliografie de specialitate dedicată cercetării operei lui Gioacchino din Fiore este mult prea mare pentru a fi menţionată aici, astfel că în studiul de faţă am utilizat în mod selectiv acea literatură secundară pe care am considerat-o a fi cea mai profesionistă[34]. De aceea, pentru a nu cădea în seducătoarea ispită a inventării unui autor sau a unei teze, aşa cum e cel mai adesea cazul atunci când se face referire la Gioacchino din Fiore,

---

[33] *Cf.* Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Sutton Publishing, Stroud, 1999, p. 72sq.

[34] Rapoartele bibliografice de specialitate dedicate studierii lui Gioacchino din Fiore sunt: Jeanne ODIER-BIGNAMI, „Travaux récents sur Joachim de Flore", în: *Le Moyen Âge 58* (1950), pp. 145–61; Beatrice HIRSCH-REICH, „Eine Bibliographie über Joachim von Fiore Joachim von Fiore und dessen Nachwirkung", în: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 24 (1957), pp. 27–44; Edmond MIKKERS, „Neuere Literatur über Joachim von Fiore", în: *Citeaux* 9 (1958), pp. 286–93; Francesco RUSSO, „Rassegna bibliografica Gioacchimita (1958–1967)", în: *Citeaux* 19 (1968), pp. 206–14; Valeria de FRAJA, „Gioacchino da Fiore. Bibliografia 1969–1988", în: *Florensia* 2 (1988), pp. 7–59; Claudio CAPUTANO, „Gioacchino da Fiore. Bibliografia 1988–1993", în: *Florensia* 8–9 (1994–1995), pp. 45–110; Marco RAININI, „Gioacchino da Fiore. Bibliografia 1994–2001", în: *Florensia* 16–17 (2002–2003), pp. 105–65; Loreno BRACA, „Bibliografia gioacchimita 2002–2005", în: *Annali de Scienze Religiose* 4 (2011), pp. 329–63; Idem, „Bibliografia gioacchimita 2006–2009", în: *Annali de Scienze Religiose* 5 (2012), pp. 347–75; Idem, „Bibliografia gioacchimita 2010", în: *Annali de Scienze Religiose* 6 (2013), pp. 325–43; Idem, „Bibliografia gioacchimita 2011", în: *Annali de Scienze Religiose* 7 (2014), pp. 437–46.

principiul cercetării de față este acela al lepădării de orice prejudecată venită dinspre bibliografia secundară.

3. Obiective, limite şi metodologie

Studiul de față dedicat teologiei istoriei la Gioacchino de Fiore reprezintă o cercetare interdisciplinară în teologie, filosofie şi istorie medievală. Ea ține de teologie în măsura în care materialul examinat este unul preponderent teologic: Sfintele Scripturi, lucrările de exegeză biblică ale lui Gioacchino şi ale tradiției exegetice creştine antice şi medievale reprezintă materia textuală primă a cercetării. De filosofie ține în măsura în care interogația şi scopul care călăuzeşte cercetarea este de natură filosofică: care este sensul şi structura istoriei? Care sunt condițiile de posibilitate ale transformării şi evoluției înțelegerii umane? Ce înseamnă şi implică desăvârşirea spirituală a umanității? – acestea sunt doar câteva din întrebările filosofice gioacchimite. Iar de istorie această cercetare ține în măsura în care însuşi conceptul de istorie este subiectul. În plus, elementele care țin de istoria factuală reprezintă materia primă din care gândirea teologico-filosofică îşi dezvoltă viziunea despre istorie. Astfel, cititorul poate să se aplece asupra acestei lucrări din toate cele trei perspective. Teologul poate găsi un model creştin de viziune despre istorie ancorată în hermeneutica biblică. Filosoful poate găsi un sistem despre sensul istoriei, care să îi aducă noi cunoştințe despre conceptele filosofice de progres, transformare, criză, desăvârşire sau declin. Istoricul va putea găsi atât o frescă a secolului al XII-lea, văzută din perspectiva gândirii unui călugăr de la acea vreme, dar şi diverse modele de periodizare şi cronografie a istoriei. Cu toate acestea, monografia de față întrepătrunde într-o manieră indisolubilă temele şi metodele tuturor celor trei discipline.

Pentru a putea suspenda preconcepțiile referitoare la gândirea şi personalitatea lui Gioacchino din Fiore, care sunt cu atât mai mult încetățenite cu cât mereu ele sunt luate ca un dat deja bine cunoscut, lucrarea de față îşi propune să se întoarcă la surse: atât la textele lui Gioacchino, cât şi

la izvoarele tradiţiei din care gândirea sa a putut să se hrănească şi să evolueze. Pentru a putea scoate la iveală o imagine cât mai apropiată de însăşi esenţa a ceea ce a fost Gioacchino, cercetarea de faţă va acorda o deosebită atenţie contextului istoric, fiindcă, la urma urmei, orice text lipsit de context poate fi manipulat ca un pretext. De aceea, metoda care stă la baza cercetării este aceea a reconstrucţiei istorico-genetice. Cercetarea se va fundamenta pe analiza surselor textuale autentice ale lui Gioacchino din Fiore, care vor fi prezentate sintetic şi puse în tensiune critică cu literatura secundară de specialitate. În măsura în care obiectivul cercetării este prezentarea sistematică a hermeneuticii teologiei istoriei la Gioacchino se va utiliza şi metoda de reconstrucţie genetică a drumului gândirii sale. De asemenea, în acord cu Leo Strauss, studiul de faţă, având ca temă un autor medieval, nu poate fi decât în orizontul unei înţelegeri istorice. Aşadar, împotriva idealizărilor şi falsificărilor în care am putea cădea dacă ne-am apleca asupra lui Gioacchino cu întrebările şi schemele discursive ale epocii noastre, aplicând metoda istorică cercetarea va căuta să-l „înţeleagă aşa cum s-a înţeles el însuşi”[35]. Punând accent pe însăşi opera autorului, pe contextul său istoric şi pe tradiţia din care acesta provenea, se va cerceta ceea ce el însuşi a zis, şi nu ceea ce noi am crede că el ar fi vrut să spună şi am înţeles noi mai bine, manipulând şi distorsionând în acest fel personalitatea şi gândirea sa. De aceea, în monografia de faţă, întrebarea care călăuzeşte reconstrucţia sistemului gioacchimit de hermeneutică a teologiei istoriei nu mai este aceea care i-a condus pe autorii anterior menţionaţi să creeze un personaj într-atât de încărcat de povara dramelor modernităţii, ci întrebarea despre dezvoltarea gândirii din înseşi textele sale, tradiţia din care provenea şi contextul istoric bine determinat al vieţii sale. Aşadar întrebarea nu este: cum s-a dezvoltat plecând de la Gioacchino acel agregat de simboluri care stau la baza atâtor drame şi discursuri ale modernităţii noastre? – din nefericire, cea mai mare parte a informaţiilor şi referinţelor despre Gioacchino din Fiore sunt fundamentate plecând de la această întrebare. Pentru a nu mai confunda umbra persoanei, adică posteritatea, cu însăşi prezenţa ei, adică realitatea istorică bine determinată, întrebarea care determină orizontul cercetării de

[35] Leo STRAUSS, „How to study medieval philosophy”, în: *Interpretation*, Vol. 23, No. 3 (1996), p. 322.

faţă este: cum s-a dezvoltat teologia istoriei la Gioacchino din Fiore din tradiţia exegetică a monahismului latin? Aplicând această metodă s-ar putea ca figura care va ieşi la iveală să fie mult mai puţin spectaculoasă decât aceea inventată doar de dragul de a găsi predecesori şi de a umple lacune de sistem. Principiul echităţii trebuie să se aplice şi personalităţilor din alte vremuri, fiindcă numai aşa putem evita distorsionările adevărului istoric, care pot avea un efect grav în prezent şi viitor. În plus, s-ar putea ivi surpriza de a ni se deschide noi orizonturi de cunoaştere atunci când lăsăm un autor din vechime să ne vorbească el însuşi, ascultând ceea ce provine direct de la el, în termenii şi contextul său, şi nu doar să învăţăm informaţii la nivel exterior despre acel autor folosind categoriile noastre.

De implicaţiile acestei metode ţine şi limitarea cercetării de faţă. Astfel va fi pusă între paranteze toată bibliografia modernă care îl prezintă pe Gioacchino dinspre noi, aşa cum am avea noi nevoie ca el să fie, sau plecând de la acumulările istorice referitoare la posteritatea sa. Cercetarea de faţă se va limita doar la utilizarea textelor lui Gioacchino însuşi, a surselor tradiţiei din care el provine, la contextul istoric bine determinat al secolului al XII-lea, respectiv a acelor studii de specialitate non-ideologice care se concentrează pe diverse aspecte concrete ale corpusului gioacchimit. Fiindcă despre posteritatea lui Gioacchino există nenumărate studii, cercetarea se va întinde din punct de vedere istoric doar până la Conciliul Lateran IV din 1215, adică imediat după moartea abatelui, atunci când s-a luat prima poziţie oficială faţă de sistemul său de teologie a istoriei. Compararea rezultatelor studiului de faţă cu imaginea pe care o avem momentan încetăţenită cultural despre Gioacchino ar necesita o altă lucrare de sine stătătoare. Aşadar, înapoi la Gioacchino însuşi!

Capitolul I: VIAȚA ŞI OPERA LUI GIOACCHINO DIN FIORE

1. Contextul istoric

Gioacchino din Fiore este, fără îndoială, unul dintre acele personaje marcante ale istoriei creştinismului care niciodată nu a încetat să stârnească atât simpatii înflăcărate, cât şi antipatii radicale. Încă din timpul vieţii a fost considerat de mulţi un adevărat profet, fiind unul dintre cei mai influenţi teologi în politica internaţională a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XII-lea. Posteritatea i-a fost însă nefastă, ideile sale, distorsionate fiind, i-au adus şi titlul de eretic. În ultimul secol, Gioacchino din Fiore a fost din nou descoperit şi nu puţini s-au entuziasmat să anunţe că au descoperit profetul viitoarei libertăţi desăvârşite sau pe cel care a pus bazele procesului secularizării. Astfel, pe cât de cunoscut este numele său şi asociat atâtor idei diverse, pe atât de puţin sunt cunoscute viaţa şi opera sa. Vom urmări, aici, tocmai elucidarea vieţii şi contextului istoric din care a izvorât această doctrină despre istorie, atât de des supusă unor interpretări şi aplicări eronate. Scopul acestui excurs biblio-biografic este de a putea da seama de hermeneutica teologiei istoriei lui Gioacchino din Fiore printr-o analiză istorico-genetică, adică de a o prezenta ca pe un proces viu, izvorât dintr-un context istoric şi care s-a dezvoltat de-a lungul unei vieţi ancorate istoric. Cunoaşterea vieţii lui Gioacchino şi a contextului istoric în care a trăit şi şi-a dezvoltat viziunea despre istorie este cu atât mai importantă ştiind că pentru el istoria mântuirii şi înţelegerea revelaţiei nu sunt procese încheiate, ci prezente şi viitoare. Mai mult decât atât, asumând faptul că cheia de boltă a sistemului său îl constituie principiul exegetic al concordanţei, evenimentele şi persoanele contemporane lui sunt cu atât mai importante cu cât ele au putut însemna figuri care actualizau un corespondent din *Vechiul Testament*,

respectiv puteau da seama de locul pe care timpul său îl ocupa în ordinea progresului împlinirii istoriei.

Un asemenea demers ar fi fost imposibil de realizat dacă nu s-ar fi ajuns ca în ultimii ani să dispunem de ediţii critice ale majorităţii textelor atribuite abatelui calabrez, respectiv dacă cercetarea de specialitate nu ar fi atins acel nivel cantitativ necesar realizării oricărei sinteze calitative. De aceea, considerăm că literatura gioacchimită primară şi secundară, la care au contribuit zeci de cercetători de-a lungul ultimului secol, face astăzi în sfârşit cu putinţă sublinierea importanţei locului cuvenit lui Gioacchino din Fiore în orice manual de istorie a teologiei şi a filosofiei medievale.

Cunoaşterea vieţii lui Gioacchino din Fiore se fundamentează pe o serie de documente autentice, care fac posibilă trasarea unei biografii coerente, care să ne faciliteze o mai profundă înţelegere, atât a operei, cât şi a contextului istorico-social al Italiei secolului al XII-lea. În afara referinţelor autobiografice, a unor documente eclesiastice şi a unor cronici istorice, precum cele ale lui Roger din Howden (sau Hoveden)[1], Pseudo-Benedict din Peterborough[2] şi Radulph din Coggeshall[3], cunoaşterea vieţii gânditorului calabrez se bazează în principal pe două cronici redactate la începutul secolului al XIII-lea, imediat după moartea acestuia. Prima cronică despre viaţa lui Gioacchino, *Virtutum Beati Joachimi Synopsis*, scrisă cândva între anii 1202 şi 1224, de prietenul şi secretarul său personal Luca Campano, devenit ulterior Arhiepiscop al Cosenzei în Calabria, s-a păstrat într-o copie care la sfârşitul secolului al XVI-lea avea să fie tipărită în *Acta Sanctorum*[4]. Acest manuscris conţinea însă şi transcrierea unei părţi dintr-o cronică anonimă, *Vita Beati Joachimi Abbatis*, probabil redactată tot de un discipol apropiat al abatelui calabrez. Textul acestei cronici anonime a fost descoperit independent şi de cercetătorii moderni şi publicat prima dată de Cipriano

---

[1] ROGER DIN HOWDEN, *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*, vol. 4, William Stubbs (ed.), Longman, Londra, 1870.

[2] BENEDICT DIN PETERBOROUGH, *Gesta Regis Henrici Secundi et Gesta Regis Ricardi Benedicti abbatis*, William Stubbs (ed.), Longman, Londra, 1867.

[3] RADULPHI DIN COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum*, Joseph Stevensson (ed.), Longman, Londra, 1876.

[4] *Acta Sanctorum, Maii VII*, ed. Godfried Henshenio şi Daniele Paperbrochio, Victor Palme, Paris/Roma, 1866 pp. 91-92.

Baraut în 1953[5]. Aceste două cronici stau şi la baza primei monografii tipărite a vieţii lui Gioacchino şi al ordinului Florensian, publicată de priorul abaţiei San Giovanni in Fiore, cistercianul Jacobus Graecus, în anul 1612, la rândul ei bază a tuturor biografiilor redactate ulterior[6]. O ediţie critică a celor două cronici redactate în limba latină despre viaţa lui Gioacchino din Fiore a fost publicată în anul 1960 de Herbert Grundmann[7]. Diferenţa dintre cele două cronici constă în faptul că cea anonimă este focalizată pe redarea evenimentelor la care a luat parte Gioacchino, în timp ce textul lui Luca Campano se axează pe descrierea personalităţii şi caracterului acestuia. Comun celor două cronici este caracterul realist şi totodată foarte personal, astfel încât este imposibil de vorbit despre ele ca fiind nişte texte redactate după modelul literar specific biografiilor legendare despre vieţile şi minunile sfinţilor. Mai mult, cele două cronici nu conţin deloc relatări miraculoase, respectiv nu îi este atribuită nici o minune lui Gioacchino din Fiore, deşi autorii celor două texte lasă totuşi să se înţeleagă că, pentru ei, caracterul său virtuos trebuie pus în seama sfinţeniei, iar înţelepciunea şi cunoaşterea sa au de a face cu harul profeţiei.

Fiindcă scopul acestui capitol este acela de a trasa geneza operei lui Gioacchino din Fiore şi de a o ancora în contextul istoric al vieţii sale, ne vom axa în primul rând pe acele evenimente factuale relatate în cele două cronici, respectiv pe relatările cronicarilor menţionaţi, pe care vom încerca să le structurăm într-o biografie unitară. Totodată, vom încerca să arătăm faptul că opera lui Gioacchino este indisolubil legată de evenimentele contemporane lui, iar gândirea sa teologică este corelată celei politice[8]. La capătul acestui demers vom putea înţelege mai bine nu numai drumul

---

[5] Cipirano BARAUT, „Las antiguas biographias de Joaquin de Fiore y sus fuentes", în: *Analecta Sacra Tarraconensia 26* (1953), pp. 195-232.

[6] Giaccomo GRECO, *Cronologia dell'abbate Gioacchino e dell'Ordine florense*. trad. ita. Salvatore Angelo Oliverio, intr. de Julia Eva Wannenmacher, Editore Rubettino, Bari, 2008.

[7] Herbert GRUNDMANN, „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", în: *DA* 16 (1960), pp. 437-546 [citată în continuare ca: *Vita*].

[8] În vederea datării cronologice a operei lui Gioacchino din Fiore şi delimitarea de scrierile neautentice au fost utilizate următoarele studii: Marton BLOOMFIELD, „Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Biography and Influence", în: *Tradito*, vol.13 (1957), pp. 249-311; Kurt-Victor SELGE, „L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore" (1990), în: J. Miethke & O. Capitani (Ed.), *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Bologna, 1990, pp. 87-131; Kurt-Victor SELGE, „Elanco delle opere di Gioacchino da Fiore", în: *Florensia* 3-4 (1989-1990), pp. 25-35.

gândirii abatelui calabrez, dar şi anumite evenimente istorice celebre ale acelei epoci, peste care cunoaşterea acestei personalităţi va arunca o nouă lumină.

(*Reprezentare iconografică a lui Gioacchino din Fiore*)

Gioacchino din Fiore s-a născut în jurul anului 1135[9], în satul Celico, din munţii Sila, din Calabria, regiune aflată atunci de peste o sută de ani sub dominaţie normandă. În vremea respectivă, Sudul Italiei era unul dintre punctele centrale ale evenimentelor creştinătăţii, în special în timpul domniei regelui Henric VI (1165-1197), care din 1191 avea să devină împăratul Sfântului Imperiu Roman, iar din 1194 şi rege al Siciliei, Apuliei şi Calabriei. Sudul Italiei secolelor al XII-lea şi al XIII-lea se caracteriza ca un epicentru al multiculturalităţii, fiind o regiune în care conducătorii normanzi reuşeau cu succes să conducă o politică de toleranţă faţă de pestriţa populaţie a zonei: italieni, lombarzi, normanzi, evrei, greci şi sarazini. Această diversitate etnică şi confesională a sudului Italiei secolelor XII şi XIII a fost probabil foarte importantă în dezvoltarea viziunii ecumenice a lui Gioacchino. Viitorul abate provenea dintr-o familie înstărită şi educată. Încă din timpul vieţii sale s-a speculat asupra originii lui iudaice, Geoffrey din Auxerre (†1188), fostul secretar personal al lui Bernard din Clairvaux (†1153), avea să-l acuze că şi-ar

[9] *Cf. Vita*, p. 481.

fi lepădat iudaismul şi că discipolii săi i-ar ascunde adevărata origine[10]. Cu toate că Gioacchino se foloseşte de simbolistica numerologică iudaică şi îl citează pe Petrus Alfonsi (†cc.1140), evreu convertit la creştinism, originea lui iudaică nu poate fi probată de nici o dovadă, cu atât mai mult cu cât în scrierile sale se poate constata cu uşurinţă faptul că nu cunoştea limba ebraică, respectiv că tot ceea ce afirmă despre obiceiurile şi credinţele evreilor se rezumă la textele biblice. Iar faptul că Gioacchino susţine credinţa în convertirea evreilor la creştinism este un loc comun la mulţi gânditori apocaliptici; cu toate acestea, Gioacchino nu ezită să afirme că cei ce persistă în păstrarea credinţei iudaice aparţin legiunii Anticristului[11]. În linia cercetătorului Matthias Riedl, trebuie să subliniem că în înţelegerea operei abatelui calabrez este irelevant faptul dacă el a avut sau nu origini iudaice[12]. Ceea ce ştim cu exactitate este că tatăl său a fost notar în slujba curţii normande şi că Gioacchino, fiind încă de tânăr angajat la cancelaria regală din Palermo, urma să aibă parte de o carieră similară tatălui său dacă viaţa sa nu şi-ar fi schimbat pe deplin cursul în urma unui pelerinaj în Ţara Sfântă, întreprins în jurul anilor 1166-1167[13]. Nu se ştie cu certitudine ce s-a petrecut cu Gioacchino în acel pelerinaj, însă legendele afirmă că *metanoia* sa ar fi avut loc fie pentru că el ar fi rămas singurul supraviețuitor al unei epidemii care lovise grupul cu care călătorea, fie pentru că ar fi avut parte de o viziune pe Muntele Tabor, dezvăluindu-i-se pentru prima dată misterul legăturii dintre Sfânta Treime şi Sfânta Scriptură; şi nu în ultimul rând pentru că ar fi fost impresionat de întâlnirea cu monahii din Ţara Sfântă[14]. Cert este că Gioacchino a revenit în Italia complet schimbat. Biograful său anonim afirmă că Gioacchino fusese cuprins de acea „nelinişte pioasă" (*pia sollicitudo*) încă înainte de a lua decizia de a întreprinde pelerinajul spre Ţara Sfântă[15], dar odată întors în Calabria, Gioacchino era deja hotărât să-şi dedice pe deplin

---

[10] *Cf.* Beatrice HIRSCH-REICH, „Joachim von Fiore und das Judentum", în: Delano WEST, *Joachim of Fiore in Christian Thought. Esssays on the Infleunce of the Calabrian Prophet.* Vol. II, Franklin, New York, 1975, pp. 473-510.
[11] *Cf. Ibidem.*
[12] *Cf.* Matthias RIEDL, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004. p. 120.
[13] *Vita*, p. 482.
[14] *Vita*, p. 482-484, p. 592.
[15] *Ibidem.*

viaţa lui Dumnezeu. Însă, înainte de a se alătura unei comunităţi monastice, Gioacchino decide să trăiască o perioadă ca eremit în apropierea unei mănăstiri greceşti din vecinătatea vulcanului Etna[16]. În ciuda similarităţii vieţii sale de până în acel moment cu cea a altor sfinţi italieni, consider că nu este întemeiată punerea la îndoială a veridicităţii relatărilor, ci, din contră, ţinând cont de importanţa pe care figura Sfântului Benedict din Nursia o are în opera lui Gioacchino, putem presupune că acesta pur şi simplu a încercat să imite traseul exemplar al sfântului. În continuare, în cronica anonimă a vieţii lui Gioacchino se relatează cum acesta, „urmând exemplul Sfântului Martin din Tours", s-a întors în patria sa pentru a-şi continua viaţa eremitică şi pentru a le face cunoscute compatrioţilor lucrările Sfântului Duh[17]. Întors în Calabria, Gioacchino este recunoscut de tatăl său, care îl trage la răspundere pentru decizia sa de a deveni pribeag (*vir vagus*) şi pentru că iroseşte toată investiţia pe care o făcuse pentru a-l educa şi a-i oferi şansa unei cariere care să-i asigure faimă şi bunăstare familiei. Cronica înregistrează răspunsul lui Gioacchino, care este asemănător celui consemnat ulterior şi în biografia Sfântului Francisc de Assisi: „Tu m-ai condus spre curtea regală, acum însă eu slujesc Regelui ceresc"[18]. El avea să se plângă mai târziu într-un pasaj din tratatul *Concordia* de cum părinţii şi prietenii caută mereu să împiedice drumul duhovnicesc *ad patriam* al celor care se convertesc, pentru a-i ţine înlănţuiţi de jurămintele părinteşti şi legaţi de „oalele de carne" ale exilului egiptean[19].

Se pare că în următorii ani Gioacchino din Fiore s-a dedicat predicării itinerante de-a lungul văilor Calabriei, fiind oaspete al abaţiei cisterciene de la Sambucina[20]. Conţinutul predicilor sale din acea perioadă este necunoscut, însă, ţinând cont de dezvoltarea ulterioară a temelor gândirii sale, putem bănui că şi ele izvorau din obsesia preeminentă pentru venirea iminentă a Anticristului şi a Judecăţii de Apoi. În orice caz, trebuie precizat faptul că Gioacchino a fost păstrat în memoria contemporanilor şi succesorilor săi imediaţi mai degrabă ca predicator al venirii iminente a Anticristului şi a

---

16 *Ibidem.*
17 *Ibidem.*
18 *Vita*, p. 530.
19 *Conc.* V, 2, c. 9, pp. 706-707.
20 *Vita*, p. 531.

Judecății de Apoi și mai puțin ca un teolog al istoriei[21]. Este foarte probabil ca reputația sa să fi fost deja consolidată încă din acea perioadă petrecută ca predicator itinerant, deoarece, puțin mai târziu, atunci când s-a alăturat unei mănăstiri, Gioacchino era deja vestit pentru învățătura sa (*ex doctrina sua cognitus*)[22].

Între timp, ca urmare a temerii de a nu cădea în erezie, Gioacchino devine tot mai scrupulos față de activitatea sa, se lasă hirotonit și cere legitimitatea papală de a predica[23]. Din acel moment, Gioacchino devine un apocaliptic în sânul Bisericii, rămânând pentru tot restul vieții sale un fidel susținător al papalității, deși adesea fervent critic, căutând, în schimb, din partea papilor, în mod constant, binecuvântarea și legitimarea scrierilor și activităților sale.

În jurul anului 1171, pe când Gioacchino avea aproximativ 35 de ani, acesta cunoaște un venerabil călugăr grec (*quodam nobili Greco monacho*), care va lăsa o puternică impresie asupra sa. Se pare că în urma acestei întâlniri Gioacchino s-ar fi convins de superioritatea vieții cenobitice, care, condusă sub stricteța regulii Sfântului Benedict, ar reprezenta singura cale certă spre mântuire. Explicându-i că în pilda talanților (*Mt* 25,14-30) sluga cea bună și credincioasă care și-a înmulțit talantul reprezintă pe cei care au depus votul monahal, Gioacchino decide să se călugărească[24].

Calitățile lui Gioacchino sunt rapid recunoscute, astfel că în scurt timp el devine prior al conventului cistercian Corazzo, iar puțin mai târziu și abate. Tânărul abate este însă departe de a fi fericit având această poziție, fiindcă, după cum afirmă chiar el, la mânăstire, în loc să găsească un refugiu din care să fugă de lume, s-a lovit de și mai mari griji lumești, care îl împiedicau de la „contemplarea Ierusalimului ceresc"[25]. Se relatează chiar că ar fi fugit de responsabilitatea funcției de abate, că ar fi încercat să se ascundă într-o altă mănăstire, și că doar rugămințile insistente ale călugărilor și ale autorităților locale l-ar fi înduplecat ca într-un final să preia funcția de abate[26]. Acest episod biografic este elocvent pentru fervoarea cu care Gioacchino va ajunge

---

21 *Cf.* Matthias RIEDL, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, ed. cit., p. 121.
22 *Vita*, p. 531.
23 *Ibidem.*
24 *Ibidem.*
25 *Psalt.*, pp. 7-8.
26 *Vita*, p.532.

să îşi reprezinte călugărul desăvârşit al viitorului, *vir perfectus*, care va fi eliberat de orice responsabilitate directă faţă de aproapele său, fiind liber pentru pura contemplaţie.

a. Genealogia sanctorum antiquorum patrum

Genealogia, considerat de exegeză ca fiind cel mai timpuriu text al lui Gioacchino din Fiore, ne permite să punem în lumină geneza şi dezvoltarea operei şi teoriilor sale despre istorie. Faptul că acest text poate fi datat cu exactitate pentru anul 1176 se datorează cercetătorului Stephen Wessley, care a descoperit un al patrulea manuscris al acestui text care conţinea această datare legată de anul exact în care se afla autorul atunci când a redactat textul: 40 de generaţii după naşterea lui Cristos, adică în anul 1176[27]. *Genealogia* este aşadar piatra de temelie a construcţiei gândirii lui Gioacchino din Fiore, care, cel mai probabil, era abate la Corazzo atunci când a redactat textul. În el se găsesc deja multe din temele centrale ale gândirii sale, precum ideea fundamentală că desfăşurarea istoriei poate şi trebuie să fie înţeleasă în lumina Apocalipsei şi că istoria Bisericii recapitulează istoria poporului lui Israel. *Genealogia* este astfel punctul de plecare al întregii sale opere exegetice şi istorico-teologice. Faptul că acest text conţine şi el o imagine (*figura*), destinată să ilustreze ideile expuse, este, de asemenea, de mare importanţă pentru a vedea atât continuitatea, cât şi schimbările survenite de-a lungul anilor în gândirea lui Gioacchino.

Acest text a făcut parte iniţial din *Prepahtio super Apocalypsim*, care, conform lui Potesta, ar fi ajuns acolo din cauza unei eventuale greşeli a unui copist care, găsindu-l rătăcit printre foliile opusului respectiv, nu şi-ar fi dat seama că este vorba despre un alt text[28]. Cu toate acestea, este foarte plauzibil ca *Genealogia* să fi fost nucleul în jurul căruia s-a dezvoltat mai apoi *Prephatio super Apocalypsim* (cca 1188-1192). Însă faptul că textul *Genealogia* a fost folosit

---

[27] *Cf.* Stephen WESSLEY, „A New Writing of Joachim of Fiore. Preliminary observations", în: *Florensia 7* (1993), pp. 39-58. Pentru istoria exegezei textului *Genealogia* şi diversele atitudini ale specialiştilor privitor la autenticitatea lui, a se vedea: Gian Luca POTESTA, „Die Genealogia – Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes", în: *DA* 56/1 (2000), pp. 56-58. Ediţia critică a textului care a fost utilizată şi în studiul de faţă aparţine lui Gian Luca POTESTA, în: *Ibidem*, pp. 91-102. Traducerea acestui text, care se găseşte în anexele lucrării de faţă, a fost realizată urmând această ediţie.

[28] *Geneal.*, p. 61.

drept schiță pentru *Prephatio* nu înseamnă în mod necesar că inițial a fost gândit în acest scop. În fapt, după cum vom vedea, există diferențe conceptuale evidente între cele două texte, care dau astfel dovada drumului și dezvoltării gândirii lui Gioacchino de-a lungul anilor.

Textul *Genealogia* se împarte în patru capitole. Primul capitol are caracterul unei introduceri explicative la imaginea (*figura*) arborelui dublu al istoriei, așa cum este ea cunoscută și în *Liber Figurarum*. Acest arbore reprezintă liniile paralele ale generațiilor istoriei evreilor și a creștinilor, care sunt la fel de lungi în durată. Interesantă este referința la speculațiile anumitor înțelepți, care însă nu sunt numiți. În cel de-al doilea capitol, Gioacchino rezumă doctrina celor șase vârste (*aetas*), iar în cel de-al treilea capitol intră în detaliu explicând că cele șapte prigoniri suferite în istoria evreilor reprezintă sigiliile care au fost deschise și înțelese de cele șapte prigoniri suferite de creștini. În cel de-al patrulea capitol Gioacchino enumeră părțile cărții Apocalipsei, punându-le în paralel cu protagoniștii împotriva cărora au loc luptele deschise de către sigiliile Apocalipsei: primii cinci protagoniști sunt pozitivi, iar ultimii doi sunt negativi. Gian Luca Potesta remarcă că această divizare a cărții Apocalipsei este totalmente în linia tradiției lui Beda Venerabilul[29].

Genealogia are pe lângă dimensiunea apocaliptică și una politică. Cea apocaliptică este legată de punerea în lumină a istoriei prin Apocalipsă, iar cea politică este legată de legitimarea autorității Bisericii Romane în contextul luptelor cu Imperiul. În anul 1176, când a fost redactat acest text, a avut loc decisiva bătălie de la Legnano (29 mai), când armatele Împăratului Frederic I Barbarossa au fost învinse de Liga Lombardă, aliată a papalității. Semnificația acestei bătălii a fost aceea de a pecetlui un conflict care dura încă de la începutul domniei lui Barbarossa.

Frederic I, numit și Barbarossa, din dinastia Stauferilor, devenit rege al Germaniei și Burgundiei din 1152, al Italiei din 1155, a fost încoronat Împărat Roman în luna iunie 1155. Acesta, încă din momentul în care a fost ales rege al germanilor s-a numit pe sine *Fredericus dei gratia Romanorum rex et semper augustus*, făcând astfel trimitere la doctrina gelasiană a celor două săbii (*duo gladii*), afirmând originea dublă prin har divin a puterii sale regale (*potestas*

[29] *Geneal.*, p. 65.

regalis) în raport cu sfânta autoritate pontificală (*sacra pontificum auctoritas*)[30]. Tot el este şi primul împărat care foloseşte într-un document oficial conceptul de *Sacrum Imperium*, probabil orientându-se după modelul antic roman sau după cel bizantin[31]. O altă influenţă importantă în formularea conştiinţei de sine a împăratului provine din dreptul roman, care la aceea vreme era redescoperit şi era folosit de Barbarossa într-o mod foarte conştient în vederea legitimării puterii sale după modelul cezarilor din Roma Antică[32]. Prin această redefinire se arăta o nouă conştiinţă de sine a Imperiului, care acum se vedea pe sine drept un pandant al papalităţii universale, interpretându-se prin referinţă la *Sancta Roma*[33]. Barbarossa a dus o politică intensivă în Italia, petrecând în această ţară aproape 16 ani din cei 38 de ani cât a domnit, scopul său fiind atât acela de a câştiga diverse privilegii şi drepturi pentru Imperiul său, cât şi acela de a transforma întreaga peninsulă italică într-un regat supus în întregime Imperiului germanic. Având în vedere aceste scopuri, în mod natural principalii săi oponenţi aveau să fie papalitatea şi oraşele din nordul Italiei, care, susţinute de papalitate, s-au reunit din anul 1167 într-o Ligă Lombardă cu scopul de a contracara influenţa imperială în Regatul Italiei.

Domnia lui Frederic a început prin tratatul de la Konstanz, din martie 1153, în care se prevedea că împăratul va proteja papalitatea de cetăţenii oraşului Roma (care era condusă de liderul anti-papal Arnold din Brescia) şi de Regatul Normand al Siciliei, că nu va încheia nici un tratat de pace fără acordul Papei, respectiv că va interveni împotriva tendinţelor expansioniste ale Bizanţului din sudul Italiei. De cealaltă parte, Papa Eugen III se obliga, la rândul său, să îl încoronez pe Frederic, să-i excomunice în caz de nevoie pe cei care se vor ridica împotriva împăratului, respectiv să ofere ajutor în lupta împotriva Bizanţului. Dar această alianţă nu avea să dureze.

Imediat după încoronare, Papa Adrian IV (1154-1159) l-a lăsat pe Împăratul Frederic să înţeleagă că coroana sa este doar un dar primit de la papă şi că imperiul este în fieful (sau feuda) papalităţii. Istoricii spun că

---

[30] Elke GOEZ, *Papsttum und Keisertum im Mittelalter*, WBG Wissenschafltiche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009, p. 69.

[31] Harald ZIMMERMANN, *Das Mittelalter*, Vol. II, Westermann, Braunschweig, 1979, p.163 şi p. 171.

[32] Horst FUHRMANN, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1978, p. 164.

[33] Harald ZIMMERMANN, *op.cit.*, p. 171.

această ruptură a survenit datorită unei traduceri eronate a scrisorii papei în germană, deoarece „*beneficia*" putea fi tradus şi prin „favoruri" sau „beneficii"[34]. Este însă foarte probabil ca această ambiguitate să fi fost chiar intenţia noului Papă Adrian IV, deoarece unul dintre obiectivele lui principale a constat în încercarea de a rupe episcopii germani de sub influenţa principilor supuşi împăratului german[35]. Această viziune era într-o contradicţie clară cu conştiinţa de sine a împăratului, care se revendica de la autoritatea predecesorilor săi potrivit teoriei transferului de har de la romani la franco-germani[36]. În ideologia stauferului Frederic I Barbarossa, împăratul este, precum un episcop, uns al Domnului, iar coroana lui se datorează doar lui Dumnezeu[37]. Pe de o parte, intervenţiile masive ale lui Frederic în Italia şi tendinţa tot mai absolutistă de a-şi impune politica imperială, iar pe de cealaltă partea încălcarea de către papă a tratatului de la Konstanz prin încheierea unei alianţe în 1156 cu Regatul Normand al Siciliei nu putea să conducă decât la o ruptură între Imperiu şi Papalitate. Încheierea alianţei dintre Papa Adrian IV şi Regele Guglielmo I al Siciliei a venit în urma victoriei normanzilor împotriva bizantinilor la începutul anului 1156, care invadaseră Apulia. Această alianţă a adus deplina recunoaştere din partea papalităţii a Regatului Normand al Siciliei[38]. La acea vreme, Gioacchino din Fiore, aflat în jurul vârstei de douăzeci de ani, activa cel mai probabil în calitate de notar la curtea normandă de la Palermo. După moartea Papei Adrian IV (1154-1159) asistăm la începutul schismei papale, care avea să dureze 18 ani, în timpul Papei Alexandru III (1159-1181), care i-a avut ca oponenţi pe contrapapii aflaţi sub influenţa împăratului, anume Papa Victor IV (1159-1164), Papa Pascalis III (1164-1168), Papa Calixt III (1168-1178) şi Papa Inocenţiu III (1179-1180)[39]. Această schismă i-a oferit lui Barbarossa prilejul de a-şi consolida autoritatea pretinsă. Astfel, în anul 1157, în cadrul Dietei de la Besancon, Frederic îşi afirmă pentru prima dată în mod oficial

---

[34] Horst FUHRMANN, *op.cit.*, p. 162.
[35] *Ibidem.*
[36] Elke GOEZ, *op.cit.*, p. 72.
[37] *Cf.* Horst FUHRMANN, *op.cit.*, p. 163.
[38] *Cf.* Jordan KARL, *Friedrich Barbarossa. Kaiser des christlichen Abendlandes*, Musterschmied Verlag, Göttingen, 1959, p. 25.
[39] Elke GOEZ, *op.cit.*, p. 73.

independența puterii imperiale a cărei sursă este harul divin, genealogia regală sacră și alegerea liberă a principilor germani. Trei ani mai târziu, făcând recurs la modelul antic și carolingian, convoacă un sinod la Pavia, prin care pretindea că dorește să depășească schisma. Încă din invitație, Frederic lăsa să se înțeleagă că acest sinod urma să fie scena unei reprezentații de putere imperială absolută, justificându-și demersul printr-o nouă interpretare a „doctrinei celor două săbii" (*Doctrina de duo gladii*): pentru el sabia lumească (*gladius materialis*) poartă responsabilitatea pentru sabia spirituală (*gladius spiritualis*), deoarece Dumnezeu a instituit Imperiul pentru a fi leac împotriva tuturor bolilor Bisericii[40]. Prin aceasta Barbarossa a ajuns să-și aroge dreptul de a interveni în problemele legate de doctrina credinței. În mod evident, acest sinod de la Pavia s-a decis pentru legitimitatea papală a lui Victor IV împotriva lui Alexandru III, astfel că ruptura s-a adâncit și mai tare, iar cei doi s-au excomunicat reciproc.

Mai mult, după cucerirea orașului Milano în 1162, cere ca relicvele celor trei magi să fie mutate la Köln, iar în 1165, la catedrala din Aachen, este canonizat Carol cel Mare, în genealogia căruia el își înrădăcina autoritatea imperială[41]. Toate aceste gesturi simbolice ale Împăratului Frederic Barbarossa au avut o clară încărcătură teologico-politică, orientată înspre consolidarea unei puterii absolute în raport cu papalitatea și cu ceilalți regi europeni. În acest context de criză a Bisericii conduse de Papa Alexandru III, care se afla exilată în afara Romei, singurul sprijin pe care îl mai avea era cel al orașelor care formau Liga Lombardă (din 1167) și Regatul Normand al Siciliei, care se aflau la rândul lor amenințate de cucerirea germană.

Istoria luptelor pentru autoritate dintre Împăratul Frederic Barbarossa și papalitate, începută în 1157 prin Dieta de la Besancon, a atins apogeul în bătălia de la Legnano din 29 mai 1176, unde armatele imperiale au fost învinse. Rezultatul acestui succes al armatelor aliate papalității și-a găsit rodul în tratatul de pace de la Veneția, din 1177, unde Barbarossa a fost nevoit să pună punct schismei și să recunoască autoritatea Papei Alexandru III,

---

[40] *Ibidem*, p. 74.
[41] *Ibidem*, p. 75.

precum şi dreptul acestuia asupra Romei (cu toate că romanii nu au acceptat, obligându-l pe papă să părăsească din nou oraşul în anul 1179). În urma acestui tratat a fost asigurată şi independenţa Regatului Siciliei şi Calabriei, oferindu-i astfel posibilitatea dezvoltării şi a păcii pentru următorii cincisprezece ani. Singurul lucru care rămânea nerezolvat era problema bunurilor *matildine*[42]. Elke Goez afirmă că în urma păcii de la Veneţia, care a culminat prin îngenuncherea împăratului în faţa papei la liturghia care a urmat tratativelor, proiectul de stăpânire a întregii creştinătăţi de către Frederic Barbarossa a colapsat[43].

Această pretenţie absolutistă a stauferilor nu a rămas fără ecou. Astfel, rolul şi legitimitatea împăraţilor romani de naţiune germană asupra altor naţiuni a fost una dintre temele cele mai discutate de către autorii din secolul al XII-lea. Aceşti autori, în disputele acelor vremuri se poziţionau fie de partea Bisericii, împotriva ideologiei imperiale, fie viceversa, şi îşi asumau un discurs pro-imperial. Pe de o parte avem o atitudinea pozitivă faţă de Împărat, precum în remarcabila poezie politică a aşa-numitului „Arhipoet" din Köln, unde Frederic I Barbarossa este numit „domnul lumii" (*mundus dominus*) sau „principe al principilor pământului" (*princeps terrae principium*), „care a fost învestit prin voinţa lui Dumnezeu rege peste toţi regii" (*nemo prudens ambigit te per Dei nutum super reges alios regem constitutum*), iar genealogia sa cvasi-sacră provine de la Constantin cel Mare şi chiar Ahile[44]. Un alt text important este *Ludus de Antichristo*, care pune în scenă lupta Împăratului Frederic Barbarossa, care cu ajutorul harului divin reuşeşte să învingă forţele anticristice[45]. Important este faptul că rolul principal în scena escatologică este atribuit împăratului, şi nu papalităţii. Nu în ultimul rând, avem ideologia imperialistă teologico-politică a lui Otto din Freising, care în *Gesta Frederici* face o apologie a primilor ani de domnie ai lui Barbarossa, argumentează identitatea dintre *Civitas Dei* şi *Imperium Romanum,* şi susţine faptul că transferul de putere (*translatio imperii*) în istorie culminează cu Imperiul

---

42 *Ibidem*, p. 76.

43 *Ibidem.*

44 Horst KUSCH, *Einführung in das lateinische Mittelalter*, *Vol. 1: Dichtung*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1957, p. 550.

45 *Ludus de Antichristo*, Friedrich Wilhelm (ed.), Georg D.W. Callewey, München, 1912.

Roman condus de dinastia germană a stauferilor[46]. De cealaltă parte avem vocea lui Ioan din Salisbury, care se întreba în anul 1160: „Cine i-a instituit pe teutoni (i.e. germani) să fie judecătorii naţiunilor? (*Quis Teutonicus constituit iudices nationum?*) Cine a dat acestor oameni bruţi şi violenţi autoritatea de a-şi aşeza după bunul plac un principe peste capetele fiilor oamenilor?"[47]. În acest context, după cum se va vedea în tot cuprinsul acestei lucrări, se găseşte pe deplin implicat şi Gioacchino din Fiore, a cărui poziţie, deşi anti-imperială, este totuşi deosebit de nuanţată, întrucât el încerca să înţeleagă sensul acelor evenimente într-o cheie escatologică, iar prima sa încercare de scrutare a sensului istoriei este textul *Genealogia*.

Ţinând cont de puternica conştiinţă a iminenţei sfârşitului timpului care caracterizează textul *Genealogia*, ca de altfel întreaga sa operă, aşadar semnificaţia escatologică a evenimentelor contemporane, cu siguranţă Gioacchino din Fiore nu a rămas ignorant la cele petrecute. Cu toate că nu se poate preciza cu exactitate dacă acest text a fost redactat înainte sau după victoria papalităţii în bătălia de la Legnano şi pacea de la Veneţia, consider că el rămâne un document foarte important, care atestă neliniştea abatelui din Corazzo în faţa tumultoaselor evenimente care ameninţau unitatea creştinătăţii. Mai mult decât atât, deja din acest prim text putem vedea intenţia principală a gândirii sale: aflarea semnificaţiei evenimentelor prezente în lumina întregului istoriei, respectiv supunerea întregii scheme a istoriei planului divin. Nu în ultimul rând, interesul istoric concret al lui Gioacchino din Fiore iese în evidenţă deja din acest text şi prin faptul că una dintre întrebările care l-au frământat de-a lungul întregii sale vieţi scriitoriceşti, devenind astfel unul dintre leitmotivele operei sale, este aceea dacă suferinţele contemporane ale Bisericii nu cumva au o legătură cu tribulaţiile ultimului Anticrist, adică cu timpul sfârşitului istoriei.

---

[46] *Cf.* Johannes SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, Max Hüber Verlag, München, 1935, pp. 32-50.

[47] Epistola 124 în: IOAN DIN SALISBURY [John of Salisbury], *The Letters of, vol. I*, (ed.) W. J. Millor, H. E. Butler şi Brooke, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 206.

b. Dialogi de prescientia Dei et de praedestinatione electorum

Din perioada sfârşitului anilor '70 şi prima parte a anilor '80 ai secolului al XII-lea ni s-au mai păstrat următoarele scrieri: *Exhortatorium Iudeorum*, *Dialogi de praescientia Dei et de praedestinatione electorum* şi o scurtă profesiune de credinţă, *Confessio fidei*.

Exhortatorium Iudeorum, cunoscută iniţial cercetătorilor sub numele *de Adversus Iudaeos*, reprezintă o exortaţie la convertire adresată evreilor. Având ca punct central cuvintele Apostolului Pavel, – „împietrirea unei părţi din Israel durează până când vor intra toate neamurile [păgâne]. Şi, în acest fel, întregul Israel va fi mântuit, după cum este scris" (*Rom* 11,25-26) – Gioacchino tematizează în acest opuscul necesitatea convertirii evreilor înainte de împlinirea timpurilor, deoarece „timpul consolării şi convertirii lor este iminent"[48]. În acest scop, Gioacchino va încerca în această lucrare, în primul rând, să demonstreze evreilor că toate Persoanele Sfintei Treimi se găsesc deja prefigurate în litera Vechiului Testament.

Deşi *Dialogi de prescientia Dei et de praedestinatione electorum* tratează o temă foarte specifică autorilor scolastici, aceea a distincţiei dintre preştiinţă şi predestinare, aceste dialoguri sunt mai degrabă în linia spiritualităţii monastice. Pe urmele Papei Leon IX (†1054), Gioacchino susţine că Dumnezeu posedă preştiinţa tuturor lucrurilor, însă nu predestinează totul, deoarece El nu poate predestina un om să comită răul[49]. Dumnezeu predestinează doar pe cei aleşi, în schimb are preştiinţa şi permite lucrurile rele să fie comise de păcătoşi înspre propria lor damnare. Gioacchino mai accentuează milostivirea lui Dumnezeu faţă de cei umili, faţă de Iacob mai degrabă decât faţă de Esau, deoarece umilinţa este semnul celor aleşi, în vreme ce aspra judecată dumnezeiască care cade asupra celor condamnaţi este o consecinţă a modului pernicios şi perfid în care aceştia au uzat de propria libertate ca urmare a superbiei. „Aşadar, cauza elecţiunii nu este dreptatea, ci refuzarea, nu consolarea lumii, ci durerea (*electionis causa non*

---

[48] *Exh. Iud.*, p. 121sq.

[49] *Cf.* Bernard McGinn, „Ratio and Visio: Reflections on Joachim of Fiore's Place in Twelfth-Century Theology", în: Roberto Rusconi (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo II*, Viella, Roma, 2001, p. 33.

iustitia est set abiectio, non consolatio mundi set afflictio); iar aceste lucruri nu pur şi simplu pentru că îi plac lui Dumnezeu, ci fiindcă au ca rod umilinţa"[50].

O altă temă abordată în acest tratat se referă la faptul că preştiinţa divină precedă istoria din eternitate şi că istoria izvorăşte din logica divină, astfel încât Dumnezeu poate fi cunoscut prin percepţia a *vivens ordo rationis* care guvernează istoria. Evenimentele istorice nu se petrec *casualiter*, prin şansă, contingenţă sau accidental, ci urmând un plan[51]. De aceea, cărţile Scripturii, în calitate de documente istorice inspirate divin, reprezintă cheia de înţelegere a sensului istoriei. Astfel, preştiinţa divină şi predestinarea pot fi cunoscute prin mulţimea de manifestări ale milostivirii şi dreptăţii dumnezeieşti care au fost consemnate în istoriile vetero- şi neotestamentare. Hermeneutica biblică şi teologia istoriei sunt astfel totalmente întrepătrunse.

De maximă importanţă este punerea întrebării legate de problema determinării temporale, deci a necesităţii în istorie:

> Dacă bărbaţii şi femeile sfinte, pe care Dumnezeu i-a prevăzut să fie destinaţi să vină în lume la timpuri potrivite, i-a ridicat din mulţimea popoarelor pe care contingenţa timpului (*temporis casualitas*) pare să le fi dat; sau, dacă, aşa cum timpurile au fost orânduite de Creator, la fel a orânduit şi care dintre cei aleşi să fie născut mai devreme şi care mai târziu[52].

Mai precis, interlocutorul lui Gioacchino vrea să afle dacă însăşi raţiunea clară a vrut ca Sfânta Fecioară Maria să se nască exact în acel moment specific al istoriei în care s-a născut. Răspunsul lui Gioacchino este că aşa a trebuit să se întâmple, cu necesitate, fiindcă dacă Dumnezeu nu prevede (i.e. predetermină) evenimentele viitoare, atunci ar fi fost o întâmplare, un accident; aşadar, Avraam, Isaac, Iacob şi mulţi alţi oameni de însemnătate s-au născut la timpul lor[53]. Căci dacă ar fi fost prin şansă, atunci nu ar mai fi existat o *ordo rationis*, iar atunci întreaga istorie ar fi fost o simplă înşiruire de întâmplări lipsite de un sens divină.

---

[50] *Dial.*, pp. 72-73.
[51] *Dial.*, p. 129.
[52] *Dial.*, p. 131.
[53] *Ibidem.*

Aceste lucrări menționate din prima fază scriitoricească a lui conțin deja *in nuce* marile teme dezvoltate în operele de mai târziu, precum cea a concordanțelor istorice, cea a convertirii evreilor sau cea a istoriei văzute ca un proces regulat de dinamica dintre *superbia* și *humilitas*. Va fi însă nevoie de experiența unei iluminări, adică viziuni intelectuale, pentru ca Gioacchino să ajungă la adevărata înțelegere spirituală a misterului acțiunii lui Dumnezeu în istorie.

2. Inspirația interpretării și începuturile trilogiei exegetice

Exercitându-și funcția de abate al mănăstirii Corazzo, Gioacchino se dovedește și un bun organizator, implicându-se activ în procesul de încorporare a mănăstirii sale sub tutela ordinului cistercian. Procesul s-a dovedit însă a fi foarte anevoios din pricina sărăciei mănăstirii din Corazzo. Conform biografului anonim, refuzat fiind de mănăstirea din Sambucina, Gioacchino decide să încerce și la mănăstirea din Casamari. Acest lucru s-a petrecut în anul 1183, iar relatarea șederii lui Gioacchino la Casamari este de foarte mare interes pentru înțelegerea personalității abatelui calabrez și a originii operei sale:

> Devenind, după cum s-a spus deja, abate de Corazzo, el nu a mai așteptat mult după decizia fraților de a afilia mănăstirea din Corazzo celei din Sambucina. Dar Sambucina nu a vrut să o primească din cauza sărăciei ei și, după cum au spus, a lipsurilor ei. Într-un final, la sfatul călugărilor, el a mers la abația Casamari, pentru a-i oferi ei tutela asupra mănăstirii Corazzo, doar că și ei au răspuns la fel precum cei din Sambucina. În timp ce se afla la Casamari i-a fost revelat misterul Sfintei Treimi și acolo a început să scrie prima carte din *Psalterium decem chordarum*. În acel timp, Papa Lucius era la Veroli și a mers la el pentru a-i cere permisiunea de a scrie cele văzute prin revelație (*viderat per revelationem*). Dar fiindcă papa nu a vrut să-i permită aceasta, întrucât i se părea un lucru greu de încuviințat, Gioacchino a adăugat: „Pentru ca să crezi ceea ce îți spun, acesta să fie un

> semn: Priveşte, în curând Ierusalimul va fi capturat de către sarazini". Însă omul lui Dumnezeu nu a plecat, ba chiar a rămas acolo încă pentru multe zile alături de Papa Lucius; şi iată că mesagerul a venit, anunţând că Ierusalimul a fost cucerit de către sarazini[54].

Cu toate că în această relatare este evidentă eroarea privitoare la anul căderii Ierusalimului, deoarece aceasta s-a petrecut în 1187, se cunoaşte faptul că între 25 martie şi 28 mai 1184, Papa Lucius III se opreşte la Veroli, nu departe de mănăstirea Casamari, în drumul său spre Verona, unde urma ca în toamnă să se întâlnească cu Împăratul Frederic Barbarossa pentru a discuta problema pericolului musulman din est, despre situaţia teritoriilor contesei Matilda a Toscanei, respectiv despre statutul eclesiastic al celor consacraţi de antipapii schismatici (Victor IV, Pascal III şi Calixt III) din timpul luptelor dintre împăratul german şi predecesorul său, Papa Alexandru III[55]. Fundamentul istoric al relatării despre locul lui Gioacchino din Fiore în acest context, de cea mai înaltă însemnătate pentru politica internaţională a secolului al XII-lea, rămâne totuşi verosimil, el fiind atestat şi de relatarea lui Luca Campano din Cosenza[56]:

> În al doilea an al pontificatului Papei Lucius, eu, deja călugăr pentru prima dată la Casamari, l-am văzut pe bărbatul care pe atunci era abate la Corazzo, un fiu [al mânăstirii] Sambucinei, fiica celei din Casamari. Din acest motiv era ţinut la Casamari, ca un nepot, cu toată onoarea şi iubirea, şi, mai mult decât atât, datorită înţelepciunii şi înţelegerii pe care i-o dăduse Domnul. La acea vreme el a început pentru prima dată să reveleze înţelegerea Scripturilor şi a concordanţei fiecărui Testament în faţa Papei şi a consistoriului său. Aşa a primit din partea lui şi permisiunea de a scrie (*licentia scribendi*). Mă miram însă că un om atât de faimos şi atât de bine-grăitor în predici purta veşminte într-atât de învechite şi sărăcăcioase, ba chiar rupte pe alocuri. Am aflat apoi

---

[54] *Vita*, pp. 532-533.
[55] *Cf.* Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan Publishing, 1985, p. 11-13.
[56] *Cf. Ibidem*, p. 20.

> că, de-a lungul întregii sale vieți, nu i-a păsat de calitatea hainelor sale. El a rămas la Casamari pentru aproximativ un an și jumătate, dictând și corectând în același timp *Liber Apocalypsis* și *Liber Concordiae*. Tot în același timp a început și *Liber Psalterii Decem Chordarum*[57].

Ținând cont de faptul că venirea lui Gioacchino la Casamari s-a petrecut în al doilea an de pontificat al Papei Lucius III, adică între septembrie 1182 și septembrie 1183, iar întâlnirea dintre Gioacchino și papă a avut loc în luna mai a lui 1184, putem data șederea de un an și jumătate a abatelui calabrez la Casamari ca întinzându-se aproximativ cândva în perioada cuprinsă între sfârșitul anului 1182 și iarna anului 1184-85. Cunoscând așadar aceste date, putem data și începutul redactării trilogiei *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Psalterium decem chordarum* și *Expositio in Apocalypsim* ca fiind cândva în anul 1183. După cum vedem în relatarea celor două cronici, începutul carierei scriitoricești a survenit în urma unor viziuni care l-au condus la înțelegerea misterului Sfintei Treimi și al concordanței Vechiului și Noului Testament. O relatare mai detaliată a conținutului viziunilor care au marcat începutul său teologic o putem găsi chiar în scrierile sale, în care Gioacchino ne relatează experiența a două viziuni, una petrecută de sărbătoarea Rusaliilor, cealaltă în noaptea de Înviere.

Prima viziune care i-a schimbat decisiv gândirea s-a petrecut în timpul acelei șederi la Casamari, de Rusalii. Relatarea lui Gioacchino din *Psalterium decem chordarum* este exemplară pentru înțelegerea atât a genezei operei sale, cât și a modului său inedit de a gândi prin imagini:

> În timp ce eram la mănăstirea Casamari, acolo unde mă ținea Geraldus, venerabilul abate al celei mănăstiri, și frații săi, de care eram legat cu o iubire de nedesfăcut, sosise sfânta zi în care darurile Duhului Sfânt au fost revărsate peste sfinții Apostoli și în care acel untdelemn duhovnicesc cu care fusese uns Cristos, a fost revărsat Maicii lui Dumnezeu și ucenicilor. Semnificația untdelemnului sfânt nu îmi era străină și știam deja ce jertfă de laudă (*sacrificium laudis*) i se cuvine, dar eram întristat, fiindcă atâta

[57] *Vita*, p. 539-540.

> timp eu nu avusesem parte de un aşa dar al Harului. Astfel, datorită sfintei şi cinstitei zi de Rusalii mi-am propus să recit în acea zi câţiva psalmi spre lauda Duhului Sfânt. Speram ca în acea zi să îmi fie dăruit ceva de către Cel ce dăruieşte tuturor din abundenţă şi nu refuză nimănui nimic. Între timp, când am intrat în capelă şi am început să mă rog în faţa sfântului altar atotputernicului Dumnezeu, atunci am fost cuprins de un fel de ezitare (*hesitatio*) legată de credinţa în Sfânta Treime, ca şi cum ar fi dificil a înţelege şi a crede că toate Persoanele sunt un Dumnezeu şi că un Dumnezeu este toate Persoanele. Petrecându-se astfel, m-am rugat cu toată puterea. Eram foarte înfricoşat şi înflăcărat să invoc Duhul Sfânt, a cărui zi de sărbătoare era, să binevoiască să-mi dezvăluie misterul Sfintei Treimi, în care Domnul nostru ne-a promis că se află cunoaşterea întregului adevăr. Spunând-mi aceasta, am început să psalmodiez pentru a ajunge la numărul [de psalmi] propus. Atunci, fără întârziere, mi-a apărut în minte (*animus*) imaginea psaltirionului cu zece coarde (*forma Psalterii decachordi*), iar în ea am văzut strălucind misterul Sfintei Treimi atât de luminos şi clar (*lucidum et apertum*), încât imediat am fost împins să strig: Ce Dumnezeu este mai mare decât Dumnezeul nostru?[58]

Cea de-a doua viziune fundamentală pentru înţelegerea dezvoltării gândirii lui Gioacchino s-a petrecută tot în timpul şederii la Casamari, de data aceasta de Paşti, şi se găseşte expusă în *Expositio in Apocalypsim*:

> După ce am trecut prin versetele anterioare ale cărţii [Apocalipsei] până în acest loc [*Apoc* 1,10: „Am fost în Duh în zi de duminică"], am experimentat, mai mult decât de obicei, o aşa de mare dificultate şi îngustime a înţelegerii (*angustias intellectus*), încât a fost ca şi cum aş fi simţit piatra care închide mormântul în faţa mea. Dar, de vreme ce eram implicat în aşa de multe lucruri, uitarea a lăsat problema deoparte. După un an, de

[58] *Psalt.*, pp. 9-10. Traducerea acestui citat a mai fost publicată în articolul Dan SISERMAN, „Sensul trinitar al istoriei în viziunea lui Gioacchino din Fiore", în: Alin TAT (ed.), *Existenţa amfibie. Studii filosofice şi teologice*, Napoca Star, Cluj, 2020, p. 121.

> sărbătoarea Paştelui, problema a revenit. Trezit fiind din somn pe la miezul nopţii, ceva s-a petrecut cu mine în timp ce meditam la această carte, ceva datorită căruia, bazându-mă pe darul primit de la Dumnezeu, am devenit mai curajos pentru a scrie. De vreme ce unele mistere erau deja înțelese, dar cele mai mari mistere mi-erau încă ascunse, se petrecea un fel de luptă în sufletul mea. Atunci, în noaptea menţionată mai sus, ceva similar s-a petrecut. Pe la mijlocul tăcerii nopţii, la ora despre care se crede că Leul nostru din tribul lui Iuda a înviat din morţi, în timp ce meditam, dintr-o dată am înțeles cu claritatea înțelegerii ochiului minţii plenitudinea acestei cărţi şi deplina concordanţă a Vechiului şi Noului Testament[59].

Această relatare personală a lui Gioacchino ne atestă faptul că *Apocalipsa* era deja de mai mult timp textul central care îi călăuzea căutările intelectuale şi spirituale. Mai mult decât atât, observăm importanţa dimensiunii cristologice a viziunii, astfel că exegezele care susțin că abatele calabrez ar fi obsoletizat rolul lui Cristos în planul istoriei mântuirii nu sunt altceva decât simplificări şi denaturări ale sistemului său teologic[60]. În complexa teologie a istoriei dezvoltată de Gioacchino din Fiore, a cărei receptare a subliniat mai degrabă accentele inovatoare ale pneumatologiei, locul lui Isus Cristos rămâne totuşi crucial şi central: învierea lui Cristos începe revelarea plenitudinii şi concordanţei Vechiului şi al Noului Testament.

Ordinea cronologică în care s-au petrecut viziunile de Rusalii şi de Paşti nu a fost socotită de către literatura de specialitate ca fiind arbitrară şi fără de importanţă pentru înţelegerea traseului gândirii lui Gioacchino din Fiore. Conform lui Robert E. Lerner, viziunea petrecută de Paşti o precedă pe cea de Rusalii. Aceasta înseamnă că Gioacchino, realizând în primă fază o interpretare chiliastă a Apocalipsei, înţelege că „domnia de o mie de ani" (*Apoc* 20,1-6) reprezintă o a treia fază a istoriei mântuirii, distinctă de cea a Vechiului şi Noului Testament. În schimb, cea de-a doua viziune, cea de Rusalii, i-a permis mai apoi lui Gioacchino să încorporeze *millenium*-ul derivat

---

59 *Exp.*, f.39rb-va.

60 Precum afirmă Jacob Taubes în articolul „Analogie şi dialectică" din 1953, în: Jacob TAUBES, *Teologia după revoluţia copernicană*, pp. 19-32.

din textul Apocalipsei într-o schemă temporală trinitară, oferind aşadar un fundament dogmatic descoperirii sale exegetice[61]. În schimb, Kurt-Victor Selge propune datarea inversă a celor două viziuni, deoarece teologia istoriei dezvoltată de Gioacchino şi metodele sale exegetice nu pot fi înţelese decât plecând de la doctrina sa despre Sfânta Treime – astfel şi teza milenarismului gioacchimit ar deveni invalidă[62]. De aceea, în acest caz, am avea de a face cu o înţelegere dogmatică din care emerge, ulterior, o exegeză specifică, înţelegere care reprezintă şi fundamentul viziunii gioacchimite despre istorie. Cu siguranţă, însă, cele trei mari opere începute la Casamari trebuie privite împreună, ca un tot unitar, al cărui scop constă în realizarea unui comentariu exhaustiv al întregii Scripturi.

a. Concordia Novis ac Veteris Testamenti

Conform ordinii expuse de Gioacchino în epistola sa testamentară[63], *Concordia* reprezintă prima lucrare a trilogiei trinitare. Astfel, această operă este dedicată în primul rând lucrării Persoanei Tatălui. Gioacchino mai afirmă în epistola sa testamentară că în acel moment, „*anno dominice incarantionis 1200*", aceasta era singura lucrare totalmente încheiată şi prezentată deja comisiei de cenzură a Sfântului Scaun[64]. În prima carte se tratează despre judecăţile (*iudiciis*) pe care Dumnezeu le exercită în Vechiul Testament celor şapte conflicte (*conflictibus*) ale fiilor lui Israel.

În cea de-a doua carte se abordează principalele puncte ale concordanţei dintre Noul şi Vechiul Testament care apar de-a lungul fiecăreia dintre grupările de câte zece generaţii şi, pe lângă acestea, despre unica înţelegere spirituală (*una intelligentia spiritualis*) care purcede într-un mod admirabil din litera ambelor Testamente (*ex utraque littera*).

În cea de-a treia carte se tematizează diversele specii de sărbători şi alte puncte ale concordanţei celor două Testamente (*concordia duorum*

---

[61] *Cf.* Robert LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, trad. it. Stefano Galli, Viella, Roma, 1995, pp. 97-117.

[62] *Cf.* Kurt-Victor SELGE, „Trinität, Millennium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore", în: Roberto RUSCONI (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, ed., Viella, Roma, 2001, pp. 50-51.

[63] *Conc.*, f. 1b. Se regăseşte şi în prefaţa la *Exp.*, f. 1ab. Nu a fost adăugată în ediţia critică Patschovsky (2017), dar se găseşte în ediţia Daniel (1983), pp. 4-6.

[64] *Conc. (ed. Daniel)*, pp. 5-6.

Testamentorum) care se găsesc în cele şapte sigilii ale primului Testament (*in septem sigillis prioris Testamenti*) şi care, în acelaşi fel, sunt făcute cunoscute de deschiderile (*apertionibus*) acelor sigilii din Noul Testament, cu scopul de a arăta cititorului atent minunata înţelegere a viitorului (*intelligentia futurorum*).

În cea de-a patra carte se tratează în general despre desăvârşirea concordanţei (*de plenitudo concordiae*) în baza generaţiilor enumerate în cele două Testamente: de la Adam până la Ioan Botezătorul şi de la Ozia, regele Iudeii, până la revelaţia celei de-a doua veniri a lui Ilie. În această carte găsim exploatată tema recurentă a paralelismelor istorice dintre generaţiile celor două Testamente.

Aşadar, dacă primele patru cărţi servesc drept o amplă introducere în teoria exegetică gioacchimită, cea de-a cincea carte, prin extensie, reprezintă un lung comentariu la cărţile istorice ale Vechiului Testament. În această carte se tratează despre principalele istorii (*de precipuis historiis*) ale Vechiului Testament aşa cum trebuie ele să fie înţelese conform interpretării înţelegerii spirituale (*secundum spiritualem intellectum*), deoarece pornind de la finalul (*ex fine*) acelor istorii – dacă sunt înţelese în sens spiritual (*spiritualiter*) – să poată fi arătate multele lucruri care trebuie încă să se petreacă în zilele de pe urmă (*in novissimis diebus*). Cartea a cincea, care este la fel de cuprinzătoare cât celelalte patru cărţi împreună, începe cu interpretarea *Genezei* conform celor şapte specii ale *intellectus typicus*; se relecturează conform metodei tipologice istoria patriarhilor, cea a lui David, Ilie şi a exilului babilonian. Cartea a V-a conţine şi o amplă tratare a celor patru cărţi istorice ale lui Iov, Tobia, Iuditha şi Esthera – cărţi pe care Gioacchino le numeşte *quattuor historiae speciales*, deoarece sunt puse în concordanţă cu cele patru Evanghelii. La finalul cărţii, în baza unor extinse comentarii la micii profeţi şi la Ieremia, Ezechiel, Isaia şi Daniel, adică la ceea ce este numit *generalis historiae*, este legată din nou expunerea hermeneutică de viziunea escatologică asupra istoriei, în care prezentul este văzut ca apogeu al crizei care precedă momentul iminent al tribulaţiilor apocaliptice.

În epilogul celor cinci cărţi care compun *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Gioacchino afirmă că lucrarea aceasta nu fusese scrisă din impertinenţă semeaţă (*ex presumtione superba*), nici dintr-o siguranţă evlavioasă,

nici pentru a demonstra lumii ingeniozitatea sa, respectiv nici din *curiositas*, ci, mai degrabă din *necessitas* şi iubire fraternă, întrucât timpul prestabilit (*tempus praefinitum*) în care Dumnezeu îşi va dezvălui misterele a sosit[65]. Nu în ultimul rând, Gioacchino îşi consideră înţelegerea ca parte a procesului pedagogic divin de iluminare a umanităţii, ceea ce îl face să se simtă obligat să-şi avertizeze şi să-şi mustre contemporanii în faţa tribulaţiilor iminente care ameninţă lumea în ultimul său ceas[66].

b. Expositio in Apocalypsim

Acest opus dedicat Persoanei Fiului este împărţit într-un *Liber Introductorius*[67], care reproduce cu unele variaţiuni *Enchiridion super Apocalypsim*, şi opt cărţi care comentează verset cu verset cartea *Apocalipsei lui Ioan* conform cu *intelligentia spiritualis*. Scopul comentariului, afirmă Gioacchino, e acela de „a incita soţia", *id est* poporul creştin, *id est* Biserica şi fiii săi să dispreţuiască lumea (*ad contemptum seculi*), conform cuvintelor Domnului: „Când vor începe să se întâmple acestea, întăriţi-vă şi ridicaţi-vă capul, pentru că se apropie eliberarea voastră!" (*Lc* 21,28)[68].

Cele mai importante teme tratate în *Expositio in Apocalypsim* sunt: doctrina celor trei stadii ale istoriei lumii, cărora le corespund cele trei faze ale Revelaţiei şi cele trei ordine (*ordines*) sociale, mirenii, clericii şi monahii[69]; concordanţa celor două Testamente şi diviziunea Noului Testament în două perioade distincte: „*Testamentum Novum geminum est et quasi duplex*"[70]; tema Anticristului în legătură cu cartea lui Daniel, respectiv apariţia acestuia *ca magnus tyrannus* la sfârşitul celui de-al doilea stadiu al istoriei[71]; discuţia despre părţile Apocalipsei şi structura anului liturgic, cu tema sabatului şi

---

[65] *Conc.* V, 6, c.4, §8, pp. 1020.
[66] *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1020-1021. Mai multe detalii despre ediţia Patschovsky din 2017 şi conţinutul celor cinci cărţi din *Concordia* publicate în patru volume a se consulta recenzia: Dan SISERMAN, „Alexander Patschovsky (Hg.): Joachim von Fiore. Concordia Novi ac Veteris Testamenti", în: *ZKG* 130 (3)/2019, pp. 406-407.
[67] *Exp.* intr., f. 2d-26c.
[68] *Exp.* prol., f. 2b.
[69] *Exp.* intr., f. 5b-6b.
[70] *Exp.*, f. 6c.
[71] *Exp.*, f. 10a-11a.

semnificațiile numerologice ale cifrelor şapte şi cinci[72]; superioritatea lui Ioan, simbol al *vita contemplativa*, asupra lui Petru, simbol al *vita activa*[73]; recapitularea clasificării din *Concordia* a celor cinci specii de *inteligentiae*[74].

În cele opt cărți Gioacchino interpretează Apocalipsa ca pe o profeție neîntreruptă, de o însemnătate pentru întreg cursul istoriei: „Cartea Apocalipsei este cheia celor trecute, cunoaşterea celor viitoare, deschiderea celor sigilate, descoperirea celor ascunse (*Est enim clavis vetreum, notitia futurorum, signatorum apertio, detectio secretorum*)"[75]. Această carte reprezintă şi o grandioasă viziune asupra istoriei care subdivide istoria Bisericii/poporului ales în *septem specialia tempora* corespunzătoare celor şapte părți ale cărții Apocalipsei, la care se adaugă o a opta parte care corespunde slavei transistorice a Ierusalimului ceresc[76]. Periodizarea celor şapte vârste se fundamentează pe alegorismul celor şapte viziuni a celor şapte sigilii care sigilează marea carte a destinului istoriei. Începutul fiecărei vârste istorice e determinat de deschiderea a câte unui sigiliu: în decursul istoriei de până în acel moment Gioacchino credea că s-ar fi deschis deja cinci sigilii. Comentariul abatelui de la Corazzo şi apoi San Giovanni in Fiore este împărțit în şapte părți corespondente celor şapte părți ale Apocalipsei lui Ioan şi celor şapte vârste istorice ale Bisericii.

Prima parte a *Expositio* comentează *Apocalipsa* 1,1-3,22, adică prima vârstă istorică a Bisericii, care cuprinde şapte generații: prima luptă o ordinului apostolilor, simbolizați de leul din tetramorf, cu sinagoga, simbolizată de leoaica din *Daniel* 7,4, care corespunde primului cap al fiarei apocaliptice, adică epocii lui Irod[77]. Cu ocazia comentariului la *Apocalipsă* 1,8, Gioacchino îşi resintetizează teologia trinitară şi îşi reformulează critica împotriva lui Petrus Lombardus[78] discutând semnificația mistică a tetragramei divine IEUE preluată de la Petrus Alfonsi („*ebreus quidam Petrus nomine*"[79]).

---

72 *Exp.*, f. 11a-17d, fol. 23c-24d.
73 *Exp.*, f. 17d-19b; 22a-23c.
74 *Exp.*, f. 25d-26c.
75 *Exp.*, f. 3rb.
76 *Exp.*, f. 67b.
77 *Exp.*, f. 26c-99b.
78 *Exp.*, f. 33d-37d.
79 *Exp.*, f. 36d.

A doua parte comentează *Apocalipsa* 4,1-8,1, adică a doua vârstă istorică a Bisericii, care cuprinde şapte generaţii. Această parte se referă la ordinul martirilor, simbolizat de viţelul din tetramorf, care este prigonit de păgâni, simbolizaţi de ursul din *Daniel* 7 şi Apocalipsă 13; corespunde aşadar epocii întruchipate de cel de-al doilea cap al fiarei, reprezentat de Nero, şi durează până la pacea inaugurată sub Împăratul Constantin cel Mare şi Papa Silvestru[80].

A treia parte comentează *Apocalipsa* 8,2-11,18, care tratează cea de-a treia vârstă de şapte generaţii a Bisericii, care corespunde luptei ordinului doctorilor, simbolizaţi de omul din tetramorf, contra ereticilor, simbolizaţi de panteră. Aici Gioacchino afirmă că Arie este identificabil cu steaua Absint din *Apocalipsa* 8,11 şi că acestui timp îi corespunde cel de-al treilea cap al fiarei apocaliptice, adică lui Constantius Arianus (*i.e.* împăratul Constanţiu II)[81].

Cea de-a patra parte comentează *Apocalipsa* 11,19-14,20, care tematizează cea de-a patra vârstă a Bisericii, care cuprinde şapte generaţii, şi care corespunde conflictului dintre monahi (*vergini*), simbolizaţi de vultur, şi musulmani, simbolizaţi de „*bestia quarta*", care este cel de-al patrulea cap al fiarei apocaliptice, întruchipat de Mahomed[82].

Cea de-a cincea parte comentează *Apocalipsa* 15,1-16,17, care tratează cea de-a cincea vârstă a istoriei eclesiastice, cuprinsă tot în şapte generaţii, corespunde timpului luptelor dintre *Ecclesia Romana*, simbolizată de *Thronus Dei*, şi Babilonul, simbolizat de *Sedes Bestiae*, înţeles ori ca Imperiu Roman german, ori ca membrii simoniaci şi corupţi din interiorul Bisericii[83]. Al cincilea cap al fiarei care corespunde acestui timp este Împăratul Henric IV, deşi în *Liber Figurarum* este trecut Melsemoth, întruchiparea triburilor berbere care au cucerit Spania începând cu 1147.

Cea de-a şasea parte comentează *Apocalipsa* 16,18-19,21, care cuprinde cele şapte generaţii ale celei de-a şasea vârste a istoriei eclesiastice corespunzătoare luptei dintre *viri spirituales*, reprezentaţi de „*duo ordines novi*", cu al şaselea cap al Anticristului şi apoi bestia care vine din mare şi bestia care

---

[80] *Exp.*, f. 99b-123b.
[81] *Exp.*, f. 123b-153a.
[82] *Exp.*, f. 153a-177b.
[83] *Exp.*, f. 189b-191c.

vine de pe pământ. Întruchiparea celui de-al şaselea cap al fiarei corespunzătoare acestui timp este Saladin, contemporanul lui Gioacchino, iar cel de-al şaptelea e numit *maximus Antichristus*[84]. Gioacchino credea că deschiderea celui de-al şaselea sigiliu are loc exact în acele momente: „*presentes dies in quibus, initiata apertione sexti sigilii, percutienda est Nova Babilon*"[85]. În acest al şaselea timp au loc însă două persecuţii, de aceea se întruchipează două capete ale fiarei apocaliptice[86]. Se pare că aici *magnus Antichristus* va unifica Islamul (bestia marină) cu creştinii eretici (bestia terestră), pe care Gioacchino îi denumeşte *patarini*[87]. Cele două forţe unite de Anticrist vor domni 42 de luni, *id est* trei ani şi jumătate (*Dan* 7,25), până când Cristos va lega bestia în abis şi va începe mileniul de pace.

Aceste şase perioade corespund celui de-al doilea stadiu al lumii, celei de-a şasea vârste (*aetas*) a istoriei şi cuprinde 42 de generaţii (7 generaţii x 6 vârste). Rezultă aşadar 1260 de ani.

Cea de-a şaptea parte a *Expositio in Apocalypsim* comentează *Apocalipsa* 20,1-10, adică *aetas sabbatica*, în care Satana este înlănţuit în abis. Această perioadă corespunde celui de-al treilea stadiu al lumii, celei de-a şaptea vârste a istoriei, adică mileniului de pace al sfinţilor lui Cristos. În finalul acestui timp va avea loc şi conflictul final cu Satana, i.e. fiara apocaliptică, care se va elibera pentru o ultimă luptă sub conducerea lui Gog şi Magog, după care va avea loc judecata finală[88]. Pentru Gioacchino, mileniul sabatic terestru este o *rationabilis opinio*, în acord cu dreapta credinţă, în care Biserica va fi eliberată de persecuţii, domnind în pace şi în plină posesie a *intelligentia spiritualis*[89]. Acest al treilea stadiu al lumii este însă nedeterminat din punct de vedere al conţinutului. Cert este că va fi un timp al păcii, al *spiritualis intellectus*, al călugărilor desăvârşiţi, *viri spirituales*, a *ordo monachorum* şi a unei transfigurări a Bisericii, care va fi atinsă de o perfecţiune spirituală care excedă orice înţelepciune a cărţii şi a predicării prin cuvinte.

---

[84] *Exp.*, f. 191c-209d.
[85] *Exp.*, f. 6d.
[86] *Exp.*, f. 196d.
[87] *Exp.*, f. 210d.
[88] *Exp.*, f. 209d-215b.
[89] *Exp.*, f. 210c-211a.

Ultima şi cea de-a opta parte tratează *Apocalipsa* 20,11-22,21, adică al optulea *aetas*, cel trans-istoric al Ierusalimului ceresc, şi se încheie cu un imn cristologic de laudă[90].

c. Psalterium decem cordarum

Psalterium decem cordarum [Psalterionul cu zece coarde], în trei cărţi, dedicată în mod special lucrării Duhului Sfânt, încheie trilogia gioacchimită. Această lucrare, începută cam în acelaşi timp cu *Concordia* şi *Expositio*, dar finalizată mai târziu, este rodul, după cum s-a precizat deja, al unei iluminări avute de Rusalii. Această lucrare este, în acelaşi timp, un comentariu la Psalmi şi un tratat asupra misterului Sfintei Treimi. Abatele Gioacchino îşi rezumă conţinutul *Psalterium*-ului astfel:

> Această lucrare este împărţită în trei părţi, aşa cum sunt trei Persoane ale Dumnezeirii (*tres sunt personae deitatis*), în care consistă plenitudinea credinţei noastre. […] După *Concordia* şi *Expositio*, am decis să dedic acest al treilea opuscul Duhului Sfânt, care ne-a dăruit ceea ce expunem aici, întrucât nu există nimic între lucrurile create care să poată fi atribuit doar uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi, în aşa fel încât să fie străin de domnia şi lucrarea celorlalte două (*regno et operatione duarum*). Nu este lipsit de cuviinţă dacă şi în această lucrare străluceşte taina Sfintei Treimi. Aşadar, în prima carte, se tematizează instrumentul muzical al cărui proprietate misterioasă se atribuie Tatălui, Cel de la care toate îşi au obârşia. În cea de-a doua carte se tratează despre numărul de psalmi ai Înţelepciunii dumnezeieşti, prin care toate sunt. În a treia carte se tratează despre modul psalmodierii şi despre instrucţia psalmodianţilor, prin aceeaşi sfântă uncţiune, de la care toate provin[91].

După cum am observat, această operă îşi dobândeşte titlul de la instrumentul muzical al regelui David, numit psalterion. În jurul acestei figuri

---

[90] *Exp.*, f. 215b-224b.
[91] *Psalt.*, pref., p. 11.

este construită întreaga operă *Psalterium decem cordarum*, care este subdivizată în trei cărţi corespunzătoare celor trei Persoane divine.

În prima carte, intitulată *De contemplatione Trinitatis*, se tratează diverse aspecte doctrinare referitoare la Sfânta Treime. Aici, Gioacchino redă doctrina ortodoxă a Sfintei Treimi conform tradiţiei marilor sfinţi scriitori, atât apuseni, cât şi răsăriteni şi ia atitudine împotriva marilor erezii legate de definiţia Sfintei Treimi: sabelianismul, care reduce Sfânta Treime la o triplicitate de nume goale de orice substanţă; arianismul care introduce în interiorul Treimii o ierarhie ontologică, scindând astfel unitatea substanţială; şi cuaternarismul (*quaternarismo*), atribuit lui Petrus Lombardus, care concepe o substanţă distinctă de Persoanele dumnezeieşti, introducând astfel ceva de felul unui al patrulea element (*quartum aliquid*) în Dumnezeire[92].

În cea de-a doua carte, intitulată *De numero psalmorum et de perfectione vel significatione ipsius numero*, Gioacchino realizează ample interpretări ale numărului sacru 150, dintre care cea mai importantă este cea despre împărţirea în trei grupe de câte 50, corespunzătoare celor trei persoane ale Sfintei Treimi, celor trei stadii ale lumii şi celor trei stări posibile de viaţă (*ordo coniugalis* sau *laicorum; ordo clericorum; ordo spiritualis* sau *monachorum*)[93].

În cea de-a treia carte, intitulată *De institutione psallentium*, Gioacchino tratează diverse canoane şi norme de recitare a Psalmilor. Mai puţin importantă din punct de vedere teologic şi filosofic, această a treia parte din *Psalterium decem cordarum* ar putea în schimb însemna o comoară pentru cercetătorii interesaţi de istoria muzicii medievale[94].

3. Gioacchino, consilier papal

Un alt eveniment, important pentru înţelegerea personalităţii şi operei lui Gioacchino din Fiore, petrecut în timpul întâlnirii cu Papa Lucius III, din luna mai 1184, este legat de interpretarea unui misterios text găsit printre documentele cardinalului Mattheus din Angers,

92 *Psalt.*, I, pp. 38-114.
93 *Psalt.*, II, pp. 115-344.
94 *Psalt.*, III, pp. 245-355.

care murise de curând. Este vorba despre o profeţie de origine sibilinică, a cărei descifrare era cu atât mai importantă pentru Papa Lucius, cu cât întâlnirea decisivă cu Frederic Barbarossa, împăratul german al Imperiului Roman, se apropia tot mai tare, iar, pe de altă parte, veştile care veneau de la cruciaţii din Ţara Sfântă despre pericolul musulman erau tot mai neliniştitoare. Textul interpretării acestei profeţii sibilinice din 1184, păstrat cu titlul de *De prophetia ignota*, este recunoscut de către specialiştii în opera lui Gioacchino din Fiore ca fiind una dintre primele sale scrieri, iar autenticitatea acestui text este neîndoielnică[95]. Precum în scrierea *Genealogia*, şi în acest text, de tip *vaticina ex eventu*, observăm cum Gioacchino încearcă să interpreteze istoria din prisma principiului hermeneutic al concordanţei dintre evenimentele Vechiului şi Noului Testament: celor şapte persecuţii suferite de poporul lui Israel trebuie să le corespundă cu necesitate şapte persecuţii ale Bisericii Romane. Astfel, situaţia politică în care se afla Papa Lucius III, exilat de cetăţenii Romei din reşedinţa episcopală încă de la începutul pontificatului său, este asemănată cu exilul babilonian, germanii sunt asemănaţi cu caldeenii, imperiul lor este numit *regnum Babylonis,* iar conducătorul lor *princeps Chaldeorum* sau *Rex Babyloniae,* care este acuzat că urmăreşte să uzurpeze întreaga autoritate sacerdotală[96]. Un alt laitmotiv al gândirii gioacchimite care apare pentru prima dată în *De prophetia ignota* este acela al purificării Bisericii prin suferinţă şi prigonire, care, urmând exemplul umilinţei lui Cristos, nu trebuie să se implice în luptele pentru puterea politică lumească. Din aceste motive, unii cercetători au putut să sublinieze probabila influenţă a mesajului gioacchimit asupra acelei facţiuni a Curiei Papale care, în ultimele două decenii ale secolului al XII-lea, a fost o constantă promotoare a unei politici de non-opoziţie faţă de Imperiu[97].

Aşadar, în urma întâlnirii cu Papa Lucius III din luna mai 1184 de la Veroli, în urma testului de interpretare la care l-a supus papa, Gioacchino obţine *licentia scribendi* şi binecuvântarea de a-şi continua proiectul la trilogia sa de exegeză biblică şi teologie a istoriei. Mai mult, în urma acestei întâlniri, autoritatea şi influenţa lui Gioacchino asupra Curiei Romane şi asupra

---

95 *Cf. De proph.*, pp. 1-32.
96 *De proph.*, p. 196.
97 *Cf.* Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, ed. cit., p. 24.

personalităţilor politice ale epocii devine tot mai mare. Pe de altă parte, se pare că Gioacchino din Fiore nu a putut obţine integrarea mănăstirii din Corazzo sub tutela Ordinului Cistercian de la Casamari, respectiv eliberarea din funcţiile administrative mănăstireşti.

Tulburătoarele evenimente ale anului 1184 s-au dovedit a fi un bun prilej de rodnicie scriitoricească pentru Gioacchino din Fiore. Tot din acelaşi an avem databil un mic tratat intitulat *De articulis fidei*, redactat în urma emiterii bulei *Ad abolendam* de papa Lucius III, în noiembrie 1184, prin care papalitatea decreta pedeapsa cu excomunicarea pentru toţi cei care predicau fără autorizaţia Bisericii Romane, respectiv prin care erau proscrise ca eretice sectele catarilor, humiliaţilor, valdenzilor şi arnoldiştilor[98]. Astfel, această scriere pare să fi fost realizată de Gioacchino cu scopul de oferi un compendiu sintetic al articolelor fundamentale de credinţă, util în perspectiva combaterii ereziilor condamnate de papalitate[99].

Următorii ani, din 1185 şi până în 1189, i-a petrecut din nou la mănăstirea Corazzo, unde eliberat de sarcini a putut să se dedice total scrisului. În 1188, în urma examinării operei de către curia papală, Papa Clement III (†1191) îi oferă şi el binecuvântarea şi încurajarea de a-şi continua opera.

În anul 1186, cronicarul Robert din Auxerre pomeneşte faptul că Gioacchino a avut o întrevedere la Verona cu noul papă, Urban III (decembrie 1185 – octombrie 1187)[100]. Acest papă a rămas cunoscut pentru apriga sa opoziţie faţă de politicile lui Frederic Barbarossa şi pentru refuzul de a-i încorona fiul, Henric VI, ca rege al Italiei în urma căsătoriei cu Constanza a Siciliei. Se spune că Papa Urban III a murit de supărare imediat după aflarea veştii că la data de 2 octombrie 1187 Saladin a cucerit Ierusalimul[101]. Ţinând cont de cronologia evenimentelor şi de politica intervenţionistă a Papei

---

[98] *Cf.* Eugene HONEE, „Joachim of Fiore: The Development of his Life and the Genesis of his Works and Doctrines", în *Church History and Religious Culture*, vol.87/1, 2007, p. 60. Kurt-Victor Selge propune în schimb datarea textului ca fiind din anul 1190; a se vedea: Kurt-Victor SELGE, „L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore" (1990), în: J. Miethke, O. Capitani, (Ed.), *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Bologna, 1990, pp. 123-124.

[99] *Cf. Ibidem.*

[100] ROBERT DIN AUXERRE [Robert von Auxerre], *Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, în: MGH Scriptores, XXVI, Hannover, 1882, pp. 248-249.

[101] Ioan M. BOTA, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre*, Viaţa Creştină, Cluj, 1994, p. 173.

Urban III, cercetătorii Bernard McGinn şi Marjorie Reeves au propus teza foarte plauzibilă potrivit căreia în cronica anonimă a vieţii lui Gioacchino au fost în mod greşit suprapuse cele două întâlniri ale abatelui calabrez cu cei doi papi, Lucius III şi Urban III[102]. În primul rând, profeţia lui Gioacchino despre căderea iminentă a Ierusalimului, reală sau inventată, menţionată de cronicarul anonim ca fiind adresată Papei Lucius III, se potriveşte de fapt cu evenimentele din anul 1186 ale pontificatului lui Urban III, mai degrabă decât cu contextul anterior al anului 1184[103]. În al doilea rând, este puţin probabil ca Papa Lucius III, care împărtăşea cu Gioacchino viziunea unei politici de non-opoziţie faţă de Imperiu, să fi fost ezitant în a-i oferi abatelui *licentia scribendi*, pe când îndârjitul oponent imperial Urban III este foarte probabil să nu fi fost de acord cu teza gioacchimită potrivit căreia politica sa faţă de Barbarossa este o recapitulare a politicii falimentare a regelui Sedechia faţă de Nabucodonosor (*cf. Ier* 52). În orice caz, precum înainte Papa Lucius, şi Papa Urban i-a acordat într-un final lui Gioacchino sprijinul şi binecuvântarea de a-şi continua trilogia.

4. Idealul unui monahism reformat conform Regulii Sfântului Benedict

Între anii 1186 şi 1189 se pare că Gioacchino, dezamăgit de evoluţia evenimentelor istorice, care îi aprofundau conştiinţa iminenţei împlinirii dramei escatologice şi a consumării celui de-al doilea *status* al istoriei, se dedică scrisului, neglijându-şi tot mai mult atribuţiile care îi reveneau în calitate de abate al mănăstirii din Corazzo. Din jurul anul 1188 avem tratatul lui Gioacchino, *Tractatus in expositionem vitae et regulae beati Benedicti*, în care abatele de la Corazzo dezvoltă o reflecţie asupra semnificaţiei istorice şi escatologice a dezvoltării monahismului, în particular cel cistercian. Conform lui Gioacchino, monahismul apusean îşi are originea în Sfântul Benedict din Nursia, deşi obârşia veterotestamentară este atribuită profetului Ilie. Tot în

---

[102] *Cf.* Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, ed. cit., p. 24.
[103] *Cf. Ibidem.*

acest tratat, pentru a explica anumite probleme arzătoare cu care se confrunta Biserica timpului său, precum cea a ereziilor din interior (*e.g.* catarii, numiţi *secta paterenorum*) şi a cea a ocupării Ierusalimului de către musulmani în exterior, Gioacchino reia interpretarea anumitor pasaje din cartea Apocalipsei într-o cheie teologico-politică.

În această scriere vedem deja cristalizată ideea gioacchimită despre progresul istoric, a cărui împlinire istorică într-o societate monastică pe deplin croită după regula Sfântului Benedict se va realiza după consumarea iminentelor tribulaţii. Mai mult decât atât, în acest text se observă nemulțumirea lui Gioacchino şi față de viața ordinelor monastice existente, pe care le vede rămase în urmă şi neadaptate la cerințele pericolelor contemporane lui, cruciale în economia istorică a apropiatei împliniri a dramei escatologice. Pentru abatele calabrez, ordinul de la Cluny reprezintă o degenerare a monahismului, deoarece, prin sistemul său de priorate, clunesienii au devenit o instituție de putere şi de bogăție[104]. Lor le sunt contrapuşi cistercienii şi idealul lor de reformă conform monahismului benedictin originar, fiind astfel lăudaţi ca heralzi duhovniceşti ai celui de-al treilea stadiu al lumii care va irumpe în curând. Cu toate acestea, Gioacchino critică şi la cistercieni delăsarea cauzată de amestecarea necuvenită a clericalismului, laxismul în aplicarea regulii şi indecizia de a asuma cu hotărâre o viață contemplativă în locul celei active. Soluţia oferită de Gioacchino este aceea a Sfântului Benedict care, împovărat de grijile lumeşti şi de acumularea de bogăţii a mănăstirii sale, a fugit în munţi, simbol al vieţii contemplative şi al celor puţini aleşi. În consecință, Ordinul Cistercian reprezintă doar un pasaj intermediar între cel de-al doilea şi cel de-al treilea stadiu, atunci când vor apărea două ordine totalmente spirituale şi contemplative, care vor interioriza fără rest Regula Sfântului Benedict[105]. Din cele tratate de Gioacchino rezultă că *Vita et Regula beati Benedicti* ar reprezenta analogia socială a înţelegerii spirituale care purcede din Noul şi Vechiul Testament, deci a purcederii Duhului de la Tatăl şi Fiul[106]. Aşadar, în această perioadă Gioacchino începe să-şi părăsească tot mai des mănăstirea pentru a se retrage în recluziunea

---

104 *Cf. Vita Ben.*, pp. 136-137, pp. 192-193.
105 *Vita Ben.*, pp. 153-156, pp. 249-251.
106 *Vita Ben.*, p. 282-285.

munţilor de la Petra Lata, fapt care începea să nemulţumească o parte dintre fraţii săi cistercieni.

La începutul anului 1188 îl găsim pe Gioacchino la Roma, unde obţine din partea Papei Clement III (decembrie 1187 – martie 1191) afilierea totală a mănăstirii de la Corazzo sub tutela celei de la Fossanova şi eliberarea lui de îndatoririle de abate, precum şi binecuvântarea şi îndemnul de a-şi finaliza sau revizui scrierile pentru a le supune judecăţii Sfântului Scaun[107]. Atitudinea atât de binevoitoare a Papa Clement III faţă de Gioacchino se poate explica prin faptul că cei doi împărtăşeau în multe privinţe aceleaşi opinii legate de rolul Bisericii, a cărei libertate constă tocmai în asumarea cu smerenie a robiei. Astfel, pontificatul lui Clement s-a caracterizat printr-o politică de pace şi non-rezistenţă faţă de puterea imperială, ceea ce îi va îngădui şi readucerea Scaunului Apostolic la Roma.

În acelaşi an, Gioacchino din Fiore, împreună cu Raniero din Ponza, viitorul consilier şi legat pontifical al Papei Inocenţiu III, înflăcăraţi de dorinţa de a duce o viaţă monahală mai austeră decât cea cisterciană, părăsesc definitiv mănăstirea din Corazzo şi călătoresc împreună spre Petra Lata, în Munţii Sila ai Calabriei, în a cărei apropiere vor găsi „un loc împădurit, friguros şi greu accesibil", unde vor pune bazele viitoarei mănăstiri San Giovanni in Fiore. Acest loc trebuia să devină, conform lui Gioacchino, „un nou Nazaret al Duhului Sfânt"[108]. Relatarea cronicarului anonim subliniază că Raniero umbla întotdeauna înapoia lui Gioacchino, precum un discipol în spatele magistrului, fiindcă acesta din urmă era mai înaintat atât în desăvârşirea înţelepciunii şi a ştiinţei, cât şi în cea a demnităţii sacerdotale[109].

Începând cu anul 1190 Gioacchino se va afla, în calitate de abate al nou înfiinţatului Ordin Florensian, la mănăstirea proaspăt ridicată la San Giovanni in Fiore. Însă locul izolat al mănăstirii sale nu îl va împiedica să ia în continuare parte într-un mod activ la dramaticele evenimente petrecute în sudul Italiei în ultimul deceniu al secolului. Nici mănăstirea sa nu a fost ocolită de dificultăţile care nu au întârziat să apară imediat după înfiinţare. Comunitatea monahală proaspăt constituită începe să fie prigonită de

---

107 *Vita*, pp. 533-534.
108 *Vita*, p. 535.
109 *Vita*, p. 534.

oamenii regelui Tancred al Siciliei, care nu vor să recunoască florensienilor posesia teritoriului ocupat pentru mănăstire. În acest context, Gioacchino din Fiore merge personal la regele Tancred al Siciliei, iar în urma întrevederii îl va îndupleca pe rege nu numai să îi conceadă autorizația de posesie a pământurilor ocupate pentru mănăstire, ci şi să îi ofere de acum încolo generoase privilegii[110].

5. Gioacchino, interpret al Cruciadei a III-a

La începutul anului 1191, asistăm la unul dintre cele mai interesante evenimente ale epocii, şi anume întâlnirea dintre Gioacchino din Fiore şi Richard Inimă de Leu, regele Angliei, care îl invită personal pe abatele de la Fiore la Messina, pentru a-l consulta în privința unor pasaje din Apocalipsă referitoare la Anticrist. Acest eveniment, absent din cronica anonimă menționată şi din cea a lui Luca Campano din Cosenza, este pe larg expus de cronicarul englez Roger din Howden (†1201), despre care se ştie că l-a însoțit pe regele Angliei în cea de-a treia cruciadă. Se cunoaşte faptul că în luna septembrie 1190 Richard Inimă de Leu a ocupat oraşul Messina, pentru a forța eliberarea surorii sale, Ioana a Angliei, care, rămasă văduvă în urma morții soțului ei, regele Guglielmo II al Siciliei (†1189), a fost luată ostatică de noul rege Tancred. În luna martie 1191, Tancred al Siciliei acceptă condițiile impuse în tratatul de pace şi o eliberează pe sora lui Richard Inimă de Leu, acceptând totodată şi ca nepotul regelui englez, Arthur, să devină, prin alianță, următorul rege al Siciliei. În luna aprilie, Richard, împreună cu Filip August II al Franței, se îmbarcă spre Acra, în vederea recuceririi Ierusalimului de la Saladin. Relatarea cronicarului Roger din Howden despre întâlnirea de la Messina dintre regele Angliei şi Gioacchino din Fiore este cu atât mai interesantă cu cât ea are loc în mijlocul multor decizii şi evenimente politice marcante, ceea ce atestă încă o dată reputația internațională a abatelui calabrez în rândul contemporanilor săi:

---

110 *Vita*, pp. 535-536.

> În acelaşi an [1191], Richard, regele Angliei, a auzit, prin intermediul faimei comune şi a relatărilor multora, că în Calabria trăia un călugăr numit Gioacchino, abate al mănăstirii Corazzo din Ordinul Cistercian, care avea duhul profeţiei şi prezicea mulţimii ceea ce va veni (*habens spiritum propheticum, et ventura popolo praedicebat*). Regele l-a chemat la el şi a ascultat bucuros cuvintele acestui profet, şi înţelepciunea şi învăţătura lui[111].

Cronicarul ne relatează apoi faptul că Richard Inimă de Leu l-a rugat pe Gioacchino să-i explice înţelesul capitolului 12 din *Apocalipsă*, împreună cu versetele 9 şi 10 ale capitolului 17: „Cele şapte capete sunt şapte munţi pe care era aşezată femeia. Mai sunt şi şapte regi. Cinci au căzut, unul este, celălalt încă nu a venit, iar când va veni trebuie să rămână puţin". Gioacchino îi explică regelui că „femeia îmbrăcată în soare, care avea luna sub picioare, iar pe cap o coroană de douăsprezece stele" (*Apoc* 12,1) simbolizează *sancta ecclesia,* care este îmbrăcată în soare, adică în dreptatea lui Cristos, iar sub picioarele ei se află lumea coruptă şi concupiscentă. Coroana de pe capul ei, conform lui Gioacchino, semnifică *fides catholica*, transmisă de apostoli. „Chinurile naşterii" semnifică iminenţa împlinirii timpurilor şi tribulaţiile prin care Biserica trebuie înainte să treacă, fiindcă, conform lui Gioacchino, diavolul va încerca mereu să ispitească la sine sufletele aleşilor lui Dumnezeu. Mai departe, abatele calabrez îi explică lui Richard semnificaţia fiarei cu şapte capete similar cu ceea ce se găseşte în figura XII din *Liber Figurarum*[112]: primele cinci capete sunt cei cinci persecutori care „au căzut", şi anume Irod, Nero, Constantius Arianus, Mahomed şi Melsemoth. Ce-l de-al şaselea cap al fiarei este identificat ca fiind însuşi Saladin:[113]

> „Cel care este acum, este Saladin, care în prezent asupreşte Biserica lui Dumnezeu şi ţine captiv Mormântul Domnului, împreună cu sfântul oraş Ierusalim şi pământul pe care Domnul a păşit. Dar în curând le va pierde". Atunci, regele Angliei l-a

---

111 ROGER DIN HOWDEN, *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*, vol. 4, William Stubbs (ed.), Longman, Londra, 1870. p. 75.

112 A se vedea în anexă traducerea textului din *Liber Figurarum*, Draco magnus et rufus.

113 ROGER DIN HOWDEN, *op.cit.*, p. 76.

> întrebat: „Când se va întâmpla aceasta?" Gioacchino i-a răspuns: „Când se vor împlini şapte ani de la ziua în care Ierusalimul a fost capturat". Regele Angliei i-a spus: „Atunci de ce am venit atât de departe şi aşa de devreme?" Gioacchino i-a răspuns: „Venirea ta este necesară, deoarece Domnul îţi va oferi victoria asupra duşmanilor tăi şi va înălţa numele tău deasupra tuturor principilor pământului"[114].

O mai detaliată relatare a sfârşitului dialogului dintre Gioacchino din Fiore şi Richard Inimă-de-Leu despre cel de-al şaptelea cap al fiarei, Anticristul, se găseşte în cronica greşit atribuită lui Benedict din Peterborough, *Gesta Regis Henrici Secundi et Gesta Regis Ricardi*. Despre această cronică se ştie că aparţine tot lui Roger din Howden, care la întoarcerea din cea de-a treia cruciadă (1192-1193) a adus completări şi revizuiri primei cronici, fapt care a creat confuzii legate de paternitatea celor două cronici[115]. Astfel, în această cronică găsim o mai detaliată expunere a interpretării lui Gioacchino despre Anticrist, despre care el afirmă că s-ar fi născut deja *in urbe Romana*, că ar avea cincisprezece ani şi că se va ridica pe scaunul apostolic, conform cu spusele Apostului Pavel: „[Anticristul] se va aşeza el însuşi în templul lui Dumnezeu şi se va prezenta ca fiind Dumnezeu" (*2Tes* 2,4)[116]. Auzind acestea, regele Richard îi răspunde lui Gioacchino: „Dacă Anticristul s-a născut la Roma şi va poseda Scaunul Apostolic, atunci ştiu că el este acel Clement, care acum este papă"[117]. Pe cât de radicale sunt afirmaţiile lui Gioacchino şi ale regelui Angliei, cele două cronici engleze nu ne mai relatează în continuare nimic despre dialogul celor doi despre echivalarea ultimului Anticrist cu papa. În privinţa acestui pasaj, cercetătorii Francesco Russo şi Marjorie Reeves nu exclud ipoteza că echivalarea papei cu anticristul să fie o invenţie, adăugată ulterior în interviu de către inamicii săi din rândul Ordinului Cistercian, cu scopul de a-l denigra, fiindcă în întreaga operă a lui Gioacchino nu se poate întâlni o asemenea echivalare, iar în plus ar fi fost totalmente împotriva

---

114 *Ibidem*, p. 77-78.

115 *Cf.* Prefaţa la BENEDICT DIN PETERSBOROUGH, *Gesta Regis Henrici Secundi et Gesta Regis Ricardi Benedicti abbatis*, William Stubbs (ed.), Longman, Londra, 1867, pp. VII-CXXVII.

116 *Ibidem.*, p.154.

117 *Ibidem.*

spiritului său catolic[118]. În orice caz, excluzând pasajul unde papa este echivalat cu Anticristul, veridicitatea interviului de la Messina devine indiscutabilă atunci când e să comparăm cele afirmate aici cu opera lui Gioacchino din Fiore[119]. Mai mult decât atât, nu este exclusă ipoteza că înşişi cronicarul şi Richard Inimă de Leu să se fi înşelat în privinţa semnificaţiei vorbelor lui Gioacchino, deoarece din textele sale autentice ştim că Biserica este asociată cu Ierusalimul, care este opus Romei/Babilon, adică *Imperium*-ului. Iar în acest caz, Anticristul născut la Roma s-ar referi pur şi simplu la figura unui antipapă instituit de Imperiu pentru a uzurpa adevărata Biserică Romană[120].

În continuare, relatarea cronicii britanice merge direct la ultima explicaţie privitoare la semnificaţia celor „zece coarne ale fiarei", care, conform abatelui calabrez, se referă la cele zece erezii şi schisme care se opun celor zece porunci ale lui Dumnezeu[121]. Rezumându-se la relatarea acestui dialog, cele două cronici engleze atestă, încă o dată, recunoaşterea şi reputaţia de care avea parte Gioacchino în rândul marilor personalităţi politice ale sfârşitului secolului al XII-lea, precum şi dimensiunea politică concretă a teologiei sale, care îi străbate întreaga operă.

6. Gioacchino şi evenimentele politice ale sfârşitului secolului XII

Chiar dacă evenimentul întâlnirii cu Richard Inimă de Leu lipseşte din textul păstrat al cronicii anonime a vieţii lui Gioacchino, el ne oferă în schimb relatarea unui alt eveniment marcant al istoriei Italiei din acelaşi an 1191. Este vorba despre asediul cetăţii Napoli de către Împăratul Henric VI al Sfântului Imperiu Roman, care urmărea cucerirea Regatului Siciliei din mâinile lui Tancred, pe care îl revendica în calitate de moştenitor în

118 Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1969, p. 8.
119 *Cf. Ibidem*, p. 9.
120 *Cf. Ibidem.*
121 ROGER DIN HOWDEN, *op.cit.*, p. 154-155.

urma căsătoriei cu Constanza a Siciliei. Cronica ne povestește că Gioacchino, întristat de cruzimea cu care era asediată cetatea Napoli și de modul în care era hărțuită populația laică și cea clericală, merge personal la Împăratul Henric VI pentru a-l avertiza că prin vărsare de sânge nu va reuși să cucerească Regatul Siciliei[122]. Mai mult, îl convinge să se retragă, fiindcă în curând va putea „reveni pentru a câștiga regatul Siciliei fără război", despre care Gioacchino afirmă că este „un lucru care cu ușurință poate fi demonstrat prin cuvintele lui Ezechiel și ale altor profeți: «Căci așa vorbește Domnul, Dumnezeu: Iată că aduc de la miazănoapte împotriva Tirului pe Nabucodonosor, împăratul Babilonului, împăratul tuturor împăraților (*Ez* 26,7)»"[123]. Cuvintele cu caracter profetic atribuite de cronicar lui Gioacchino aveau să se împlinească trei ani mai târziu, după moartea subită a lui Tancred, la începutul anului 1194, și cea a fiului său moștenitor, Guiglielmo III, zece luni mai târziu, încheindu-se astfel dominația normandă asupra Siciliei.

Textul cronicii anonime a vieții lui Gioacchino, a cărei ultimă relatare este despre această întâlnire cu Împăratul Henric VI, se încheie cu o scurtă descriere, care reușește să reflecte cu mare precizie personalitatea și gândirea abatelui calabrez: „Gioacchino, precum un nou Ieremia în timpuri de mânie, a fost un simbol al împăciuirii, intervenind îndeosebi în favoarea celor nevoiași"[124].

În 1191, Capitulul general al Ordinului Cistercian îi declară pe Gioacchino și pe discipolii lui „fugitivi" și le ordonă abandonarea proiectului comunității de la San Giovanni in Fiore[125]. Ostilitatea cistercienilor față de Gioacchino, de care se simțeau trădați, și-a găsit probabil expresia cea mai dură într-o scrisoare a lui Geoffroy din Auxerre, fostul secretar al lui Bernard din Clairvaux, în care îl ataca pe Gioacchino că este un „fals profet" care doar caută să își ascundă presupusa origine evreiască[126].

---

122 *Vita*, p. 537.
123 *Ibidem.*
124 *Vita*, p. 539.
125 Marton BLOOMFIELD, „Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Biography and Influence", în: *Tradito*, vol.13 (1957), p. 293.
126 *Cf.* Beatrice HIRSCH-REICH, „Joachim von Fiore und das Judentum", în: P. Wilpert (ed.), *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum Christlich-Jüdischen Gespräche*, Berlin, 1966, pp. 228-263.

Preocupările şi frământările abatelui calabrez din acea perioadă s-au concretizat în scrierea *Intelligentia super calathis*, datată pentru anul 1191[127], unde Gioacchino interpretează viziunea profetică a lui Ieremia despre cele două coşuri cu smochine (*Ier* 24,1-10) într-o cheie teologico-politică aplicată pe contextul tensionat provocat de disensiunile dintre noul papă, Celestin III (din 30 martie 1191), şi noul Împărat Roman din dinastia stauferilor, Henric VI (încoronat la 15 aprilie 1191). În acest text, Gioacchino încearcă să-şi convingă destinatarii că o robie umilă (*humilis servitus*) a Bisericii în acest context istoric este de preferat unei libertăţi arogante (*superba libertas*), care ar însemna luarea de opoziţie faţă de Imperiu şi preluarea puterii ei; fiindcă precum în exemplul lui Ieconia, fiul lui Ioiachim, calea babiloniană a robiei umile (*humilitas servitus*) este cea care conduce spre adevărata libertate, libertatea umilă (*humilis libertas*), pe când cine urmează cu obstinaţie calea afirmării propriei libertăţi arogante (*superba libertas*), precum Sedechia, va ajunge, în final într-o robie umilitoare şi ruşinoasă, care este cea mai rea formă, şi anume robia arogantă (*superba servitus*)[128].

Argumentele aduse de Gioacchino din Fiore în mod aparent pentru supunerea Bisericii în faţa voinţei Împăratului Henric VI şi prezicerea despre cucerirea acestuia fără război a Siciliei stau probabil la baza numeroaselor privilegii şi donaţii de care Ordinul Florensian s-a bucurat începând cu anul 1194, de când Calabria şi Sicilia au fost preluate de Constanza, soţia Împăratului. „Acesta este abatele Gioacchino, care a acum o vreme a profeţit tot ceea ce ni s-a întâmplat, atât cele rele din trecut, cât şi cele bune pe care le vedeţi"[129] – se spune că ar fi exclamat Împăratul Henric VI văzându-l pe abate în drumul său spre Palermo, unde urma să fie încoronat rege al Siciliei.

---

127 Contrar datării propuse de Herbert Grundmann, susţinută şi de Kurt-Victor Selge, cercetătorii Gian Luca Potesta şi Eugene Honee susţin ipoteza că acest text a fost scris în anul 1187, atunci când colegiul cardinalilor, sub persecuţiile împăratului Frederic Barbarossa se afla exilat la Verona şi era pus în faţa dilemei alegerii unui nou papă, având de ales între unul care să continue ferventa politică anti-imperială a Papei Urban III (1185-87), respectiv unul care să ducă o politică umilă de non-rezistenţă, aşa cum avea să o facă Papa Clement III (1187-1191). A se vedea: Gian Luca POTESTA, *Il tempo dell'Apocalisse*, Laterza, Roma, 2004, pp. 204-206; şi: Eugene HONEE, „Joachim of Fiore: The Development of his Life and the Genesis of his Works and Doctrines", în: *Church History and Religious Culture*, vol.87/1, 2007, pp. 56-57.

128 *Int. cal.*, pp. 146-147. A se vedea şi: Herbert GRUNDMANN, „Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore", în: *DA 19* (1963), pp. 368-370.

129 *Vita*, p. 538.

Justificarea puterii imperiale în lupta cu Biserica a fost însă doar aparentă, fiindcă în sistemul său de teologie a istoriei aceste umilințe la care sunt supuși cei aleși de către puterea imperială fac parte cu necesitate din spinosul plan providențial, al cărui scop este desăvârșirea unei Biserici purificate și înduhovnicite (*ecclesia spiritualis*), conform paradigmei Ierusalimului ceresc. Mai mult decât atât, tezele aparent imperialiste ale lui Gioacchino din Fiore trebuie înțelese în spiritul ideii de *libertas ecclesiae* a Papei Grigore VII (†1085). În *Liber Concordiae*, Gioacchino își afirmă clar poziția în lupta dintre *regnum* și *sacerdotium*:

> Știm că omul Isus Cristos, care uns de Duhul Sfânt cârmuiește poporul creștin, este în același timp rege și preot. De aceea spune Sfântul Petru celor care aparțin lui Cristos: „Dar voi sunteți un neam ales, o preoție împărătească (*regale sacerdotium*)" (*1Pt* 2,9). Demnitatea regală (*regia maiestas*) aparține, după cum se știe, dumnezeirii lui Cristos, iar smerenia sacerdotală aparține firii sale omenești. De aceea spune și Psalmistul: „Tu ești preot în veac, după felul lui Melchisedec" (*Ps* 110,4). Melchisedec a fost anume preot al domnului și regelui din Salem. Iar conform cu aceasta a trebuit ca Pontiful Roman să fie în același timp rege și preot. Împăratul Constantin, care a înțeles aceasta, i-a oferit Sfântului Papă Silvestru de bunăvoie demnitatea (*dignitas*) pe care el o purta, ca și când aceasta s-ar cuveni Regelui Cristos. Dar fiindcă Împărăția lui Cristos nu este din lumea aceasta, pontifilor romani li s-a părut că puterea cuvenită (*debita potestas*), pe care au primit-o dintotdeauna, trebuie să fie lăsată uzului temporal al regalității – sau, mai bine zis, povara trupească a cârmuirii –, adică înmânată acelora care năzuiesc după slava acestei lumi. Astfel, conform Apostolului, aceia care năzuiesc după Dumnezeu nu se vor amesteca în treburile temporale (*temporalis negotii*)[130].

Deși cel mai adesea posteritatea i-a interpretat unilateral opera, transformându-l pe Gioacchino într-un simbol al anti-papalității, am văzut

[130] *Conc.*, IV, c. 3, pp. 364-366.

însă că, de-a lungul întregii sale vieți, s-a bucurat de susținerea și binecuvântarea papilor, iar el a căutat mereu să-și sublinieze obediența față de Biserica Romană. Pentru el, autoritatea Bisericii Romane a fost și este una de nezdruncinat, chiar dacă ea este supusă unei tranziții spre o viață duhovnicească mai intensă calitativ. Acest fapt este indicat prin concordanța veterotestamentară de faptul că David a guvernat mai întâi în Hebron și abia apoi în Ierusalim: la fel și Biserica Romană, care este mai întâi o *ecclesia laborantis*, ancorată în *vita activa*, abia apoi va deveni o *ecclesia quiescentis* în *vita contemplativa*[131]. Aceasta însă nu l-a împiedicat să fie critic la adresa politicilor eclesiastice și să fie mereu în căutarea unor forme superioare de trăire duhovnicească. Iar faptul că Gioacchino avea parte de considerație și din partea Papei Celestin III este atestat de bula papală din data de 25 august 1196, prin care este recunoscut oficial Ordinul Florensian, care până la acea dată primise ajutor doar din partea împăratului[132].

Pentru a evidenția încă o dată conștiința pe care o avea Gioacchino privitor la raportul dintre *regnum* și *sacerdotium*, redăm un pasaj biografic din cronica Arhiepiscopului Luca Campano al Cosenzei, în care se relatează un eveniment petrecut la Palermo, în care Împărăteasa Constanza l-a chemat pe abate pentru a se spovedi:

> Era o zi sfântă de vineri, în care eram împreună cu el la mănăstirea Sfântului Duh din Palermo, atunci când Gioacchino a fost chemat la palat de Împărăteasa Constanza, care dorea să se spovedească. Mergând, el a găsit-o în biserică șezând pe tronul ei. Așa cum se cuvine, el s-a așezat pe scaunul special pregătit pentru el; dar când împărăteasa și-a exprimat dorința de a i se spovedi, el a întrerupt-o cu autoritatea cuvenită, și i-a răspuns: „De vreme ce acum eu îl reprezint pe Cristos, iar tu pe penitenta Magdalena, coboară de pe tron, îngenunchează pe pământ și spovedește-te precum se cuvine unei credincioase. Altminteri nu sunt obligat să te ascult". Împărăteasa a coborât și a îngenunchiat pe pământ, mărturisindu-și cu umilință păcatele,

---

131 *Cf.* Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, ed. cit., pp. 395-396.
132 *Cf. Vita*, p. 504.

admițând astfel în persoana abatelui autoritatea apostolică, spre mirarea tuturor celor prezenți[133].

Până la sfârșitul vieții sale, în ciuda bătrâneții, Gioacchino a continuat să fie foarte activ și productiv, atât din punct de vedere scriitoricesc, cât și administrativ. Ordinul său de la San Giovanni in Fiore era în continuă creștere, bucurându-se atât de susținerea papală, cât și de frecventele donații venite din partea Împăratului Henric VI (†1197), a Constanzei (†1198), iar ulterior din partea tânărului Împărat Frederic II.

Ultima datare din acea epocă despre Gioacchino se regăsește într-o altă cronică britanică, cea a cistercianului Radulphi din Coggeshall, în care se relatează un dialog pe care acum fondatorul Ordinului Florensian, în vârstă de circa 60 de ani la acel moment[134], l-a avut la Roma cu Adam, abate cistercian de Persigny. Conform lui Marjorie Reeves, întâlnirea a avut loc cândva la începutul anului 1198, imediat după alegerea noului papă, Inocențiu III[135], pe care Gioacchino l-ar fi căutat pentru a primi o nouă aprobare pentru ordinul său. Faptul că această relatare se regăsește într-o cronică despre istoria englezilor se justifică prin aceea că autorul ei nu putea să nu se intereseze de „profetul calabrez", fost cistercian atât de celebru printre contemporanii săi[136]. Din această relatare vedem că interesul cronicarului era în primul rând focalizat pe aflarea sursei cunoașterii profetice pentru care Gioacchino devenise atât de apreciat. Înainte însă de a reda dialogul, cronicarul expune celebra teorie gioacchimită a concordanțelor în baza schemei deschiderii paralele a celor Șapte Sigilii și a semnificației sale în înțelegerea istorică a celor șapte mari persecuții trăite de evrei și de creștini – fapt care atestă că la acea vreme era deja cunoscută *Expositio in Apocalypsim*, sau cel puțin o variantă a sa[137]. Altfel decât în relatarea lui Roger din Howden, aici sunt prezentați Saladin (†1193) și succesorii săi ca aparținând persecuțiilor atribuite celui de-al cincilea sigiliu, respectiv, se afirmă că al șaselea sigiliu al persecuțiilor va fi

---

133 *Vita*, p. 542-543.
134 RADULPHI DIN COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum*, Joseph Stevensson (ed.), Longman, Londra, 1876, p. 68.
135 *Cf.* Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, *ed. cit.*, p. 13.
136 *Cf. Ibidem*, p. 12.
137 *Cf. Ibidem.*

deschis în anul 1199[138]. Interesul principal al cronicarului este focalizat pe sursa cunoaşterii despre viitor a abatelui calabrez, despre care era curios să afle dacă se trage „din profeţie, din ghicit în stele sau din revelaţie" (*ex prophetia, ex conjectura, seu revelatione*)[139]. Conform cronicarului, Gioacchino ar fi afirmat că nici una dintre acestea nu reprezintă sursa cunoaşterii sale despre viitor, ci mai degrabă „spiritul înţelegerii" (*spiritus intelligentiae*) primit de la Dumnezeu pentru a cunoaşte misterele Sfintei Scripturi, aşa cum odată le dăduse profeţilor „spiritul profetic" (*spiritus prophetiae*): „*Sed Deus, inquit, qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae*"[140]. În continuare, se mai spune că Gioacchino ar fi afirmat că papa Inocenţiu III nu va mai avea un succesor şi că, în ciuda celor şaizeci de ani ai săi, este convins că va apuca să vadă începutul domniei Anticristului[141]. Însă Gioacchino subliniază totodată şi faptul că atunci când afirmă că Anticristul s-ar fi născut deja la Roma, el se referă de fapt la Babilonul mistic[142], care ştim că în opera sa semnifică Imperiul Roman german, şi nu Biserica Romană. Aşadar, pe lângă dovada popularităţii de care se bucura Gioacchino chiar şi în Anglia, important în acest fragment transmis de cronicarul Radulph din Coggeshall este modul în care este prezentat contrastul dintre percepţia publică a activităţii şi gândirii lui Gioacchino, care îl considera un profet sau poate chiar un clarvăzător al acelor vremuri, şi percepţia de sine a abatelui calabrez, care se considera doar un exeget al textelor sacre.

7. Ultimii ani şi posteritatea imediată

Deşi până la sfârşitul vieţii Gioacchino a rămas mereu implicat activ în chestiunile practice ale Ordinului Florensian, precum şi în consilierea personalităţilor clericale şi politice ale acelor vremuri, în ultimii ani de viaţă se pare că interesul său a fost în primul rând concentrat

138 RADULPHI DIN COGGESHALL, *op.cit.*, p. 69.
139 *Ibidem*, p. 68.
140 *Ibidem.*
141 *Ibidem*, p. 69.
142 *Ibidem.*

asupra finalizării lucrărilor începute. Acest lucru se observă cu claritate în scrisoarea testamentară redactată de Gioacchino în anul 1200 şi care se găseşte anexată, alături de scrisoarea de binecuvântare a papei Clement III, atât în prefaţa la *Liber Concordiae,* cât la *Expositio in Apocalypsim*. În deschiderea testamentului său, Gioacchino din Fiore reaminteşte de binecuvântările primite din partea papilor Clement, Lucius şi Urban de a-şi scrie trilogia, precum şi alte scrieri minore, precizând totodată faptul că până la momentul respectiv reuşise să prezinte comisiei papale, spre judecată şi corectare, doar *Liber Concordiae*[143]. Mai departe, el cere ca, în cazul în care va muri înainte de a-şi putea prezenta el însuşi toate scrierile spre examinare Sfântului Scaun, ele să fie adunate de îndată de către fraţii săi florensieni şi să fie trimise comisiei spre judecată şi chiar cenzură. Nu în ultimul rând, în testamentul său, Gioacchino caută să îşi reafirme în mod explicit adeziunea totală la credinţa şi autoritatea Bisericii Romane, fiind pregătit să i se supună întru totul şi să accepte orice corecţie în cazul în care s-ar fi abătut involuntar de la dreapta credinţă:

> Întotdeauna am fost pregătit să urmez ceea ce [Biserica Romană] porunceşte şi va porunci. Nu aş apăra nici o concepţie proprie împotriva sfintei credinţe, crezând cu desăvârşire ceea ce Biserica crede, acceptând corecţia ei atât în ceea ce priveşte morala, cât şi doctrina, respingând pe cei pe care ea îi respinge, acceptând pe cei pe care ea îi acceptă şi crezând cu fermitate că porţile iadului nu o vor birui[144].

Cunoaştem faptul că până în anul morţii sale a reuşit să-şi ducă la bun sfârşit trilogia, deşi o altă scriere importantă pentru sistemul său a rămas neterminată, *Tractatus super quattuor Evangelia*. Cu această lucrare el a încercat să-şi desăvârşească proiectul printr-o exegeză escatologică şi asupra Evangheliilor. Din ultimii ani ai vieţii lui Gioacchino mai avem databile ca autentice următoarele scrieri minore: un rezumat introductiv la cartea Apocalipsei (*Enchiridon super Apocalypsim*), un scurt tratat despre tribulaţiile vremurilor din urmă (*De ultimis tribulationibus*), un opuscul despre semnificaţia

---

143 *Cf.* „Testamentum domini Joachim primi Florensis abbatis", în: *Conc. (Daniel)*, p. 5.
144 *Ibidem*, p. 6.

celor şapte sigilii (*De septem sigilis*), două epistole[145], două poeme[146], o rugăciune[147] şi câteva predici redactate cu ocazia unor sărbători ale anului liturgic[148].

Răspunsul examinării operei sale ne lipseşte, însă putem bănui că acesta ar fi fost unul pozitiv, ţinând cont de faptul că inclusiv condamnarea din 1215 s-a rezumat doar la pasajele polemice din *De unitate seu essentia Trinitatis* împotriva formulărilor despre dogma trinitară ale lui Petrus Lombardus[149] – de altminteri, această carte la care se referă condamnarea nu a fost identificată de către cercetători. Cert este că ordinul său a continuat să crească şi să primească diverse donaţii, care i-au permis înfiinţarea unor noi mănăstiri în regiunea Calabriei şi Siciliei.

La data de 30 martie 1202, Gioacchino moare în timp ce se afla la proaspăt înfiinţata mănăstire de la Petrafitta închinată Sfântului Martin. Imediat după moartea acestuia, în sudul Italiei începe se dezvolte un cult pentru Gioacchino, astfel încât Ordinul Florensian, întemeiat de el, şi Arhiepiscopul Luca Campano al Cosenzei (1203-1227), fostul său discipol, încep procesul de beatificare a lui Gioacchino, care însă nu va izbuti. Cu acest obiectiv pare compusă şi cronica vieţii lui Gioacchino, *Virtutum beati Joachimi Synopsis*, scrisă în această perioadă chiar de către Arhiepiscopul Cosenzei, respectiv decizia mutării rămăşiţelor lui pământeşti în anul 1227 de la mănăstirea Sfântul Martin de la Pietrafitta la abaţia mamă de la San Giovanni in Fiore, acolo unde pe mormântul său stă scris: „Aici [se odihneşte] abatele de Fiore, înrourat de har ceresc" (*Hic Abbas Floris caelestis gratiae roris*)[150]. Probabil chiar Papa Honorius III (1216-1227) a susţinut această cauză de beatificare dacă e să interpretăm în această cheie scrisoarea adresată în 1220 Arhiepiscopului de Cosenza, în care reaminteşte că Biserica Romană îl

---

145 Jeanne BIGNAMI-ODIER, „Notes sur deux manuscripts de la Bibliothèque du Vatican contenant des traités inédits de Joachim de Flore", în: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 54 (1937), pp. 211-244.

146 Marjorie REEVES & John FLEMMING, *Two poems attributed to Joachim of Fiore*, Pilgrim Press, Princeton, 1978.

147 Pietro de LEO, „Una preghiera inedita di Gioacchino da Fiore", în: *Rivista storica calabrese*, 9 (1988), pp. 99-114.

148 GIOACCHINO DIN FIORE, *Sermoni*, ediţie şi trad. it. de Valeria de Fraja, Viella, Roma, 2007.

149 Condamnarea de la Lateran IV (1215) şi polemica cu Petrus Lombardus este prezentată pe larg în capitolul IV, „Doctrina trinitară. Gioacchino şi Conciliul Lateran IV".

150 Bernard MCGINN, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, ed. cit., p. 30.

cinstește pe Gioacchino ca fiind „un bun catolic în acord cu sfânta şi ortodoxa credinţă”[151]. Faptul că autoritatea lui Gioacchino a rămas neştirbită în rândul Curiei Romane chiar şi după condamnarea din 1215 a fost atestată cu claritate de către cercetătorul Christoph Egger, care a arătat textual influenţa abatelui asupra scrierilor Papei Inocenţiu III (1198-1216)[152].

Aproximativ în jurul anului 1240 a fost redactat tratatul apocrif *Super Heremiam*, atribuit eronat până secolul trecut lui Gioacchino din Fiore. Cel mai probabil acest tratat a fost compus de franciscanii spirituali (*fraticelli*) pentru a-şi fundamenta profetic istoria ordinului şi doctrinele. În anul 1254, Gerard din Borgo San Doninno, profesor la Facultatea de Teologie a Universității din Paris publică tratatul *Introductorius in Evangelium aeternum* care, pe lângă propria introducere, conținea diverse fragmente din opera lui Gioacchino. În acest tratat, Gerard susținea trecerea iminentă din stadiul istoric al literei Evangheliei la stadiul spiritului Evangheliei eterne în care ordinele mendicante vor înlocui ordinul clerical. Pentru Gerard, Evanghelia eternă era identică cu acel florilegium de texte extrase selectiv din corpul de texte gioacchimit şi din tratatul apocrif *Super Hieremiam*. Tribunalul teologic al Universității condamnă de îndată ereziile susținute de Gerard, iar magistrul Guillaume din Saint-Amour redactează *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, în care îi atacă pe Gioacchino şi ordinele mendicante, cărora le este pus la îndoială dreptul la existenţă, stigmatizându-le ca fiind de fapt semnul „vremurilor de pe urmă”[153]. Pentru apărarea ordinelor mendicante de aceste calomnii se implică şi magistrul franciscan Bonaventura – care cu această ocazie redactează *Apologia pauperum contra calumniatores* – şi magistrul dominican Toma din Aquino – care redactează *Contra impugntores Dei cultum et religionem*. În acest context, ca urmare a ordinului Papei Alexandru IV, se formează o comisie la Anagni (1255) cu scopul de a verifica tratatul lui Gerard din Borgo San Doninno şi opera lui Gioacchino din Fiore. În urma rezultatelor Protocolului de la Anagni, redactate probabil de episcopul

---

151 Johannes C. HUCK, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Herder, Freiburg, 1938, p. 267.

152 Christoph EGGER, „Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie”, în: Roberto RUSCONI (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Viella, Roma, 2001, pp. 129-162.

153 *Cf.* Heinrich DENIFLE, „Das ‘Evangelium aeternum’ und die Commission zu Anagni”, în: *Archiv für Literatur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters* 1 (1885), pp. 57-70.

Florentinus, cel care reprezenta poziţia de acuzare a magiştrilor parizieni, Papa Alexandru IV ordonă distrugerea tratatului despre evanghelia eternă a lui Gerard şi condamnă o listă de teze care ar putea să decurgă din *Liber de Concordiae* (aşadar nu citare textuală) privitoare la teoria celor trei *status*-uri istorice şi la viitoarea *ecclesia spiritualis*[154]. Împotriva operei propriu-zise a lui Gioacchino nu este enunţată însă nici o condamnare[155]. În schimb, anul următor papa condamnă tratatul *De periculis novissimorum temporum,* iar Guillaume din Saint-Amour este dat afară de la universitate.

În urma condamnării tezelor lui Gerard din Borgo San Doninno, a devenit clară şi incompatibilitatea cu poziţia de Ministru General al Ordinului Franciscan a lui Ioan din Parma, care se angajase cu hotărâre în favoarea unei interpretări gioacchimit-spiritualiste a menirii franciscanismului. În acest context tulburător din istoria Ordinului Franciscan, Bonaventura este chemat în anul 1257 să preia conducerea ordinului[156].

Opera lui Gioacchino din Fiore nu a fost condamnată ca eretică decât o singură dacă, cu ocazia unui conciliu provincial ţinut Arles în anul 1263, convocat la iniţiativa aceluiaşi episcop Florentinus, cel care redactase şi protocolul condamnărilor de la Anagni[157]. Această condamnare a venit probabil şi pe fondul înmulţirii mişcărilor milenariste din sudul Franţei, care probabil pretindeau că se revendică de la tradiţia de gândire gioacchimită. Din păcate, începând cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea, receptarea textelor autentice ale lui Gioacchino din Fiore a fost distorsionată şi umbrită de apariţia unui număr tot mai mare de cărţi cu caracter profetic, eronat atribuite lui, fapt care a contribuit într-o mare măsură la crearea unei reputaţii controversate.

Receptarea ambivalentă a operei şi personalităţii lui Gioacchino din Fiore încă din secolul al XIII-lea se reflectă foarte bine în seria de prelegeri de

---

154 Textul complet al protocolului Comisiei de la Anagni din 1255 se găseşte publicat în: Heinrich DENIFLE, *art. cit.*, pp. 99–142 şi în: Paul ZAHNER, *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten*, Dietrich Coelde Verlag, Weril/Westfalen, 1999, pp. 207-308.

155 Heinrich DENIFLE, *art. cit.*, p. 89.

156 *Cf.* Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, ed. cit., p. 27-30.

157 Sven GROSSE, „Thomas Aquinas, Bonaventure, and the Critiques of Joachimist Topics from the Fourth Lateran Council to Dante" în: Matthias RIEDL (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, ed. cit., pp. 158-159.

teologie şi filosofie a istoriei despre cele şase zile ale creaţiei din *Collationes in Hexaemeron,* pe care Sfântul Bonaventura, ministrul General al Ordinului Franciscan, le-a susţinut la Paris în 1273. Aici Bonaventura preia mai multe teme din Gioacchino, pe care însă le utilizează tocmai într-o manieră care să contracareze tendinţele gioacchimite radicale ale franciscanilor spirituali.

În jurul anului 1320, Dante Alighieri încheie *Divina Comedie*, în care îl plasează pe Gioacchino din Fiore în Paradis (cântul XII) „…iar lângă mine-n dalba luminare străluceşte calabrezul Gioacchino, cu spirit profetic înzestrat sub soare". La fel de pozitiv este receptat Gioacchino şi de Georg Captivus Septemcastrensis, zis şi „Studentul din Sebeş", care în anul 1481 publică la Roma *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, în care citează frecvent din *Expositio in Apocalypsim* a lui Gioacchino[158].

Aşadar, problema ortodoxiei, respectiv a ereziei doctrinelor lui Gioacchino din Fiore a apărut imediat după moartea sa şi a continuat să-i marcheze receptarea ambivalentă până în prezent. Astfel, Gioacchino din Fiore se regăseşte atât în *Acta Sanctorum* (Mai VII), publicată de călugărul bollandist[159] Daniel Paperbroch în 1688, cât şi în *Catalogus Haereticorum*, publicat de Guido din Perpignian şi Bernard din Luxemburg în anul 1342[160]. Mai mult, încercarea de canonizare a lui Gioacchino iniţiată imediat după moartea sa a fost reluată, tot fără succes, în anul 1346[161]. Procesul canonizării sale a reînceput în anul 2001 în urma iniţiativei Arhiepiscopului de Cosenza de la acea vreme, Giuseppe Agostino[162].

---

158 Georg Captivus SEPTEMCASTRENSIS, *Tratat despre obiceiurile, ceremoniile şi infamia turcilor*, trad. Ioana Costa, st. intr. Constantin Erbiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2017. Din păcate ediţia română nu a semnalat provenienţa citărilor lui Septemcastrensis din Gioacchino. Însă în urma unei analize atente pot semnala următoarele citate preluate din *Expositio in Apocalypsim*: citatul de la p. 51: „Vai, vai, cred…" provine din *Exp*., f. 165ra; citatul de la p. 74: „Chiar dacă se împlineşte…" provine din *Exp*., f. 165vb; citatul de la pp. 117-118: „Mulţi care trăiesc…" se găseşte la *Exp*., f. 165ra; citatul de la pp 169-170: „Dacă cercetăm cu atenţie…" provine din *Exp*. f. 163rb; citatul de la p. 170: „Prin fiara asta…" provine din *Exp*. f. 164va.

159 Bollandiştii sau Societatea Bollandistă, denumită după întemeietorul Jean Bolland, călugăr iezuit, este o societate de savanţi preocupaţi cu studiul hagiografiei şi a cultului sfinţilor, care începând cu anul 1643 publică colecţia *Acta Sanctorum*.

160 Henry MOTTU, „Joachim von Fiore", în: Marco GRESCHAT (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, vol. 3 (Mittelalter I), ed., Kohlhammer, Stuttgart, 1983, p. 254.

161 *Ibidem*.

162 Giuseppe AGOSTINO, „Nella Chiesa nessuno passa invano. Messagio per l'introduzzione della causa di canonizzazione (2001)", în: *Gioacchino da Fiore. La Provincia di Cosenza*. Periodico di Amministrazione politica e cultura, martie, 2011, pp. 116-117.

În concluzie, în ciuda radicalizării ideilor gioacchimite de către cei care l-au receptat ulterior, scrierile abatelui calabrez sunt mai degrabă exegetice decât speculative, iar el s-a perceput pe sine în primul rând ca pe un reformator monastic şi mai puţin ca un revoluţionar social, de unde şi repetarea constantă în scrierile sale a dorinţei de a fi un adevărat *vir catholicus* şi de a se supune în totalitate Bisericii Romane, inclusiv de a-i cenzura textele acolo unde este cazul. Lăsând la o parte imaginea pe care posteritatea a creat-o despre Gioacchino din Fiore, cercetarea de faţă va încerca în continuare să surprindă şi să circumscrie însăşi gândirea acestuia. În vederea atingerii acestui obiectiv, va trebui mai întâi să schiţăm tradiţia din care provine problematica gioacchimită.

Capitolul II: HERMENEUTICA ŞI TEOLOGIA ISTORIEI

1. Cristologia drept criteriu hermeneutic

În primul rând, trebuie precizate semnificaţiile termenilor „exegeză" şi „hermeneutică" care stau la baza analizei istorice a dezvoltărilor teologice, inclusiv la Gioacchino. În studiul de faţă, cei doi termeni nu sunt utilizaţi într-o manieră sinonimică şi interşanjabilă: dacă exegeza semnifică interpretarea concretă a unui text conform unor principii, atunci hermeneutica se ocupă cu analizarea şi punerea în lumină a condiţiilor de posibilitate, respectiv a obiectivelor exegezei. Problema hermeneutică apare încă de la începutul relatărilor neotestamentare despre Isus. Prima relatare despre activitatea lui Isus este cea de la vârsta de doisprezece ani, atunci când a fost găsit în templul din Ierusalim explicând Scripturile şi „toţi cei care îl ascultau se mirau de înţelepciunea şi de răspunsurile lui" (*Lc* 2,47). Apoi, la începutul activităţii publice, după ispitirea din pustiu, se relatează despre întoarcerea lui Isus la Nazaret, acolo unde „a intrat în sinagogă după obiceiul lui, în zi de sâmbătă, şi s-a ridicat să citească" (*Lc* 4,16) versetul „Duhul Domnului este asupra mea: pentru aceasta m-a uns, să aduc săracilor vestea cea bună…" (*Is* 61,1). Isus, „închizând cartea şi dând-o înapoi slujitorului" (*Lc* 4,20) a interpretat versetul făcând referire la sine, zicând că „astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta pe care aţi ascultat-o" (*Lc* 4,21), scandalizându-i şi umplându-i de mânie pe cei prezenţi, care nu îl recunoşteau ca Mesia. În această relatare apare prima dată şi dorinţa poporului, arhiereilor şi cărturarilor de a-l ucide pe Isus, lucru care avea să se împlinească mai târziu, conform Scripturilor, după ce marele preot, întrebându-l dacă mai susţine interpretarea că El este Cristos şi împlinirea Legii, l-a dat spre moarte: „«Eu sunt» – a zis Isus – […] Atunci marele preot şi-a sfâşiat hainele şi a spus: «Ce nevoie mai avem de martori? Aţi auzit blasfemia. Ce vi se pare?» Toţi l-au condamnat ca fiind vinovat de moarte" (*Mc* 14,62-64).

Isus însuşi s-a dezvăluit pe sine ca Mesia înainte de a avea loc misterul morţii şi învierii. Însă iudeii nu îl credeau, iar discipolii săi, deşi credeau în El, nu înţelegeau: „Voi cercetaţi Scripturile, căci credeţi că aveţi în ele viaţa veşnică. Şi tocmai ele dau mărturie despre mine. Dar nu vreţi să veniţi la mine ca să aveţi viaţă. […] Dacă aţi fi crezut în Moise, aţi fi crezut şi în mine, căci el despre mine a scris. Dar dacă nu credeţi în cele scrise de el, cum veţi crede în cuvintele mele?" (*In* 5,39-40; 46-47). Necesitatea clarei înţelegeri a Scripturilor devine şi mai pregnantă în momentul Învierii şi apariţiei în slavă a lui Isus Cristos, care se dezvăluie pe sine la propriu drept *cheia hermeneutică a înţelegerii Scripturilor*, deci ca împlinire a Legii şi a profeţiilor. Conform Evangheliei după Luca (*Lc* 24,13-35), în tulburătorul episod din drumul spre Emaus, apostolii sunt prezentaţi ca fiind marcaţi de o profundă criză de credinţă cauzată de aflarea mormântului gol, de neînţelegerea sensului Scripturilor raportat la ceea ce trăiseră alături de Isus şi de ceea ce se întâmpla în acel moment. Acesta este momentul în care Isus se dezvăluie pe sine ca fiind cheia hermeneutică de înţelegere a Scripturilor: „Atunci le-a spus: «O, nepricepuţilor şi greoi de inimă în a crede toate cele spuse de profeţi! Oare nu trebuia Cristos să sufere acestea şi să intre în slava Sa?» Şi, începând de la Moise şi toţi profeţii, le-a explicat din toate Scripturile cele referitoare la el" (*Lc* 24,25-27). Şi mai tulburător este faptul că apostolii înţeleg explicaţiile lui Isus abia în urma momentului euharistic, atunci când era seară şi ziua era pe sfârşite: „Atunci li s-au deschis ochii şi l-au recunoscut, dar El s-a făcut nevăzut dinaintea lor. Iar ei spuneau unul către altul: «Oare nu ne ardea inima în noi când ne vorbea pe drum şi ne explica Scripturile?»" (*Lc* 24,31-32). De asemenea, şi ultimele învăţături ale lui Isus dezvăluit Cristos se referă tot la înţelegerea Scripturilor în lumina Cuvântului care este El: „«Acestea sunt cuvintele pe care vi le-am spus când încă eram cu voi; că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre mine în Legea lui Moise, în Profeţi şi în Psalmi». Atunci le-a deschis mintea ca să înţeleagă Scripturile" (*Lc* 24,44-45).

Cunoscând cheia hermeneutică a Scripturilor, apostolii au început proclamarea evangheliei lui Isus Cristos. Paradigmatic este episodul din Faptele Apostolilor (8,26-40), atunci când Filip este rugat de un etiopian să-i explice semnificaţia cuvintelor profetice din Isaia (53,7-8). În acest pasaj nu ni

se expune exegeza întrebuinţată de Filip, adică tehnica interpretării propriu-zise a versetelor, ci doar fundamentul hermeneutic: cuvintele profeţilor trebuie înţelese cristologic, deoarece plecând de la credinţa în Isus Cristos Dumnezeu întrupat, mort şi înviat, tot ceea ce afirmau textele sacre iudaice îşi găseau împlinirea în El. În acest episod despre etiopianul convertit în urma interpretării profeţiei lui Isaia este de la sine înţeles faptul că, de exemplu, un rabin, spre deosebire de Filip, chiar dacă ar fi întrebuinţat aceleaşi principii exegetice, ar fi asumat un alt orizont hermeneutic al interpretării (noncristologic), iar rezultatul ar fi fost cu totul altul.

Necesitatea interpretării evenimentului cristic împreună cu textele sacre iudaice nu se impunea numai din exterior, din raţiuni apologetice, misionare şi de respingere a învăţăturilor false, ci şi din interior, din însuşi sânul primei comunităţi de discipoli, care, la rândul lor, căutau să înţeleagă evenimentele extraordinare la care luaseră parte în urma întâlnirii cu Isus Cristos. Această nevoie de înţelegere se observă foarte clar, de exemplu, în a doua epistolă a Sfântului Apostol Petru (*2Pt* 3,15-16), unde sunt puse în contrast învăţăturile false ale celor care răstălmăcesc Scripturile şi înţelepciunea Sfântului Apostol Pavel, care, la rândul ei, necesită o dreaptă interpretare, ridicându-se astfel deja problema interpretării interpretărilor şi a unei tradiţii ortodoxe de interpretare[1]. Tot în această epistolă, Sfântul Petru a oferit criteriul hermeneutic al interpretării întru Duh atunci când afirma că „nici o profeţie a Scripturii nu se interpretează după propria părere a cuiva, deoarece profeţia nu a fost dată niciodată din voinţa omului, ci oamenii, conduşi de Duhul Sfânt, au vorbit de la Dumnezeu" (*2Pt* 1,20-21).

Scripturile evreilor, Tanahul (adică Vechiul Testament pentru creştini: Tora/Legea, Naviim/Profeţii, Ketuvim/Hagiografii) sunt în definitiv istoria dramei înţelegerii şi interpretării Torei, adică a Legii vii. De exemplu, această

---

[1] *2Pt* 3,15-16: „Să consideraţi ca o mântuire îndelunga răbdare a Domnului nostru, aşa cum v-a scris şi iubitul nostru frate Pavel, după înţelepciunea care i s-a dat, precum o face în toate scrisorile în care vorbeşte despre acestea. În ele sunt unele lucruri greu de înţeles, pe care cei neştiutori şi incompetenţi le răstălmăcesc, ca şi pe celelalte Scripturi, spre propria lor pieire". A se vedea şi *1Pt* 1,10-12: „Această mântuire au căutat-o şi au cercetat-o profeţii care au profeţit despre harul [pregătit] pentru voi. Ei au cercetat când şi în ce vremuri avea în vedere Duhul lui Cristos, care era în ei, atunci când dădea mărturie de mai înainte despre suferinţele lui Cristos şi slava de după ele. Acestora le-a fost descoperit că nu pentru ei înşişi, ci pentru voi au făcut ei acestea, care acum vă sunt vestite prin cei care v-au adus vestea cea bună prin Duhul Sfânt trimis din ceruri".

înţelegere a Torei se poate vedea cu mare claritate în *Nehemia* 8,1-18 când, la reconstruirea Ierusalimului, marele preot Esdra a reintrodus şi Tora: „… ei explicau poporului Legea, iar poporul stătea în picioare; ei citeau fragmente din Cartea Legii lui Dumnezeu, le dădeau sensul şi explicau ceea ce citeau" (*Neh* 8,8). Aşadar, deja evreii înţelegeau interpretările şi comentariile la Tora, i.e. Talmudul, ca fiind la rândul lor revelate[2].

Scrierile Noului Testament, la rândul lor, conţin nenumărate citări directe, indirecte sau aluzii la cărţile Vechiului Testament, astfel încât nici o carte veterotestamentară nu rămâne necitată. Cifrele legate de numărul de citări explicite, indirecte sau aluzii sunt foarte diverse. De exemplu, *Theologische Realenzyklopädie*[3], cel mai amplu proiect teologic ecumenic german al secolului XX, în 36 de volume, precizează că H.M. Shires (1966) a identificat în Noul Testament 239 de citate explicite (35% din *Pentateuh*; 24% din *Psalmi*; 22,5% din *Isaia*); la fel şi Nestle (1975) a identificat 355 de citate explicite (43,5% din *Pentateuh*; 22 % *Psalmii*; 18% *Isaia*). Mai departe, este acceptat de către biblişti că aproximativ 70% din Apocalipsă este formată din citări explicite, indirecte sau aluzii la scrierile veterotestamentare. În epistolele pauline sunt identificate 88 de citate, majoritatea din *Isaia, Psalmi, Geneza* şi *Deuteronom*. Citările autorilor cărţilor Noului Testament provin aproape exclusiv din versiunea *Septuaginta* (LXX) şi foarte puţin probabil direct din texte ebraice sau targume aramaice. Tot din această enciclopedie aflăm că în scrierile Noului Testament scrierile sacre ebraice sunt numite *graphe* (pl. *graphai*), iar atunci când se face referire la Pentateuh se foloseşte *ho nomos*; în schimb, pentru ansamblul întregului scrierilor sfinte se foloseşte *hiera grammata* (*cf. 2Tim* 3,15; *Mt* 26,54; *Lc* 24,27; *In* 5,39; *Fap* 17,2.11; 18,24.28; *Rom* 15,14; 16,26; *1Cor* 15,3). De altminteri, lucru forte important pentru înţelegerea acestei conştiinţe a autorilor neotestamentari este faptul că denumirea de „Vechi Testament" pentru canonul scrierilor sacre ebraice apare abia la Meliton din Sardes (cca 170).

---

[2] Marie-Anne VENNIER et alii, *Exegeză şi hermeneutică la Sfinţii Părinţi*, trad. Sorin Milu, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2019, p. 7.

[3] A se vedea articolul „Bibel" în: TRE, vol. 6, 1980, p. 12 şi articolul „Schriftauslegung" în: TRE, vol. 30, 1999, p. 460-461. Afirmaţiile din acest paragraf se sprijină şi pe Herbert BRAUN, „Das Alte Testament im Neuen Testament", în: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol.59/1 (1962), pp. 16-31.

„Noul este ascuns în cel Vechi şi Vechiul este dezvăluit în cel Nou" (*Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*)[4]. Nu cred că este prea îndrăzneţ şi heterodox să afirmăm că scrierile neotestamentare sunt, în definitiv, o interpretare cristologică a Legii: Cristos, care este Cuvântul Întrupat, este împlinirea Legii (*Mt* 5,17-20). Conceptul de împlinire care stă la baza scrierilor neotestamentare are, conform lui Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI), o triplă dimensiune: „un aspect fundamental de continuitate cu revelaţia din Vechiul Testament, un aspect de ruptură şi un aspect de împlinire şi depăşire (*Aufhebung*)"[5]. Consider că această triplă dimensiune a împlinirii este cea care conferă şi tensiunea hermeneutică care face din Noul Testament „cel mai bun comentariu al Vechiului Testament"[6], respectiv care face mai apoi cu putinţă existenţa unei inepuizabile tradiţii de interpretare a Scripturilor. Întrucât Cuvântul dumnezeiesc nu se impune autoritar, ci cheamă omul la o întâlnire dialogică, în care libertatea umană este preţuită mai mult decât orice, istoria lumii reprezintă povestea interpretării Cuvântului.

2. Criteriul pneumatologic: Sacra Traditio et Sacra Scriptura

Aceste necesităţi inerente înţelegerii kerygmei şi transmiterii Evangheliei au condus treptat la configurarea sacrei doctrine, care îşi are originea în cuvintele, viaţa, moartea şi învierea lui Isus Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu, care au fost consemnate prin inspiraţia harului Duhului Sfânt de apostoli în Sfânta Scriptură sau transmise prin neîntrerupta Tradiţie apostolică. *Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum Verbum Dei sacrum depositum constituunt*[7]. Ambele, Tradiţia şi Scriptura, constituie

---

[4] AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73: PL 34, p. 623, apud Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Verbum Domini*, 41, trad. Mihai Pătraşcu, Presa Bună, Iaşi, 2010, p. 61.
[5] *Ibidem*, 40, p. 60.
[6] GRIGORE CEL MARE, *Omilii la profetul Iezechiel*, I, VI, trad. Elena Sima şi Ileana Ingrid Bauer, Doxologia, Iaşi, 2014, p. 15.
[7] DV, nr. 10.

împreună *depositum fidei*, care a fost încredinţat spre slujire Bisericii, ca Trup al lui Cristos[8]. Autorii creştini au ştiut încă de la începuturi că „credinţa creştină nu este o religie a Cărţii", ci, după cum va afirma mai târziu şi Bernard din Clairvaux:

> Creştinismul este religia Cuvântului lui Dumnezeu, nu a unui cuvânt scris şi mut, ci a Cuvântului întrupat şi viu [*non verbum scriptum et mutum, sed Verbum incarnatum et vivum*], iar ca el să nu rămână literă moartă, Cristos, Cuvântul veşnic al Dumnezeului celui viu, trebuie, prin Duhul Sfânt, să ne deschidă mintea la înţelegerea Scripturilor (*Lc* 24, 45)[9].

Fiind o religie a libertăţii, credinţa creştină este o religie a interpretării, iar creştinul nu poate fi decât un *homo hermeneuticus*. Cuvântul lui Dumnezeu este un proces viu şi activ, care nu se rezumă doar la litera textului Scripturii, ci se dezvăluie în continuare de-a lungul istoriei în multiple forme, prin Sfânta Tradiţie, iar această realitate este atestată de însăşi faptul că „prima generaţie de creştini nu avea încă un Nou Testament scris"[10]. Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI) afirmă că deşi existau scrieri recunoscute ca apostolice, *id est* neotestamentare, ele nu erau echivalate cu însăşi Scriptura, fiindcă „doar Vechiul Testament este Scriptură, în vreme ce Evanghelia lui Cristos este, dimpotrivă, Duh care învaţă înţelegerea Scripturii"[11]. Locul în care Duhul învăţător se manifestă este comunitatea apostolilor umplută de Duhul Sfânt (*Fap* 2,1-4). Mărturia despre Cristos proclamată de apostoli devine astfel tradiţia succesiunii apostolice, în care Duhul Sfânt este activ (*In* 15,26), inspirând-o ca trup al lui Cristos: *Ekklesia,* comunitatea celor chemaţi să dea mărturie este astfel Trupul lui Cristos aflat sub inspiraţia Sfântului Duh. Mărturia apostolică este însă la început nu una scripturară, ci este legată de ceea ce Sfinţii Părinţi au numit regula credinţei (*regula fidei*), adică interpretarea vieţii şi spuselor lui Isus drept cheie hermeneutică (*i.e.* împlinire) a Scripturii (*i.e.* Vechiul Testament), adică un

---

[8] *Cf. CBC*, art. 74-84.
[9] *CBC*, art. 108. A se vedea şi Josep RATZINGER/Benedict XVI, *Verbum Domini* 7, ed. cit., p. 15.
[10] *CBC*, art. 83.
[11] Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Cuvântul lui Dumnezeu. Scriptură – Tradiţie – Magisteriu*, trad. Lorin Ghiman, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş, 2018, p. 24.

„sumar kerygmatic al conţinutului credinţei", după cum ar zice Oscar Cullmann[12].

Conform lui Ratzinger (Papa Benedict XVI), conceptul cheie în înţelegerea raportului dintre tradiţie apostolică şi succesiune apostolică este cel de *paradosis,* care conţine ambele sensuri de *traditio* şi *succesio*: „tradiţia apostolică şi succesiunea apostolică se definesc reciproc. Succesiunea este forma tradiţiei, tradiţia este conţinutul succesiunii"[13]. Conceptul de *paradosis* – care înseamnă „tradiţie", „moştenire", „transmitere" „ceea ce este primit, încredinţat şi trebuie transmis prin mărturie mai departe" – este central în justificarea proclamării kerygmei şi la Sfântul Apostol Pavel (*cf. 2Tes* 2,15; 3,6; *Rom* 6,17; *1Cor* 11,2; 15,2-3; 11,23; *Gal* 1,9; 1,12; *Fil* 4,9; *Col* 2,6)[14]. Sfântul Pavel afirmă că i-a căutat pe apostolii care l-au cunoscut în mod direct pe Isus şi că l-a întâlnit pe Chefa (Petru) pentru a-l consulta şi, cel mai probabil, pentru a-i asculta mărturiile despre Isus Cristos (*Gal* 1,18), apoi, bineînţeles şi pe ceilalţi apostoli, care i-au confirmat harul. Aceasta, împreună cu sublinierea constantă în epistole a faptului că proclamarea sa ţine de ceea ce a primit în tradiţia apostolică (*paradosis*; *cf. supra*) atestă conştientizarea de sine a Sfântului Pavel ca fiind în descendenţa apostolilor[15]. „V-am transmis ceea ce am primit şi eu" (*Tradidi enim vobis in primis quod et accepi*) (*1Cor* 15,3), scrie Sfântul Pavel către corinteni, iar la sfârşitul vieţii, îi scrie lui Timotei: „păstrează depozitul (gr. *parathekē*; lt. *depositum*) cel bun prin Duhul Sfânt, care locuieşte în noi" (*2Tim* 1,14; *cf. 1Tim* 6,20). De aceea, ceea ce el afirmă că i-a fost revelat în mod direct nu are caracterul unei adăugiri sau completări a însăşi Revelaţiei lui Cristos, încredinţată, depozitată şi transmisă de apostoli. Ci, contrar atitudinii gnosticilor, care începeau deja să pretindă noi surse de cunoaştere şi completări ale Revelaţiei, Sfântul Pavel afirmă că revelaţia ce i-a fost făcută are caracterul de înţelegere şi interpretare teologică mai profundă a ceea îi

---

12 Oskar CULLMANN, „Kyrios As Designation for the Oral Tradition Concerning Jesus (Paradosis and Kyrios)", în: *Scottish Journal of Theology*, 3, 1950, p.186.

13 Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Cuvântul lui Dumnezeu. Scriptură – Tradiţie – Magisteriu*, ed. cit., p. 27.

14 Oscar CULLMANN, *art. cit.*, p.180.

15 A se vedea capitolul „Paul, cei doisprezece şi Biserica prepaulină", în: Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Catehheze despre Sfântul Paul*, trad. Mihai Pătraşcu, Presa Bună, Iaşi, 2009, p. 29sq.

fusese inspirat direct de Dumnezeu, respectiv aflase de la cei care îl mărturiseau pe Cristos.

Oscar Cullmann afirmă că modelul rabinic al tradiţiei interpretării Legii este transferat şi înlocuit în noua comunitate de succesiunea apostolilor lui Cristos[16]. La aceasta se pot adăuga cuvintele Papei Benedict al XVI-lea, care afirmă că „succesiunea în funcţia episcopală se prezintă drept continuitate a ministerului apostolic, garanţie a continuităţii Tradiţiei apostolice, a cuvântului vieţii ce ne-a fost încredinţat de Domnul"[17]. Există aşadar o Sfântă Tradiţie transmisă printr-o sacră succesiune apostolică de martori care precedă formarea canonului Noului Testament ca Scriptură, ea fiind depozitara, mărturisitoarea şi slujitoarea Cuvântului lui Dumnezeu, având ca misiune interpretarea şi transmiterea tezaurului credinţei. Noul Testament ca Scriptură va deveni astfel această mărturie interpretativă a Sfintei Tradiţii în forma succesiunii apostolice: că Isus este Cristos şi că în El Legea (Vechiul Testament) îşi găseşte împlinirea. Noul şi Vechiul Testament nu pot fi înţelese împreună ca o Scriptură unitară, prin care vorbeşte voinţa lui Dumnezeu pentru întregul istoriei, decât asumând ca element central şi cheie hermeneutică Revelaţia lui Dumnezeu într-o realitate inepuizabilă scripturar (*cf. In* 21,24-25): Cuvântul lui Dumnezeu, revelat în misterul întrupării, morţii şi învierii lui Isus Cristos. Cuvântul nu se lasă epuizat în Scriptură, deşi ea este cea care dă mărturie despre Cuvânt. Faptul că Noul Testament este interpretarea cristologică a Vechiului Testament, nu înseamnă că el nu este Cuvântul lui Dumnezeu despre care s-a dat mărturie sub inspiraţia Duhului Sfânt în tradiţia succesiunii apostolice, ci doar că revelaţia (dezvăluirea) Cuvântului lui Dumnezeu nu se lasă epuizată în însăşi literala Scripturii şi că ea necesită, la rândul ei, o interpretare şi înţelegere care să pătrundă dincolo de finitudinea cuvintelor spre infinitatea Cuvântului. Există un surplus al realităţii revelaţiei Cuvântului faţă de Scriptură. În schimb, Sfânta Tradiţie este „conform esenţei sale, mereu interpretare, nu există independent, ci doar ca explicaţie,

---

[16] Oscar CULLMANN, *art. cit.*, p. 187.

[17] Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Apostolii şi primii discipoli ai lui Cristos. La originile Bisericii*, trad. Paul Butnariu, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 2009, p. 27.

ca interpretare în conformitate cu Scriptura"[18]. Tot Ratzinger afirmă despre raportul dintre Revelaţie – Tradiţie – Scriptură şi înţelegerea lor în teologia patristică şi medievală următoarele:

> Faptul că există «Tradiţie» vizează mai întâi incongruenţa celor două mărimi, «Revelaţie» şi «Scriptură». Revelaţia se referă la tot ce a spus şi făcut Dumnezeu în raporturile sale cu oamenii, ea înseamnă realitatea pentru care dă mărturie Scriptura, dar nu este pur şi simplu Scriptura însăşi. De aceea, Revelaţia depăşeşte Scriptura în aceeaşi măsură în care realitatea depăşeşte mărturia despre ea. S-ar putea spune aici că Scriptura este principiu material al revelaţiei, […] însă ea nu este Revelaţia însăşi[19].

Conform tradiţiei catolice şi ortodoxe, interpretarea drept credincioasă a Cuvântului lui Dumnezeu cuprins în Sfânta Tradiţie şi Sfânta Scriptură şi încredinţat Magisteriului Bisericii, care reprezintă succesiunea apostolică, nu poate fi realizată decât prin inspiraţia Duhului Sfânt[20]. Înţelegem astfel şi de ce Tradiţia, care este în mişcare, înglobează Scriptura, din care însă îşi trage seva hermeneutică ca din ceva viu şi infinit; ambele curgând însă din acelaşi „izvor dumnezeiesc", devenind „o unitate care tinde spre acelaşi scop"[21].

Contrar unei viziuni fundamentate pe dictonul *sola scriptura* sau pe presupoziţia că acţiunea inspiraţiei Spiritului lui Dumnezeu în istorie s-ar fi încheiat odată cu generaţia apostolilor, ori cu al patrulea Conciliu ecumenic din 451, ori cu al şaptelea Conciliu din 787 şi cu atât mai mult contrar viziunii postmoderne despre „moartea lui Dumnezeu", voi încerca să demonstrez în acord cu doctrina Bisericii că de-a lungul întregii istorii au existat Rusalii şi că „putem constata Rusalii încă în mişcare"[22], respectiv că „în Biserică există Rusalii şi astăzi"[23]. Chiar dacă trebuie subliniat că „economia creştină a mântuirii, fiind legământ nou şi definitiv, nu va trece niciodată şi nu mai este de aşteptat nici o nouă revelaţie publică înainte de

---

[18] Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Cuvântul lui Dumnezeu. Scriptură – Tradiţie – Magisteriu*, ed. cit., p. 73.
[19] *Ibidem*, p. 56.
[20] *CBC*, nr. 86; *DV*, nr. 10.
[21] *CBC*, nr. 80; *DV*, nr. 8.
[22] Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Verbum Domini* 4, ed. cit., p. 8.
[23] *Ibidem.*

arătarea în glorie a Domnului nostru Isus Cristos"[24], lucrarea Duhului Sfânt nu a încetat niciodată în istorie şi că „cel care a vorbit în trecut, nu încetează să comunice Cuvântul său în Tradiţia vie a Bisericii şi în Sfânta Scriptură"[25]. În acest sens, de Sfânta Tradiţie trebuie să aparţină, printre atâtea alte roade ale geniului creştin, şi acel patrimoniu de interpretări ale Scripturii în conformitate cu Duhul care a inspirat-o; ele au condus la o dezvăluire mai adâncă a conţinutului ei[26].

Aşadar, dacă acceptăm faptul că după sfârşitul profetismului veterotestamentar şi după întruparea Cuvântului modul actual al realizării revelaţiei este inspiraţia şi că *gratia interpretandi* este harul specific al timpului actual, aşa cum vom vedea în continuare că au asumat anumiţi sfinţi Părinţi şi doctori ai Bisericii, înseamnă că patrimoniul roadelor tradiţiei exegetice spirituale reprezintă un loc eminent al aprofundării şi revelării progresive a misterului lucrării lui Dumnezeu, încă activ în istorie. În baza acestor afirmaţii, voi încerca să evidenţiez câteva momente fundamentale ale istoriei interpretării Scripturii de până la Gioacchino din Fiore, văzute ca tot atâtea momente de dezvăluire mai adâncă a lui Dumnezeu-Treime în istorie. Astfel, vom putea evalua cu o mai mare acurateţe atât locul abatelui calabrez în tradiţia teologică apuseană, cât şi *orthodoxia* doctrinei sale, fiindcă, după cum afirma şi Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI) despre raportul dintre exegeză şi teologie, „acolo unde exegeza nu este teologie, Scriptura nu poate fi sufletul teologiei şi, viceversa, acolo unde teologia nu este în mod esenţial interpretare a Scripturii în Biserică, această teologie nu mai are fundament"[27]. Iar, în acest sens, spre deosebire de o mare parte din exegeza şi teologia modernă, autorii patristici şi cei medievali înţelegeau caracterul indisolubil al exegezei şi teologiei, respectiv al Tradiţiei şi Scripturii în lumina Revelaţiei vii a lui Dumnezeu în istorie.

---

[24] *Ibidem*, 14, p. 25; *Cf. DV*, nr. 4.

[25] Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Verbum Domini* 18, ed. cit., p, 33.

[26] *Cf. CBC*, art. 111-114: Conciliul Vatican II indică trei criterii pentru o interpretare a Scripturii conformă Spiritului care a inspirat-o: 1. interpretarea în orizontul „unităţii întregii Scripturi"; 2. Interpretarea „în Tradiţia vie a Bisericii întregi"; 3 interpretarea în lumina „analogiei credinţei", *i.e.* „coeziunea adevărurilor de credinţă între ele şi în proiectul total al Revelaţiei". *Cf. DV* nr. 12 §3.

[27] Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Verbum Domini* 35, ed. cit., p. 53.

3. Interpretarea Scripturii la Sfinţii Părinţi şi la Doctorii Bisericii

Încă de la începuturile creştinismului, atât *sacra pagina,* cât şi întreaga realitate, drept *creatura Verbi*[28], erau percepute ca fiind o oglindă (*speculum*) care reflectă planul Autorului dumnezeiesc în creaţie, *id est* în istorie. Iar pentru înţelegerea planului şi intenţiei Autorului era necesară găsirea acelor principii hermeneutice pe care să se fundamenteze orice interpretare corectă. În urma autorilor textelor neotestamentare, Irineu din Lyon (†202) este unul dintre primii autori creştini care a stabilit cu claritate şi principiul hermeneutic pe care trebuie să se fundamenteze orice interpretare ortodoxă a Scripturilor şi a doctrinei creştine: pentru el, *regula veritatis* sau *regula fidei* implică înţelegerea Scripturilor în totalitatea şi unitatea lor, în centrul cărora se află Cristos Cuvântul Întrupat, care este totodată şi centrul istoriei consemnate în Vechiul şi Noul Testament[29]. În combaterea ereziilor gnostice, polemica lui Irineu din Lyon corespunde „conflictului interpretărilor", în special acolo unde afirmă despre eretici că „printr-un discurs plauzibil alcătuit cu viclenie, ei rătăcesc mintea celor mai neştiutori şi îi fac robi, falsificând Scripturile Domnului şi făcându-se tâlcuitori răi a celor bine spuse"[30]. Astfel, în urma acestor polemici interpretative, Irineu din Lyon a putut să demonstreze exegetic că profeţiile veterotestamentare sunt o dovadă a împlinirii istoriei în Cuvântul întrupat şi că există o unitate a lucrării şi voinţei Dumnezeului-Treime care se manifestă în ambele Testamente[31].

Element cheie al dezvoltării exegezei alexandrine este cel al preeminenţei lecturii alegorice faţă de cea literală, adică asumarea faptului că cuvintele Scripturii trimit la o semnificaţie mai profundă. Având ca model interpretările

---

[28] *Ibidem*, p.18.

[29] IRINEU DIN LYON, *Împotriva ereziilor* (*Adversus haereses*), 4.9.1. (SC 211, 4:480), apud: Ian Christopher LEVY, *Introducing Medieval Biblical Interpretation*, Baker Academic, Grand Rapids, 2018, pp. 8-9.

[30] IRINEU DIN LYON, *Împotriva ereziilor*, pref. 1, trad. Petru Molodeţ, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2016, p. 34.

[31] O introducere foarte bună în principiile exegetice ale lui Irineu din Lyon se poate găsi în capitolul „Hermeneutica clarităţii la Irineu", în: Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, pp. 21-46.

alegorice oferite în scrierile Noului Testament[32], autorii patristici alexandrini şi, în siajul lor, exegeţii medievali au plecat mereu de la premisa că Dumnezeu a înzestrat fiecare persoană, eveniment, loc sau chiar lucru cu o semnificaţie spirituală, care trimite dincolo ceea ce este semnificat prin literă, către o realitate dumnezeiască şi mai adâncă. Astfel, Clement din Alexandria (†200) afirma că adevărul nu ne este accesibil decât prin simbol, care deţine în acelaşi timp funcţia de dezvăluire (*i.e.* revelare) şi ascundere[33]. Din acest motiv, el era adeptul unei „exegeze de tip iniţiatic" a Scripturii, care trebuie interpretată alegoric, singura care face cu putinţă dobândirea a două tipuri cunoaştere: „una morală, cealaltă «gnostică», rezervată celor care se dovedesc vrednici"[34]. Pentru Clement, există o unitate desăvârşită şi indisolubilă între cele două Testamente: „Ceea ce Vechiul Testament prefigura e deja revelat în deplinătate în Isus Cristos"[35].

a. Origen

Origen (†253), cel mai de seamă alexandrin, prin vasta lui operă de comentarii la cărţile Scripturii, este cel care a ridicat exegeza la rang de veritabilă ştiinţă. Impresionantă este şi acribia lui Origen prin care a căutat să reconstituie o versiune cât mai aproape de originalul ebraic atunci când a compilat în *Hexapla* textele paralele ale celor şase versiuni ale Vechiului Testament cunoscute în vremea sa[36]. Propunându-şi să cultive seminţele înţelegerii spirituale (*semina spiritualis intelligentiae*) pe care Biserica le-a primit de la Sfântul Apostol Pavel[37], Origen distinge în baza învăţăturii lui Solomon (*Prov* 22,20-21)[38] trei niveluri ascendente de apropiere şi înţelegere a

---

[32] De exemplu: *1Cor* 10,1-4 despre trecerea mării Roşii şi botez; *Gal* 4,22-31 despre urmaşii celor două soţii ale lui Avraam şi urmaşii Legii vechi şi a celei noi; *2Pt* 3,8 despre anul lui Dumnezeu şi mileniul omului.

[33] Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, p. 55.

[34] *Ibidem*, p. 54.

[35] *Ibidem*, p. 55.

[36] *Cf. Ibid*em, p. 10-11.

[37] ORIGEN, *Omilii şi adnotări la Exod*, 5.1., trad. şi studiu intr. de Adrian Muraru, Polirom, Iaşi, 2006, p. 159.

[38] În afară de ediţia Bartolomeu Anania, celelalte ediţii consultate în română a Bibliei (Catolică, Sinodul Ortodox şi Cornilescu) pierd total sensul şi subtilitatea versetului din *Proverbe* 22,20 în baza căruia Origen îşi dezvoltă celebra teorie, neredând defel cerinţa de a înscrie întreit cuvintele dumnezeieşti în gând şi cunoaştere. De aceea, traducătorii lui Origen, *Despre principii*, Teodor Bodogae şi Constantin Galeriu, au folosit în acest paragraf ediţia sinodală din 1914, pe care o considerau mai completă decât cea din 1975.

Scripturilor, folosind un model antropologic: după legea trupului, adică înţelegerea istorică simplă conform literei; mai profund, după legea sufletului, adică înţelegerea morală; iar în al treilea rând, cel mai profund şi desăvârşit, nivelul legii spiritului, „despre care ştim că are umbra bunurilor viitoare”[39]. De aceea, pentru Origen, „pricinile tuturor părerilor greşite, ale necuviinţelor şi ale cuvintelor înjositoare despre Dumnezeu se pare că nu sunt altele decât faptul că nu se interpretează Scriptura în sens spiritual, ci e concepută numai după sensul ei literar”[40]. În baza distincţiei nivelurilor sensurilor şi a gradelor de semnificare a înţelegerii spirituale, s-ar putea vorbi în cazul lui Origen despre o infinitate a lecturilor posibile, care reflectă pedagogia divină care călăuzeşte omul spre o cunoaştere tot mai profundă a lucrurilor dumnezeieşti: „Fiecare nivel de semnificaţie introduce un altul, astfel încât înţelegerea Scripturilor e un drum infinit. Sensul spiritual e mai puţin o ţintă de atins, cât un orizont de contemplat”[41]. Trebuie să reţinem fundamentul cristologic pe care Origen şi-a clădit exegeza, fiindcă precum Cuvântul Cristos s-a unit cu trupul, la fel este unit şi spiritul cu litera, astfel că pentru a înţelege Scriptura trebuie să posedăm acelaşi Spirit care i-a inspirat şi pe autori când au scris acele texte, deci să avem mintea (*nous*) lui Cristos, care este un dar al Duhului Sfânt[42]. Din acest motiv, travaliul exegetic devine o cale nu numai spre înţelegerea planului lui Dumnezeu în istorie sau de a extrage învăţături morale în vederea mântuirii, ci şi un act de aprofundare mistică a uniunii duhului omului cu Dumnezeu, în Cristos, prin Duhul Sfânt.

Vulgata Weber: „Ecce descripsi eam tibi tripliciter, in cogitationibus et scientia”. Anania: „scrie-ţi-le de trei ori, pentru sfat şi cunoaştere, pe tăbliţa inimii tale”.

[39] ORIGEN, *Despre Principii*, IV.2.4. în: *Scrieri alese, partea a III-a, Despre principii, Convorbiri cu Heraclide, Exortaţie la martiriu,* col. PSB 8, studii introductive, trad. şi note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, pp. 274-275.

[40] *Ibidem*, IV.2.2, p. 272.

[41] Marie-Anne VENNIER et alii, *op. cit.*, p. 64.

[42] *Cf.* Ian Christopher LEVY, *op.cit.*, pp. 10-17. *Cf.* ORIGEN, *Despre principii*, ed. cit., IV, 1-3, pp. 262-297. *Cf.* Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Verbum Domini*, ed. cit., p. 33: „Este decisivă tema inspiraţiei pentru apropierea corespunzătoare de Scripturi şi pentru hermeneutica lor corectă, care la rândul său trebuie să fie făcută în acelaşi Duh în care au fost scrise. Când slăbeşte în noi conştiinţa inspiraţiei, există riscul să citim Scriptura ca pe un document de curiozitate istorică, şi nu ca pe o lucrare a Duhului Sfânt, în care să putem să auzim însuşi glasul Domnului şi să cunoaştem prezenţa sa în istorie”. *Cf.* şi Constituţia dogmatică despre revelaţia divină *Dei Verbum*, nr. 12.

O parte a tradiţiei deja constituite la acea vreme susţinea ideea că puterea de interpretare a Scripturii este un har sau o carismă, astfel că Eusebiu din Cezarea şi Sfântul Grigore Taumaturgul puteau crede că maestrul lor Origen împărtăşea aceeaşi inspiraţie cu cea a autorilor sfinţi, respectiv că acelaşi Duh Sfânt care i-a inspirat pe profeţi l-a inspirat şi pe Origen să le interpreteze profeţiile. Această opinie despre caracterul de *inspiraţie divină a exegezei* avea să devină o afirmaţie comună despre marii comentatori şi exegeţi. Beryl Smalley remarcă că, la fel precum în iconografia medievală evangheliştii erau reprezentaţi ca scriind la dictarea îngerilor, şi marii autori ai tradiţiei exegetice erau reprezentaţi cel mai adesea ca redactându-şi comentariile având un înger sau porumbel şoptindu-le de-a dreapta umărului, sau aflându-se direct în raza de luminare a Duhului Sfânt[43]. Influenţa lui Origen asupra istoriei exegezei este inestimabilă, iar exegeza alexandrină a reuşit să pătrundă în Evul Mediu latin pe două căi: indirect prin părinţii latini şi direct prin traducerile lui Rufinus[44]. O mare influenţă Origen a exercitat asupra Sfântul Ambrozie al Milanului (†397), care astfel a ajuns şi la lucrările lui Filon Alexandrinul, a cărui exegeză a devenit fundamentul interpretărilor lui biblice. Singura critică adusă de Ambrozie lui Filon a fost aceea că el, ca evreu, nu putea să înţeleagă decât sensul moral, nu şi alegoric; astfel, un exeget creştin trebuie să-l completeze găsind tipuri ale lui Cristos şi ale Bisericii Sale[45].

Foarte importantă pentru înţelegerea Sfintei Tradiţii rămâne şi poziţia unui alt alexandrin de seamă, şi anume Atanasie din Alexandria (†373) care, în combaterea falşilor învăţători de la Conciliul de la Niceea, apără dreapta credinţă prin recursul la conceptul paulin de *paradosis*:

> Semnul adevăratei doctrine şi al adevăraţilor învăţători, aşa cum ne-au învăţat Părinţii, este faptul că ajung să mărturisească toţi aceleaşi lucruri şi să nu fie în dezacord nici cu ei înşişi, nici cu Părinţii. Grecii, [*i.e.* filosofii] care ne-au învăţat aceste lucruri, dar sunt în dezacord unii cu alţii, nu au o adevărată doctrină.

---

[43] Despre afirmaţia lui Grigore Taumaturgul şi iconografia inspiraţiei a se vedea: Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford, 1952, p. 12; iar pentru biografia lui Origen zugrăvită de Eusebiu de Cezarea a se vedea: Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, pp. 57-61.
[44] Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, ed. cit., p. 13.
[45] *Ibidem*, p. 20.

> Dimpotrivă, sfinţii [autorii Scripturilor], adevăraţii eroi ai Adevărului, sunt în acord şi nu în dezacord între ei. Deşi au trăit în epoci diferite, toţi au înaintat spre aceeaşi mărturisire, deoarece sunt profeţii Dumnezeului unic şi au proclamat armonios acelaşi Logos divin[46].

b. Sfântul Augustin

Sfântul Augustin (†430), probabil cel mai influent autor patristic din lumea latină, este cel care prin *De doctrina christiana* a oferit un adevărat manual de exegeză biblică, care îşi va extinde autoritatea de-a lungul întregii tradiţii exegetice medievale. Referitor la teoria interpretării lui Augustin, întemeiată pe o foarte subtilă epistemologie a semnelor (*signa*) şi lucrurilor (*res*), Wilhelm Dancă afirmă:

> În lumina teoriei de interpretare a Sfântului Augustin, Sfânta Scriptură este *signa divinitus data*, adică voinţa divină de semnificare intră în timp (istorie), mai întâi, asumându-şi ambiguitatea cuvântului-semn şi apoi fragilitatea şi întunecimea trupului. Deci, înainte de a spune *Verbum caro factum est*, trebuie să admitem că *Verbum verbum factum est*[47].

Pentru Augustin, „întrucât în Biblie totul este expresia unei intenţii divine, totul este *sacramentum, mysterium, revelatio*, trebuie interpretat ca sens figurat tot ceea ce luat *ad litteram* ar fi lipsit de temei (*stultum*) sau de prisos (*superfluum*), sau ar da naştere la contradicţii”[48]. Această necesitate de a ne ridica de la nivelul sclaviei literei, adică a semnelor, la realitatea spirituală însăşi, este dată de faptul că Scriptura, însăşi Cuvântul increat şi infinit al lui Dumnezeu având ca autor Duhul Sfânt, este totuşi redactată de nişte oameni supuşi limitelor inerente fiinţei create şi finite, deci limbii care nu poate funcţiona decât prin semne. Drept consecinţă a slăbiciunii şi mizeriei umane, criteriul hermeneutic

---

46 ATANASIE DIN ALEXANDRIA, *De Decretis Nicaene Synodi*, trad., intr., comentarii şi note de Lucian Dîncă, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2015, p. 117-118.

47 Wilhelm DANCĂ, „Literă şi spirit”, în: Idem, *Şi cred şi gândesc*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 2013, p. 81.

48 AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, trad. Marian Ciucă, intr., note şi bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 15.

al oricărei apropieri este cel al dragostei, care implică smerenia: precum Dumnezeu, din dragoste pentru noi, s-a umilit şi s-a golit pe sine însuşi pentru a-şi asuma slăbiciunea şi „tunica noastră de piele”[49] înspre vindecarea şi înălţarea noastră, la fel şi omul trebuie să se golească pe sine de superbie prin smerenia dragostei, pentru a putea face loc harului izbăvitor al lui Dumnezeu. Tot astfel, pentru ca mintea noastră anchilozată de păcatul superbiei să poată pătrunde dincolo de semn la realitatea spirituală însăşi, deci pentru ca orice fel de înţelegere să fie cu putinţă, este nevoie de dragoste şi golire de sine prin smerenie, pentru a putea face loc ajutorului harului iluminării divine: „Gândirea trebuie iluminată de un alt fel de lumină ca să poată participa la adevăr, deoarece prin sine ea nu are aceeaşi esenţă cu adevărul; căci tu faci să lumineze sfeşnicul meu”[50] şi „tot ceea ce spun bine oamenilor tu ai auzit înainte în inima mea, iar tot ceea ce tu auzi în inima mea tu ai spus mai înainte”[51] afirmă Augustin. În acest sens, Wilhelm Dancă afirmă:

> Prin urmare, statutul epistemologic al interpretării alegorice la Augustin, dar şi la Origen, pune în umbră capacitatea raţiunii umane de a cunoaşte tainele lui Dumnezeu şi ale existenţei umane. Raţiunea se mişcă în orizontul credinţei, iar puterea ei de cunoaştere vine din energia credinţei. De aceea, cunoaşterea care provine din Scriptură este superioară cunoaşterii naturale[52].

Chiar dacă nici o cunoaştere nu vine cu de la sine putere şi din bunul plac, iar toată cunoaşterea cea adevărată are ca origine harul iluminării divine, este totuşi de folos ca cunoştinţele dobândite să fie transmise mai departe pentru ajutorul celorlalţi. De exemplu, la nivelul exegezei, Augustin preia cele şapte reguli ale lui Tyconius[53], „prin care tainele dumnezeieştilor Scripturi se

---

[49] AUGUSTIN, *Confesiuni*, VII, cap. VIII, 24, ed. bilingvă, trad. rom şi studiu de Eugen Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2003, p. 154.
[50] *Ibidem*, IV, cap. IV, 25, p. 90.
[51] *Ibidem*, X, cap. II, 2, p. 204.
[52] Wilhelm DANCĂ, *Și cred și gândesc*, ed. cit., p. 83.
[53] Despre pătrunzătoarea exegeză tyconiană şi semnificaţia celor şapte reguli a se consulta capitolul „Hermeneutică şi exegeză la Tyconius”, în: Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, pp. 73-99. Despre receptarea lui Tyconius în exegeza augustiniană a se consulta: *Ibidem*, pp. 118-126.

deschid ca prin mijlocirea unor chei"[54]: 1. „Despre Domnul şi trupul Său"[55] sau despre Cristos şi Biserică; 2. „Despre cele două părţi ale trupului Domnului"[56] sau despre „*ecclesia permixta*"; 3. „Despre promisiuni şi Lege"[57] sau despre „spirit şi literă"; 4. „Despre specie şi gen"[58] sau despre parte şi întreg; 5. „Despre intervalele de timp"[59]; 6. „Despre recapitulare"[60]; „Despre diavol şi trupul său"[61]. Augustin utilizează aceste principii pentru o exegeză imanent cristologică, ceea ce înseamnă că tot ce este scris în Scripturi trimite doar la Cristos Dumnezeu Întrupat, în care s-a împlinit totul; astfel este înăbuşit orice impuls de a utiliza exegeza scripturală în scrutarea cursului istoriei, aşa cum o vor face mai târziu Rupert din Deutz, Gioacchino din Fiore sau Sfântul Bonaventura. Scripturile vorbesc doar despre Dumnezeu Isus Cristos, iar exegeza înseamnă o cale de întoarcere în patrie, adică în unire în dragoste cu Dumnezeu, care este nu numai adevărata noastră patrie, ci şi calea întrupată spre patrie: „*cum ergo ipsa sit patria, viam se quoque nobis fecit ad patriam*"[62]. Cu toate că afirmă necesitatea tranzitorie a exegezei Scripturii şi transmiterea învăţăturilor dobândite, Augustin relativizează oarecum şi Scriptura dintr-o perspectivă escatologică: „ea nu este decât un mijloc, al cărui ţel este să ne ducă la iubire"[63]. Scriptura, ca mijloc al atingerii uniunii în iubirea trinitară, va dispărea la sfârşitul timpurilor odată cu vederea nemijlocită a „Cuvântului de o fiinţă cu Tatăl"[64]:

> Când Domnul nostru Isus Cristos va veni […], atunci, în prezenţa unei asemenea Zile, nu va mai fi nevoie de candele, nu se va mai citi Profetul, nu se va mai deschide cartea Apostolului, nu vom mai căuta mărturia lui Ioan, nu vom mai avea nevoie nici chiar de Evanghelie. Vor dispărea în consecinţă toate

---

54 AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, ed. cit., III, 92, p. 249.
55 *Ibidem*, pp. 251-253.
56 *Ibidem*, p. 253.
57 *Ibidem*, p. 255.
58 *Ibidem*, pp.255-263.
59 *Ibidem*, pp. 263-265.
60 *Ibidem*, pp. 265-269.
61 *Ibidem*, pp. 269-271.
62 *Ibidem*, I, 23, p. 71 şi I, 8, p. 63.
63 Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, p. 105.
64 *Ibidem*, p. 105.

> Scripturile, care erau aprinse în noaptea acestui veac pentru ca să nu rămânem în întuneric[65].

Pentru Augustin, chiar dacă în acest interval de timp interpretarea şi înţelegerea Scripturii este un mijloc al pregustării în iubire a contemplării nemijlocite a lui Dumnezeu, ea nu are nici o relevanţă în înţelegerea istoriei, deoarece după revelarea lui Dumnezeu în Cristos nu mai există nici un progres spiritual în istorie şi nici o altă revelaţie a lui Dumnezeu până la a doua venire. În ciuda paralelelor pe care Augustin le trasează între zilele creaţiei, vârstele lumii şi vârstele omului, pentru el transformarea şi progresul spiritual al omului nu este cu putinţă decât în interioritatea sufletului şi sub călăuzirea autorităţii sacramentale a Bisericii. Aşadar, în viziunea lui Augustin, progresul spiritual existase doar până în momentul culminant al Întrupării, care a avut loc atunci când umanitatea ajunsese la înţelepciunea bătrâneţii (*senectus*), iar de atunci nu a mai existat şi nu va mai exista nici o schimbare până la sfârşitul lumii, aşa cum subliniază şi Theodor E. Mommsen[66]. De asemenea, neasumarea unui progres spiritual şi de cunoaştere în viziunea lui Augustin este concludent şi prin aceea că el nu a comentat nicăieri în întreaga sa operă pasajul „*pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia*" (Mulţi vor parcurge [cartea] şi cunoaşterea va creşte) (*Dan* 12,4)[67]. Cu toate acestea, Augustin a împărtăşit viziunea pluralităţii interpretărilor legitime ale Scripturii, deci a căilor de trăire proleptică a iubirii lui Dumnezeu, fiindcă ele „exprimă supraabundenţa darului dumnezeiesc", dovedind astfel că „Scriptura este inepuizabilă, când este citită întru Duhul Sfânt"[68]. Sau, după cum afirmă Wilhelm Dancă, „pluralismul hermeneutic este fundamentat kerygmatic, nu antropologic; acel *divinitus dare* este sursa inepuizabilă a unicităţii sensului"[69].

Exegeza antiohiană – ai cărei reprezentaţi de seamă sunt Diodor din Tars, Ioan Gură de Aur (Crisostomul) şi Teodor din Mopsuestia – cu preferinţa ei

---

[65] AUGUSTIN, *In Evangelium Joannis Tractatus*, 35, 9, BA 73/A, pp. 168-171, apud: Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, p. 106.

[66] Theodor MOMMSEN, „St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God", în: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3 (Jun., 1951), pp. 346-374.

[67] James R. WEBB, „Knowledge Will Be Manifold: Daniel 12.4 and the Idea of Intellectual Progress in the Middle Ages", în: *Speculum*, 89(2), 2014, p. 316.

[68] Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit*, p. 117.

[69] Wilhem DANCĂ, *Şi cred şi gândesc*, ed. cit., p. 82.

pentru interpretarea literală, nu a reuşit decât într-o măsură foarte mică şi doar indirect să exercite o influenţă asupra tradiţiei exegetice latine. Spre deosebire de alexandrini, teologii antiohieni considerau alegoria drept sursa principală a ereziei, iar locul ei era luat de ceea ce era numit *theoria*, adică privirea contemplativă[70]. Neîncrederea antiohienilor faţă de interpretarea spirituală alegorică a alexandrinilor se fundamentează pe pericolul pe care aceştia îl vedeau în posibilitatea negării realităţii istorice şi în reducţia subiectivă la mitologie a naraţiunilor Scripturii[71].

c. Sfântul Ieronim

Sfântul Ieronim (†420), atras mai întâi de metoda exegetică alexandrină, care se reflectă cel mai bine în traducerea lui a numelor ebraice ca fundament al interpretării spirituale, cu timpul s-a apropiat tot mai mult de exegeza antiohiană, astfel încât ultimul său comentariu, cel la profetul Ieremia, este unul preponderent literal[72]. Exegeza lui Ieronim este totuşi una foarte prudentă, evitând a favoriza o interpretare pur alegorică ori una pur literală. Contribuţia sa este însă inestimabilă, iar în spatele demersului său de traducere a Bibliei nu putem decât să vedem un alt episod epocal al istoriei creştinismului înţeles ca dramă a interpretării Cuvântului. Curajul hermeneutic al lui Ieronim se dezvăluie şi numai parcurgând preferinţele surselor pe care le utilizează în traducerea Scripturilor. Astfel, dacă *Vetus Latina*, adică versiunea în limba latină a Scripturilor care se afla în circulaţie în acele vremuri, se baza în mod unilateral pe *Septuaginta*, Ieronim propune în versiunea sa, *Vulgata*, revenirea la *hebraica veritas*. Decizia lui Ieronim de a utiliza în primul rând sursele ebraice este cu atât mai radicală cu cât personalităţi precum Ilarie din Poitiers (†367) sau contemporanul său Sfântul Augustin credeau că cei şaptezeci de traducători care au tălmăcit versiunea greacă *Septuaginta* beneficiau de o tradiţie secretă, de care alte versiuni, chiar şi cele ebraice, nu beneficiau, respectiv că *Septuaginta* era o traducere inspirată

---

[70] Articolul „Schriftauslegung" în: *TRE*, vol. 30, 1999, p. 476.
[71] O frescă a exegezei antiohiene şi atitudinii faţă de cea alexandrină poate fi consultată în capitolul „Exegeza antiohiană şi primatul literei" în: Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, pp. 127-151.
[72] *Cf.* Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, ed. cit., p. 21.

divin şi destinată să conducă neamurile la Mesia[73]. Sfântul Augustin vorbea referitor la *Septuaginta*, comparată cu textul ebraic, ca despre o „traducere profetică" şi că „acelaşi Duh Sfânt care a fost activ în profeţi, atunci când ei făceau acele afirmaţii, era activ şi în cei şaptezeci de bărbaţi care îi traduceau"[74]. În definitiv, orizontul hermeneutic împărtăşit de traducătorii *Septuaginta* şi de Ieronim, traducătorul *Vulgata,* este acela al *credinţei traductibilităţii Bibliei*[75], anume că Cuvântul întrupat în textul Scripturii nu se epuizează şi constrânge într-o singură limbă, şi deci interpretare, ci că el, prin inspiraţia activă a Duhului Sfânt se poate disemina în infinit de multe limbi fără să se epuizeze: traducerea, la fel ca exegeza, poate ţine de inspiraţia Duhului şi deci să reprezinte o formă de revelaţie. Un alt element fundamental al exegezei lui Ieronim constă în accentuarea factorului uman în procesul inspiraţiei divine. Astfel, împotriva ereziei montaniste, care considera scrierile biblice ca fiind dictate în fiecare dintre silabele lor direct de Duhul Sfânt, iar pe autorii lor ca pe nişte instrumente pasive, Ieronim afirma că „Dumnezeu nu vorbeşte în urechile profetului, ci în inima sa"[76]. Chiar dacă Dumnezeu este cel care transmite conţinutul scrierilor sfinte, limbajul şi preferinţele terminologice depind de educaţia şi mediul hagiografului[77]. Contribuţia lui Ieronim este inestimabilă, iar moştenirea medievală a lui Ieronim se găseşte atât în tradiţia interpretării literale, cât şi în tradiţia interpretării spirituale.

d. Ioan Casian

O altă mare influenţă asupra istoriei exegezei medievale este cea a monahului de origine dobrogeană Ioan Casian (†435), care considera că „divina Scriptură stimulează dorinţa de a urca scara desăvârşirii, întrucât cuvântul divin (*sermo divinus*) a instituit diferitele niveluri şi măsuri ale desăvârşirii

---

[73] *Cf.* Ian Christopher LEVY, *op.cit.*, p. 35.
[74] AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, 43, ed. B. Dombart şi A. Kalb, Corpus Christianorum Series Latina XLVII – XLVIII, Brepols, Turnhout, 1955, p. 640.
[75] Referitor la atitudinea generală a Sfinţilor Părinţi faţă de traducerea *Septuaginta* a se vedea şi Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, p. 13-16.
[76] Beryl SMALLEY, *op.cit.*, p. 22.
[77] *Ibidem.*

însăşi"[78]. Punctul de plecare al învăţăturii dobândite de Ioan Casian de la părintele Nestores este cel al distincţiei dintre ştiinţele practice şi cele teoretice. De ştiinţele practice aparţin toate disciplinele şi profesiile lumeşti, cu ordinea lor proprie şi al căror scop constă în „îndreptarea obiceiurilor şi în curăţirea de vicii"[79]. În schimb, ştiinţele teoretice, al căror scop constă în „contemplarea celor dumnezeieşti şi în cunoaşterea înţelesurilor celor sfinte"[80] se împart în „interpretarea istorică şi înţelegerea spirituală"[81]. Luând ca fundament exegetic interpretarea Sfântului Apostol Pavel din *Epistola către Galateni* (4,22-31) a semnificaţiei lui Agar şi Sara, Ioan Casian pune bazele a ceea ce va deveni paradigma medievală a *sensului cvadruplu al Scripturii*: 1. sensul istoric „îmbrăţişează cunoaşterea lucrurilor trecute şi văzute"[82], în cazul acesta faptul că Avraam a avut doi fii născuţi dintr-o femeie liberă şi una sclavă; 2. sensul alegoric se referă la tainele spirituale exprimate în mod figurat şi mai adânc în ceea ce a fost spus istoric[83], în cazul acesta faptul că există două testamente; 3. sensul anagogic „se ridică de la tainele spirituale la cele are cerului"[84], în cazul acesta fiind vorba despre Ierusalimul ceresc; 4. sensul tropologic, care este interpretarea morală, „care duce la curăţia vieţii şi la principiile de conduită practică"[85]. Astfel, conform exemplului lui Ioan Casian, prin numele „Ierusalim" putem înţelege „istoric oraşul iudeilor, alegoric este Biserica lui Cristos, anagogic este cetate cerească a lui Dumnezeu, aceea care este mama noastră a tuturor, iar tropologic sufletul omului, care adesea este lăudat sau mustrat de Domnul cu acest nume"[86]. Prin urmare, exegeza ar fi pentru Ioan Casian calea prin care omul nu numai că devine mai virtuos, ci i se şi dezvăluie sensul mai adânc şi scopul final al vieţii prin diferitele trepte de înţelegere ale textului sacru. Pentru aceasta este

---

[78] IOAN CASIAN, „Prima convorbire cu părintele Cheremon: despre desăvârşire", XI, XII, în: *Scrieri alese. Aşezămintele mănăstireşti şi convorbiri duhovniceşti*, trad. Vasile Cojocaru şi David Popescu, prefaţă, note şi studiu intr. de Nicolae Chiţescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990, p. 509. *Cf.* Ian Christopher LEVY, *op.cit.*, p. 32.

[79] IOAN CASIAN, „Prima convorbire cu părintele Nestores", XIV, I, în: Idem, *Scrieri alese*, ed. cit., p. 552.

[80] *Ibidem.*

[81] *Ibidem*, XIV,VIII, p. 555.

[82] *Ibidem.*

[83] *Ibidem*, XIV, VIII, p. 556.

[84] *Ibidem.*

[85] *Ibidem.*

[86] *Ibidem.*

însă nevoie de „curăţia inimii", care implică lepădarea viciului trufiei deşarte, a superbiei, fără de care nimeni „nu poate intra în inima Scripturii şi în tainele înţelesurilor spirituale"[87]. Plecând de la această împărţire cvadruplă a sensurilor Scripturii a luat naştere acel distih mnemotehnic care va sta la baza tuturor dezvoltărilor exegetice ulterioare, mai mult sau mai puţin complexe: „*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*"[88], adică litera ne învaţă despre evenimentele istorice, sensul alegoric ne învaţă despre ce trebuie să credem, sensul moral sau tropologic despre cum trebuie să ne comportăm şi sensul anagogic despre ce trebuie să sperăm.

e. Cassiodor

Sub influenţa acestei tradiţii teologice, studiul biblic a ajuns astfel să includă şi studiul tradiţiei canonizate a interpretărilor biblice oferite de Sfinţii Părinţi, care, împreună cu Scripturile, formau o mare şi unică Sfântă Scriptură, având ca finalitate atingerea beatitudinii, adică unirea cu Dumnezeu ca ideal al înţelepciunii creştine[89]. La fel şi pentru Cassiodor (†585), pentru care comentariile Sfinţilor Părinţi reprezintă calea de ascensiune spre înţelegerea Sfintelor Scripturi, precum treptele scării din visul lui Iacob, al căror scop este contemplarea lui Dumnezeu:

> Să urcăm fără ezitare spre Sfânta Scriptură sprijinindu-ne pe comentariile demne de laudă ale Sfinţilor Părinţi ca pe acea scară din viziunea lui Iacob, pentru ca, fiind purtaţi de gândurile lor, să ne învrednicim să ajungem cu succes la contemplarea lui Dumnezeu. Căci poate aceste comentarii reprezintă scara din viziunea lui Iacob, pe care îngerii urcă şi coboară; pe ea se sprijină Domnul, atunci când îşi întinde mâna către cei osteniţi şi susţine, prin contemplarea lui, paşii obosiţi ai celor care urcă[90].

Astfel, în tratatul *Instituţile*, Cassiodor oferă un amplu îndrumar de lectură a mai multor comentatori care să faciliteze înţelegerea textelor sacre, adică

---

[87] *Ibidem*, p. 564.
[88] Ian Christopher LEVY, *op.cit.*, p. 34.
[89] *Cf.* Beryl SMALLEY, *op.cit.*, p. 27.
[90] CASSIODOR, *Instituţiile*, praef. 2, ed. bilingvă, trad., studiu şi note de Vichi Eugenia Ciocani, Polirom, Iaşi, 2015, p. 25.

calea mântuirii omului. Deşi Cassiodor nu filosofează asupra raportului dintre Revelaţie şi dezvoltarea istoriei, catalogul său de lecturi oferit comunităţii monastice de la Vivarium, în jurul anului 542, atestă, fără îndoială, conştiinţa faptului că religia creştină este una a interpretării. Fiindcă aşa cum Sfântul Apostol Pavel clarifică scrierile veterotestamentare „prin împlinirea lor în timpurile noi", la fel şi comentatorii inspiraţi reuşesc de-a lungul acumulării timpului să exprime mai clar ceea ce anterior fusese exprimat doar în pasaje obscure[91]. Justificarea tradiţiei comentariului ţine de faptul că harul divin al înţelegerii încă se revarsă asupra multora[92]. În *Comentariul la Psalmi*, Cassiodor, discutând harul profeţiei, afirmă că una dintre formele sale este prin înţelegerea infailibilă, care nu este rodul voinţei umane, ci al inspiraţiei Duhului Sfânt. De aceea, în conformitate cu cuvintele Sfântului Pavel (*1Cor* 14,1-25), Cassiodor afirmă că rolul profetului este de a edifica Biserica, deci de a interpreta şi dezvălui pentru comunitate sensurile adânci şi încă necunoscute ale lucrurilor (*res incognitas*) pe care i le inspiră Duhul. De harul profeţiei aparţine aşadar şi capacitatea interpretării veridice:

> Astfel, cei cărora le-a fost acordată capacitatea bunei înţelegeri şi de a interpreta dumnezeieştile Scripturile [*facultas bene intelligendi vel interpretandi Scriptura divinas*] în mod evident nu sunt excluşi de la harul profeţiei, după cum spune Apostolul în *Epistola întâi către Corinteni* 14,32: „Duhurile profeţilor se supun profeţilor"[93].

În această tradiţie sfântă a comentariilor la Sfintele Scripturi, Cassiodor clasifică şi recomandă pentru fiecare carte biblică canonică mai multe comentarii a autorilor recunoscuţi drept inspiraţi. Dintre comentatorii recomandaţi ca fiind inspiraţi şi în acord cu dreapta credinţă, cei mai des amintiţi sunt: Sfântul Ambrozie al Milanului, Sfântul Augustin din Hippona, Sfântul Clement Alexandrinul, Sfântul Atanasie al Alexandriei, Sfântul Ciprian al Cartaginei, Eusebiu din Cezarea, Sfântul Ilarie din Poitiers, Sfântul Ieronim, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare şi, cu precauţie,

---

91 *Ibidem*, praef, p. 27.
92 *Ibidem*, XVIII, 16, p. 79.
93 CASSIODOR, *Expositio Psalmorum*, PL 70, ed. J.P.-Migne, 1865, p. 13.

Origen[94]. Însă, foarte adesea, Cassiodor recomandă în mod generic scrierile şi epistolele Sfinţilor Părinţi, care să fie parcurse cu atenţie în paralel cu autoritatea Sfintei Scripturi: „să păşim pe căile înţelegerii deschise prin efortul Sfinţilor Părinţi cu o înflăcărare pioasă”[95]. De asemenea, canoanele Sinoadelor ecumenice sunt de considerat în rang asemenea autorităţii sacre (*i.e.* Sfintele Scripturi)[96]. Dar, Cassiodor, sprijinindu-se pe autoritatea hotărârilor Sfinţilor Părinţi, nu uită să insiste şi pe importanţa culturii laice ca mijloc şi sprijin pentru înţelegerea Sfintelor Scripturi[97], astfel că cea de-a doua carte din *Instituţiile* este dedicată autorilor şi scrierilor consacrate ale celor şapte arte liberale. Munca intelectuală înseamnă pentru Cassiodor o conlucrare cu Dumnezeu la mântuirea lumii, iar munca scribului şi copistului este văzută ca fiind cea mai înnobilantă dintre toate muncile fizice:

> Intenţia lor este binecuvântată, sârguinţa lor de lăudat: folosindu-se de mâna lor, ei predică oamenilor, folosindu-se de degete, dezleagă limbile oamenilor, aduc mântuire muritorilor în tăcere şi luptă împotriva mrejelor nelegiuite ale diavolului cu peniţa şi cerneala. Căci Satan primeşte tot atâtea lovituri câte cuvinte ale Domnului transcrie un copist. […] La aceste laude la adresa copiştilor se adaugă şi faptul că par a imita într-un fel acţiunea lui Dumnezeu, care şi-a scris legea sa cu o mişcare a degetului său atotputernic (chiar dacă aceasta este doar o expresie figurată)[98].

---

[94] Efectul anatemei aruncate asupra lui Origen la cel de-al doilea Conciliu de la Constantinopol (553) pare să se regăsească în atitudinea lui Cassiodor, în ciuda admiraţiei vădite pe care o purta pentru erudiţia alexandrinului. Dacă la început Origen era văzut ca un sfânt de prima generaţie de după el, acum, la mijlocul secolul VI, putem vedea chiar o atitudine repulsivă în ceea ce-l priveşte. De exemplu, citându-l pe Sulpicius Severus, CASSIODOR, *Instituţiile*, I, 8, p. 43-45, afirmă despre Origen următoarele: „Unde scrie bine, nimeni nu este mai bun decât el; unde scrie rău, nimeni nu este mai rău decât el. De aceea, trebuie citit cu prudenţă şi cu înţelepciune, ca să preluăm de la el sevele cele mai sănătoase şi să nu îi sorbim, deopotrivă, otrava înşelătoare, potrivnică vieţii noastre. […] Autorii mai noi spun că Origen trebuie evitat cu totul, pentru că îi înşală pe cititorii inocenţi în chip subtil. Dar dacă, cu ajutorul lui Dumnezeu, arătăm precauţie, pasajele sale otrăvitoare nu pot face nici un rău”.

[95] CASSIODOR, *Instituţiile*, XXIV, 1, p. 137.

[96] *Ibidem*, XI, 1, p.85.

[97] *Ibidem*, XXVIII, 3, p. 149.

[98] *Ibidem*, XXX, 1, pp. 157-159.

Trebuie însă să reţinem că întreg idealul unui enciclopedism monastic este în mod esenţial ancilar idealului contemplaţiei, adică mântuirii şi unirii cu Dumnezeu. De aceea, artele liberale reprezentau doar un instrument ajutător unei mai bune înţelegeri a Scripturilor. Comentariile autorilor inspiraţi, la rândul lor, erau citite mereu împreună cu Scripturile, pentru a dobândi o înţelegere mai profundă. Dar, în cele din urmă, toate acestea, ştiinţa laică, interpretările inspirate şi chiar Scripturile însele, reprezintă doar nişte trepte, în grade ierarhice diferite, ale unei scări care, la capătul urcuşului ei, vizează contemplarea pură şi uniunea mistică cu Dumnezeu.

O astfel de înţelegere a scopului studiului biblic a făcut ca lectura textului sacru şi comentariul să fie parte integrată a *lectio divina*: lectura (*lectio*) începea şi se încheia prin rugăciune (*oratio*), trecea prin meditaţie (*meditatio*) şi avea ca scop contemplaţia (*contemplatio*)[99]. La baza studiului biblic nu putea sta nicidecum curiozitatea dezinteresată, ci mereu orizontul propriei mântuiri. Iar la baza studiului comentariilor tradiţiei stătea, după cum am putut deja observa, o înţelegere a istoriei în care Duhul Sfânt este încă activ prin inspiraţia harului interpretării oferit anumitor autori sfinţi, adică credinţa că Dumnezeu vine încă în întâmpinarea omului, atrăgându-l spre El prin acţiunea ajutorului harului Duhului Său.

f. Grigore cel Mare

În acest context, versetul „Mulţi vor parcurge [cartea] şi cunoaşterea va creşte" (*Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia*) (*Dan* 12,4) a ajuns să reprezinte una dintre cheile hermeneutice care putea susţine progresul istoric în înţelegerea Scripturilor. Acest verset din profeţiile lui Daniel conţine însă de la bun început o ambiguitate dată de modul în care trebuie înţeles sensul lui „*multiplex scientia*": ori ca o cunoaştere care progresează înspre o înţelegere tot mai aprofundată a adevărurilor fundamentale de credinţă, ori ca o cunoaştere care se extinde prin acumularea progresivă a interpretărilor

[99] O bună introducere în metoda şi scopul *lectio divina* este: Inocenzzo GARGANO, *Iniţiere în Lectio Divina*, trad. Irina Mărginean, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2019.

acestor adevăruri[100]. Aceste două atitudini diferite, în jurul cărora şi-au dezvoltat medievalii exegeza, şi-au găsit autoritatea în persoanele lui Ieronim (†420) şi Grigore cel Mare (†604). Ieronim înţelegea prin „*multiplex scientia*" multitudinea opiniilor care rezultă din încercările multora de a înţelege viziunea profetică a lui Daniel despre cursul şi adevărul istoriei (*historiae veritas*), care rămâne însă o taină sigilată până la sfârşitul veacurilor[101]. Grigore cel Mare, un maestru al interpretărilor, înţelegea prin acest verset[102] creşterea graduală de la o generaţie la alta în cunoaşterea tainei divin:

> Odată cu înaintarea timpului a crescut ştiinţa părinţilor spirituali. Căci Moise a fost mai erudit în ştiinţa despre Dumnezeul Atotputernic decât Avraam, profeţii, mai mult decât Moise, apostolii, mai mult decât profeţii. Dacă nu mă înşel, însăşi Scriptura o spune: „Foarte mulţi vor cerceta şi ştiinţa se va înmulţi" (*Dan* 12,4). Dar cele pe care le-am spus despre Avraam, Moise, profeţi şi apostoli să le arătăm, dacă putem, prin cuvintele Scripturii. Cine nu ştie că Avraam a vorbit cu Dumnezeu? Şi totuşi Domnul zice către Moise: „Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacob, iar cu numele meu de Domnul nu M-am făcut cunoscut lor" (*Ex* 6,3). Iată că El s-a făcut cunoscut mai mult lui Moise decât lui Avraam, de vreme ce indică lui Moise un lucru despre El, de care spunea că nu i-l descoperise lui Avraam. Dar să vedem dacă profeţii putuseră să cuprindă mai multă ştiinţă dumnezeiască decât Moise. Da, psalmistul zice clar: „Cum am iubit Legea Ta, Doamne! Ea toată ziua este cugetarea mea!" (*Ps* 118,97). Şi din nou: „M-ai înţelepţit mai mult decât pe toţi care m-au învăţat; căci poruncile tale sunt cugetarea mea" (*Ps* 118,99). Şi iarăşi: „Mai mult decât bătrânii am înţeles" (*Ps* 118,100). Aşadar, cel care nu uită să mediteze la

---

[100] James R. WEBB, „Knowledge Will Be Manifold: Daniel 12.4 and the Idea of Intellectual Progress in the Middle Ages", p. 307. De exemplu, J. R. Webb a descoperit peste o sută de referinţe la *Daniel* 12,4 la şaptezeci şi doi de autori latini din sec. III – XIII.

[101] *Ibidem*, p. 311-313; Ieronim distinge cartea cu şapte sigilii din *Apocalipsă* 5,1-7 de cartea cu sigiliu al lui *Daniel*.

[102] *Ibidem*, p. 309. După cum observă J. R. Webb, marele paradox este că deşi acest verset este fundamentul care justifică extragerea multiplelor sensuri exegetice, el, la rândul său, nu fusese niciodată supus unei interpretări pe mai multe niveluri.

> Lege şi mărturiseşte că a înţeles mai mult decât toţi care l-au învăţat şi mai mult decât bătrânii, arată că a primit ştiinţa dumnezeiască mai mult decât Moise. Cum vom arăta atunci că sfinţii apostoli au fost mai învăţaţi decât profeţii? Adevărul zice clar: „Mulţi regi şi profeţi ar fi vrut să vadă ceea ce vedeţi voi, dar n-au văzut, şi să audă ceea ce auziţi, dar n-au auzit" (*Lc* 10,24). Deci ei au avut mai multă cunoştinţă despre Dumnezeu decât profeţii, pentru că ceea ce profeţii au văzut numai în spirit, sfinţii apostoli au văzut chiar trupeşte. S-a împlinit, aşadar, această afirmaţie a lui Daniel: „Pentru că foarte mulţi vor cerceta, ştiinţa se va înmulţi". Astfel, […] cu cât lumea se îndreaptă spre sfârşit, cu atât ni se descoperă mai mult cunoaşterea veşnică[103].

Aşadar, Grigore cel Mare, în linia celorlalţi Sfinţi Părinţi, putea afirma „Scriptura creşte odată cu cei care o citesc, nu fiindcă Scripturii i s-ar adăuga ei înseşi ceva, ci fiindcă interpretarea ce i se dă se adânceşte pe măsură ce sunt făcute comentariile"[104]. În ciuda contextelor foarte grele şi de decădere vizibilă a Romei în care trăia Sfântul Grigore cel Mare, el putea crede, dintr-o perspectivă escatologică, într-un progres spiritual al umanităţii. Iar pentru Grigore cel Mare, semnul progresului spiritual specific apropierii de sfârşitul istoriei este acela al înfloririi spiritualităţii monastice şi a minunilor atribuite multor părinţi recenţi (*modernos patres*). Astfel, în linia explicaţiei oferite anterior sensului lui „*multiplex erit scientia*", Grigore cel Mare răspunde în felul următor la întrebarea referitoare la faptul că odată cu aceste „timpuri din urmă", contemporane lui, se dezvăluie lucruri şi cunoştinţe care anterior fuseseră ascunse:

> De fapt, cu cât veacul acesta (*praesens saeculum*) se apropie de sfârşit, cu atât mai mult chiar veacul următor este atins ca printr-o apropiere şi se deschide prin semne mai clare. Deoarece în veacul acesta nu ne vedem unii altora gândurile, în acela însă ne scrutăm reciproc inimile, ce altceva aş putea spune de fapt

---

103 Grigore cel Mare, *Omilii la profetul Iezechiel*, trad. Elena Sima şi Ileana Ingrid Bauer, studiu intr. şi note de Ileana Ingrid Bauer, Doxologia, Iaşi, 2014, pp. 399-400.
104 Marie-Anne VENNIER et alii, *op.cit.*, p. 18.

> despre veacul acesta dacă nu că este noapte, şi despre cel următor decât că este zi? […] Şi zărim deja multe din cele care aparţin acelei lumi, dar încă nu le cunoaştem perfect, fiindcă vedem aceasta ca printr-un fel de crepuscul al minţii, ca înaintea soarelui[105].

Este foarte important să avem în minte că Sfântul Grigore cel Mare a fost primul papă din istorie provenit din mediul monastic atunci când încercăm să înţelegem obiectivul scrierilor sale: în definitiv, el încerca să legitimeze tradiţia monastică într-un orizont escatologic. Mai mult decât atât, el încerca să demonstreze că tradiţia monastică se află în ereditatea tradiţiei succesiunii apostolice. Împreună cu Alexander Baumgarten, ne-am putea imagina această legitimare a tradiţiei modului de viaţă monastic (*conversatio*) prin următorul raţionament: „iată, miracolele şi martirajele au loc; dar ele repetă situaţii arhetipale ale Scripturii sau ale altor surse hagiografice; deci sunt legitime"[106]. Putem astfel înţelege şi motivul recurenţei foarte dese a asemănării diferiţilor sfinţi călugări cu Elisei şi Ilie, două figuri veterotestamentare care aveau să devină emblematice în secolul al XII-lea în încercarea lui Gioacchino din Fiore de a regândi la un alt nivel sensul escatologic al tradiţiei monastice. Tot Alexander Baumgarten subliniază faptul că pentru Grigore cel Mare problema legitimării monahismului latin ridică problema tradiţiei, care este tocmai condiţia necesară a acestei legitimări[107]. Exemplul cu miracolul învierii săvârşit de Libertinus cu sandala maestrului său Honoratus arată cu foarte mare claritate că nimeni nu este autorul cu de la sine putere a unei minuni, „ci transmiterea însăşi a unei tradiţii"[108]. Un alt aspect foarte important subliniat constant de Grigore cel Mare este cel al tradiţiei care se constituie prin mărturia credinţei, care, după cum s-a afirmat, provoacă la transmitere, urmare şi imitaţie. Astfel, toate exemplele din vieţile sfinţilor recenţi pe care le narează Grigore se sprijină pe mărturia altor „preavenerabili sfinţi" demni de încredere: „pe cele care mi-au

---

105 GRIGORE CEL MARE, *Dialoguri*, IV, XLIII, trad. Cristina Horotan, note intr., note, tabel cronologic şi plan al tratatului de Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2017, p. 399.

106 Alexander BAUMGARTEN, „Modernii papei Grigore cel Mare şi legitimarea monahismului italian", în: GRIGORE CEL MARE, *Dialoguri*, ed. cit., p. 11.

107 *Ibidem*, p. 9.

108 *Ibidem*.

fost descoperite prin povestirea bărbaţilor venerabili le povestesc fără şovăială, după exemplul autorităţilor sacre, deoarece pentru mine e mai limpede ca lumina zilei că Marcu şi Luca nu au deprins Evanghelia pe care au scris-o din văzute, ci din auzite"[109]. Această necesitate a credinţei fundamentată pe mărturia altor martori este argumentată de Grigore cel Mare şi prin exemplul copilului născut şi crescut în închisoare, care se îndoieşte de existenţa lucrurilor din afară, pe care nu le cunoaşte din propria experienţă, ci numai din auzite[110]. Făcând din acest exemplu o analogie cu întruparea spre a noastră mântuire a Creatorului, care a trimis apoi Duhul Sfânt, „ca prin el, fiind duşi la viaţă, să le credem pe cele pe care nu le putem şti deocamdată prin experienţă"[111], Sfântul Papă Grigore cel Mare afirmă:

> Dar oricine nu este încă ferm în această credinţă trebuie să se încreadă, fără îndoială, în cuvintele înaintaşilor, şi să îi creadă de acum pe cei ce au avut prin Duhul Sfânt experienţa celor nevăzute. Căci este nebun copilul care socoteşte că mama minte cu privire la existenţa luminii, din cauză că el însuşi nu a cunoscut nimic altceva decât întunericul temniţei[112].

Grigore cel Mare, motivat fiind să legitimeze idealul moral de viaţă benedictin prin integrarea acestuia în Sfânta Tradiţie, nu putea să nu fie un exeget foarte atent la aspectul literal şi istoric, reuşind astfel în comentariile sale să realizeze un echilibru foarte armonios între aspectul interior-spiritual (*intus*) şi cel exterior-istoric (*foris*). Pentru el, interpretul inspirat, la fel ca pentru Cassiodor, beneficiază de harul profeţiei şi fiindcă profeţiile nu sunt numai despre viitor sau despre trecut, ci şi despre prezent, interpretul vorbeşte veridic sub inspiraţie şi atunci când prin el sunt dezvăluite sensurile ascunse a ceea ce este în prezent (*ostendit quod est*): „după cum timpul ascunde de ochii noştri orice fapt din viitor, tot aşa o cauză îl ascunde de ochii noştri în prezent"[113]. Travaliul interpretului trebuie aşadar să plece de la sensul exterior şi istoric al textului, care reprezintă fundamentul material, spre cel

---

109 GRIGORE CEL MARE, *Dialoguri*, I, prol., 10, ed. cit., p. 33.
110 *Ibidem*, IV, I, 3, p. 305-307.
111 *Ibidem*, IV, I, 4, p. 307.
112 *Ibidem*, IV, I, 5, p. 307.
113 GRIGORE CEL MARE, *Omilii la profetul Iezechiel*, ed. cit., p. 44.

interior şi spiritual, pentru ca mai apoi, de la sensul alegoric să ajungă la cel tropologic, care, la rândul său, trebuie mai apoi transpus din nou în lumea exterioară prin exerciţiul vieţii morale aflate în acord cu ceea ce fusese înţeles interior. Trebuie plecat de la rădăcinile istorice şi literale pentru a putea ajunge mai apoi la fructele alegorice şi tropologice, fiindcă, în cele din urmă, scopul lecturii şi interpretării Scripturilor este acela de a converti sufletele la o viaţă virtuoasă în adevăr. De aceea, Grigore afirmă că convertirea sufletului este o minune mai mare decât învierea trupurilor, precum „învierea în cuget" a lui Saul este superioară „învierii în trup" a lui Lazăr:

> Dacă, însă, luăm în considerare cele invizibile, este foarte clar că e mai mare miracolul de a converti păcătosul prin cuvântul care predică şi prin mângâierea rugăciunii, decât să învii trupul celor morţi. Căci în acesta este reînviată carnea ce va muri din nou, în acela însă sufletul va trăi veşnic[114].

La fel ca şi pentru Sfinţii Părinţi care l-au precedat, interpretarea scripturară, fie ea sub formă de comentariu scris ori predică, nu poate fi însă cu adevărat fecundă, ortodoxă şi eficace decât dacă ea este realizată sub inspiraţia celui care este autorul însuşi al Scripturii: Duhul Sfânt. Spiritualitatea benedictină a papei Grigore cel Mare va infuza mai apoi întregul Ev Mediu latin, iar influenţa sa directă în ceea ce priveşte ideea progresului spiritual fundamentat pe *Daniel* 12,4 se va regăsi la Beda Venerabilul, la autorii carolingieni Hrabanus Maurus, Haimo din Auxerre, Heiric din Auxerre, Hincmar din Reims, dar şi în dezbaterile privitoare la extinderea celibatului clerical, a dezvoltării codurilor de drept canonic, sau a utilităţii artelor liberale[115].

g. Gerard din Cenad

În schimb, influenţa lui Ieronim se reflectă cel mai bine în *Deliberatio super Hymnum trium puerorum* a lui Gerard din Cenad (†1047), a cărui interpretare la *Daniel* 12,4 este preluată printr-o citare directă:

---

114 GRIGORE CEL MARE, *Dialoguri*, III, XVII, 7, ed. cit. p. 241.
115 James R. WEBB, *art.cit.*, pp. 319-322

> Fiindcă i-a descoperit lui Daniel adevărul de multe feluri, despre care însuşi Cel ce i-a vorbit i-a arătat că este ascuns, îi porunceşte să învăluie cuvintele şi să pecetluiască sulul, ca mulţi să citească şi să caute adevărul istoriei şi, datorită marii obscurităţi, să aibă felurite păreri. […] Şi în Apocalipsă cartea se arată pecetluită cu şapte peceţi pe dinăuntru şi pe dinafară. […] Cartea aceasta o poate deschide doar cel ce a cunoscut tainele Scripturilor, cel ce înţelege enigmele şi cuvintele obscure pentru măreţia misterelor, cel ce interpretează parabole şi preface litera care ucide în spirit dătător de viaţă[116].

Pentru Gerard din Cenad, la fel ca şi pentru Ieronim, *multiplex scientia* se referă la multitudinea opiniilor de până la momentul în care Cristos le-a revelat „doctorilor umpluţi de plinătatea Duhului Sfânt şi luminaţi cu strălucirea înţelepciunii veşnice”[117] semnificaţia Scripturilor prin înţelepciunea Sa dumnezeiască, prefăcând litera care ucide în spirit. Din aceste motive, putem vorbi despre o progresie a cunoaşterii doar până la Cristos, cel care a dezvăluit ştiinţa deplină, iar aceasta se reflectată în faptul că într-un fel au cunoscut profeţii, şi într-un alt fel au cunoscut apostolii, „adică cei din urmă au cunoscut mai multe decât cei dintâi, căci ceea ce ei prezeiseră în negură, aceştia au propovăduit mai limpede ca lumina zilei în lumea întreagă”[118]. Această meditaţie îi oferă lui Gerard din Cenad prilejul să afirme statutul obsolet al căutărilor filosofilor de odinioară, susţinând că „toţi au rătăcit după Cuvântul divin şi au grăit minciuni”[119]. Căutările zadarnice ale filosofiei au fost însă întrerupte de venirea „adevăratului învăţător”[120], adică Isus Cristos, cel care a descoperit toate tainele pecetluite ale Scripturii[121]. Conform lui Claudiu Mesaroş, pentru Gerard din Cenad, aflat sub influenţa spiritului areopagitic, experienţa exegetică sub forma deliberării este în definitiv un act de pocăinţă (*conversio*): „exegetul se înscrie într-un act de întoarcere la

---

116 GERARD DIN CENAD, *Deliberare asupra imnului celor trei tineri*, ed. bilingvă; trad. Marius Ivaşcu; st. intr. şi tabel cronologic de Claudiu Mesaroş, Polirom, Iaşi, 2019, p. 455-457.
117 *Ibidem*, p. 473.
118 *Ibidem*, p. 475.
119 *Ibidem*, p. 481.
120 *Ibidem.*
121 *Ibidem*, p.475.

Dumnezeu, reconstituind ordinea originară a provenirii tuturor din natura divină. Înţelegerea şi explicarea textului depind de o putere pe care o are fiecare fiinţă umană, în sincronie cu locul său în ierarhia Bisericii"[122]. Gerard din Cenad rămâne un exemplu paradigmatic pentru fidelitatea autorilor începutului de secol XI faţă de Sfinţii Părinţi.

4. Exegeza în cadrul teologiei monastice şi teologiei scolastice

Recursul la versetul din *Daniel* 12,4 se va intensifica cu timpul direct proporţional cu răspândirea ordinelor monahale şi cu dezvoltarea teologiei în şcolile de catedrale (precursoarele universităţilor), care în secolul al XII-lea cunosc o ascensiune nemaiîntâlnită până la acel moment. Datorită efervescenţei spirituale, culturale şi ştiinţifice a perioadei cuprinse între reformele instituite de Papa Grigore VII (†1085) şi Conciliul Lateran IV din 1215, care a adus o nouă percepţie de sine a omului şi a lumii, nu de puţine ori se vorbeşte despre o „Renaştere a secolului al XII-lea"[123]. Astfel, din cele două medii, adică mănăstirile (*claustrales*) şi şcolile catedrale sau urbane (*scholae*), se vor dezvolta două atitudini sau metode teologice de apropiere, înţelegere şi interpretare a Scripturii: pe de o parte metoda teologiei monastice, uneori numită şi metoda simbolistă, iar de cealaltă parte metoda teologiei scolastice.

Pentru reprezentanţii teologiei monastice sau simbolice, *schola*, în linia accepţiunii Regulii Sfântului Benedict din Nursia (†547), desemna serviciul divin, astfel încât mănăstirea era „*dominici schola servitii*"[124], unde practica *lectio*

---

[122] Claudiu MESAROŞ, „Gerard din Cenad şi filosofia", în: GERARD DIN CENAD, *Deliberare asupra imnului celor trei tineri*, ed. cit., p. 25.

[123] Studiul care a ştanţat termenul de „Renaştere a secolului al XII-lea" este cel al lui Charles Homer HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard Univeristy Press, Cambridge MA, 1927. De atunci, această atitudine faţă de secolul al XII-lea a devenit un loc comun, care a stat la baza a nenumărate studii. A se vedea şi impresionata frescă a spiritualităţii şi culturii secolului al XII-lea la Marie-Dominique CHENU, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, trad. engl. Jerome Taylor şi Lester K. Little, University of Chicago Press, Chicago, 1968 (original: *La théologie au dozième siècle*, Vrain, Paris, 1957).

[124] BENEDICTI REGULA – *Die Benediktsregel*, prol., 45, ed.: P. Ulrich Faust OSB, ediţie bilingvă lat.-germ, trad. Gernot Krapinger, Reclam, Stuttgart, 2018, p. 13.

divina avea ca scop exersarea smereniei ca mijloc de înălţare spre unirea în iubire cu Dumnezeu:

> Fraţilor, dacă vrem să atingem cea mai înaltă culme a smereniei şi să obţinem rapid acea înălţare cerească, la care se urcă în această viaţă prin umilinţă, atunci trebuie prin faptele noastre care conduc spre sus să ridicăm acea scară care a apărut în visul lui Iacob şi pe care se vedeau îngerii coborând şi urcând. Fără îndoială că prin această coborâre şi urcare nu putem înţelege nimic altceva decât că prin înălţare [de sine] coborâm şi prin umilinţă urcăm. Însă însăşi scara înălţată este viaţa noastră pământească, pe care Domnul o ridică la cer atunci când inima devine smerită. Treptele acestei scări, spunem noi, sunt trupul şi sufletul nostru, în a căror trepte chemarea dumnezeiască a introdus pentru urcuş diferite grade de smerenie şi disciplină[125].

De asemenea, şi pentru cistercieni *schola primitivae ecclesiae* desemna idealul modului de viaţă evanghelică a Bisericii originare. În schimb, pentru cei care frecventau şcolile urbane aflate sub autoritatea unui episcop era locul în care se instruiau în studiul biblic şi în artele liberale, precum şi în textele de autoritate ale magiştrilor şi sfinţilor (*auctoritates magistrorum* şi *auctoritates sanctorum*), astfel încât, la final, să poată obţine diverse titluri care le ofereau permisiunea de a publica sau îi certificau ca profesori: *licentia scribendi, licentia ubique docendi*, sau titlul de *magister magistrorum*[126].

Călugării se ocupau, în primul rând, cu *lectio divina*, adică se dedicau ascultării şi lecturii în rugăciune a Scripturilor, respectiv meditaţiei. Această practică implica căutarea sensului mai profund şi spiritual al pasajelor

---

125 *Ibidem*, 7, 5-9, p. 47.

126 *Cf.* Marie-Dominique CHENU, *op.cit.*, pp. 273-276. Pentru geneza şi istoria universităţilor în Evul Mediu a se consulta: Jacques VERGER, *Universităţile în Evul Mediu*, trad. Simona Ilieş, prefaţă de Monica Brînzei şi Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2019. A se consulta şi articol de sintetizare: Mihai MAGA, „Idealul experienţei intelectuale şi naşterea universităţii la sfârşitul Evului Mediu", în *Scholé*, nr. 1/2010, pp. 55-78. De asemenea, pentru dezvoltarea şcolilor catedrale şi şcolilor urbane în ţinuturile româneşti medievale, a se vedea articolul lui Wilhelm DANCĂ, „Catholic Teacher Education in Romania", în: Peters M. (eds), *Encyclopedia of Teacher Education.* Springer, Singapore, 2020 (https://doi.org/10.1007/978-981-13-1179-6_146-1). Din acest articol aflăm că prima şcoală catolică din ţinuturile româneşti a fost „Şcoala capitulară Sfântul Gheorghe", fondată în 1030 la Cenad, de Episcopul Gerard, iar şcolile urbane au început să se dezvolte mai cu seamă începând cu secolul al XIV-lea.

Scripturilor, respectiv unitatea lor din perspectiva lui Cristos. De aceea, teologia practicată în mănăstiri era una preponderent exegetică, de comentarii alegorice, tropologice sau anagogice. Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI) exprimă caracteristica teologiei monastice astfel: „Dorința de a-l cunoaște și de a-l iubi pe Dumnezeu, care vine să ne întâlnească prin propriile Sale cuvinte, care trebuie să fie împărtășite, meditate și puse în practică, ne conduce să aprofundăm cunoștințele textelor biblice în toate dimensiunile lor”[127]. Din acest motiv, pentru teologii monastici, dispoziția afectivă a rugăciunii trebuie mereu „să preceadă, acompanieze și completeze studiul Sfintei Scripturi”[128], încât, în cele din urmă, teologia practicată astfel „devine meditație, rugăciune, cântec de laudă și ne impulsionează spre o autentică convertire”[129]. „*Operi Dei nihil preponatur*”[130] este, în definitiv, axioma spiritualității benedictine: nimic nu trebuie pus înaintea slujirii și adorației lui Dumnezeu. Nu este de mirare că, după cum afirmă tot Ratzinger, „pe această cale mulți exponenți ai teologiei monastice au atins cel mai înalt țel al experienței mistice”[131]. Totodată, referindu-ne la acest mod de a practica teologia în secolul al XII-lea am putea adopta, în linia lui Bernard McGinn, noțiunea de „tradiție a pietății extatice vizionare”, tradiție din care fac parte autori precum Rupert din Deutz, Hildegard din Bingen, Elisabeth din Schönau, Bernard din Clairvaux, Guillaume din Saint-Thiery și, după cum vom vedea în continuare, Gioacchino din Fiore[132]. În această tradiție teologică, elementul comun este acela al asumării unei viziuni revelatoare (*i.e.* inspirații) care stă ca imbold al scriiturii, preferința interpretărilor alegorice și idealul unirii mistice cu Dumnezeu ca finalitate a demersului exegetic.

De cealaltă parte, scopul teologiei scolastice nu era unul în mod explicit pastoral și orientat spre edificarea unei comunități în vederea contemplației, ci unul focalizat pe reflecția și discutarea logică a conținuturilor teologice. De

---

127 Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *I maestri. Padri e Scrittori del medioevo*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2011, p. 45.
128 *Ibidem*, p. 46.
129 *Ibidem*, p. 46.
130 BENEDICTI REGULA, 43, 3, ed. cit., p. 113
131 Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *I maestri. Padri e Scrittori del medioevo*, ed. cit., p. 46.
132 Bernard MCGINN, *The Growth of Mysticism. Vol. II: The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York, 1996, pp. 324-328.

aceea, elementul central al metodei scolastice era *quaestio*, adică adresarea unei probleme ridicate de Scriptură sau de tradiţie, care era dezbătută pe de o parte prin recurs la autoritate, iar pe de altă parte prin recurs la instrumentele logice ale raţiunii, cu scopul de a ajunge la o mai profundă înţelegere a cuvântului lui Dumnezeu printr-o sinteză între credinţă şi raţiune. Organizarea acestor *quaestiones* a condus la compunerea unor impresionante *summae* teologice care aveau ca scop prezentarea unităţii şi armoniei dintre revelaţia dumnezeiască şi raţiunea omenească. Astfel, orientarea teologiei scolastice, încă de la începuturile ei, nu este atât hermeneutică, cât mai degrabă sistematică sau *more mathematicorum,* folosindu-se cu timpul tot mai mult de dialectică şi de cunoştinţele de cosmologie, epistemologie şi logică ale filosofilor antici[133]. Joseph Ratzinger afirmă, oferind ca exemplu tradiţionala definiţie *fides quaerens intellectum*, că dacă reprezentanţii teologiei monastice căutau să pună accent pe *fides*, adică pe înţelegerea conţinutului intelectual în lumina credinţei, scolasticii puneau accentul pe *intellectum*, adică pe înţelegerea conţinutului credinţei în lumina raţiunii[134]. Sugestivă este şi definiţia oferită de către Alois Dempf:

> Scolastica, în calitatea ei de exegeză a Scripturii şi a lumii în funcţie de categoriile de cauză şi finalitate, este o metafizică ştiinţifică ce provine numai în mod indirect din motive religioase. În schimb, ceea ce numim simbolism [teologie monastică] reprezintă o atitudine spiritual-religioasă într-un mod nemijlocit. Ea devine simbolism atunci când această atitudine este însoţită de intenţia de a pătrunde până la cel mai profund sens al lumii şi de a-l interpreta exclusiv într-o cheie simbolică[135].

Chiar dacă, în definitiv, Biserica a afirmat dintotdeauna că „raţiunea şi credinţa sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalţă spre contemplarea

---

133 Termenul de *more mathematicorum* aparţine lui Mechtild DREYER, *More mathematicorum: Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster, 1996. Din păcate, această carte nu a putut fi accesată, astfel că informaţia privitoare la tema cărţii provine din recenzia: Menso FOLKERTS, „More mathematicorum: Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert by Mechtild Dreyer", în: *Isis*, Vol. 90, No. 1 (1999), pp. 109-110.

134 Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *I maestri. Padri e Scrittori del medioevo*, ed. cit., p. 49.

135 Alois DEMPF, *Sacrum Imperium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat, 1961, p. 231, apud Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Teologia istoriei la Bonaventura*, ed. cit., p. 31.

adevărului"[136], accentele diferite puse de cele două metode, privind retrospectiv, nu au făcut decât să îmbogăţească patrimoniul teologic creştin, chiar dacă nu de puţine ori ele au ajuns într-un aparent conflict. Privitor la istoria conflictului dintre metoda monastică şi cea scolastică, paradigmatică pentru secolul al XII-lea este celebra dispută dintre Bernard din Clairvaux (†1154) şi Pierre Abelard (†1142), în care celui din urmă îi era reproşată reducţia raţionalistă a teologiei la dialectică, afirmându-se despre el că „*nihil videt per speculum, nihil in aenigmate*"[137]. Într-o scrisoare către Papa Inocenţiu II, criticând aroganţa intelectuală a lui Abelard, Bernard defineşte oarecum atitudinea spiritualităţii cisterciene în ceea ce priveşte raportul dintre credinţă şi raţiune:

> El îşi arogă pretenţia de a oferi o raţiune pentru o orice, chiar şi pentru cele ce sunt deasupra raţiunii; el atentează împotriva raţiunii şi credinţei. Fiindcă ce este mai împotriva raţiunii decât să încerci să transcenzi prin raţiune raţiunea? Şi ce este mai împotriva credinţei decât să nu vrei să crezi ceea ce raţiunea nu poate atinge? (*Quid enim magis contra rationem quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem quam credere nolle quidquid non possit ratione attingere?*)[138].

După cum se observă din acest citat, antiraţionalismul monastic nu este unul *per se*, ci unul orientat împotriva noului ideal de înţelepciune care ar subordona teologia filosofiei. Nu raţiunea însăşi este negată, ci superbia utilizării ei independent de lumina credinţei. După cum se va vedea într-un alt capitol, acelaşi orizont de problematizare al conflictului dintre gândirea simbolică şi cea conceptuală va subîntinde şi polemica lui Gioacchino din Fiore împotriva lui Petrus Lombardus sau respingerea metodei alegorice gioacchimite de către Conciliul Lateran IV din 1215. În cele din urmă, acest nou mod de a înţelege lumea mai degrabă în lumina raţiunii, care a emers din şcolile catedralelor secolului al XII-lea şi a înflorit în universităţile secolului al

---

136 IOAN PAUL II, *Fides et Ratio*, pref., trad. Wilhelm Dancă, Presa Bună, Iaşi, 1999.

137 Etienne GILSON, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 270.

138 Scrisoarea 90 „De erroribus Petri Abelardi", adresată papei Inocenţiu II a fost consultată în: BERNARD DIN CLAIRVAUX [Bernhard von Clairvaux], *Sämtliche Werke 3*, ed. bilingvă lat.-ger. îngrijită de Winkler, G., Tyrolia, Linz, 1992, p. 76.

XIII-lea, şi-a găsit formularea canonică tocmai în lista celor 219 teze condamnate de episcopul Etienne Tempier al Parisului în anul 1277[139]. Cu toate acestea, până în anul 1255, când Facultatea de Arte din Paris ajunge să recomande studiul lui Aristotel şi implicit a lui Averroes[140], asemănările şi apropierile dintre teologii monastici şi cei scolastici sunt mult mai mari decât diferenţele care au ajuns apoi să îi separe. Consider că ar trebui realizat un studiu atent pentru a putea vedea în ce măsură înfocatele dezbateri din secolul al XIII-lea asupra caracterului universaliilor nu cumva sunt o continuare cu instrumentar aristotelic a dezbaterilor anterioare asupra multiplelor semnificaţii ale Scripturii. În definitiv, după cum observa Sfântul Bonaventura, „spiritul malefic" al aristotelismului averroist este cel care avea să submineze şi chiar să distrugă metoda acestei tradiţii de gândire simbolico-spirituală (monastică), în care exegeza scripturară şi teologia reprezentau unul şi acelaşi act al drumului întâlnirii cu Dumnezeu. Sub influenţa idealului aristotelic de ştiinţă, a început un proces de identificare a teologiei creştine cu teologia ca ştiinţă speculativă: ea derivă noi concluzii din premisele revelaţiei la fel ca toate celelalte ştiinţe care se dezvoltă plecând de la propriile asumpţii fondatoare recunoscute ca valabile; astfel, metoda primă a teologiei trebuie să fie una argumentativă, nu exegetică. Idealul monastic al enciclopedismului ca propedeutică la exegeza spirituală, în care teologia ca exegeză era percepută ca o ştiinţă practică, este înlocuit de idealul unei teologii speculative ca ştiinţă riguroasă, „*theologia more geometrico demonstrata*", pentru a folosi cuvintele idealului lui Nicholas din Amiens (†1202). Intruziunea nefiltrată a aristotelismului în creştinism a condus, în cele din urmă, la schisma dintre teologie şi exegeză, astfel că teologia eliberată de exegeza scripturară a devenit o onto-teologie impersonală, iar exegeza sărăcită de teologie a devenit o filologie golită de conţinut. Fiindcă ceea ce urmărim este trasarea liniei spiritualităţii monastice din care face parte Gioacchino din Fiore, nu este scopul acestei lucrări să urmărească şi

---

139 *Cf.* „Cele 219 teze ale lui Siger din Brabant şi Boetius din Dacia şi ale altora, condamnate în anul 1277 de episcopul Etienne Tempier al Parisului la sfatul doctorilor în Sfânta Scriptură. Paris, 7 martie", în: Alexander BAUMGARTEN, (ed.), *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate*, trad., tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, IRI, Bucureşti, 1999, pp. 198-229. Legat de acest ideal de înţelepciune care ar subordona teologia filosofiei a se vedea aici în special tezele 24, 150-154, 157, 175 şi 176.

140 *Cf.* Tabelul cronologic din *Ibidem*, p. 15-23.

dezvoltările gândirii scolastice, astfel că ne vom rezuma la aceste caracteristici generale trasate aici[141].

a. Rupert din Deutz

O mare schimbare în conştiinţa tot mai pregnantă a caracterului progresiv al istoriei începe să fie sesizată la Rupert din Deutz (†1129), care afirmă că *visio intellectualis*, adică viziunea revelatoare oferită prin intermediul inspirației interpretării, este identică „răpirii în cel de-al treilea cer", de care s-a bucurat nu numai Apostolul Pavel, ci toţi apostolii şi toţi autorii inspiraţi[142]. Joseph Ratzinger, arătând noua conştiinţă a lui Rupert din Deutz despre caracterul istoric şi hermeneutic al revelației, respectiv influenţa lui asupra lui Bonaventura în această problemă, afirmă: „procesul revelației, care are loc prin inspirație, este înțeles a fi o *visio intellectualis, id est* drept o viziune care penetrează tot ceea ce este la suprafaţă şi care ajunge la nucleul spiritual, posedând în cele din urmă un rang mistic"[143]. Foarte important pentru înţelegerea motivației exegezei inovatoare a lui Rupert din Deutz este modul în care el îşi justifică pretenţia de a spune ceva nou şi mai bine (*aliquanto meliora dicere*), în raport cu tradiția: având încredere în *visio intellectualis* (= *excessus mentis*) care i-a fost dăruită de Dumnezeu şi asumând doctrina interpretărilor multiple, el afirmă că din punctul de vedere al „*utiliter*", adică al fecundităţii pentru meditaţie, poate să îi depăşească pe exegeţii anteriori, fiindcă chiar dacă interpretările scripturale ale tradiției sunt adevărate, din punct de vedere al *utiliter* ele au totuşi o greutate şi profunzime diferite[144]. Această perspectivă este amplu exploatată de Rupert din Deutz în *Commentaria in Apocalypsim* şi în *De sancta Trinitate et operibus eius*, unde descrie cele şapte daruri ale Duhului Sfânt, derivate din *Isaia* 11,2-3 ca fiind fiecare corespunzătoare câte unui moment din istoria Biserici:

---

141 O problematizare a panoramei problemelor dezbătute de gânditorii secolului al XIII-lea oferă cartea lui Alexander BAUMGARTEN, *Principiul cerului: eternitatea lumii și unitatea intelectului în filozofia secolului al XIII-lea*, Humanitas, Bucureşti, 2008. Pentru o critică din epocă a dezvoltărilor scolastice din secolul al XIII-lea, a se vedea antiaristotelismul lui Bonaventura prezentat în capitolul IV „Aristotelismul şi teologia istoriei" din Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, ed. cit., pp. 163-204.

142 Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, ed. cit., p. 98.

143 *Ibidem*, p. 98

144 *Cf.* Wilhelm KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, Verlag Emil Ebering, Berlin, 1935, pp. 83-84.

Pătimirile lui Cristos au dezvăluit „înţelepciunea" (*sapientia*), Rusaliile au dezvăluit „înţelegerea" (*intellectus*), convertirea neamurilor a dezvăluit „sfatul" (*consilium*), timpul persecuţiilor a dezvăluit „tăria" (*fortitudo*), timpului doctorilor Bisericii îi corespunde „cunoaşterea" (*scientia*), convertirii evreilor îi va corespunde „pietatea" (*pietas*), iar Judecata finală va dezvălui „frica" (*timor*)[145]. Rupert din Deutz, care se considera contemporan epocii doctorilor cu autoritate în interpretarea Sfintei Scripturi, vedea în acest timp al său înflorirea profeţiei lui Daniel despre „*multiplex scientia*", care precedă următoarea etapă istorică în care se vor converti evreii[146]. Trebuie subliniat că înţelegerea lui a noţiunii de *scientia* nu este una conformă noile metode ale teologiei dialectice, ci mai degrabă în acord cu spiritualitatea monastică discutată anterior. De altfel, şi abatele Rupert din Deutz a intrat în dispute cu magiştrii Anselm din Laon şi Guillaume din Champeaux despre pretenţia acestora de a utiliza dialectica în discuţiile despre natura Euharistiei şi a preştiinţei divine. Aceştia, la rândul lor, l-au acuzat pe Rupert că nu stăpâneşte dialectica şi că fundamentarea exegezei pe pretenţia unei viziuni extatice este neîntemeiată[147]. Perspectiva progresivă asupra istoriei şi a revelaţiei prin doctrina *visio intellectualis,* ca inspiraţie a interpretării, i-a prilejuit lui Rupert şi ocazia de a realiza una dintre primele comentarii prin prisma Apocalipsei a Vechiului Testament şi a istoriei lumii[148]. În urma acestui nou mod de a lectura întreaga istorie în lumina Apocalipsei, Rupert descoperă „unitatea tuturor evenimentelor istoriei mântuirii, de la creaţie până la săvârşirea finală a veacurilor: «Toate Scripturile sunt o singură carte, năzuiesc spre acelaşi scop, Cuvântul lui Dumnezeu, provin de la Unu-Dumnezeu şi au fost scrise de Duhul cel unic»"[149]. La Rupert din Deutz începem astfel să întrezărim tot mai mult

---

145 A se vedea James R. WEBB, *art. cit.*, p. 326 şi Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *Teologia istoriei la Bonaventura*, ed. cit., p. 138-139.

146 James R. WEBB, *art. cit.*, p. 326.

147 Jay DIEHL, „The grace of learning: visions, education and Rupert of Deutz's view of twelfth-century intellectual culture", în*: Journal of Medieval History*, vol. 39 (2012), pp. 20-47.

148 James R. WEBB, *art. cit.*, p. 326. Despre inovaţiile aduse de Rupert din Deutz în exegeza la Apocalipsă, respectiv ancorarea lui în tradiţia exegetică tyconiană, a se vedea: Wihlem KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, ed. cit., pp. 86-105.

149 Joseph RATZINGER/Benedict XVI, *I maestri. Padri e Scrittori del medioevo*, ed. cit., p. 47.

spiritul care stă la baza exegezei progresive, fundamentată trinitar, a lui Gioacchino din Fiore.

b. Hugo din Saint-Victor

Sub influența Sfântului Augustin, canonicii regulari ai școlii de la Saint-Victor, înființate la Paris de fostul maestru și apoi adversar a lui Pierre Abelard, Guillaume din Champeaux (†1129), sunt un model pentru reușita armonizării rațiunii cu credința și a ardorii trăirii monastice cu pasiunea cercetării scolastice. Influența Sfântul Augustin asupra celui mai de seamă reprezentant al victorinilor, Hugo din Saint-Victor (†1141), este incomensurabilă. Ținând cont de faptul că Augustin era citit nu numai individual, în vederea studiului propriu, ci era și recitit și ascultat în comunitate, nu se poate ca el să nu le fi influențat victorinilor într-un mod profund atât dispoziția afectivă, cât și modul de a se apleca exegetic asupra textelor sfinte[150]. Astfel, pentru Hugo din Saint-Victor, în linie augustiniană, lectura și interpretarea biblică este preluată într-un program mai amplu de viață în rugăciune și disciplină spirituală, având ca obiectiv reformarea și vindecarea întregii naturi omenești, rănite de păcatul originar, adică de a reface asemănarea divină în om. Acest proces de reformare a asemănării divine în om nu are însă sensul de recuperare a naturii pierdute prin păcatul originar, ci de înălțare spre o condiție și mai bună decât cea originară: *reformatio in melius*[151]. Remediul constă în sacramente, studiul Scripturii și în trăirea virtuoasă în conformitate cu perceptele credinței. Însă, pentru Hugo din Saint-Victor, pentru ca înțelegerea Scripturii să fie cu adevărat eficace, necesită o amplă propedeutică, care oferă o atenție deosebit de importantă tuturor disciplinelor triviumului și quadriviumului, în special filosofiei. Fiindcă „umilința este începutul disciplinei"[152], omul nu trebuie să disprețuiască nici o știință și nici un autor, deoarece, în definitiv, toată cunoștințele lumii sunt utile înțelegerii Scripturii și edificării spiritului.

---

150 Ian Christopher LEVY, *op.cit.*, p. 137.

151 *Ibidem*, 138.

152 HUGO DIN SAINT-VICTOR, *Didascalion*, III, 13, ed. bilingvă rom.-lat., trad. Laura Maftei, text latin stabilit și intr. de Dominique Poirel, îngrijire critică, notă intr. de Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2013, p. 183.

Consider că este eronat să privim curiozitatea enciclopedică şi aprecierea filosofilor antici în cazul lui Hugo ca fiind întemeiată în sine, doar de dragul ştiinţei, deoarece, conform acestuia şi tradiţiei augustiniene, omul nu trebui să rămână împietrit în urcuşul său în faţa pietrelor strălucitoare ale ştiinţelor şi filosofiei, deoarece ele nu există decât înspre cunoaşterea Scripturii şi a lui Dumnezeu (*divina scientia*). Este un loc comun distincţia dintre curiozitatea dezordonată şi neorientată spre cunoaşterea lui Dumnezeu (*vana* sau *mala curiositas*), care este un păcat, şi curiozitatea ordonată şi disciplinată înspre cunoaşterea lui Dumnezeu (*bona curiositas* sau *studiositas*), care este o virtute. De altfel, Hugo afirmă:

> Scrierile filosofilor, asemenea unui perete de lut care a fost văruit în alb, strălucesc în exterior prin eleganţa discursului, dar ele, deşi au pretenţia de a înfăţişa uneori adevărul, îl împletesc cu neadevăruri, ca şi cum ar ascunde lutul erorii cu o culoare aplicată deasupra. În schimb, discursurile divine sunt comparate pe bună dreptate cu un fagure, fiindcă par aride din cauza limbajului simplu, dar sunt şi pline de dulceaţă înăuntru (*intus dulcedine plena sunt*)[153].

În cele din urmă, procesul transformativ de refacere a asemănării divine în om se fundamentează în studiul Scripturii, acolo unde, prin contemplaţie, omul îşi redescoperă starea originară şi sinele autentic. Aşadar, obiectivul programului enciclopedic hugonian constă în refacerea asemănării divine „prin învăţătură (*reparamur autem per doctrinam*), pentru a recunoaşte natura şi a învăţa să nu căutăm în afară ceea ce putem găsi în noi”[154]. Treptele hugoniene înspre „desăvârşirea viitoare” (*ad futurum perfectionem*) sunt, în acord cu răspânditul model al *lectio divina*, următoarele: lectura sau studiul, meditaţia, rugăciunea şi acţiunea (*lectio sive doctrina, meditatio, oratio, et operatio*), iar, în final, ca şi încununare, contemplaţia (*contemplatio*), acolo unde se găseşte *fructus divinae lectionis*, unde „este pregustat chiar în această viaţă ceea ce reprezintă răsplata viitoare a unei bune acţiuni”[155].

---

153 *Ibidem*, IV, 1, p. 199.
154 *Ibidem*, I, 1, p. 79.
155 *Ibidem*, V, 9, p. 265.

Hugo din Saint-Victor distinge trei niveluri de semnificaţie: istoria sau litera, alegoria şi tropologia. Astfel, unele lucruri scrise trebuie înţelese doar conform simplului sens istoric, altele numai în sens spiritual, iar altele se referă la sensul moral. Însă, când unele pasaje scripturare pot conţine toate cele trei niveluri, atunci nivelul istoric sau literal este cel care trebuie să fie pus ca fundament pentru nivelul alegoric şi tropologic. Sensul istoric sau literal nu trebuie aşadar niciodată neglijat, în ciuda aparentei sale aridităţi, lipse de importanţă sau strălucire retorică, deoarece el reprezintă fundamentul pentru *lectio divina* şi suportul din care este extras adevărul alegoriei. Astfel, nivelul istoric, asociat cu un fagure, cu cât este pătruns printr-un efort mai mare, cu atât face să devină mai dulce adevărul alegoric, comparat cu mierea: „Tot astfel, şi mierea este mai plăcută în fagure”[156]. Tot aşa, Scriptura este comparată cu un instrument muzical, al cărui corp dur de lemn stă aici pentru imaginea fagurelui (istoria), iar corzile întinse pentru imaginea mierii (alegoria), astfel că armonioasa dispunere a părţilor instrumentului de către înţelepciunea lui Dumnezeu este pentru a face „să răsune suavitatea corzilor înţelegerii spirituale”[157]. Alexander Baumgarten, comentând acest pasaj, scoate în evidenţă implicaţia filosfico-istorică a proiectului hugonian cu referire la simbolul fagurelui şi al instrumentului: „Simbolul trimite în felul acesta spre o cultură construită pe încrederea în acumularea cunoaşterii prin studiu, în însuşirea istoriei ca acţiune şi în faptul că divinul stă în fiecare receptacul al ştiinţei laice capabil să îl poarte”[158]. Interpretarea scripturară eficace este şi pentru Hugo posibilă doar cu ajutorul conlucrării lui Dumnezeu. Este nevoie aşadar de harul iluminării divine în procesul înţelegerii şi pătrunderii sensurilor Scripturii:

> Deoarece judecata omului este slabă şi ineficientă fără ajutorul divin, îndreaptă-te spre rugăciune şi cere sprijinul ei. Fără acest ajutor nu poţi face nici un bine, fiindcă harul ei, care te-a iluminat întâmpinându-te, îţi conduce paşii pe calea păcii dacă

---

156 *Ibidem*, V, 2, p. 241.
157 *Ibidem*, V, 2, p. 241.
158 Alexander BAUMGARTEN, „Mai dulce este mierea în faguri”, în *Ibidem*, p. 7.

> o urmezi şi te duce la rezultatul unei bune înfăptuiri, care este doar de domeniul voinţei[159].

Aşadar, voinţa umană, fără conlucrarea harului iluminării divine, nu poate să săvârşească nimic. Dar vedem totuşi că Hugo nu asumă o teorie radicală a iluminării, ci accentuează caracterul de conlucrare a oricărei realizări, fie ea de natură practică, adică etică, fie ea de natură exegetică, adică de pătrundere spirituală a sensului: „Dacă ai lucra singur, nu ai realiza nimic, iar dacă lucrează doar Dumnezeu, nu vei merita nimic"[160]. Deosebit de interesant este şi modul în care Hugo din Saint-Victor pune problema canonului şi implicit a tradiţiei. El afirmă:

> Scrierile divine sunt cele pe care, după ce au fost editate de păstrătorii credinţei catolice, autoritatea Bisericii universale le-a receptat ca trebuind socotite în rândul cărţilor divine, pentru zidirea credinţei înseşi, şi a reţinut că ele trebuie citite. Pe lângă acestea, există mult mai multe opuscule redactate în diferite epoci de bărbaţi religioşi şi înţelepţi. Acestea, deşi nu sunt confirmate de autoritatea Bisericii universale, sunt considerate totuşi între discursurile divine, întrucât nu diferă de credinţa catolică şi învaţă chiar unele lucruri utile[161].

Afirmaţia despre celelalte „opuscule redactate în diferite epoci considerate între discursurile divine" nu ar mai trebui să pară aşa de surprinzătoare după cele înşirate în acest capitol, care a urmărit mereu, printre altele, căutarea unui concept mai larg de Sfântă Tradiţie şi Canon al Scripturii decât cel încetăţenit în ziua de astăzi. Ordonând pe trei şiruri sau secţiuni paralele scrierile Vechiului şi Noului Testament, Hugo trage următoarea concluzie: secţiunii veterotestamentare a Legii îi corespunde secţiunea neotestamentară a Evangheliei, cărţilor profetice le corespund scrierile apostolilor (Epistolele, Faptele şi Apocalipsa), iar hagiografilor le corespund scrierile Părinţilor. Hugo enumeră următoarele scrieri şi autori ca aparţinând acestei secţiuni: Decretaliile (epistole şi hotărârile papale cu

---

159 *Ibidem*, V, 9, p. 265-267.
160 *Ibidem*, V, 9, p. 267.
161 *Ibidem*, IV, 1, p. 201.

statut canonic), Ieronim, Augustin, Grigore cel Mare, Ambrozie, Isidor, Origen, Beda Venerabilul şi „ale multor altora cu dreaptă credinţă, care sunt atât de multe, încât sunt imposibil de numărat"[162]. Mai departe, Hugo afirmă despre această succesiune istorică: „Dar în aceste şiruri vedem foarte clar concordanţa celor două Testamente […] Iar orânduirea divină, prin uimitoarea sa raţiune, a făcut ca fiecare dintre aceste cărţi să cuprindă adevărul deplin şi absolut fără ca vreuna dintre ele să fie totuşi inutilă"[163].

Ce întemeiază acest canon, ce conferă autoritate canonică atât scrierilor propriu-zis scripturare, cât şi scrierilor posterioare ale marilor autori amintiţi anterior? Trei sunt criteriile pe care le putem distinge şi la Hugo din Saint-Victor: 1. Inspiraţia Duhului Sfânt (aplicată atât scriitorilor cărţilor biblice, cât şi sfinţilor Părinţi şi chiar traducătorilor); 2. Autoritatea succesiunii apostolice, cea care este animată de Duhul Sfânt; 3. Acordul cu credinţa ortodoxă şi catolică, confirmată prin autoritatea Bisericii (i.e. succesiunea apostolică). De aceea, cărţile apocrife nu sunt considerate canonice, fiindcă, deşi „există un oarecare adevăr în conţinutul acestor scrieri", ele nu posedă autoritatea canonică, adică „au o origine ascunsă, pe care nu o cunosc nici Părinţii, de la care ne parvine, prin cea mai sigură şi cunoscută tradiţie (*certissima et notissima successione*), autoritatea Scripturilor veridice"[164].

5. Caracterul pneumatologic al interpretării biblice medievale

Astfel, conform lui Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI) şi Martin Grabmann, la Hugo din Saint-Victor „Scriptura şi Sfinţii Părinţi curg împreună într-o unică şi mare *Sacra Scriptura*"[165]. Hugo nu este însă nicidecum singurul gânditor al Evului Mediu care reprezintă o astfel de noţiune de canon şi tradiţie, în care scrierile Sfinţilor Părinţi ajung

---

162 *Ibidem*, IV, 2., p. 203.
163 *Ibidem*, IV, 2, p. 203.
164 *Ibidem*, IV, 7, p. 211.
165 Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, ed. cit., p. 113.

să fie puse alături de scrierile vetero- şi neotestamentare. Joseph Ratzinger, trasând influenţele care stau la baza teologiei istoriei la Bonaventura, printre care cele ale lui Hugo din Saint-Victor, Robert din Melun sau Aimeric din Angouleme, afirmă că în acea epocă „graniţa dintre Scriptură şi Părinţi nu era încă trasată”[166]. Şi chiar dacă la acea vreme canonul Scripturilor era stabilit deja aşa cum şi noi îl cunoaştem, „Sfinţii Părinţi nu sunt pur şi simplu eliminaţi, deoarece ei sunt depozitarii unei noi «revelaţii» spirituale, fără de care Scriptura nu ar mai putea fi deloc eficientă ca revelaţie”[167]. Fiindcă asemenea evangheliştilor, şi sfinţii comentatori ai tradiţiei erau consideraţi inspiraţi de Duhul Sfânt. Este expresivă în acest sens afirmaţia lui Anselm din Laon (†1117) despre *Comentariul la Iov* al lui Grigore cel Mare, „… *videmus quid dicat S. Spiritus in Moralibus*… ” sau cea a lui Ioan din Salisbury (†1180) despre *Comentariul la Cântarea Cântărilor* al lui Bernard din Clairvaux (†1153): „… *scripsit … in illa subtilissima et utilissima expositione Canticorum, quam procul dubio per os eius dictavit Spiritus Sanctus*”[168]. Mai mult, afirmă Ratzinger, această concepţie asupra canonului, care şi-a găsit încununarea în gândirea lui Gioacchino din Fiore şi a lui Bonaventura din Bagnoregio, „poate fi înţeleasă numai în baza ipotezei unei înţelegeri dinamice a revelaţiei, care nu admite în nici un fel vreo fixare temporală definitivă”[169].

---

166 *Ibidem*, p. 114.

167 *Ibidem*, p. 115.

168 Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, ed. cit., p. 17.

169 Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, ed. cit., p. 115. *Cf.* Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Viaţa mea. Memorii*, trad. Dan Siserman, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2023, p. 113-114: „Constatasem că la Bonaventura (şi în general la teologii secolului al XIII-lea) nu există un corespondent pentru conceptul nostru de „Revelaţie”, cu care noi obişnuim să desemnăm întregul conţinuturilor revelate ale credinţei, astfel încât s-a şi încetăţenit în limbaj faptul de a numi Sfânta Scriptură pur şi simplu ca «Revelaţie». O astfel de identificare ar fi fost de neconceput în limbajul Evului Mediu. Revelaţia era atunci întotdeauna un concept care semnifica un act: cuvântul desemna actul prin care Dumnezeu se arată, şi nu rezultatul obiectiv al acestui act. Altfel spus, de conceptul de Revelaţie aparţine mereu şi un subiect receptor: unde nu există nimeni care să perceapă Revelaţia, acolo nu are nicidecum loc vreo Revelaţie, deoarece atunci nu este dezvăluit nimic. Revelaţiei îi aparţine din concept un cineva care să fie conştient de ea. Aceste idei, dobândite prin lectura lui Bonaventura, aveau să-mi fie mai târziu indispensabile în momentul discuţiilor despre Revelaţie, Scriptură şi Tradiţie din timpul Conciliului Vatican II. Astfel, dacă Bonaventura are dreptate, atunci Revelaţia precedă Scriptura şi este depozitată în Scriptură, dar nu este nicidecum identică cu ea. Acest lucru înseamnă că Revelaţia este mereu mai mare decât ceea ce este scris. Iar aceasta mai înseamnă şi că un pur *sola scriptura* [numai prin Scriptură] nu poate exista, fiindcă

O astfel de înţelegere a raportului dintre exegeză – canon – tradiţie – revelaţie, aşa cum am constatat că exista deja mai mult sau mai puţin dezvoltată în întreaga sa amplitudine la mai mulţi autori canonici, ba chiar în principiul de constituire al conceptului de Sfântă Tradiţie, implică, în cele din urmă, asumarea unui concept mai larg al Revelaţiei. Acest concept mai larg de Revelaţie implică, pe de o parte, „o extindere a vârstei istorice a revelaţiei cu mult dincolo de timpul pe care noi îl atribuim în mod obişnuit ca fiind sfârşitul timpului revelaţiei, care ar coincide cu moartea ultimului apostol”[170], iar pe de altă parte, acceptarea faptului că Revelaţia nu se saturează în mărturia Sfintei Scripturi despre Isus Cristos, ci că ea continuă în istoria prin care Duhul Sfânt este încă activ şi „dă mărturie” (*In* 15,26-27) despre *Isus Cristos ca origine, centru şi scop al istoriei*. Doar că mărturia *orthodoxă* care se dă întru Spirit, după cum am văzut, nu adaugă nimic nou Revelaţiei consemnate în Scripturi şi celei consemnate ca *regula fidei* în tradiţia succesiunii apostolice, ci doar o aprofundează prin intermediul interpretării, dezvăluind astfel noi cunoştinţe anterior ascunse. Dacă textul Sfintei Scripturi reprezintă componenta cristologică a Revelaţiei, atunci interpretarea Sfintei Tradiţii reprezintă componenta pneumatologică a Revelaţiei.

Creator fiind doar Dumnezeu cel unic, ceva cu adevărat nou în istorie poate săvârşi doar Dumnezeu; în schimb omului, în calitate de creatură, îi este dat cu putinţă doar să descopere, prin interpretare, ceea ce există deja în potenţă creat de Dumnezeu. Există aşadar în credinţa creştină o *metafizică teologică a interpretării*, în care hermeneutica devine un loc al inspiraţiei, adică al revelaţiei Spiritului, cel puţin în contextul în care până în modernitate conceptele de *inspiratio, revelatio, manifestatio şi apertio* erau folosite sinonimic[171]. După cum am putut observa, o altă componentă constitutivă acestei teze referitoare la componenta pneumatologică a interpretării/exegezei/comentariului inspirat este cea a identificării harului interpretării (*gratia interpretandi*) cu profetismul. Nu în ultimul rând, din cele

---

Scripturii îi aparţine subiectul înţelegător care este Biserica, iar odată cu aceasta este deja dat şi sensul fundamental al Tradiţiei”.

[170] Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, ed. cit., p. 115.

[171] *Cf. Ibidem*, p. 89-91.

expuse mai rezultă şi că orice interpretare biblică – care asumă aceste coordonate şi nu pleacă apriori de la dictonul *sola scriptura* – implică cu necesitate şi o teologie a istoriei, fiindcă istoria este locul în care hermeneutului i se deschid şi descoperă (*apertio*) sensurile Scripturii prin care Dumnezeu îşi revelează planul despre om în istorie. Urmând modelul lui Joseph Ratzinger, care a prezentat comentariul lui Bonaventura la „cele şase zile ale creaţiei" drept un apogeu al înţelegerii creştine a teologiei istoriei, în mod asemănător voi încerca să prezint şi eu opera exegetică a lui Gioacchino din Fiore drept un moment cheie al istoriei înţelegerii sensului teologic al istoriei. În continuarea celor expuse în acest capitol, adică contrar curentului de interpretări care caută să inventeze surse revoluţionare sau total inovatoare şi nu iau în seamă esenţa tradiţiei creştine de interpretare, voi încerca să demonstrez profunda ancorare a lui Gioacchino în această tradiţie.

Capitolul III: GIOACCHINO ŞI INTELLIGENTIA SPIRITUALIS

1. Depăşirea profetismului veterotestamentar

Viziunea escatologică asupra lumii a lui Gioacchino provine deopotrivă din munca sa exegetică şi din ceea ce am putea numi inspirație. Inspirația şi exegeza sunt, însă, precum am văzut până în acest moment, în întreaga tradiție creştină inseparabile: intenția exegetică de a înțelege Sfintele Scripturi este precondiția survenirii inspirației prin revărsarea harului înțelegerii Duhului Sfânt, care este condiția necesară pentru ca exegeza să dea roade veritabile pentru înțelegere. Pentru Grundmann, abatele calabrez era în timpul său, în primul rând, „un specialist al profeției”[1]. Nu degeaba un secol şi ceva mai târziu, Dante îl plasează în Paradis (cântul XII) şi îl descrie ca fiind „cu spirit profetic dotat”. Consider însă că această apreciere a lui Dante se fundamenta mai mult pe reputația populară post-mortem a lui Gioacchino decât pe Gioacchino însuşi şi operele sale autentice. Problema este că Gioacchino nu se percepea pe sine ca profet, ci ca un exeget care se străduia să descifreze conţinutul Scripturii, chiar dacă nu numai în ceea ce ea spune că a fost, ci şi în ceea ce va fi. Poziția hermeneutică a lui Gioacchino este exprimată cu claritate în dialogul cu cistercianul Adam din Persigny, redat de cronicarul Radulph din Coggeshall. Interesul principal al interviului redat de cronicar este focalizat pe sursa cunoaşterii despre viitor a abatelui calabrez, despre care era curios să afle dacă se trage din profeție, din „ghicit în stele” sau din revelație (*ex prophetia, ex conjectura, seu revelatione*)[2]. Conform cronicarului, Gioacchino ar fi afirmat că nici una dintre acestea nu

---

[1] Herbert GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze. Vol.2: Joachim von Fiore*, MGH, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1977, p. 82.

[2] RADULPHI DIN COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum*, Joseph Stevensson (ed.), Longman, Londra, 1876, p. 68.

reprezintă sursa cunoaşterii sale, ci, mai degrabă, „spiritului înţelegerii" (*spiritus intelligentiae*) primit de la Dumnezeu pentru a cunoaşte misterele Sfintei Scripturi, aşa cum odată le dăduse profeţilor „spiritul profetic" (*spiritus prophetiae*): „*Sed Deus, inquit, qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae*"[3]. Să privim capacitatea lui exegetică ca fiind pe acelaşi rang cu cea a profeţilor veterotestamentari de odinioară? Sau chiar o depăşeşte? Că trecerea timpului şi dezvăluirea tot mai manifestă a lui Dumnezeu a adus cu sine şi tranziţia de la profeţie, aşa cum era ea în epoca veterotestamentară, la exegeză?

Sfinţii Părinţi lărgiseră conceptul de profeţie, adică de viziune predictivă, integrând şi sensul de înţelegere profundă a ceea ce fusese dat într-o viziune sau scris într-un text sacru, respectiv au absorbit carisma profetică în oficiul apostolic[4]. Deşi simbolul credinţei face referire doar la profetismul veterotestamentar atunci când afirmă că Duhul Sfânt „a grăit prin profeţi" (*qui locutus est per prophetas*), totuşi, întruparea de la Duhul Sfânt, iar apoi trimiterea Duhului Sfânt care „va conduce în tot adevărul" demonstrează cu claritate faptul că există o pedagogie pneumatologică centrată cristologic: Spiritul lui Dumnezeu vorbind prin profeţi anunţă şi pregăteşte calea lui Cristos Dumnezeu Întrupat, pentru ca mai apoi, după înălţare, să se reverse asupra *Ecclesiei* pentru a o anima şi inspira, pentru a-i deschide şi aprofunda prin înţelegere semnificaţia cuvintelor şi faptelor lui Cristos Dumnezeu, care la început nu fuseseră pe deplin înţelese de către apostoli. În consecinţă, pentru creştin, Duhul Sfânt este suflul luminător şi fundamentul hermeneutic al oricărei înţelegeri corecte a cuvintelor şi lucrărilor lui Dumnezeu în istorie. Rezultă că *înţelegerea viziunii profetice* se află, în mod paradoxal, pe aceeaşi treaptă de inspiraţie cu *însăşi viziunea profetică*. Această concepţie, probabil comună, se poate foarte uşor identifica şi în opera *De genesis ad litteram* a Sfântului Augustin, atunci când acesta discută despre inspiraţie şi afirmă că există trei tipuri de viziuni (*visio*) inspirate: trupească, spirituală şi intelectuală[5].

---

[3] *Ibidem.*

[4] *Cf.* Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, „Das Problem der christlichen Prophetie - Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger", în: *Communio*, 1999, vol. 28, pp. 177-188.

[5] *Cf.* AUGUSTIN, *Despre geneză în sens literal*, XII, 6-7, trad. de Iulian Popescu, Minerva, Bucureşti, 2008, p. 428-431.

Trupească este imaginea a ceea ce văd ochii trupeşti; viziunea spirituală este perceperea mentală a imaginilor; iar viziunea intelectuală este înţelegerea şi interpretarea a ceea ce afectase mintea sau vederea[6]. Pentru Augustin, cea mai înaltă formă de viziune este cea intelectuală, adică a înţelegerii, care însă este cu adevărat ca atare o *visio* inspirată doar dacă este cauzată de iluminarea divină. De aceea, el afirmă că Iosif, care nu experimentase nici o afectare spirituală sau trupească, a fost un profet într-un mai mare grad decât faraonul, de vreme ce el a înţeles şi a interpretat ceea ce însemna visul faraonului:

> În acela [Faraonul] era imaginea lucrurilor, în acesta [Iosif] interpretarea imaginilor. Mai puţin deci este profet cel care vede în spirit numai semnele lucrurilor, care sunt înţelese prin imaginile lucrurilor materiale; şi mai mult este profet cel care singur este dotat cu inteligenţă despre acestea: dar şi mai mult este profet cel care reuneşte ambele, încât să şi vadă în spirit asemănările înţelese ale lucrurilor materiale şi înţelege acestea prin vioiciunea minţii[7].

Acelaşi lucru s-ar putea cu siguranţă afirma şi despre raportul dintre visul profetic al împăratului Nabucodonosor şi interpretarea pe care i-a oferit-o Daniel. În *De Civitate Dei*, rolul profetului este definit ca fiind acela de a înţelege sensurile ascunse şi conexiunile cuvintelor Scripturilor şi evenimentelor istoriei, adică de a traduce într-un discurs coerent relatarea biblică despre istoria sacră. De aici rezultă că profeţia este scrutarea, înţelegerea şi însăşi scrierea istoriei sacre, pe care Augustin o numeşte *prophetica historia*[8]. *Historia* şi *prophetia* sunt aşadar sinonime. Aşadar, profeţia nu se rezumă doar la predicţia viitorului: acesta este temeiul pentru care toate scrierile sfinte acceptate canonic sunt desemnate şi ca fiind inspirate profetic, fiindcă deşi unele doar narează trecutul, ele revelează totuşi planul lui Dumnezeu de-a lungul tuturor timpurilor istoriei, iar prin inspiraţie ele au putut dezvălui raţiunea istoriei ca fiind sacră, dincolo de vicisitudinile istoriei

---

[6] A se vedea şi expunerea pe larg a lui Robert A. MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 193-195.

[7] AUGUSTIN, *Despre Geneză în sens literal*, p. 433.

[8] AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVI, 2, p. 501. *Cf.* Markus, Markus, R.A., *op.cit.*, pp.187-192

profane. Profetismul predictiv, de tip veterotestamentar, devenise astfel pentru Sfinţii Părinţi limitat timpului precristic. Odată cu revărsarea Duhului lui Dumnezeu asupra apostolilor, Duhul Sfânt sălăşluieşte intim în inima comunităţii eclesiastice şi în profunzimea sufletului indivizilor prin modalitatea înţelegerii. Să ne amintim doar de faptul că definiţia profetismului ştanţată de Cassiodor devenise pentru Evul Mediu un bun comun: „Profeţia este o inspiraţie sau o revelaţie divină care anunţă evenimentele cu un adevăr de neschimbat" (*Est igitur prophetia inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntias*)[9]. Acum forma profetismului este luată de înţelegerea inspirată a ceea ce este. Joseph Ratzinger a demonstrat că, contrar înţelegerii tratatelor moderne de dogmatică care analizează revelaţia, atât Sfântul Bonaventura, cât şi majoritatea teologilor medievali, nu vorbeau niciodată despre revelaţie la singular, fiindcă obiectivul doctrinei revelaţiei era să „trateze multiplele revelaţii particulare care au avut loc în cursul mântuirii; Bonaventura nu chestionează niciodată unica revelaţie prezentă în aceste multiple revelaţii"[10]. Astfel, vedem cât de întrepătrunsă era în Evul Mediu teologia istoriei cu doctrina revelaţiei, inspiraţiei şi interpretării scripturare. Nu era ceva inedit atunci când Bonaventura asuma o înţelegere a revelaţiei în trei feluri: ca dezvăluire a lui Dumnezeu prin teofanie; ca pătrundere şi înţelegere a sensului ascuns al literei Scripturii prin inspiraţie – în sens gioacchimit; şi, sub influenţa lui Dionisie, de atingere contemplativă mistică şi fără de imagini a realităţii divine (*sapientia nulliformis*)[11].

Un punct important în înţelegerea viziunii lui Gioacchino despre progresul cunoaşterii este legat de critica profetismului în sens veterotestamentar: profetismul, în acest punct istoric, este fie depăşit, fie

---

[9] Aceasta este definiţia aşa cum apare citată de Petrus Lombardus şi de Toma din Aquino, care modifică „*aspiratio*" cu „*inspiratio*". *Cf.* PETRUS LOMBARDUS, *Comentaria in Psalmos Davidicos*, praef. PL, vol. CXXI, tom. I, 1879, p. 171; şi TOMA DIN AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q.171, a.3. ediţie bilingvă it.-lat. şi studiu de Petri Carmello, Marinetti Editori, Torino, 1962, p. 739 (ed. rom.: *Summa theologica*, vol. III, trad. Stela Avram et alii, ed. îngrijită de Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2016, p. 1118).

[10] Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, trad. Dan Siserman, Sapientia, Iaşi, 2019, p. 89.

[11] *Ibidem*, p.91. pentru concepţia similară a lui Toma din Aquino a se vedea exhaustivul comentariu a lui H. U. von Balthasar privitor la sensurile tomiste ale conceptelor de *inspiratio, revelatio, prophetia, gratia sermonis, gratia interpretandi*, etc în: Hans Urs von BALTHASAR, *Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica Quaestiones II II 171-182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1996.

obscur şi fals. Pentru el, ca pentru concepţia patristică, timpul profeţiei se încheiase odată cu Întruparea lui Dumnezeu Cristos, iar sfârşitul timpului apostolic a însemnat şi sfârşitul profeţiei de tip veterotestamentar[12]. Respingerea falselor profeţii şi a scrierilor apocrife are loc chiar din primele rânduri ale *Concordia Novi ac Veteris Testameni* şi în *Liber Introductorius* din *Expositio in Apocalypsim*. Mai nuanţată este atitudinea într-unul dintre primele sale texte, *De prophetia ignota*, unde îşi justifică exegeza la o profeţie sibilinică prin aceea că şi Augustin utilizase în opera sa astfel de texte şi le preţuise pentru conţinutul lor de adevăr[13]. În *De Civitate Dei,* unde se discută cu admiraţie despre textul unei sibile eritreene transmise de Varro, Augustin acceptă că ea profeţeşte despre Isus Cristos şi că ea provine fie din timpul lui Romulus, fie, aşa cum susţin alţii, din timpul războiului troian[14]. Consider că în concepţia lui Augustin şi a lui Gioacchino se ridică următoarea mare problemă referitoare la astfel de texte: înainte ca Dumnezeu să se întrupeze puteau prea bine să existe astfel de oracole care să indice cu veridicitate înspre Cristos, însă după trimiterea Duhului Sfânt existenţa lor devine îndoielnică, de vreme ce acum Duhul este cel care grăieşte în mod activ prin Biserică, adică printr-o sfântă succesiune apostolică de oameni aleşi şi recunoscuţi. Conform lui Gioacchino, aceste texte profetice nu au putut fi incluse în canonul Sfintelor Scripturi tocmai din pricina originii lor necunoscute[15]. În epilogul comentariului său la acea profeţie obscură, Gioacchino afirmă:

> Am expus acest text spre atenţionarea credincioşilor, aşa cum mi-a apărut el că este în concordanţă cu doctrinele divine, deoarece consider că poate Dumnezeu a vrut să-l folosească pentru a dojeni împietrirea umană [*duritia humana*], astfel ca disprețuitorii profeţiilor biblice să fie atenţionaţi măcar fie şi prin profeţii străine şi obscure [*vaticinum silvestre*][16].

---

12 Gian Luca POTESTA, „Intelligentia scripturarum und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore", în: Robert LERNER, *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, Oldenburg Verlag, München, 1996, p. 105.

13 *De proph.*, p. 180.

14 *Cf.* AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, 23, ed. Dombart, B., şi Kalb, A., Corpus Christianorum Series Latina XLVII – XLVIII, Brepols, Turnhout, 1955, pp. 613-615.

15 *De proph.*, p. 180.

16 *De proph.*, p, 222.

În schimb, când este nevoie a ne apleca asupra unor astfel de profeţii, aşa cum era în cazul său atunci când a trebuit să interpreteze acea profeţie necunoscută la cererea Papei Lucius III, interpretarea nu se va face decât asupra acelor texte care sunt în acord cu doctrinele divine şi în totalitate numai prin mijloacele oferite de *verba autentica*, adică de cuvintele inspirate ale Sfintei Scripturi[17]. Criteriul hermeneutic trebuie să fie mereu cristologic. De aceea, încrederea în astfel de profeţii nu poate fi sigură decât cu rezerve, deoarece singurul text demn de încredere este însuşi Cuvântul lui Dumnezeu. Delimitarea lui Gioacchino de astfel de texte cu caracter oracular se face aşadar prin accentuarea statutului său de interpret, care se revendică doar de la textele Scripturii şi de la Părinţii Bisericii.

În prefaţa la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, chiar dacă afirmă că sarcina sa este de a „trezi inimile toropite şi somnolente"[18] şi de a atenţiona în faţa „semnelor înfricoşătoare" scrise în Scripturi, care anunţă iminentele tribulaţii ale timpului sfârşitului, el pretinde că munca sa nu este decât aceea a unui exeget biblic şi avertizează faţă de tot ceea ce el numeşte *peregrina traditio*, adică tot ceea ce nu se întemeiază (*probatio*) pe autoritatea canonică[19], ci pe pseudo-profeţiile şi opiniile populare privitoare la Anticrist şi sfârşit. De altminteri, după cum am văzut şi în episodul întâlnirii cu Richard Inimă de Leu sau cu Adam din Persigny, Gioacchino lua distanţă faţă de profetism tocmai pentru a evita imaginea de prezicător sau de oracol care se răspândise despre el probabil încă din epocă.

În definitiv, pe baza cărui temei putea ridica Gioacchino pretenţia că se deosebeşte de literatura pseudo-profetică şi populară de care se delimita şi pe care o respingea? De la ce premisă pleca în travaliul său exegetic de a scruta tainele lui Dumnezeu în istorie? Prin simplul fapt că îşi asumase această imensă muncă exegetică nu implica oare şi faptul că îşi aroga o superioritate în cunoaştere faţă de cei din vechime? Răspunsul la aceste întrebări este oferit de *intelligentia spiritualis*, înţelegerea spirituală.

Intelligentia spiritualis sau *intellectus spiritualis* reprezintă cheia de boltă a teologiei lui Gioacchino, pe care acesta o înţelege ca pe o capacitate

---

[17] *De proph.*, p. 182.
[18] *Conc.* Praef., p. 5.
[19] *Conc.* Praef, p. 7-8.

carismatică de înţelegere dăruită de Duhul Sfânt. Această formă de înţelegere reprezintă un har gratuit al Duhului, care implică şi o formă de elecţiune: doar cel ales primeşte înţelegerea spirituală, deşi ea presupune o deschidere hotărâtă prin exersarea contemplaţiei. Ea este semnul elitismului duhovnicesc, al cărui zel ascetic în căutarea adevărului credinţei este răsplătit prin harul înţelegerii. Care este conţinutul acestei înţelegeri? Însăşi acţiunea tainică şi ascunsă a lui Dumnezeu în istorie, pe care intelectul uman nu o poate percepe din cauza păcatului originar. De aceea, la fel ca pentru Augustin, omul are nevoie de harul iluminării divine pentru a putea ieşi din starea de obnubilare şi pentru a-i lumina înţelegerea locului său în planul salvific al lui Dumnezeu în istorie. *Intelligentia spiritualis* este oarecum suma harică care îl înalţă pe căutătorul lui Dumnezeu în rândul celor aleşi, opuşi celor din *massa perditionis*. Harul *intelligentia spiritualis* posedă, în consecinţă, două componente întrepătrunse: una hermeneutică şi una existenţială. Componenta hermeneutică constă în faptul că înţelegerea spirituală este harul actual prin care persoanei îi este inspirată dispoziţia hermeneutică ortodoxă şi necesară corectei înţelegeri a cuvintelor şi acţiunilor lui Dumnezeu adresate omului de-a lungul istoriei. Aceasta se manifestă, în primul rând, prin capacitatea de penetrare a cojii literei către miezul spiritual. Însă, în concepţia lui Gioacchino, dezvăluirea lui Dumnezeu în însăşi ţesătura progresivă a istoriei face ca *intelligentia spiritualis* să fie înţeleasă şi ca un har habitual pe care cei aleşi vor ajunge să îl posede atunci când umanitatea va fi desăvârşită prin acţiunea Duhului Sfânt la împlinirea istoriei. De aceea, *intelligentia spiritualis* este totodată şi o condiţie existenţială sau, în terminologie gioacchimită, un *status*. Pentru Gioacchino, momentan, doar câţiva aleşi (*viri spirituales*) au posedat şi mai posedă această formă de cunoaştere, printre care, conform pretenţiei sale, şi el însuşi.

În afară de condiţia particulară de sfinţenie a persoanei alese să primească harul înţelegerii spirituale, în acord cu concepţia tradiţiei creştine pe care am expus-o în capitolul anterior, însăşi prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în istorie implică o acumulare de har, care este cu atât mai mare cu cât progresul pedagogiei divine în istorie se apropie de final, deci de desăvârşire. Gioacchino împărtăşeşte şi el credinţa în caracterul privilegiat

în cunoaştere al celor situaţi la sfârşitul istoriei, fiindcă odată cu creşterea istoriei a crescut şi cunoaşterea tainelor divine, respectiv cu cât ne apropiem mai mult de sfârşit, cu atât este mai precisă înţelegerea a ceea ce a fost, este şi mai rămâne să fie. Temeiul scripturar al acestei afirmaţii este „Mulţi vor parcurge [cartea] şi cunoaşterea va creşte (*Petransibunt plurimi et multiplex erit scientia*)" (*Dan* 12,4) şi „Du-te, Daniel! Cuvintele acestea vor fi ascunse şi sigilate până la timpul de la sfârşit" (*Vade Daniel, quia clausi sunt signatique sermones usque ad tempus prefinitum*) (*Dan* 12,9) – versete pe care Gioacchino le utilizează din abundenţă în întreaga sa operă[20]. Pentru abatele calabrez, cunoaşterea adevărului mântuitor avansează odată cu istoria precum o scară spre paradis. După cum grăieşte profetul Daniel, de-a lungul fiecărei vârste a istoriei lumii cunoaşterea s-a înmulţit: „*Per singulas estates mundi multiplicabitur scientia, sicut scriptum est*"[21]. În tratatul dedicat exegezei celor patru evanghelii, Gioacchino subliniază încă de la început că, în acord cu *Daniel* 12,4, doctrina Bisericii a continuat constant să crească de-a lungul timpurilor, de la Ioan Botezătorul până în prezent[22]. O astfel de perspectivă progresivă asupra cunoaşterii şi desăvârşirii umane nu este nicidecum o invenţie a lui Gioacchino, aşa cum vreau unii să afirme pentru a-şi inventa surse, ci este, aşa cum am văzut în istoria tradiţiei, inerentă însăşi speranţei creştine. Ba chiar mai mult, această viziune era cel mai probabil un loc comun în mentalitatea acelei epoci, aşa cum am văzut şi la Rupert din Deutz sau Hugo din Saint-Victor. Probabil cea mai celebră şi concisă poziţie din secolul al XII-lea rămâne aceea a lui Bernard din Chartres (†cca 1124), citată de Ioan din Salisbury (†1180):

> Bernard din Chartres zicea că noi suntem precum nişte pitici căzuţi pe umerii giganţilor (*nos esse quasi nanos gigantum humeris incidentes*) şi putem vedea mai mult şi mai departe nu fiindcă

[20] De exemplu, Gioacchino foloseşte aceste două versete din *Daniel* 12,4 şi 12,9 în *Conc*, pref, p.12, *Conc.* II, 1, c.2, p. 62, *Conc.* V, 2, c.6, p. 648, *Conc.* V, 2, c. 11, p. 755, *Conc.* V, 6, c.1, p. 953, *Conc.* V, 6, c.4, p. 969, *Conc.*, V, 6, c.4, p. 1009, *Conc.*, V, 6, c.4, p. 1011, *Conc.* V, 6, c.4, p. 1017, *Conc.* V, epilogus, p. 1020, *Ench.*, p. 219, *Psalt.*, p. 176.

[21] *Conc.*, V, 2, c. 11, p. 755.

[22] *Tract.* p. 7.

avem o vedere mai ascuţită sau un corp mai eminent, ci fiindcă suntem ridicaţi şi purtaţi pe sus de statura lor gigantică[23].

Este adevărat însă că accentul pus de Ioan din Salisbury în acest pasaj este puţin diferit de cel a lui Gioacchino, deoarece britanicul se referea mai degrabă la un progres cantitativ, fiindcă noi, „de obicei cunoaştem mai mult nu fiindcă am progresat prin propria noastră abilitate naturală, ci fiindcă suntem sprijiniţi pe puterea altora şi posedăm bogăţii moştenite de la predecesorii noştri"[24]. Însă pentru Gioacchino progresul în cunoaştere este realmente calitativ, adică spiritual, şi nu are nimic de a face cu acumularea ştiinţelor precum la Ioan din Salisbury, ci mai degrabă cu transformarea interioară a omului. De aceea, actualmente, cantitatea şi nivelul de înţelegere sunt oferite pe măsura spiritului fiecăruia şi în funcţie de zelul ascetic pe care persoana l-a depus, până când „vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la omul desăvârşit, la măsura staturii plinătăţii lui Cristos" (*occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*)[25] (*Ef* 4,13). De aici rezultă pentru Gioacchino că fiii vor dobândi mai mult decât taţii, adică generaţiile mai târzii beneficiază de o cunoaştere spirituală superioară generaţiilor timpurii[26].

2. Depăşirea filosofiei şi a teologiei raţionale

Acest har al înţelegerii spirituale se oferă însă doar în cadrul sacrei tradiţii: cunoaşterea creşte şi înfloreşte, însă numai atâta timp cât ea îşi primeşte seva din Sfânta Tradiţie, a cărei cale eminentă trebuie urmată cu stricteţe de către căutătorul adevărului divin. Orice altă cale „modernă" este o cunoaştere vanitoasă şi limitată la nivelul literei sau ar fi doar acumulare cantitativă de ştiinţă irelevantă pentru mântuire. Mai

---

[23] IOAN DIN SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4, în: *Joannis cognomine Saresberiensis Carnotensis episcopi Opera omnia*, PL CXCIX, 1900, p. 190.
[24] *Ibidem.*
[25] *Ef.* 4,13 în: *Conc.*, praef., p. 12, Con., II, 1, c. 9, p. 80, *Conc.*, V, 1, c. 17, p. 582, *Psalt.*, p. 235.
[26] *Conc.*, praef., p. 11-12.

mult decât atât, cunoaşterea provenită din exerciţiul liberului arbitru nu este de nici o valoare în căutarea înţelepciunii dacă ea nu primeşte ajutorul harului iluminării divine:

> Mulţi care şi-au dorit înţelepciunea s-au dedicat lecturii textelor [*studium lectionis*] şi s-au străduit să studieze doctrina, dar nu li s-a permis să ajungă şi la măduvă [*ad medullam pervenire*], deoarece nu au înţeles că la Dumnezeu trebuie să se ajungă prin intermediul harului şi nu crezând că aşa ceva este mai degrabă posibil numai prin liberul arbitru, care, în plus, de la bun început [*ab initio*] nu a fost de nici un beneficiu acelora care au vrut să se sprijine pe el[27].

Aşadar, conform lui Gioacchino, pentru a înţelege Cuvântul lui Dumnezeu şi pentru a ajunge la cunoaşterea adevărată (*ad veritatis notitiam pervenire*), exerciţiul lecturii şi studiului bazat doar pe propria putere şi voinţă nu este deloc suficient. Ba chiar din contră, afirma Gioacchino despre sine, cu oricât de multă ardoare încerca să se apropie de adevăr prin intermediul studiului, cu atât mai mult adevărul se îndepărta de el, chiar mai mult decât era la început[28]. Soluţia abatelui calabrez este aceea a tradiţiei misticii benedictine, anume rugăciunea prin psalmodiere: *oratio* şi *meditatio* sunt calea spre *contemplatio*, acolo unde poate surveni înţelegerea spirituală prin revărsarea harului Duhului Sfânt:

> Aşa cum este transmis din vechea tradiţie a Părinţilor până la moderni, psalmodierea este de mare ajutor şi despre această activitate este valabil ceea ce spune acel *Psalm* 49: Jertfa de laudă mă va cinsti şi în ea este calea care arătă mântuirea lui Dumnezeu[29].

Încă din aceste cuvinte citate din prefaţa cărţii *Psalterium decem cordarum* răzbate aciditatea critică faţă „modernii" care se bazează doar pe puterea ingeniozităţii propriului intelect şi a studiului, adică scolasticii, reprezentanţii în aceea epocă a unei noi metode teologice cu instrumentar dialectic.

---

[27] *Psalt.*, praef., p. 6.
[28] *Psalt.*, p. 7.
[29] *Psalt.*, p. 6.

Ajungem astfel la încă o delimitare a înţelegerii de sine a lui Gioacchino care, după ce refuză profetismul în sens veterotestamentar, refuză şi metoda raţional-dialectică a teologilor de la şcolile catedrale. *Superstitiosa exhibitio modernorum* nu poate conduce niciodată la înţelegerea armoniei divine a lumii, care este oferită numai acelor *viri spirituales* care s-au dedicat total psalmodierii şi au meditat la forma armonică şi sunetul psalterionului, imagine a Sfintei Treimi[30]. Cunoaşterea adevărată este apanajul călugărului, nu al cărturarului, iar calea este aceea a psalmodierii ajunse la contemplaţie, nu cea a dezbaterilor universitare.

Pentru Gioacchino, odată cu apropierea de finalul istoriei şi cunoaşterea umană se apropie de iminenta atingere a celei mai înalte trepte, spre desăvârşirea ei spirituală cea mai înaltă ca *intelligentia spiritualis*. Pentru a i se oferi această cunoaştere, omul trebuie să se străduiască să urmeze calea imitaţiunii lui Cristos, a „noului şi cerescului om reformat după imaginea lui Dumnezeu”[31]. Dar pentru ca *imitatio Christi* să fie cu putinţă, este necesar ca omul să se lepede de tot ceea ce ţine de vechiul om pământesc (*cf. 1Cor* 15, 47), printre care şi de încrederea în propria sa capacitate intelectuală, şi să se sprijine necondiţionat doar pe cunoaşterea transmisă de Dumnezeu. În această linie, Gioacchino afirmă, împotriva filosofiei şi teologiei raţionale, că Dumnezeu a „ascuns cuvântul vieţii celor înţelepţi şi pricepuţi şi l-a revelat celor mici, pentru ca toată vanitatea superstiţiilor filosofice (*philosophice superstitionis vanitas*) să fie înlăturată şi toată lumea să fie supusă lui Dumnezeu”[32].

Într-un pasaj din *Tractatus de quattuor evangelia*, Gioacchino îi aseamănă pe scolastici discipolilor lui Isus, care din necredinţă şi vanitate erau uimiţi că învăţătorul lor vorbea cu o femeie samariteană (*In* 4,25-27), fiindcă atunci când „cei umflaţi de ştiinţă scolastică (*qui scolastica inflantur scientia*) văd oamenii înduhovniciţi că au o discuţie spirituală cu persoanele simple sau străine credinţei catolice sunt foarte surprinşi şi uimiţi”[33]. Tot în acest tratat el afirmă că Isus a transformat deja „apa doctrinei scolastice” în „vinul

---

[30] *Psalt.*, I, p. 15.
[31] *Conc.*, II, 1, c. 1, p. 53.
[32] *Conc.*, II, 1, c. 1, p. 52-53; *cf.*: *Mt* 11,25; *Lc* 10,21; *Rom* 3,19.
[33] *Tract.*, III, 16, p. 294.

doctrinei spirituale" şi că scolasticii aparţin unui stadiu istoric care va fi în curând depăşit de doctrina spirituală dăruită călugărilor contemplativi, *viri spirituales*, doctrină „a cărei desăvârşire va suprima ceea ce este cunoscut în parte" (*cuius perfectione evacuetur quod ex parte est*)[34].

Extrem de dure sunt cuvintele lui Gioacchino atunci când aseamănă scolasticii cu poporul sodomit din *Geneză* 19,8. Atunci, pentru a-i proteja pe cei doi îngeri, care simbolizează *viri spirituales*, Lot îşi trimite cele două fiice să fie violate de către sodomiţi. Precum Lot atunci, la fel se poate zice şi acum scolasticilor:

> Dacă găsiţi plăcere în a avea discipoli în ştiinţa voastră, în a căror urechi să turnaţi cunoaşterea doctrinei voastre […] voi cei în a căror sacristie a inimii nu poate fi găsit nimic umil – iată, avem nişte naive şi idioate (*simplices et ydiote*), luaţi-le pe ele şi învăţaţi-le, şi în ele să turnaţi pofta voastră libidinoasă[35].

Cele două fiice ale dreptului Lot care s-au desfrânat cu sodomiţii/scolasticii sunt numite „*practica et theorica*", ca aluzie ironică la distincţia de bază cu care opera filosofia din epocă. În schimb, cei înzestraţi spiritual şi fără aplecare la vanitatea cunoaşterii acestei lumi trebuie să fie lăsaţi în pace pentru a se dedica *conversatio in celis*[36].

Aşadar, abatele Gioacchino opune scolasticului modelul bărbatului „care se odihneşte în liniştea sihăstriei, unde nu sunt studiate literele şi nu se află doctori ai instituţiilor eclesiastice, ci [domneşte] iubirea inimii pure şi credinţa neprefăcută" (*virum, quae requiescit in silentio eremi, ubi non sunt studia litterarum, non doctores ecclesiasticae institutionis, sed caritas de corde puro et fide non ficta*)[37].

O critică asemănătoare adusă filosofiei şi teologiei raţionale vom găsi, sub influenţa lui Gioacchino, şi la Bonaventura, care înmulţeşte repertoriul de imagini antiraţionaliste prin identificarea intelectului cu magii faraonului, prin desemnarea raţiunii autonome de credinţă drept prostituată, prin denumirea filosofilor drept *luciferiani* şi prin interpretarea în cheie

---

[34] *Tract.*, I, 9, p. 195.
[35] *Conc.*, V, 2, c. 4, p. 624.
[36] *Ibidem.*
[37] *Exp.*, fol. 83a.

gioacchimită a filosofiei ca „*lignum scientiae boni et mali*": „înţelegerea spirituală înseamnă arborele vieţii, iar înţelegerea literală înseamnă arborele cunoaşterii binelui şi răului […] filosofia reprezintă arborele cunoaşterii binelui şi răului, deoarece în ea adevărul şi minciuna sunt amestecate"[38]. Ceea ce este comun lui Gioacchino şi lui Bonaventura este idealul acelei forme de înţelegere spirituală pe care Joseph Ratzinger o circumscrie astfel: „Această înţelepciune beatifică, ce transcende puterile filosofilor, este acea *sapientia nulliformis*, în care intelectul este redus la tăcere şi umbrit de forţa mistică a tainei dumnezeieşti: numai iubirea mai veghează, apropiindu-se în mod nemijlocit de inima Dumnezeului cel etern"[39]. Ceea ce-i distinge pe cei doi este locul, poziţia temporală, pe care le alocă gândirii raţionale pe harta dezvoltării înţelegerii spirituale în istorie. Pentru Bonaventura, teologia raţională este tranzitorie şi este încă eligibilă în măsura în care este ancilară revelaţiei, până când „în Biserica timpului sfârşitului va triumfa forma de viaţă a Sfântului Francisc, care, ca un *simplex* şi *idiota*, a ştiut mai multe despre Dumnezeu decât toţi învăţaţii timpului său"[40], atunci când nu va mai exista decât o „teologie pură, bazată numai pe autoritate"[41]. În schimb, pentru Gioacchino, teologia raţională este *a priori* respinsă ca fiind depăşită, deoarece, odată cu Întruparea lui Dumnezeu Isus Cristos şi trimiterea Duhului Sfânt „care călăuzeşte în tot adevărul" (*In* 16,13) a fost făcută inoperantă atât forma de cunoaştere profetică, cât şi cea raţională. Acum doar înţelegerea spirituală oferită prin harul Duhului Sfânt este activă şi eficace în cunoaştere, prin iluminarea intelectului purificat care se deschide Scripturilor şi de care au parte doar câţiva aleşi.

---

[38] BONAVENTURA, *Sermo II in dom. III adv.*, în: *Opera Omnia*, vol. IX, Quarracchi, 1882-1902, p. 63a, apud Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, ed. cit., p. 194. Pentru imaginile antiraţionaliste ale lui Bonaventura a se vedea capitolul „Antiaristotelismul profetico-escatologic", din: *Ibidem*, pp. 191-204.
[39] *Ibidem*, p. 193.
[40] *Ibidem*, p. 199.
[41] *Ibidem*, p. 202.

3. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est

Consider că termenul cheie în înțelegerea tezei lui Gioacchino este verbul paulin *katargeo*, pe care Ieronim îl traduce *evacuo* şi a cărui utilizare în *1Corintei* 8-12 este preluată ca esență a sistemului gioacchimit:

> Iubirea nu încetează niciodată. Profeţiile vor dispărea, limbile vor înceta. Ştiinţa se va sfârşi. Căci noi cunoaştem în parte şi profeţim în parte, însă când va veni ceea ce este desăvârşit, ceea ce este în parte va dispărea. Când eram copil, vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil. Când am devenit bărbat, m-am lăsat de cele copilăreşti. Căci acum vedem ca în oglindă, neclar, dar atunci vom vedea faţă în faţă. Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, aşa cum am fost şi eu cunoscut pe deplin[42].

Katargein sau *evacuare*, folosit de Apostolul Pavel de 26 de ori se poate traduce prin „a depăşi", „a face să dispară", „a înlătura", „a face inefectiv", „a face inoperant", „a face obsolet", iar în el rezonează semnificaţia „suspendării sabatice a activităţii"[43]. Pentru Gioacchino, profetismul veterotestamentar şi ştiinţa au fost deja depăşite şi făcute inoperante de însăşi istoria dezvăluirii lui Dumnezeu în istorie. Profetismul şi ştiinţa raţională au fost obsoletizate şi depăşite prin Întruparea lui Cristos şi trimiterea Duhului Sfânt, cel care călăuzeşte în tot adevărul, iar odată cu acest eveniment care a împlinit Legea, nu a început o nouă Lege, aşa cum aveau să susţină gioacchimiţii radicali precum Gerard din Borgo San Doninno, ci un timp al harului. Profetismul şi ştiinţa raţională fuseseră specifice timpului *sub lege*, însă timpului *sub gratia*

---

[42] De exemplu, aceste verste din *1Cor* 13,8-12 sunt utilizate în: *Conc.*, pref., p. 11, *Conc.*, pref., p. 13, *Conc.*, II, 1, c. 1, p. 51, *Conc.*, II, 1, c. 1 p. 58, Conc., II, 1, c. 1, p. 61-63, *Conc.*, III, 1, c. 4, p. 231, *Conc.*, V, 2, c.7, p. 673, *Conc.*, V, 2, c. 9, p.700, *Conc.*, V, 2, c. 9 p. 703, *Conc.*, V, 2, c. 11, p. 755, *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 763, *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 780, *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 785, *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 797, *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 800, *Conc.*, V, 2, c. 13, p. 828, *Conc.*, V, 3, c. 2, p. 868, *Conc.*, V, 3, c. 2, p. 871, *Conc.*, V, 6, c. 4, p. 1004, *Ench.*, p. 225, *Psalt.*, p. 19, p. 25, p. 164, p. 241, p. 259, p. 318.

[43] Giorgio AGAMBEN, *Timpul care rămâne. Un comentariu al Epistolei către Romani*, trad. Alex Cistelecan, Tact, Cluj, 2009, p. 95.

trebuie să îi corespundă o altă formă de cunoaştere, iar aceasta este cea simbolică, prin *figurae*. Gioacchino aştepta însă ca după acest timp cristic, înainte de sfârşitul lumii, şi un timp al sfârşitului, al stadiului manifestării desăvârşite a Persoanei Duhului Sfânt, pe care el îl caracteriza ca fiind un timp *sub amplior gratia*. Abia în acest timp se va actualiza într-un mod general *spiritualis intelligentia,* care acum este însă oferită doar câtorva şi tot *ex parte* şi *per speculum in aenigmate*: dacă acest timp început de la Cristos este unul al gândirii simbolice (figurative), atunci timpul care va începe la sfârşitul istoriei, adică în intervalul timpului sfârşitului, va fi unul al adevărului nemediat, deoarece abia atunci Sfânta Treime se va fi dezvăluit pe deplin umanității. În acel timp nu va apărea o nouă Lege, Testament sau Evanghelie, ci o înțelegere spirituală desăvârşită a Testamentelor sub *amplior gratia*.

Această înțelegere spirituală a textului sacru, pe care Gioacchino pretindea că o posedă, după cum am văzut în capitolul „Inspirația interpretării şi începuturile trilogiei exegetice", i-a survenit în noaptea de Înviere[44]. Concret, Gioacchino a înțeles atunci că cheia spre înțelegerea istoriei este de găsit plecând de la descifrarea simbolurilor cărții *Apocalipsei*, în lumina căreia sunt puse apoi în concordanță perioadele, evenimentele şi personajele din Vechiul Testament şi Noul Testament. Experiența aceasta, petrecută în noaptea de Înviere, este descrisă de Gioacchino ca fiind o iluminare asupra faptului că părăsirea mormântului de către Cristos semnifică spiritul/duhul care purcede din literă, astfel încât, interpretate în mod alegoric, Vechiul şi Noul Testament relevă o concordanță desăvârşită[45], dezvăluind astfel în baza textelor Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiții eclesiastice unitatea dezvăluirii Persoanelor trinitare în istorie: fiindcă, precum Fiul purcede de la Tatăl, litera Noului Testament purcede din Vechiul Testament şi, precum Duhul purcede de la Tatăl şi Fiul, „*intellectus spiritualis*", adică „Evanghelia veşnică" (*Apoc* 14,16) a Duhului Sfânt, purcede din ambele Testamente[46].

> Prin urmare, deoarece sunt două Persoane dumnezeieşti, dintre care una nenăscută, iar cealaltă născută, au fost instituite două

---

44 *Exp.*, fol.39rb-va.
45 *Ibidem.*
46 *Psalt.*, p. 176.

> Testamente, primul aparţinând, după cum a fost zis, în mod special Tatălui, iar cel de-al doilea, Fiului. În întregire, înţelegerea spirituală (*intellectus spiritualis*), care purcede din ambele Testamente, este una care aparţine în special Duhului Sfânt[47].

Aşadar, dacă Tatăl se revelează în mod particular în Vechiul Testament şi Fiul în Noul Testament, corespunzându-le totodată un mod de cunoaştere specific stadiului lor, la fel şi Duhul trebuie să se manifeste într-un mod particular, anume prin modalitatea în care umanitatea va ajunge să fie eliberată din sclavia înţelegerii literale, discursive şi figurative, pentru a fi pe deplin întru Duhul Sfânt şi pentru a avea un acces nemijlocit la taina dumnezeiască. Înaintemergătorii stadiului Duhului, a „epocii Spiritului", sunt văzuţi a fi cei ce deja au depus votul Regulii Sfântului Benedict, adică cei care s-au eliberat din sclavia trupului şi trăiesc în pură contemplativitate[48].

Contrar receptării denaturate a lui Gioacchino, călugărul calabrez nu a vorbit niciodată despre „*lex nova*" sau despre un nou Testament sau Evanghelie[49]. În deplin acord cu Sfânta Tradiţie, pentru Gioacchino nu există o „lege veche", „o lege nouă" sau „o lege viitoare", ci doar o unică Lege, care este Tora, iar Cristos este împlinirea ei. Anticipăm tematizarea periodizărilor istorice pentru a putea înţelege poziţionarea epistemologică a lui Gioacchino şi diferenţa dintre actualul stadiu de cunoaştere şi cel viitor: în urma împlinirii Legii în Cristos şi a depăşirii timpului sub lege urmează cel care este acum în vigoare, „*tempus sub littera evangelii*", apoi însă, în viitorul apropiat, în timpul sfârşitului istoriei, va intra în vigoare „*tempus sub spirituali intellectu*", pentru ca după sfârşitul istoriei, atunci când umanitatea va ajunge *in patria*, să intre în vigoare „*tempus manifestae visionis Domini*", care nu mai este numit timp în sens propriu („*non proprie tempus dicatur*")[50].

Chiar dacă este în totalitate de acord că în Cristos s-a împlinit Legea, în opera lui Gioacchino luceşte încă o aşteptare a unui rest încă neîmplinit al făgăduinţei, care se va împlini abia atunci când Duhul trimis de Isus Cristos la

---

[47] *Conc.*, II, 1 c.10, p. 87.
[48] *Conc.*, p. 84-86.
[49] Herbert GRUNDMANN, „Lex et sacramentum bei Joachim von Fiore", în: Paul WILPERT (ed.), *Lex et Sacramentum im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin, 1969, p. 37. Teza lui Grundmann poate fi confirmată în urma unei verificări atente a noilor ediţii ale corpusului de texte gioacchimit.
[50] *Exp.*, fol. 5va.

Rusalii asupra apostolilor, constituind atunci o sacră succesiune apostolică, *i.e.* Biserica, va ajunge la toate popoarele şi în întreaga lume, iar umanitatea va deveni suficient de matură pentru a primi cunoaşterea absolută, i.e. *intelligentia spiritualis*. De altminteri, Geoffrey din Auxerre, care îi imputa lui Gioacchino că nu îşi „vomitase" pe deplin iudaismul, vede în mod eronat în această aşteptare a unei şi mai mari împliniri o formă ascunsă de mesianism iudaic, crezând că aşteptarea gioacchimită ar nega împlinirea în Cristos[51]. Cealaltă problemă fragilă care se ridică este aceea legată de raportul dintre „deja, dar nu încă", adică a ceea ce este deja prezent, dar încă în parte şi cunoscut doar în parte, şi ceea ce va veni ca fiind desăvârşit şi cunoscut pe deplin (*cf. 1Cor* 13,9-12). Afirmă oare Gioacchino, aşa cum a fost receptat încă din imediata lui posteritate şi până încă în ziua de astăzi, cum că această desăvârşire care va să vină în curând, acel *tempus sub spirituali intellectu*, va abroga, desfiinţa, anula ceea ce acum este *ex parte*? Chiar dacă nu a folosit niciodată cuvântul de „*nova lex*", rezultă oare din acestea că *intelligentia spiritualis* ar reprezenta un nou Testament sau Lege, respectiv că vor fi anulate sacramentele şi instituţiile eclesiastice?

Explicaţia la aceste probleme se găseşte într-un comentariu dedicat semnificaţiei jertfei lui Ilie (*3Reg* 18,38), anume despre carnea şi lemnul care au fost mistuite de focul pogorât de la Dumnezeu. Carnea simbolizează litera Vechiului Testament, iar lemnul, ca semn al crucii, simbolizează Noul Testament. Ambele au fost mistuite de foc, care simbolizează Duhul Sfânt, cel care va veni şi ne va învăţa tot adevărul (*In* 16,13). Dar fiindcă cele două Testamente nu sunt antagonice, ci două corpuri de texte cu aceeaşi semnificaţie, înseamnă că focul Duhului nu mistuie Testamentele înseşi, ci învelişurile, simbolurile, (*figurae*) ale unuia şi aceluiaşi Adevăr pentru a-l putea lăsa să strălucească în mod nemijlocit[52]. Această percepţie nemijlocită a adevărului dumnezeiesc, fără medierea simbolurilor, este *spiritualis intellectus* al oamenilor înduhovniciţi ai timpului sfârşitului (*i.e.* al treilea stadiu al istoriei). Abia această formă de cunoaştere nemediată va poseda un caracter etern,

---

[51] *Cf.* Herbert GRUNDMANN, „Lex et sacramentum bei Joachim von Fiore", *ed. cit.*, p. 40.
[52] *Conc.*, V, 2, c.12, p. 797-798.

deoarece atunci, ceea ce acum este *ex parte*, deci tranzitoriu, va fi în sfârşit depăşit, suprimat:

> De fapt, nici folosirea pâinii şi cărnii, nici potirul de vin şi apă, nici ungerea cu untdelemn nu sunt veşnice; este însă veşnic ceea ce este indicat în ele însele (*Nam neque usus panis et carnis neque potus vini et aque neque unque unctio olei eterna est; est autem eternum id quod designatur in ipsis*). Dacă însă lucrurile însele şi uzul lor este tranzitoriu, aceasta înseamnă că ceea ce este indicat în ele este fără măsura sfârşitului[53].

Aşadar, tot ceea ce este vizibil este trecător şi numai ceea ce este invizibil este etern. Dar ceea ce trece nu este semnificaţia spirituală a lucrurilor, care este eternă, ci chipul lor. Lucrurile lumii tranzitorii, care în Vechiul şi în Noul Testament au caracterul de *figura*, ne sunt în consecinţă făcute cunoscute numai fiindcă ele posedă, dincolo de învelişul de semn, un sens spiritual mai adânc. Atâta timp cât încă *videmus per speculum in enigmate* şi nu putem ştii acel adevăr care este semnificat, este necesar să asumăm înfăţişări/forme/simboluri (*figuras*). „Dar atunci când va veni Duhul Adevărului care ne învaţă tot adevărul, la ce ne vor mai folosi simbolurile?”[54] – întreabă Gioacchino retoric. Simbolurile, imaginile şi semnele vizibile (*figurae, imagines, signa*) nu vor mai însemna nimic atunci când adevărul, „*ipsa simplisima veritas*”, va fi inteligibil în mod nemediat înţelegerii spirituale (*spiritualis intellectus*)[55].

Gioacchino îşi completează expunerea prin afirmaţia că între lucrurile despre care ne învaţă *fides catholica* că sunt eterne *secundum litteram* se află mult prea cinstita credinţă despre trupul lui Cristos:

> „Cine mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţa veşnică şi eu îl voi învia în ziua de pe urmă” (*In* 6,54). Numai că discipolii, neputând înţelege aceste lucruri prin înţelegerea trupească, au început să murmure şi să se scandalizeze, astfel că Isus le-a zis: „Duhul este acela care dă viaţa, trupul nu foloseşte la nimic” (*In* 6,63). Iar Apostolul Pavel adaugă: „Litera ucide, pe

---

[53] *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 799.
[54] *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 798.
[55] *Ibidem.*

> când Duhul dă viaţă" (*2Cor* 3,6). Dacă în Trupul lui Cristos litera este mistuită de Duh, cu atât mai mult în celelalte lucruri. Nu spunem însă că lucrul însuşi este consumat de tot, departe de noi asta, ci spunem că semnele lucrurilor trebuie să treacă (*oportere transire*) în ceea ce ele semnifică[56].

Iar imaginea fiecărui lucru trecător semnifică şi indică spre ceva spiritual. În consecinţă, chiar şi sistemul exegetic dezvoltat cu maximă acribie de Gioacchino are doar un caracter tranzitoriu, de cale şi de pasaj spre adevărata cunoaştere spirituală. În ciuda tranzitivităţii lumii, speranţa în viitor a lui Gioacchino rămâne mereu fermă: „În măsura în care este scris că mulţi vor cerceta şi cunoaşterea va creşte (*Dan* 12,4), nu există nici un dubiu că cu cât se apropie mai mult splendoarea veacului viitor (*splendor seculi futuri*), cu atât mai mult întunecimea ignoranţei noastre va fi înlăturată de pe ochii inimii noastre (*ab oculis cordis*)"[57].

4. Per visibilia ad invisibilia: gândirea figurativă a lui Gioacchino

Deşi în întreaga operă a lui Gioacchino din Fiore se fac trimiteri la diverse figuri, respectiv chiar existau câteva expuse în prefeţele ediţiilor veneţiene de la începutul secolului al XVI-lea (1517-1527), abia în anul 1937 cercetătorul Leone Tondelli a descoperit la Reggio Emilia un manuscris care conţinea toate aceste imagini la care gânditorul calabrez se referă în textele sale. Ele au fost publicate în anul 1939 sub titlul de *Liber Figurarum*. Cu toate că Salimbene din Parma, celebru cronicar franciscan din secolul al XIII-lea, se referă în mod explicit la *Liber Figurarum*, lucrarea era dată dispărută de către cercetătorii operei lui Gioacchino din Fiore până la data acestei descoperiri. Ulterior descoperirii lui Tondelli de la Reggio Emilia s-au găsit şi alte manuscrise care conţineau aceste desene, la Oxford şi Dresda. Fără îndoială, descoperirea acestor figuri a iniţiat o nouă etapă în

---

[56] *Conc.*, V, 2, c. 12, p. 800.
[57] *Dialog.*, p. 111.

studiul operei lui Gioacchino, făcând cu putință atât o înțelegere mai profundă a experienței lui intelectuale și a sistemului său de gândire, cât și realizarea unui canon de opere autentice, distinct de lucrările care s-au dovedit apocrife[58]. Dacă reputația de profet pe care o dobândise, spre neplăcerea lui, încă din timpul vieții a supraviețuit de-a lungul multor secole, cercetătorii serioși au înclinat în a-l cataloga pe Gioacchino mai degrabă drept un exeget biblic sistematic, respectiv un teolog sau filosof al istoriei, însă, în lumina acestor figuri, ni s-a dezvăluit o nouă fațetă a personalității lui, anume una artistică, intuitivă și chiar mistică.

Dacă până în acest moment s-a accentuat latura filosofică și exegetică a lui Gioacchino, în acest capitol accentul va cădea pe latura lui mistică. Consider că Gioacchino este, înainte de toate, un teolog al istoriei care își extrage viziunea despre lume din întâlnirea dintre mistică și hermeneutică. În fibra sa cea mai intimă, opera lui Gioacchino este mai degrabă o hermeneutică mistică a istoriei. Voi încerca așadar să prezint semnificația gândirii sale figurative sau simbolice ca parte integrată a unui itinerariu al minții către *magnum mysterium*, adică al unui drum de la ceea ce el numește *angustia intellectus* către *plenitudo intellectus, i.e. intelligentia spiritualis*; adică o ascensiune spirituală de la vizibil la invizibil.

În tratatul *Psalterium decem cordarum*, Gioacchino vorbește despre necesitatea înălțării deasupra lucrurilor create pentru a putea mai apoi ajunge eliberați la știința divină:

> De fapt, dacă te eliberezi pentru meditație de la studiul lucrurilor care aparțin științei despre care spune psalmistul că au fost făcute cu înțelepciune, nu vei putea să nu simți dulceața iubirii lui Dumnezeu, care este infuzată de prezența Duhului Sfânt în toate sufletele complet libere. Într-adevăr, stă scris: Lăsați-vă umpluți și vedeți și gustați cât de plăcut este Domnul (*Ps* 34,9). De fapt, precum în știința Scripturii nu pot face progrese cei care nu sunt în stare să se elibereze în mod vigilent de preocupările pentru lucrurile pământești, la fel nu pot contempla

[58] Marjorie REEVES & Beatrice HIRSCH-REICH, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. XVI.

> prin intermediul venirii Duhului Sfânt esenţa simplă care este Dumnezeu cei care nu se odihnesc de la gălăgia tuturor lucrurilor create, în acţiunile şi cuvintele care aparţin ştiinţei Scripturii şi nu îşi convertesc toate intenţiile studiului şi devoţiunii lor[59].

Avem astfel un drum de la *verborum strepitus*, gălăgia cuvintelor, în care se încadrează chiar şi ştiinţa Scripturii (nu însă şi Scriptura însăşi!), la linişte, adică un drum de la *scientia rerum* la jertfa de laudă, la psalmodiere, acolo unde omul ajunge la *sapientia spiritualis*:

> Prin urmare, nu este suficient pentru desăvârşire numai lucrarea mâinilor şi nici măcar lectura, dacă nu se ajunge şi la psalmodiere. În mod cert, în lectura sacră se apropie de tine Cristos, care este Cuvântul lui Dumnezeu şi Înţelepciunea Tatălui, care te iluminează cu doctrina sa, astfel încât tu să ştii ce trebuie să eviţi şi ce trebuie să faci. Dar aminteşte-ţi ce a spus El discipolilor Săi: este mai bine pentru voi ca Eu să plec, pentru că, dacă nu mă duc, Mângâietorul nu va veni la voi; însă, dacă mă duc, îl voi trimite la voi[60].

În acest sens, una dintre temele predilecte ale gândirii lui Gioacchino este cea a peregrinării şi a trecerii (*transire ad spiritalem intellectum; transire ad superiorem; transire ad patriam, transire ad libertatem* etc.) fundamentate pe nenumărate pasaje biblice, care, pentru el, devin alegorie pentru trecerea înspre claritate, adică o trecere de la înţelegerea limitată a sensului literar la cel spiritual.

Urcuşul mistic al cunoaşterii pentru Gioacchino din Fiore poate fi structurat în trei trepte. Prima treaptă, cea pregătitoare, este cea în care sensul drumului nu se cunoaşte, dar se intuieşte că el trece prin studiul istoriilor biblice. Acest lucru înseamnă că fructul spiritual al evenimentelor istorice asupra cărora el meditează trebuie să se afle sub coaja literei: „*fructus spiritualis sub cortice latet*”[61]. Forma exterioară, adică litera, impune însă o barieră între

---

[59] *Psalt.*, I, p. 103-104.
[60] *Psalt.*, I, p. 103.
[61] *Exp.*, fol. 7r; *Tract.*, p. 56; *Conc.*, V, 1, c. 8, p. 541.

căutător şi adevăr, deoarece, pentru Gioacchino, litera este precum un mormânt în care se ascund *archana mysteria*[62], respectiv *mysteria Scripturarum*, care trebuie făcute *nudae et apertae*[63]. De precizat în acest context este că printre cuvintele biblice cele mai citate în opera sa sunt: „*per speculum in enigmate*" (*1Cor* 13,14) şi „*littera enim occidet, spiritus autem vivificat*" (*2Cor* 3,6). În acest prim stadiu ne aflăm însă la nivelul unei *scientia primitiva*, supusă literei. Acesta este stadiul filosofiei, teologiei raţionale, dar şi al evreilor. Persistenţa îndârjită la acest nivel al ştiinţei doar de dragul ştiinţei, adică a literei, conduce, aşa cum am văzut în analogia filosofiei cu fiicele lui Lot, la păcatul mortal al desfrâului, *spiritus luxuriae*, care în esenţă este o înclinaţie spre „*littera, quae occidit*"[64].

Cea de-a doua treaptă, care constă în penetrarea *sub cortice*, presupune o riguroasă analiză exegetică a textului sacru. În acest stadiu se pot dobândi cunoştinţe, însă ele sunt tot *littera de littera*, o *sapientia ex parte*. Rolul lor este însă acela de pregătire în vederea iluminării, care să aducă cu sine înţelegerea spirituală. Această lumină a înţelegerii spirituale este simbolizată pentru Gioacchino în Vechiul Testament de focul coborât din cer care a mistuit jertfa lui Ilie, iar în Noul Testament de înlăturarea pietrei mormântului de către Cristos. De altminteri, Gioacchino, în aşteptarea iluminării înţelegerii spirituale care să lepede coaja literei, îşi vede travaliul exegetic din *Concordia* asemănător jertfei aduse de Ilie[65].

În cadrul celui de-al treilea pas, pentru Gioacchino, ca de altfel pentru întreaga tradiţie monastică a secolului al XII-lea, există o preeminenţă acordată viziunilor extatice, ca unică sursă de cunoaştere pe deplin adevărată. Gioacchino se referă în opera sa la două mari iluminări care, prin intermediul unor imagini, l-au făcut să înţeleagă ceea ce, anterior, fusese incomprehensibil:

> Pe la mijlocul tăcerii nopţii, la ora despre care se crede că Leul nostru din tribul lui Iuda a înviat din morţi, în timp ce meditam, dintr-o dată am perceput cu claritatea înţelegerii ochiului minţii

---

[62] *Conc.*, III, 1, c. 7, p. 263; IV, 1, c. 3, p. 353; V, 2, c. 4, p. 622.
[63] *Conc.*, V, 2, c.11, p. 755.
[64] *Conc.*, V, 4, c.3, p. 896.
[65] *Conc.*, II, 1, c. 1, p. 62-63.

plenitudinea acestei cărţi şi deplina concordanţă a Vechiului şi Noului Testament[66]. – inspiraţia înţelegerii sensului Scripturilor.

Eram foarte înfricoşat şi înflăcărat să invoc Duhul Sfânt, a cărui zi de sărbătoare era, să binevoiască să-mi dezvăluie misterul Sfintei Treimi, în care Domnul nostru ne-a promis că se află cunoaşterea întregului adevăr. Spunând-mi aceasta, am început să psalmodiez pentru a ajunge la numărul [de psalmi] propus. Atunci, fără întârziere, mi-a apărut în minte (*animus*) imaginea psaltirionului cu zece coarde (*forma Psalterii decachordi*), iar în ea am văzut strălucind misterul Sfintei Treimi atât de luminos şi clar (*lucidum et apertum*), încât imediat am fost împins să strig: Ce Dumnezeu este mai mare decât Dumnezeul nostru?[67] – inspiraţia înţelegerii misterului Sfintei Treimi.

Din cele expuse până acum rezultă că figurile exprimă mult mai mult decât se poate exprima prin cuvinte şi că, la rândul lor, ele sunt mijlocul adecvat prin care, în acest stadiu al lumii, este cu putinţă cunoaşterea. După cum am văzut, calea spre iluminarea care se dă prin imagini este antrenată de rugăciune şi psalmodiere, nu de vreo ştiinţă teologică, cu atât mai puţin una laică. Pentru Gioacchino, ştiinţele nu sunt de nici un folos pentru aprofundarea Scripturilor, respectiv pentru a ajunge la înţelegerea spirituală, şi cu atât mai puţin ştiinţele seculare: cu excepţie istoria, care, conform tradiţiei de la Aristotel încoace, nu era considerată o ştiinţă, de vreme ce nu are ca obiect ceva imuabil. Pentru Gioacchino, toate lucrurile despre care se vorbeşte în Scripturi posedă o semnificaţie mai profundă, dincolo de literă, de suprafaţă, de superficialitate. A rămâne la acest nivel superficial şi a face o ştiinţă din aceasta înseamnă a rata sensul cunoaşterii şi implicit al mântuirii. Însă căutătorul, numai prin propria putere, nu poate singur străpunge coaja literei pentru a ajunge la miezul spiritual a ceea ce este. De aceea, el trebuie să se pregătească prin asceză, jertfe de laudă şi meditaţie pentru a ajunge în dispoziţia necesară iluminării prin harul Duhului Sfânt.

---

[66] *Exp.*, fol. 39rb-va.
[67] *Psalt.*, pref., pp. 9-19.

Această cunoaştere dobândită prin iluminare se numeşte *intelligentia* sau *intellectus spiritualis*, care este un har al Duhului Sfânt şi purcede din litera Vechiului şi Noului Testament. Pentru aceasta, conform lui Gioacchino, mintea trebuie să străpungă dincolo de *figurae* pentru a ajunge la semnificaţia eternă a ceea ce este exprimat. De aceea, gândirea specifică actualei situări istorice este o gândire eminamente simbolică şi figurativă, cu menţiunea că ea este astfel tocmai pentru că doar prin simbol şi figuri poate să pătrundă până la semnificaţia pură intenţionată de Dumnezeu.

Definiţia cea mai comună a unui simbol este aceea a unui obiect material sau scris, care stă pentru altceva, care îl depăşeşte şi la care se face trimitere. Foarte asemănătoare este şi definiţia oferită în secolul al XII-lea de Hugo din Saint Victor, pentru care „un simbol este o comparaţie, adică o punere împreună a formelor vizibile pentru a indica spre o materie invizibilă”[68]. Cu toate că Gioacchino este un gânditor profund simbolic, probabil unul dintre cei mai mari simbolişti ai secolului al XII-lea, el nu a oferit nici o definiţie pentru simbol sau figură. Cu toate acestea, înţelegerea gioacchimită a simbolului sau figurii este într-atât de evidentă, încât probabil el însuşi a considerat că nu mai este nevoie să ofere o definiţie explicită.

Manifestarea invizibilului în simbol este dată, în mod paradoxal, în materialitatea formei vizibile. Faptul că forma vizibilă este locul în care invizibilul devine manifest, face ca însuşi misterul să fie condiţionat de materialitatea formei în care se manifestă. Din acest motiv, misterul poate fi cunoscut doar parţial şi fragmentar, făcând astfel cu putinţă şi o multiplă semnificaţie a ceea ce stă ca simbol, care poate dobândi mai multe înţelesuri chiar în acelaşi timp, sau chiar sensuri aparent paradoxale şi opuse în semnificaţie; respectiv invers, doar înţelegerea superficială ne face să nu vedem semnificaţia profundă şi unitară a ceea ce aparent pare contradictoriu. De această structură a simbolului sau figurilor a fost fireşte conştient şi Gioacchino atunci când a dezvoltat nu mai puţin de 12 sensuri de înţelegere a semnificaţiilor pasajelor biblice: „Multiple şi ascunse sunt tainele Scripturilor, schimbându-se dintr-o formă în alta precum ceara lichidă” (*Multiplex est et*

---

[68] Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Macmillan Publishing, New York, 1985, p. 102.

involutum scripturarum mysterium, et veluti de altera forma in alterum ac si cer liquida commutatur)[69]. Care este aşadar sensul gândirii figurative, prin simboluri, la Gioacchino?

Simbolul are pentru Gioacchino funcţia de a face inteligibilă istoria mântuirii în conformitate cu taina Sfintei Treimi. Sarcina exegetului inspirat constă în a face inteligibil sensul şi ordinea care guvernează în istorie plecând de la înţelegerea despre Treime care i-a fost iluminată, adică dăruită prin experienţa nemediată a viziunii extatice, şi nu invers, precum face filosofia sau teologia raţională, care ori o ia pe căi greşite datorită încrederii doar în forţele intelectuale proprii, ori ajunge să se împotmolească în ştiinţa lucrurilor create şi vremelnice. Pentru el, exegeza inspirată bazată pe *intellectus spiritualis* asumă caracterul tranzitoriu de semn, figură şi simbol a tot ceea ce este exterioritate, deci literă şi lume vizibilă, dar care totuşi indică mereu spre un miez, un interior, o semnificaţie invizibilă cu caracter veşnic, „…*ut videlicet per visibilia invisibilia intelligamus*"[70]. În schimb, scolastica sau ştiinţa raţională ar rata acest progres spiritual real în cunoaştere tocmai pentru că ajunge să confunde semnificaţia cu însăşi figura sau semnul, rămânând la nivelul literei, a suprafeţei şi a lumii create; în consecinţă, raţiunea este incapabilă să pătrundă miezul real invizibil al semnelor lumii vizibile. Această teză l-a condus pe abatele calabrez să propună anumite analogii care aveau să stârnească diverse controverse, respectiv să îl conducă la controversatele neînţelegeri privitoare la gândirea dialectică a lui Petrus Lombardus.

De fapt, Conciliu Lateran IV (1215) nu a luat poziţie doar faţă de critica lui Gioacchino adusă doctrinei trinitare formulată de Lombardus, ci şi faţă de metoda şi gândirea figurativă a acestuia. Conciliul a afirmat că în reprezentarea lui Dumnezeu, care depăşeşte înţelegerea omenească, substanţa divină nu poate fi dedusă plecând de la raporturile de asemănare pe care le indică lumea creată. Conciliul îi ia apărarea magistrului parizian în faţa criticii eronate a lui Gioacchino, care credea că Petrus Lombardus, pe care îl numeşte „eretic şi nebun", asuma pe lângă cele trei Persoane divine, o anume a patra esenţă diferită şi separată, „*communis essentia quasi quarta*", astfel încât

---

[69] *Exp.*, 107vb-108ra.
[70] *De art. fid.*, p. 6.

nu ar mai susţine credinţa într-o Trinitate, ci într-o „cuaternitate”[71]. Neînţelegerea lui Gioacchino are deci ca origine tocmai această gândire figurativă contrapusă gândirii dialectice a scolasticilor. În definitiv, Conciliul critică tocmai metoda reprezentărilor analogice despre Sfânta Treime utilizate de Gioacchino: „Între Creator şi creatură nu se poate constata o asemănare într-atât de mare încât să nu poată fi determinată între ei o şi mai mare neasemănare” (*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*)[72] – afirmă Conciliul.

Cu acest prilej, Conciliul critică şi modul prin care Gioacchino a încercat să rezolve problema unităţii divine, pe care acesta ar fi exprimat-o în termenii de „*unitas quasi collectiva et similitudinaria*”. Gioacchino, ar fi vrut astfel să explice alegoric unitatea divină prin analogie cu unitatea unei mulţimi de credincioşi, *multitudo credentium*, care sunt „o inimă şi un suflet” (*Fap* 4,32), iar în baza *Ioan* 17,22 a folosit unitatea trinitară drept prototip pentru unitatea dintre Dumnezeu şi credincioşi[73].

Această asemănare, *similitudo,* între nivelul fiinţei create şi cel al fiinţei necreate nu este desăvârşită, fără rest, aşa cum am arătat până aici. Dar, pentru Gioacchino, în baza afirmaţiei Sfântului Apostol Pavel, conform căruia „realitatea Sa invizibilă sau puterea Sa veşnică şi dumnezeirea Lui pot fi cunoscute cu mintea de la creaţia lumii în făpturile Lui” (*Rom* 1,20), o asemenea inducţie, plecând la unitatea lumii vizibile şi create la unitatea desăvârşită a invizibilului, este totuşi posibilă[74].

Avem aşadar parte de o contradicţie făţişă între poziţia lui Gioacchino şi cea a părinţilor conciliari din 1215. Se ridică astfel întrebarea: a vrut conciliul să condamne întregul sistem teologic al lui Gioacchino sau s-a limitat doar la întrebuinţarea metodei *per visibilia ad invisibilia* aplicată cazului particular al înţelegerii unităţii divine?

În *Psalterium decem cordarum*, pentru a înţelege perihoreza (*circuminsessio*) persoanelor divine, Gioacchino afirmă că este necesar să apelăm la exemple şi imagini din rândul lumii create: „Deşi ceea ce este înscris în realitatea

---

71 *DZ*, nr. 803-804, p. 440-441.
72 *Ibidem*, nr. 806, p. 442.
73 *Ibidem.*
74 *De art. fid.*, p. 6.

omenească este extrem de neasemănător faţă de ceea ce este dumnezeiesc, nu este ceva străin credinţei să se înalţe la cunoaşterea Creatorului prin asemănări neasemănătoare (*per disimiles similitudines ascendere ad notitiam creatoris*)"[75]. Nu este contrar raţiunii să indice ceva despre Dumnezeu plecând de la realităţi îndepărtate de sfera dumnezeiască – iar ceea ce se semnifică prin realitatea îndepărtată de divin conţine mult mai mult adevăr decât atunci când se afirmă direct despre Dumnezeu aceste lucruri[76]. Înţeleg că Gioacchino vrea aici să spună că ceea ce este semnificat într-un predicat se poate spune cu veridicitate despre Dumnezeu, fiindcă nu litera este spusă despre Dumnezeu, ci semnificaţia, spiritul ei. Această teorie seamănă foarte bine cu teologia apofatică a numelor divine a lui Pseudo-Dionise Areopagitul sau cu *via eminentiae* a lui Toma din Aquino, lucru neremarcat încă în nici un studiu dedicat exegezei operei lui Gioacchino. Existenţa unei semiologii apofatice la Gioacchino devine frapant de evidentă dacă interpretăm următorul pasaj în lumina celor argumentate până acum despre drumul spre înţelegerea spirituală desăvârşită:

> Dacă lumina lumânării, care se poate stinge în orice moment, poate fi numită în orice chip cu adevărat lumină, cu cât nu este mai adevărat să fie numită lumină lumina soarelui, care este cu mult mai neasemănătoare şi nu se stinge precum candela la un anumit moment, ci străluceşte mereu! Deci, dacă se spune privitor la creatură că este bună şi fericită, e necesar ca acelaşi lucru să fie spus într-un mod şi mai adevărat privitor la Acela care este bun şi fericit fără limitări de cantitate şi calitate, având veşnic în sine însuşi ceea ce în timp poate comunica aleşilor săi, fie prin imaginea şi asemănarea sa din om, fie prin abundenţa harului[77].

În consecinţă, Gioacchino încearcă să gândească unitatea Sfintei Treimi nu plecând de la explicaţia unor concepte precum *essentia, substantia* sau *natura*, precum scolasticii, ci de la asemănările neasemănătoare din lumea creată, a

---

[75] *Psalt.*, I, p. 48.
[76] *Ibidem.*
[77] *Ibidem.*

căror neasemănare o depăşeşte prin faptul că o afirmă în mod eminent despre Dumnezeu. Astfel, dacă putem înţelege de ce un popor este unit în diversitatea sa, de ce „mulţimea celor care au crezut era o singură inimă şi un singur suflet" (*Fap* 4,32) şi de ce Apostolul spune „că cel care se uneşte cu Domnul este un singur duh cu El" (*1Cor* 6,17), atunci, într-un mod eminent, vom putea ajunge să înţelegem şi de ce Dumnezeu însuşi este mereu *in unitate triunus*[78]. Avem aşadar un drum invers al gândirii: dacă pentru Petrus Lombardus traseul era de la *essentia* la Persoane, pentru Gioacchino este de la Persoane la *essentia*; pentru calabrez *per visibilia ad invisibilia*, pentru lombard de la concept la realitate. Recursul lui Gioacchino la exemple din lumea creată este o consecinţă logică a acestui mod figurativ de a se raporta la misterul trinitar: întrucât lucrurile create există în multiplicitate, posedând totuşi o identitate unitară, el caută plecând de la acestea, dar totodată depăşindu-le, să înţeleagă Sfânta Treime, care este tot un Unu-multiplu. După cum vom vedea, locul prin excelenţă în care Sfânta Treime se reflectă este istoria, mai degrabă decât discursul metafizic sau natural.

Pentru Gioacchino, între lumea vizibilă şi cea invizibilă există nu numai un raport de *dissimilitudo*, ci şi unul mai cuprinzător şi mai profund de *similitudo*. Plecând de la acesta el deduce şi caracteristica credinţei (*fides*) şi a raţiunii (*ratio*), văzute ca două căi de ascensiune către Dumnezeu. *Fides* este capabilă să urce la cunoaşterea creatorului prin „asemănări neasemănătoare", *dissimiles similitudines*, printr-un urcuş care lasă în urma sa toate caracteristicile neasemănătoare, aparenţele, învelişurile şi *littera*. În schimb, *ratio*, atunci când este ordonată în lumina credinţei, este capabilă, deşi cu mari limitări şi *in distantibus rebus*, să recunoască în lumea creată caracteristici care pot fi apoi sublimate prin credinţă într-un discurs care să predice într-un mod eminent despre Dumnezeu. Comun raţiunii şi credinţei este pentru Gioacchino faptul că cele două pot să se înalţe spre cunoaşterea lui Dumnezeu doar prin intermediul figurilor, formelor, imaginilor, iar acest lucru ţine de faptul că primul şi cel de-al doilea stadiu al istoriei, cel în care ne aflăm acum, sunt *aenigmaticus*, un timp al *figurae*. Pentru Gioacchino, o cunoaştere pur conceptuală nu există şi nici nu este posibilă.

---

[78] *Psalt.*, p. 48-49.

Totuşi, metoda de cunoaştere gioacchimită *per visibilia ad invisibilia*, pe care se fundamentează similitudinea dintre creatură şi Creator, cunoaşte limitele sale, de care Gioacchino era bine conştient, nu cum s-ar putea deduce din decretul conciliar. În *Tractatus super quattuor Evangelia*, pornind de la versetul din *Romani* 1,20 despre cunoaşterea lucrurilor divine plecând de la cele lumeşti, Gioacchino afirmă că de *visibilia* aparţine *figura*, iar de *invisibilia* aparţine *veritas*[79]. Aceasta ţine de viziunea teologică gioacchimită asupra istoriei, conform căreia, în acest stadiu al istoriei, cunoaşterea este legată încă de imagini, însă atunci când va veni Duhul Sfânt, această condiţionare şi infirmitate specifică primului şi celui de-al doilea stadiu istoric va face loc manifestări Adevărului însuşi.

Cu toate acestea, chiar dacă Creatorul poate fi cunoscut prin *ratio* că există, plecând de la lumea creată El nu poate fi cunoscut ca Treime, ca *Deus esse trinium et unum*, ci doar prin credinţă (*fides*), deci simbolic. El nu poate fi cunoscut pe aceeaşi cale ca şi lucrurile create, fiindcă creatura şi Creatorul nu sunt coeterni[80]. Dar, fiind imposibil de ajuns la *invisibilia* doar cu ajutorul capacităţilor noastre de înţelegere, o nebunie specifică ereziilor, suntem nevoiţi să facem recurs la *figurae* pornind de la creaţia vizibilă, dar cu precizarea că într-un mod care implică asemănarea a ceea ce este în sine radical neasemănător, precum în exemplul asemănării unităţii divine cu cea a unităţii triburilor lui Iuda, Beniamin şi Levi:

> Suntem nevoiţi să îndreptăm ochii spre cele trei Persoane înseşi, în care am atribuit conceptul de Sfântă Treime şi să spunem că cele trei Persoane sunt una, o substanţă, un singur Dumnezeu. În mod asemănător, dar diferit, spunem că cele trei triburi, acela a lui Iuda, Beniamin şi Levi, care au rămas fii ai lui David şi ai Templului Domnului, sunt numite împreună ca fiind un singur popor. Pentru că atunci când zic un popor nu introduc un al patrulea element ca să definesc cele trei triburi, ci spun că există o unitate în cele trei triburi,

---

[79] *Tract.*, p. 74

[80] *Cf. Psalt.* I, p. 19, pp. 52-54.

> care nu sunt scindate sau divizate de casa lui David precum celelalte zece triburi[81].

Aşadar, în cazul acesta, pentru simplitatea naturii divine nu exista o *certa similitudo* şi nici o *visibilis forma* adecvată. În definitiv nici o *corporalis imago* nu poate să circumscrie şi să reprezinte *divina unitas*, deoarece aceasta este *ineffabilis*[82]. Acest adevăr de credinţă îl cunoaştem doar prin intermediul a ceea ce ne-a fost transmis prin Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

Ne putem acum întreba: cum de a putut Gioacchino pe de o parte să înveţe cu atâta fermitate limitele capacităţilor cunoaşterii omeneşti, care sunt radical depăşite de neasemănarea (*dissimilitudo*) cu Dumnezeu, ca mai apoi să le aplice cu atâta constanţă în sistemul său de teologie a istoriei? De ce nu a renunţat pur şi simplu şi la metoda gândirii figurative şi simbolice? Răspunsul şi motivul principal este că noţiunea sa de simbol (imagine sau figură) are o funcţiune de iluminare a cursului istoriei mântuirii şi este condiţionată de progresul dezvăluirii Trinităţii în istorie.

Pentru Gioacchino, cele trei stadii ale istoriei corespund celor trei Persoane dumnezeieşti, astfel că unitatea acestui mers triptic al istoriei este la rândul său o *imago, figura* şi *similitudo* cu unitatea divină. Doctrina trinitară şi înţelegerea istoriei se structurează şi se explică reciproc *per imaginem et similitudinem*. Citând constant *Geneza* 1,26, Gioacchino afirmă: precum omul este imaginea lui Dumnezeu, la fel şi istoria este plăsmuită după imaginea lui Dumnezeu-Treime. Drumul pe care căutătorul lui Dumnezeu trebuie să-l parcurgă de la nivelul înţelegerii literale, primitive şi confuze la nivelul înţelegerii spirituale, pentru a ajunge la adevărul tainei dumnezeieşti şi la desăvârşire, reprezintă o recapitulare în microcosmos a traseului pe care omenirea îl parcurge în istorie la nivel macrocosmic. Astfel, dacă Vechiul Testament este subordonat Tatălui, Noul Testament Fiului, *spiritualis intelligentia* este subordonată Duhului, care purcede din cele două Testamente; „*Littera testamenti prioris proprietate quadam videtur pertinere ad Patrem, littera testamenti novi pertinere ad Filium, ita spiritalis intelligentia, quae procedit ex utraque, ad*

---

[81] *Psalt.*, I, p. 42.
[82] *Ibidem.*

Spiritum Sanctum"[83]. Dumnezeu, care l-a creat pe om *ad imaginem et similitudinem sui*, a instituit cele trei *ordines* istorice (*coniugatorum*, *clericorum* şi *monachorum*) de asemenea *ad imaginem et similitudinem Trinitatis*[84]. Cu toate acestea, Gioacchino nu uită să sublinieze constant faptul că lucrările Persoanelor Sfintei Treimi sunt indivizibile în unitate şi că în fiecare dintre cele trei stadii temporale ale istoriei, respectiv ordine sociale, este recognoscibilă o *similitudo* a întregii Trinităţi, şi cu atât mai mult există o unitate între cele două testamente şi înţelegerea spirituală care purcede din ele.

Cursul istoriei vizibile, care se realizează prin *aenigmata* şi *figurae*, îşi va găsi împlinirea atunci când Duhul va dezvălui pe deplin adevărul (*aperta revelatio*) şi nimic nu va mai fi văzut ca „printr-o oglindă în chip întunecat", *per speculum, ex parte*. Atunci, imaginile şi simbolurile pe care se bazează credinţa (*figurae fidei*), care acum se poate realiza numai *in figuris*, vor deveni redundante. Ţine de constituţia pedagogiei istorice progresive a mântuirii faptul că după învierea lui Cristos realitatea lui Dumnezeu poate fi concepută încă doar prin *figurae*, fie ele acele *visibilia* despre care vorbeşte Apostolul Pavel către *Romani* (1,20), fie ele semnele sacramentale (*signa sacramentalis*), instituite de Cristos şi date Bisericii pentru a le administra spre tămăduirea umanităţii. Caracterul de imagine a istoriei – perioada de *aenigmata* si *figurae* – durează până în momentul în care acest stadiu istoric va fi depăşit de unul *sine aenigmatis et figuris*, în care Spiritul Adevărului se va dezvălui nemijlocit. Teoria gioacchimită a imaginii şi a simbolului în istorie nu poate să nu ne amintească de analiza wittgensteiniană a propoziţiei: pentru Gioacchino, simbolul este precum o scară care ne ajută să ajungem la limita cunoaşterii, la pragul transcendentalului, dar, odată ajunşi aici, trebuie să aruncăm această scară, astfel încât, în faţa indicibilului, a invizibilului, a *magnum mysterium*-ului, să lăsăm, în tăcere contemplativă, ca Duhul să se pogoare precum la Rusalii.

Întrucât Conciliul Lateran IV respinge asemănarea dintre unirea iubirii credincioşilor în har (*unio caritatis in gratia*) şi identitatea unităţii în natura divină (*identitatis unitas in natura divina*)[85] aş îndrăzni să afirm că părinţii conciliari nu au condamnat de fapt în mod direct doctrina trinitară care stă la

---

[83] *Exp.*, intr., fol. 5rb.
[84] *Conc.*, II, 1, c. 9, p. 80.
[85] *Cf. DZ* nr. 806, p. 442.

baza teoriei despre istorie la Gioacchino (am putea zice, metafizica), ci, mai degrabă, concepţia acestuia despre semnificaţia şi posibilitatea gândirii simbolice (am putea zice, epistemologia). Critica acestei forme de gândire teologică pare uşor de înţeles dacă ne gândim la posibilele consecinţe nefaste care pot decurge din ea din punct de vedere dogmatic atunci când este împinsă la extrem, aşa cum de fapt s-a şi întâmplat mai târziu cu câţiva gioacchimiţi extremişti precum Gerard din Borgo San Donnino în 1255 sau Ubertino din Casale la începutul secolului al XIV-lea, care au ajuns să proclame caracterului tranzitoriu al Bisericii şi al sacramentelor. Adică, pericolul acestui mod de gândire constă în posibilitatea aplicării anticipative şi hazardate în eclesiologie şi sacramentologie a dictonului paulin „chipul acestei lumi trece" (*1Cor* 7,31) – ceea ce ar aduce cu sine, în mod evident, nişte consecinţe fatale în raportarea la instituţia Bisericii. Dincolo de acestea, consider că Conciliul Lateran IV a criticat, fie şi într-un mod indirect, ciocnirea dintre o gândire istoricist-orizontală prin imagini şi una metafizic-verticală prin concepte, dând astfel întâietate celei din urmă, adică scolasticii[86]. În capitolul următor vom vedea mai îndeaproape doctrina trinitară gioacchimită şi critica care i-a fost adusă de părinţii conciliari în anul 1215.

În finalul acestui capitol despre metoda teologică figurativă a lui Gioacchino mai doresc să precizez faptul că un aspect comun tuturor gânditorilor apocaliptici a fost caracterul eminamente simbolic al limbajului pe care l-au folosit. La fel este şi în cazul lui Gioacchino, la baza gândirii căruia stă întreg universul iudeo-creştin de simboluri, care vor ieşi în evidenţă cu claritate în decursul expunerii sistemului său de teologie a istoriei. De exemplu:

a) *Simbolismul ordinii istoriei* se fundamentează pe credinţa în faptul că cele trei categorii temporale, prezentul, trecutul şi viitorul, sunt parte integrată a planului divin absolut. De aici apare şi obsesia periodizărilor istoriei după diverse modele care exprimă ideea unui determinism providenţial.

---

[86] *Cf.* Stephan OTTO, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster, 1963, p. 308.

b) Alt complex simbolic constitutiv gândirii lui Gioacchino este *numerologia*, care se fundamentează pe credinţa că numerele indică şi revelează structura realităţii însăşi, a transcendentului. Asumând existenţa unui sens spiritual mai profund al numerelor, Gioacchino a dezvoltat o foarte complexă computistică escatologică a istoriei. Toate aceste recurenţe numerice observabile în special în cronografierea istoriei i-au permis lui Gioacchino să dezvolte ceea ce el numeşte o *arithmetica spiritualis*[87] aplicabilă în amănunt studiului istoriei.

c) *Simbolismul conflictelor şi catastrofelor* este un bun exemplu pentru caracterul paradoxal al simbolurilor, care îmbină într-o singură reprezentare atât o semnificaţie distructivă, cât şi una creatoare, regenerativă. Astfel, catastrofele particulare devin semne prefiguratoare ale catastrofei finale. Să ne gândim doar la recurenţa în toate culturile a *ekpirozei* (marele incendiu) şi a cataclismului (marea inundaţie). Tot la capitolul simbolurilor de conflict se încadrează şi marile războaie ale umanităţii.

d) *Simbolismul triumfului*, care se bazează pe credinţa în triumful final al binelui, a lui Mesia şi a celor aleşi. În creştinism, acest simbolism a dobândit cea mai puternică formă în mitul „împărăţiei de o mie de ani". De-a lungul timpului, acest imaginar s-a îmbogăţit prin figura „ultimului împărat al lumii" sau „*novus dux*", deci a unui lider politic mesianic şi a unui „papă angelic" sau „*pater spiritualis*". Aceste personaje prefigurau domnia lui Cristos de la sfârşitul timpului. Acest simbolism al triumfului stă la baza tuturor reprezentărilor despre acel viitor utopic în care se vor fi depăşit toate conflictele inerente cursului istoriei.

e) Pe lângă aceste categorii largi de simboluri – a ordinii istorice, a numerelor, a conflictelor şi a triumfului –, vom observa încă două forme sau subcategorii de simboluri omniprezente în sistemul lui Gioacchino, anume *simbolurile teriomorfice* şi *simbolurile vegetale*, folosite pentru a reprezenta categoriile anterior precizate. Toate aceste categorii şi subcategorii de simboluri care constituie imaginarul gândirii apocaliptice a istoriei sunt subîntinse, evident, de nucleul central al tuturor escatologiilor, anume lupta dintre bine şi rău cu întruchipările lor simbolice, cea care creează tensiunea temporală dintre

---

[87] *Ench.* 2397, p. 306.

prezentul văzut ca loc al pătimirii, degenerării, suferinţei şi viitorul văzut ca loc al împlinirii şi răscumpărării.

5. Principiile exegezei spirituale

Pentru abatele Gioacchino, Biblia, comentariile Sfinţilor Părinţi şi istoria eclesiastică reprezintă singurele surse de cunoaştere. *Apocalipsa* posedă însă funcţia de cheie de lectură şi de principiu unificator al tuturor textelor sacre creştine care dezvăluie planul lui Dumnezeu în istorie. Gioacchino distinge trei modalităţi prin care Dumnezeu vorbeşte oamenilor: *historialiter*, precum în cărţile istorice veterotestamentare, faptele apostolilor sau istoria eclesiastică; *in revelatione imaginum*, precum în discursurile simbolice din *Ezechiel, Daniel* sau *Apocalipsă*; şi *in simplicitate veritatis*, precum în pasajele cu conţinut moral şi doctrinal[88]. Faptul că împreună cu înaintarea istoriei spre împlinire progresează şi cunoaşterea omenească înspre *intelligentia spiritualis* înseamnă, în mod necesar, că există şi ierarhii de cunoaştere care se reflectă la nivel exegetic: precum înţelegerea istorică este atribuită poporului care rămâne în lume în credinţa în Cristos, înţelegerea morală este atribuită celor care au întors spatele vanităţii lumii, înţelegerea tropologică aparţine doctorilor spirituali, cea contemplativă aparţine celor care sunt liberi pentru rugăciune şi psalmodiere după ce au lăsat în urmă viaţa activă, la fel şi înţelegerea anagogică este proprie acelora care s-au lepădat de povara lumii şi se odihnesc în patria cerească[89]. În opera lui Gioacchino enumerările sensurilor Scripturilor şi a metodelor exegetice diferă de la text la text, în funcţie de intenţie, astfel că este foarte dificilă o tratare sistematică şi exhaustivă a întregii lui teorii exegetice[90]. Amplul său sistem exegetic, aplicat

---

[88] *Exp.* fol.14rb, *Conc.* III, 2, p. 303. *Cf.* Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, ed. cit., p. 128.

[89] *Tract.*, p. 288.

[90] Cele mai importante şi ample studii dedicate exegezei lui Gioacchino din Fiore, cărora le sunt îndatorat pentru preţioasele clarificări, sunt următoarele: Henri de Lubac, *Medieval Exegesis*, vol. 3, trad. engl. de E. M. Macierowski, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2009, capitolul 6, pp. 327-421 (original: *Exégèse médiévale*, vol. III, Editions Montaigne, Paris 1961, pp. 437-558); Herber Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Springer, Wiedbaden, 1927; şi capitolul „Joachim's understanding of

obsesiv din toate perspectivele şi în detaliu fiecărui verset biblic, aşa cum vom vedea în continuare că Gioacchino a încercat să facă, nu a putut să nu enerveze cercetătorii moderni pentru miile de folii pe care le-a lăsat în urma sa şi care îngreunează foarte mult accesul la nucleul ideilor sale. Beryl Smalley, în celebra sa carte despre studiul Bibliei în Evul Mediu, nu a putut acorda decât foarte puţin spaţiu lui Gioacchino, expediind-l *a priori* în afara listei autorilor demni de luat în seamă, pe motiv că ar face parte din acea categorie de exegeţi atinşi de „demenţă senilă"[91]. Motivul ei este acela că comentariile biblice ale abatelui calabrez sunt „o *reductio ad absurdum* a interpretării spirituale, într-atât de tehnice şi subtile, încât nici o sinteză nu le poate justifica"[92].

Cu toate acestea, vom încerca aici să trasăm pe larg acele principii exegetice care stau la baza sistemului său de teologie a istoriei. Dacă în epocă era încetăţenită teza celor patru sensuri ale Scripturii - literal/istoric, alegoric, moral/tropologic şi anagogic – în opera lui Gioacchino găsim tematizate chiar şi douăsprezece sensuri, chiar dacă am putea uneori să afirmăm cu uşurinţă că distincţiile lui sunt arbitrare şi că nu urmăreau decât să împlinească anumite exigenţe numerologice.

Cea mai importantă distincţie din perspectiva lui Gioacchino este aceea a diferenţei dintre *concordia* şi *allegoria*.

> Definim concordanţa în mod corect ca similitudine şi proporţii egale ale Noului şi Vechiului Testament. Egal se spune însă în raport cu numărul, nu cu demnitatea, precum atunci când printr-o anumită asemănare o persoană şi o persoană, un ordin şi un ordin, un război şi un război par că se privesc faţă în faţă. Avraam şi Zaharia, Sara şi Elizabeta, Isaac şi Ioan Botezătorul, Iacob şi omul Isus, cei doisprezece patriarhi şi acelaşi număr de apostoli, precum şi în alte cazuri similare, ori de câte ori apar, ele trebuie înţelese ca paralele între cele două Testamente şi nu ca interpretări alegorice. În mod cert, o singură înţelegere spirituală

Scripture", în Bernard McGINN, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, ed. cit., pp. 123-144.

[91] Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, ed. cit., p. 186.

[92] *Ibidem*, p. 187.

> purcede din cele două Testamente. Dacă avem înțelepciune ştim că avem doi semnificanţi şi un semnificat (*duo significantia unum significatum*), care ne arată nouă celor care credem în Dumnezeul cel viu că unul este Tatăl, căruia îi aparţine în mod special Vechiul Testament, unul este Fiul, căruia îi aparţine în mod special Noul Testament, unul este Duhul Sfânt, care purcede din ambii (*ab utroque procedit*) şi căruia îi aparţine în mod special înțelegerea mistică care, după cum s-a spus, purcede din ambele [Testamente] (*a duobus procedit*)[93].

Diferența dintre Vechiul şi Noul Testament este una calitativă, fiindcă cel dintâi se referă mai mult la trup, iar cel de-al doilea mai mult la spirit, cu toate că precum în primul Testament existau urme ale spiritului, la fel şi în cel de-al doilea Testament există resturi ale trupului[94]. Astfel, afirmă Gioacchino, nu numai o persoană poate reprezenta un tip pentru o altă persoană, ci şi o mulțime pentru o altă mulțime, „precum Ierusalim pentru Biserica Romană, Samaria pentru Constantinopol, Babilon pentru Roma [*i.e.* imperială], Egiptul pentru Imperiul Constantinopolitan [*i.e.* Bizanțul]”[95].

Deosebit de expresivă este descrierea metodei concordanțelor atunci când Gioacchino o asociază unei căi care conduce dintr-un deşert spre o cetate. Pe traseu, călătorul se poate întreba dacă într-adevăr este pe calea cea bună, până atunci când ajunge pe culmea unui munte şi, de acolo, poate privi atât înapoi, cât şi înainte. Din acel loc, putând să contemple calea parcursă până acolo, poate astfel să determine direcția corectă pe care o mai are de parcurs până la destinație. Nu se poate înainta pe calea cea dreaptă decât privind înapoi – afirmă Gioacchino[96]. Însă, această călătorie prin istorie la care am purces prin călăuzirea lui Dumnezeu are o rută mult mai sigură decât aceea a călătorului care din deşert trebuie să treacă prin văile munților pentru a ajunge în cetate, deoarece această rută dumnezeiască nu este lăsată în voia şansei. Această rută este călăuzită de înțelepciunea şi învățătura (*doctrina*) lui Dumnezeu, care şi-a

---

[93] *Conc.*, II, 1, c.2, pp. 65-66.
[94] *Conc.*, II, 1, c.2, p. 68.
[95] *Ibidem.*
[96] *Conc.*, II, 1, c.2, p. 70.

marcat locurile la intervale sigur delimitate[97]. Aceste diverse intervale trebuie considerate conform cu diferitele moduri, mai mari sau mai mici, ale timpurilor. Astfel, metoda concordanţelor are de a face cu cronografia istoriei ca rută spre cetatea lui Dumnezeu.

În schimb, *allegoria* reprezintă asemănarea oricărui lucru mic cu unul extrem de mare, „precum ziua cu anul, săptămâna cu o vârstă istorică, o persoană cu un ordin, sau un oraş, sau o naţiune, sau un popor şi alte mii de exemple asemănătoare”[98]. De pildă, individul singular Avraam semnifică în mod alegoric ordinul patriarhilor, care este compus din mai mulţi bărbaţi. Sau alt exemplu: femeia singulară Sara semnifică alegoric sinagoga, „însă nu sinagoga reprobaţilor, care este semnificată de Agar”, ci Biserica sterilă a celor drepţi, „care a suspinat şi plâns zi de zi pentru ruşinea sterilităţii sale atunci când îşi vedea rivala bucurându-se de fiii ei”[99]. Sara a primit în final un copil la bătrâneţe, „un fiu nu al trupului, ci al promisiunii”, atunci când timpul împlinirii sosise („*hoc est quando venit plenitudo temporum*”), aşa cum Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său, „născut dintr-o femeie şi supus legii, pentru a-i mântui pe cei aflaţi sub lege”[100]. Tot la fel, Iacob îl semnifică alegoric pe Isus Cristos, fiindcă amândoi au fost născuţi din mame tinere şi, precum tatăl lui Iacob, Isaac, avea atunci şaizeci de ani, şi Cristos a fost zămislit a şasea lună după ce Elizabeta zămislise, „deoarece şi Biserica bărbaţilor spirituali fusese foarte sterilă până în cea de-a şasea vârstă a celui de-al doilea stadiu al istoriei”[101].

Alegoria, care aparţine şi de *intellectus spiritualis*, reprezintă înţelegerea izvorâtă din interpretarea semnelor pe care Dumnezeu le-a lăsat în istorie. Alegoria are pentru Gioacchino cinci sensuri:

1. *Historica intelligentia*, care pentru Gioacchino diferă de înţelegerea literală sau de înţelegerea oferită de principiul concordanţelor, deoarece „istoria este un lucru, iar realitatea istorică este altceva” („*aliud est enim historia, aliud historica res*”[102]), astfel că nu trebuie confundată istoria însăşi, care este litera, cu înţelegerea istorică. Elementul distinctiv al înţelegerii istorice ca parte a

---

97 *Conc.*, II, 1, c.2, p. 71.
98 *Conc.*, II, 1, c.2, p. 69.
99 *Ibidem.*
100 *Ibidem.*
101 *Ibidem.*
102 *Conc.*, V, 1, c.1, p. 507.

înţelegerii spirituale este noţiunea de libertate. Fiindcă dacă *littera* sau *concordia* exprimă doar aspectul structurii exterioare, vizibile a istoriei, *historica intelligentia* exprimă sensul intim şi ascuns al mişcării istoriei înspre libertate şi deplina înţelegere spirituală[103]. Exemplul lui Gioacchino este acela în care spunem despre o fecioară dedicată lui Dumnezeu că este liberă şi despre o femeie căsătorită spunem că este slujnică. Una este realitatea istorică a faptului de fi fecioară şi alta este înţelegerea istorică a libertăţii inerente statutului de fecioară.

2. *Moralis intelligentia,* despre care Gioacchino spune că este acea înţelegere când se poate afirma despre „una şi aceeaşi persoană că statutul ei de robie este semnificat prin afecţiunea trupească, iar cel de libertate prin afecţiunea spirituală"[104].

3. *Tropologica intelligentia*, pentru Gioacchino nu este sinonimă cu înţelegerea morală, ci cu înţelegerea diferitelor moduri prin care vorbeşte Dumnezeu, ca atunci când „prin Agar se semnifică litera, iar prin femeia liberă se semnifică înţelegerea spirituală"[105].

4. *Contemplativa intelligentia* este acea înţelegere prin care este lepădat trupul pentru a trece în spirit, astfel încât slujnica este înţeleasă ca aparţinând vieţii active, iar femeia liberă ca aparţinând contemplaţiei[106].

5. *Anagogica intelligentia*, este acea înţelegere care ne învaţă să dispreţuim lucrurile lumeşti şi să iubim cele cereşti, adică „ne învaţă că Agar trebuie înţeleasă ca fiind viaţa prezentă, în care se exprimă printr-o multitudine de robii, iar femeia liberă Sara reprezintă viitorul vieţii contemplative"[107].

Pentru a împlini exigenţa numerologică a cifrei 12, pe care Gioacchino o considera desăvârşită conform schemei biblice foarte des întâlnite de 5 + 7, el mai adaugă sistemului său exegetic, pe lângă cele cinci sensuri ale alegoriei, încă şapte specii ale sensului tipic. *Sensus typicus* completează trinitarian cele cinci sensuri ale alegoriei şi desăvârşeşte concordanţa literei Vechiului şi Noului Testament, scoţând în relief amprentele Persoanelor Sfintei Treimi şi

---

103 *Cf.* Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, ed. cit., p. 131.
104 *Conc.* V, 1, c.1, p. 508.
105 *Ibidem.*
106 *Ibidem.*
107 *Ibidem.*

ale relaţiilor lor intratrinitare, care se reflectă în Sfintele Scripturi, deci în istorie. Prima specie a *sensus typicus* aparţine Tatălui, a doua Fiului, a treia Duhului, a patra Tatălui şi Fiului, a cincea Tatălui şi Duhului, a şasea Fiului şi Duhului, iar a şaptea specie aparţine tuturor celor trei Persoane împreună[108]. Această ultimă specie a *sensus typicus* se aplică atunci când este vorba despre acea Biserică a sfârşitului timpului, *i.e.* Bisericii celei de-a şaptea vârste a lumii, despre care Scriptura zice: „şi a împlinit Dumnezeu în ziua a şaptea lucrarea pe care o făcuse şi a binecuvântat ziua a şaptea şi a sfinţit-o, pentru că în ea s-a odihnit de la toată lucrarea pe care a creat-o atunci când a făcut-o"[109] (*Gen* 2, 2-3).

Fundamentate pe principiul triplei concordanţe – Vechiul Testament, Noul Testament şi *intellectus spiritualis* a celor două –, cele cinci sensuri ale alegoriei şi cele şapte specii de *sensus typicus* aplicate împreună textului sacru au scopul de a oferi o caleidoscopică hermeneutică a acţiunii lui Dumnezeu-Treime în istorie: „în aceste douăsprezece moduri ale interpretării mistice este conţinută plenitudinea înţelegerii spirituale"[110]. În mod evident, acestor sensuri li se adaugă, în acord cu tradiţia Sfinţilor Părinţi şi a doctorilor Bisericii, şi cele şapte principii dezvoltate de Tyconius şi popularizate de Sfântul Augustin[111]. Astfel, fiecare pasaj biblic dă mărturie despre lucrarea Sfintei Treimi în istorie şi îl călăuzeşte pe om cu o treaptă mai aproape de înţelegerea spirituală desăvârşită. În concluzie, pentru Gioacchino, fiecare text biblic, atunci când este analizat din perspectiva tuturor celor douăsprezece moduri de interpretare spirituală, dezvăluie în mod fractalic întregul istoriei. De aceea, exegeza gioacchimită, deşi poate lăsa la o primă vedere impresia unui delir hermeneutic, este în definitiv expresia unei logici discursive foarte bine articulate, care are menirea de a descifra lucrarea lui Dumnezeu în istorie.

Multitudinea de interpretări posibile ale Sfintelor Scripturi este pentru Gioacchino, în acord cu Sfânta Tradiţie, semnul prezenţei vii a Spiritului în istorie, care călăuzeşte înspre tot adevărul acel căutător ce s-a lepădat de sine:

---

108 *Conc.*, V, 1, c.1, p. 508-510.
109 *Conc.*, V, 1, c.1, p. 510-511.
110 *Conc.*, V, 1, c.1, p. 513.
111 *Cf.* capitolul II. 3. b. din lucrarea de faţă, despre exegeza Sfântului Augustin.

pentru această linie de teologi, deşi Cuvântul s-a întrupat în literele finite ale unor texte bine determinate, roadele sale, adică edificările dobândite prin interpretare, sunt oferite într-o nemărginită abundenţă prin acţiunea Duhului Sfânt, care este *impetusul* hermeneutic care depune mărturie despre cheia hermeneutică a istoriei, Isus Cristos. Gioacchino din Fiore este pe deplin ancorat în această tradiţie hermeneutică. Canonul Sfintei Tradiţii şi ortodoxia oricărei interpretări se mişcă dintotdeauna în acest cadru hermeneutic, deopotrivă cristologic şi pneumatologic. Doar că pericolul accentuării criteriului cristologic sau pneumatologic este mereu prezent. Hermeneutica pronunţat cristologică, care accentuează mult prea mult principiul *sola scriptura* şi datul istoric singular al evenimentului Cristos, cade adesea în contrariul intenţiei sale, anume într-o infinitate de interpretări lipsite de un criteriu real de diferenţiere şi întemeiere. În schimb, hermeneutica pronunţat pneumatologică, care accentuează prea mult principiul Tradiţiei şi acţiunea Duhului care depune mărturie continuă despre Cristos prin harul interpretării, poate cădea la rândul său în contrariul intenţiei sale, anume într-un istoricism ce ajunge să piardă din vedere caracterul radical transcendent şi liber al lui Dumnezeu, constrângându-L astfel să fie prezent într-un sistem istorico-determinist. După cum vom vedea în capitolul următor, Gioacchino s-a mişcat mai degrabă pe muchia prăpastiei celei de-a doua erori menţionate.

Capitolul IV: FILIOQUE ŞI TEOLOGIA ISTORIEI

1. Doctrina trinitară. Gioacchino şi Conciliul Lateran IV

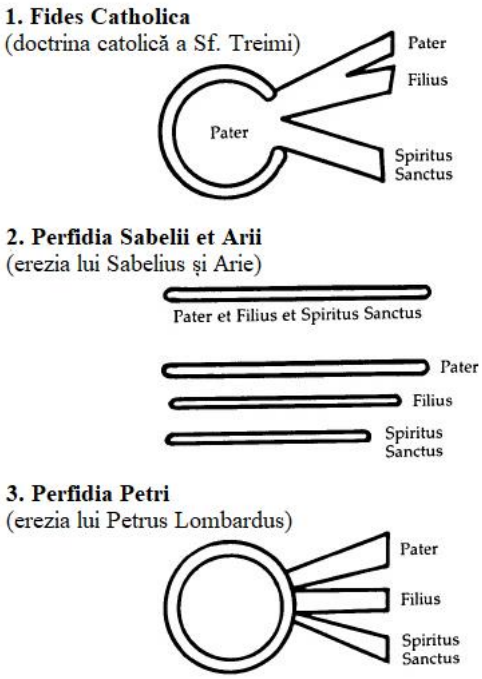
Cercetătorul Mathias Riedl afirmă despre Gioacchino că, în ciuda originalităţii modului în care gândeşte legătura dintre relaţiile intratrinitare şi existenţa istorică a umanităţii, în ceea ce priveşte esenţa teologiei trinitare este extrem de convenţional, de frică ca nu cumva să se abată de la dogma Bisericii[1]. În schimb, eu consider că numai datorită modului aparte în care a înţeles doctrina Sfintei Treimi a putut mai apoi să arunce o lumină originală asupra teologiei istoriei. Doctrina Sfintei Treimi este punctul nodal al sistemului gioacchimit, de aceea tocmai doctrina sa trinitară este cea care a ridicat semne de întrebare referitoare la ortodoxia lui Gioacchino din Fiore. Astfel, cel de-al doilea canon al Conciliul Lateran IV din 1215, *De errore abbatis Gioacchino*, a plecat de la respingerea acuzaţiilor aduse de abatele calabrez presupusului „cuaternarism" al lui Petrus Lombardus, pentru a ajunge la o contra-acuzaţie adusă doctrinei gioacchimite despre unitatea divină înţeleasă drept „colectivitate" şi „asemănare", contrară înţelegerii reale şi ortodoxe a unităţii de esenţă a Persoanelor Sfintei Treimi.

De fapt, marea problemă care se ridica pentru părinţii conciliari referitor la ortodoxia lui Gioacchino era legată de metoda analogiilor lui vizuale, *i.e.* de teologia figurativă sau simbolică promovată şi utilizată de acesta. Acest fapt este evident în contextul problematic dintre doctrina trinitară şi metoda figurativă atunci când Gioacchino a încercat să-şi reprezinte figural conceptul lui Petrus Lombardus de unitate ca *summa res*. Această figură a lui Gioacchino este numită *Contra Lombardum* sau *Perfidia Petri* şi se găseşte în *Liber Figurarum*

---

[1] Matthias RIEDL, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004. p. 212.

(tavola XXVIa)[2]. Figura lui Gioacchino este însoţită de o referinţă textuală clară la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, astfel încât acuza de „cuaternitate" este clar ţintită: „*essentia est quaedam summa res communis tribus personis, nec ingenita, nec genita, nec procedens*"[3]. Desenul este constituit din trei linii orizontale paralele legate de un cerc închis. Cercul închis reprezintă pentru Gioacchino acea *essentia summa res communis*, aşadar o unitate circulară închisă faţă de cele trei Persoane divine, constituind astfel „un al patrulea ceva" distinct.



(*fig.1: Doctrina catolic-ortodoxă şi ereziile despre Sf. Treime*)

În schimb, pasajul din *Cartea Sentinţelor* a lui Petrus Lombardus care l-a indus în confuzie şi l-a revoltat pe Gioacchino sună astfel:

---

[2] Leone TONDELLI, Marjorie REEVES & Beatrice HIRSCH-REICH (ed.), *Il Libro delle figure dell'abbate Gioacchino*, SEI, Torino, 1953, p. 61 (abreviat: *Lib.Fig.*); tavola XXVIa; *Cf.* Harold LEE, „The anti-Lombardian figures of Joachim of Fiore: a reinterpretation", în: Ann WILLIAMS (ed.), *Prophecy and millenarianism*, Longman, Oxford, 1980, pp. 129-142.
[3] *Lib. Fig.*, p. 61; tavola XXVIa.

> Nu trebuie să se susţină că esenţa divină l-a născut pe Fiul deoarece, de vreme ce Fiul este esenţa divină, Fiul este deja realitatea (*res*) din care s-a născut şi astfel aceeaşi realitate se naşte pe sine. Şi tot astfel spunem că esenţa divină nu a născut esenţă. Cum însă esenţa divină este una şi o anumită realitate supremă, dacă esenţa naşte esenţă, atunci aceeaşi realitate se naşte pe sine, ceea ce nu poate fi posibil deloc. Doar Tatăl singur îl naşte pe Fiul şi Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi Fiul[4].

Este cu atât mai surprinzătoare neînţelegerea lui Gioacchino cu cât Petrus Lombardus atenţiona cu foarte mare claritate la începutul distincţiei V că, în acord cu comentatorii catolici (*id est* Sfinţii Părinţi), el mărturiseşte că „nici Tatăl nu naşte esenţă divină, nici esenţa divină nu îl naşte pe Fiul, nici esenţa divină nu naşte esenţă", respectiv că prin numele de esenţă înţelege natura divină, care este comună celor trei Persoane şi este în totalitate în fiecare Persoană în parte: „*Hic autem nomine «essentiae» intelligimus divinam naturam, quae communis est tribus personis et tota in singulis*"[5].

Motivul atacului şi neînţelegerii lui Gioacchino a distincţiei scolastice dintre ceea ce este *real distinct* şi ceea ce este doar *conceptual distinct* se poate foarte bine încadra în linia de dispute specifice secolului al XII-lea asupra înţelegerii tainei Sfintei Treimi purtate între reprezentanţii teologiei monastice, cu înţelegerea lor preponderent alegorică, şi noii reprezentaţi ai teologiei scolastice, cu înţelegerea lor dialectică. De asemenea, neînţelegerea dintre Gioacchino şi Lombardus poate fi văzută şi pe fundalul controversei dintre nominalism şi realism. Astfel, această controversă purtată în jurul înţelegerii raportului dintre unitatea şi Persoanele dumnezeieşti, rezolvată în 1215 de Conciliul Lateran IV, avea la acel moment o istorie mai lungă de un secol. Probabil prima dispută este cea dintre Anselm din Canterbury (†1109) şi nominalistul Roscelin din Campiegne (†cca 1124). Atunci, Anselm l-a acuzat pe Roscelin că înţelege Persoanele divine ca substanţe de sine stătătoare, fapt care ar conduce la anularea oricărei unităţi de natură a acestora, adică la triteism. În schimb, pentru Anselm din Canterbury,

---

[4] PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV Libris distinctae*, I, d. V, c.1, nr. 6, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, p. 82.
[5] *Ibidem*, I, d. V, c.1, nr.1, p. 81.

Persoanele trinitare împărtăşesc aceeaşi unică substanţă şi se disting între ele doar prin relaţie: Dumnezeu-Treime este unu în substanţă şi întreit în relaţie[6]. Mai departe, cercetătoarea Fiona Robb aminteşte că modelul paradigmatic al ciocnirii celor două metode de înţelegere pentru secolul al XII-lea este atacul lui Bernard din Clairvaux (†1153) la adresa lui Gilbert din Poitiers (sau Porretanus, †1154). Conform lui Bernard, Gilbert ar fi făcut din Dumnezeu-Treime o „cuaternitate" prin faptul că a separat de Treime însăşi divinitatea, ca şi cum divinitatea ca esenţă precedă, cauzează şi transcende pe Dumnezeu-Treime[7]. Astfel, Gilbert din Poitiers, pentru a circumscrie unitatea dumnezeiască împărtăşită de cele trei Persoane trinitare a introdus o esenţă separată şi distinctă, mai mare şi anterioară chiar Treimii însăşi. Fiona Robb ne mai reaminteşte o acuză asemănătoare ridicată în epocă, anume aceea a lui Gautier din Saint-Victor tocmai împotriva lui Petrus Lombardus, în tratatul *Contra quatuor labyrinthos* (cca 1179)[8]. În acest tratat, teologul victorin identifică blasfemia cuaternarismului ca o consecinţă a afirmaţiei magistrului Petrus Lombardus, conform căruia esenţa nu generează/naşte, obiectând că nu există o esenţă comună (nici născătoare, nici născută) celor trei Persoane[9]. Tot din această epocă provine un tratat atribuit şcolii lui Gilbert din Poitiers, *Liber de vera philosophia* (cca 1179), în care este atacată resurgenţa sabelianismului[10] care promovează din nou o supra-unitate de esenţă a Persoanelor dumnezeieşti, fapt care reprezintă o blasfemie la adresa

---

[6] *Cf.* Etienne GILSON, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 222-224.

[7] Fiona ROBB, „The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy", în: *Journal of Ecclesiastical History* 48, no. 1 (1997), p. 31.

[8] *Ibidem*, p. 32.

[9] *Ibidem*.

[10] Sabelianismul (sau modalismul) este o erezie asociată cu Sabelius (cca 220), tematizată intens în secolul al IV-lea în timpul crizei niceene, şi descrie acea viziune neortodoxă asupra Sfintei Treimi, conform căreia cele trei Persoane ale Dumnezeirii nu sunt cu adevărat şi în mod real distincte, ci sunt numai modalităţi ale unei unici naturi/substanţe dumnezeieşti. Pe de altă parte, sabelianismul subliniază unitatea naturii divine în acord cu o formă foarte rigidă de monoteism, astfel că cei acuzaţi de această erezie argumentau că Tatăl, Fiul şi Duhul sunt numai nume sau modalităţi succesive ale revelaţiei unei unici naturi dumnezeieşti. Tertulian şi Hipolit Romanul au acuzat aceste tendinţe pentru că ar avea drept consecinţă separarea divinităţii de Persoane sau ar conduce la o confuzie şi indistincţie a acestora. *Cf. The Encyclopedia of Ancient History*, ed. de Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine şi Sabine R. Huebner, Bleckwell, Oxford, 2013, pp. 5990–5991. Pentru mai multe informaţii despre istoria ereziilor, implicit despre sabelianism şi arianism, a se consulta: Harold O.J. Brown, *Imaginea lui Isus Cristos în oglinda ereziilor şi în ceea a ortodoxiei creştine*, trad. Dan Siserman, Humanitas, Bucureşti, 2023.

distincţiei reale a Persoanelor[11]. Noile forme de sabelianism, prin afirmarea unui *res*, nu numai că conduc la amestecarea Persoanelor, ci şi la confundarea Persoanelor cu proprietăţile lor, astfel încât Persoanele, proprietăţile şi natura sunt amestecate într-o unitate non-existentă[12]. În schimb, unitatea divină este o colecţie a celor trei Persoane şi nu este nimic altceva decât o Trinitate: „*unitas est collectio trium personarum que nihil aliud est quam trinitas*"[13]. Mai departe, argumentul din *Liber de vera philosophia* este următorul:

> Cele trei Persoane sunt una datorită comuniunii de maiestate. Unitatea nu este trinitate, nici trinitatea nu este unitate (*nec trinitas est unitas, nec unitas est trinitas*) de vreme ce unitatea naturii, nu trinitatea Persoanelor, este numeric una. Precum trinitatea este a trei Persoane, dualitatea a două, unitatea a uneia, atunci dacă Trinitatea ar fi unitate, ar rezulta că trei Persoane ar fi o Persoană[14].

Această argumentaţie este foarte similară celei propuse de Gioacchino, conform căruia *quaedam summa res* nu poate fi afirmat despre cele trei Persoane dumnezeieşti, deoarece ar fi ca şi cum am spune că 1=3. Tot la fel ca în cazul lui Gioacchino, acest tratat afirmă că unitatea Sfintei Treimi este aceea analoagă unităţii credincioşilor în Biserică (*In* 27,22). Chiar dacă posibilitatea unei influenţe directe a acestor texte şi discuţii contemporane asupra lui Gioacchino este discutabilă din cauza lipsei unor referinţe clare, cert este că atacul lui Gioacchino la adresa lui Petrus Lombardus face parte dintr-o tendinţă răspândită în discuţiile trinitariene din epocă, care se opuneau doctrinei care susţinea conceptul de *una res* propus de Lombardus şi apărat mai apoi de Conciliul Lateran IV[15]. În definitiv, după cum a remarcat cercetătorul Peter Gemeinhardt, în secolul al XII-lea „acuza de cuaternarism

---

[11] Fiona ROBB, *art. cit.*, p. 33.
[12] *Ibidem*, p. 33
[13] *Liber de vera philosophia*, MS Grenoble 1085, fol. 68ra, apud: Fiona ROBB, *art. cit.*, p. 33
[14] *Ibidem.*
[15] A se vedea, de exemplu studiul: Constant J. MEWS & Clare MONAGLE, „Peter Lombard, Joachim of Fiore and the Fourth Lateran Council", în: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 35 (2010), pp. 81–122.

devenise o lozincă" foarte comună în disputele dintre reprezentații teologiei monastice și celei scolastice[16].

Vrem să subliniem din nou faptul că părinții de la Lateran IV nu au condamnat nimic altceva decât acea metodă *per visibilia ad invisibilia* de a înțelege misterul trinitar prin intermediul unui exces de analogii preluate lumea creată. Nu a fost însă condamnată doctrina trinitară în sine, fiindcă astfel Gioacchino ar fi putut fi acuzat nu la nivel metodologic, ci direct la nivel dogmatic, de exemplu de triteism, concepție de asemenea străină teologiei sale. Deși tratatul gioacchimit *De unitate seu essentia Trinitatis* s-a pierdut, sau poate chiar nu a existat niciodată, iar acest titlu se referă de fapt doar la ansamblul de afirmații ale lui Gioacchino despre unitatea și esența Sfintei Treimi, pasajele citate de textul conciliar se potrivesc foarte bine cu prima carte din *Psalterium decem cordarum*. De fapt, în întreaga sa operă, Gioacchino nu intră în dezbateri doctrinar-dogmatice decât în această carte și în alte două texte scurte: *Confessio fidei* și *De articulis fidei* – în rest, după cum am mai subliniat, opera lui Gioacchino este una preponderent exegetică și istorică. Pentru a vedea mai bine diferența dintre concepția gioacchimită asupra unității Sfintei Treimi și critica părinților conciliari voi reda pe două coloane paralele traducerea textelor în discuție:

Psalterium decem cordarum	***De errore abbatis Gioacchino – Lateran IV***
Fiindcă Dumnezeu este triunic în unitate, El a dorit întotdeauna ca mulți oameni și diferite popoare să se adune în unitate, știind că nu poate exista bucurie acolo unde există sciziune și diversitate. «Orice împărăție dezbinată în ea însăși se ruinează» (*Lc* 11,17). De aceea, Fiul se roagă pentru aleșii	De aceea, el [Gioacchino] afirmă că Petrus Lombardus atribuie lui Dumnezeu nu atât o Trinitate, cât o cuaternitate, adică trei Persoane și o esență comună, ca și cum aceasta ar fi o a patra Persoană. Abatele Gioacchino protestează clar că nu există nici o realitate care să fie Tatăl, Fiul și Duhul

[16] Studiul Peter GEMEINHARDT, „Joachim of Fiore the Theologian: Trinitarian Speculation and Doctrinal Debate", în: Matthias RIEDL (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Brill, Leiden, 2018, pp. 41-87 prezintă sintetic dezbaterile din epocă referitoare la doctrina trinitară și poziția lui Gioacchino, tributară tradiției monastice din care făcea parte.

Săi pentru ca toţi să fie una (*ut sint unum*) potrivit asemănării Sale cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, zicând: «Părinte Sfinte, păzeşte-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem şi Noi» (*In* 17,11). Iar acest lucru se referea la apostoli. Şi apoi, puţin mai târziu, a adăugat, spunând: «Dar nu numai pentru aceştia Mă rog, ci şi pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor, ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una» (*In* 17,20-21). Iar imediat după: «Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem» (*In* 17,22). Cu siguranţă am auzit de la Cuvântul adevărului în ce mod vrea Fiul ca noi să fim una după imaginea şi asemănarea (*ad imaginem et similitudinem*) (*Gen* 1,26) acelei unităţi prin care El însuşi şi Tatăl sunt una. Această unitate este în Duh, conform celor scrise în Faptele Apostolilor: «Mulţimea celor care au crezut era o singură inimă şi un singur suflet» (*Fap* 4,32). Conform acestui mod de unitate trebuie să înţelegem ceea ce zice	Sfânt; de asemenea, nici o esenţă, nici o substanţă şi nici o natură. El recunoaşte totuşi că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt o esenţă, o singură substanţă şi o singură natură. El mărturiseşte însă că o astfel de unitate nu este adevărată şi proprie, ci mai degrabă colectivă şi analogă, în modul în care se spune că mai mulţi oameni sunt un singur popor şi mai mulţi credincioşi sunt o Biserică, potrivit cuvântului: «Mulţimea celor care au crezut era o singură inimă şi un singur suflet» (*Fap* 4,32) şi «Cel care se uneşte cu Domnul este un singur duh cu el» (*1Cor* 3,8), la fel «şi cel care plantează, şi cel care udă sunt una» (*1Cor* 3,8) şi «noi, care suntem mulţi, suntem un singur trup în Cristos» (*Rom* 12,5); în cartea Regilor, de asemenea: «Poporul meu şi poporul tău sunt una» (Vulgata: *3Rg* 22,5; *cf. Rt* 1,16). În sprijinul acestei sentinţe, el foloseşte mai ales cuvântul pe care Cristos l-a rostit în Evanghelie cu privire la credincioşi: «Vreau, Tată, ca toţi să fie una în Noi, precum Noi una suntem, pentru ca toţi să fie desăvârşiţi în unire» (*In* 17,22). Căci, spune el, credincioşii lui Cristos nu sunt una în sensul unei realităţi unice care este comună tuturor (*id est quaedam una res, quae communis sit omnibus*), respectiv că ei sunt una doar prin modul în care formează o singură Biserică prin unitatea credinţei catolice şi, în sfârşit, o împărăţie

Apostolul: «Cel care se unește cu Domnul este un singur duh cu el» (*1Cor* 6,17). Augustin a utilizat această similitudine pentru a desemna unitatea dintre Tatăl și Fiul, zicând: «Astfel se zice Dumnezeu din Dumnezeu, întrucât acest nume Dumnezeu se potrivește fiecăruia»[17].	prin uniunea indisolubilă a iubirii, așa cum citim epistola canonică a Apostolului Ioan: «Trei sunt cei care dau mărturie în cer: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt; și aceștia trei sunt una» (*1In* 5,7); iar imediat după este adăugat: «Și trei sunt cei care dau mărturie pe pământ: Duhul, apa și sângele; iar cei trei sunt una» (*1In* 5,8), așa cum se găsește în unele codice[18].

Într-un fel, contrar învățăturii Conciliului, doctrina gioacchimită despre unitatea divină se întemeiază doar pe conceptul de perihoreză (*circuminsessio*) a Persoanelor trinitare, astfel că el este *a priori* reticent față de orice fel de concept de esență divină, fie el real or conceptual. Persoanele trinitare își întemeiază dumnezeirea numai pe relațiile intratrinitare, iar unitatea se întemeiază tocmai pe relațiile de întrepătrundere a Persoanelor Sfintei Treimi. Pentru abatele calabrez, nu există o substanță divină în sine, ci numai în măsura relațiilor intratrinitare. Persoanele sunt fiecare în parte însăși substanța divină. Acesta este sensul pe care trebuie să-l avem în minte atunci când el vorbește despre o substanță întreită și când afirmă că Fiul este născut din substanța Tatălui. Astfel, Gioacchino afirmă:

> Pe această bază mărturisesc că Fiul este din substanța Tatălui[19], adică din substanță nenăscută, pe care grecii o numesc *ipostas*-ul, iar latinii *persona* Tatălui, și nu – ferească Dumnezeu (*quod absit!*) – din substanța întregii Trinități, precum dintr-o substanță comună, – ceea ce ar însemna să îl urmăm, chiar dacă cu alte cuvinte, pe Sabelius –, ci, după cum am spus, numai din substanța Tatălui. Însă prin faptul că afirm că Fiul este din

[17] *Psalt.*, I, pp. 48-49. Citatul din Sfântul Augustin este indicat de editorul Kurt-Viktor Selge ca fiind din AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, 4, 6, ed. Mountain, W.J. și Glorie, F., Corpus Christianorum Series Latina 50, Brepols, Turnhout, 1968, p. 234. *Cf.* PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, VIII, 5, ed. cit., p. 100.
[18] *DZ* nr. 803, p. 440-441.
[19] *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ nr. 75,31: „Deus est ex substantia Patris".

> substanţa unicului Tată nu înseamnă că separ substanţa Fiului de substanţa Tatălui, astfel încât să fim nevoiţi să mărturisim că, conform intenţiei alor noştri, adică a latinilor, există două substanţe, deoarece, după cum zice Augustin[20], acela ce emană şi acela din care se emană sunt unul şi acelaşi (*quod manat et de quo manat unum sunt*)[21].

Pentru Gioacchino, în linia lui Bernard din Clairvaux, a Şcolii de la Saint-Victor sau a autorului lui *Liber de vera philosophia*, Sfânta Treime trebuie mai degrabă înţeleasă ca „o colecţie" a celor trei Persoane divine a căror unitate dumnezeiască constă în însăşi relaţia lor treimică. Unitatea şi Trinitatea trebuie conservate în relaţia lor mutuală şi nu adăugate una celeilalte, aşa cum credea el că face Lombardus. Apelând la nişte analogii foarte îndrăzneţe, şi poate chiar periculoase din punct de vedere al repercusiunii, Gioacchino aseamănă unitatea Persoanelor cu cea a trei vase care provin din acelaşi material de aur, unde chiar dacă fiecare vas în parte este „unul singur", ele pot fi numite şi „colectiv", adică împreună, ca fiind „un aur":

> Ele [cele trei persoane ale Sfintei Treimi] sunt una pe temeiul unităţii, nu al singularităţii: precum trei vase de aur care provin dintr-un singur cuptor ar fi numite „un singur aur"; şi, din acest motiv, chiar dacă se spune despre fiecare vas că este un vas unic de aur şi că este „un singur aur", acest „un singur" diferă totuşi de celălalt „un singur", din moment ce acest „un singur" nu se spune în mod colectiv, ci în mod singular despre fiecare în parte (*non dicitur collective, sed singulariter de singulo*), în timp ce celălalt „un singur" se spune colectiv despre toate trei (*dicitur collective de tribus*)[22].

---

[20] *Cf.* AUGUSTIN, *De Trinitate*, IV, 27, ed. cit., p. 196: „Ibi autem quod manat et de quo manat unius eiusdemque substantiae est".
[21] *Conf. fid.* p. 50. Întreaga traducere se găseşte în anexa de antologii de traduceri: *Confessio fidei.*
[22] *Ibidem.*

La fel şi în opusculul *De articulis fidei,* el aseamănă Sfânta Treime cu trei statui plămădite din acelaşi material de aur[23]. De aici rezultă clar faptul că Gioacchino înţelege unitatea Sfintei Treimi ca pe un substantiv colectiv:

> Înainte de toate, înţelege că Dumnezeu este trei Persoane depline, integre şi perfecte, astfel ca tu să crezi că fiecare Persoană este Dumnezeu deplin şi perfect şi că, în acelaşi timp, cele trei Persoane sunt un singur Dumnezeu, în întregime simplu, etern, viu, invizibil şi impalpabil. Dumnezeu este de fapt spirit, nu corp, iar din acest motiv nu trebuie să te miri că trei sunt unu şi unu sunt trei. Spunem însă „unu" nu „singular", în orice caz nu aşa cum zicem „o stea", „un iasp", „un smarald", ci „unu" în temeiul unităţii, aşa cum e natural să spunem „o turmă", „un popor", „o mulţime". Despre aceasta zic bine gramaticienii: „un popor aleargă" şi „o mulţime se aruncă", astfel încât în acest mod ceea ce se zice „unu" se înţelege ca număr plural. Vorbim conform intelectului, nu conform unei similitudini simple sau perfecte, ci în mod evident pentru a înţelege cele invizibile prin intermediul celor vizibile[24].

Dar intuind probabil limitele analogiilor sale şi aspectul predispus la controversă al afirmaţiei cum că Trinitatea trebuie înţeleasă ca un substantiv colectiv, Gioacchino se simte obligat să adauge: „De fapt, mărturisesc că ador un Dumnezeu care nu este nici singular, nici compus, ci unul care este întreit şi totuşi necompus, simplu şi unu şi, cu toate acestea, nu singular"[25]. Sau, în alt loc: „Prin urmare, ţinându-te departe de Sabelius, care a susţinut o Persoană a Trinităţii, şi de blestematul Arie, care, chiar dacă a mărturisit cele trei Persoane, a învăţat totuşi că ele nu sunt împărţite şi nu sunt egale, tu să crezi că este întreit, dar nu compozit, unu, dar nu singular"[26].

Împotriva acestei teologii figurative utilizate de Gioacchino, canonul al 2-lea al Conciliului afirmă răspicat că definiţia Sfintei Treimi propusă de

---

[23] *De art. fid.*, p. 7.
[24] *De art. fid.*, p. 4-6.
[25] *Conf. fid.*, p. 50.
[26] *De art. fid.*, p. 8.

Petrus Lombardus este cea ortodoxă, întrucât este cea care reuşeşte să articuleze misterul consubstanţialităţii Persoanelor Dumnezeului-Treime fără a intra pe terenul alunecos al asemănării lui Dumnezeu cu lucrurile din lumea creată:

> Însă noi, prin aprobarea acestui sfânt conciliu, credem şi mărturisim împreună cu Petrus Lombardus că există o anumită realitate supremă (*quod una quaedam summa res est*), incomprehensibilă şi inefabilă, care este cu adevărat Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, cele trei Persoane împreună şi fiecare dintre ele separat. Prin urmare, în Dumnezeu există numai o Trinitate, nu o cuaternitate, deoarece fiecare dintre cele trei Persoane este acea realitate, adică substanţă, esenţă sau natură divină. Ea singură este principiul tuturor lucrurilor, în afară de care nici un alt principiu nu poate fi găsit. Şi această realitate nici nu generează/naşte, nici nu este generată/născută şi nici nu purcede, ci este Tatăl care naşte, Fiul care este născut şi Duhul Sfânt care purcede (*et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit*). Distincţia există astfel între Persoane, iar unitatea în substanţă[27].

Ca un fel de concluzie, întreaga condamnare este comprimată de părinţii conciliari în următoarea definiţie cu caracter dogmatic: „între Creator şi creatură nu se poate constata o asemănare într-atât de mare încât să nu poată fi determinată între ei o şi mai mare neasemănare" („*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*")[28]. Aşa ajunge să fie canonizată recent dezvoltata metodă teologică scolastică în detrimentul metodei teologiei monastice, care probabil uneori greşise prin abuz de alegorizare. Însă în nici un caz nu este vorba despre o condamnare la nivel dogmatic, de aceea nu este corect să atribuim vreo erezie lui Gioacchino. Mai corect ar fi să spunem că mai degrabă Gioacchino a primit o mustrat post-mortem, nicidecum o condamnare.

---

[27] *DZ* nr. 804, p. 441; A se vedea întreaga traducere a decretului în anexă: *De errore abbatis Gioacchino.*
[28] *Ibidem*, nr. 805, p. 442.

Conciliul, după cum am arătat, condamnă doar metoda *per visibilia ad invisibilia* folosită de Gioacchino, respectiv acuzele nefondate pe care acestea le-a adus metodei teologice reprezentate de Petrus Lombardus. Din această pricină canonul este intitulat „*De errore abbatis Gioacchino*" şi nu altfel, iar în final este reafirmat faptul că Ordinul Florensian trăieşte într-o observanţă sănătoasă şi că însuşi Gioacchino „ţine de credinţa mărturisită de Biserica Romană"[29]. Câţiva ani mai târziu, în 1220, Papa Honorius III, într-o scrisoare adresată Arhiepiscopului Luca Campano al Cosenzei, va sublinia din nou că Gioacchino este preţuit ca fiind un bun catolic şi un vrednic mărturisitor al sfintei şi ortodoxei credinţe[30].

În contextul acestei mustrări din cadrul Conciliului Lateran IV, este foarte solid întemeiată afirmaţia cercetătorului Stephan Otto, conform căruia abatele calabrez a fost într-o mare măsură nedreptăţit de părinţii conciliari, deoarece nu i-a fost luat în seamă întregul sistem şi operă teologică[31]. Din întregul ansamblu de texte se observă foarte clar că Gioacchino era pe deplin conştient de tensiunea inerentă raportului dintre *dissimilitudo* şi *similitudo*, respectiv că metoda teologică gioacchimită nu este una al cărui accent cade pe principiul asemănării, ci pe cel al *dissimilis similitudo*, aşa cum este afirmat cu foarte mare claritate în *Psalterium*: „Deşi ceea ce este înscris în realitatea umană este extrem de neasemănător de ceea ce este dumnezeiesc, nu este ceva străin credinţei să se înalţe la cunoaşterea Creatorului prin asemănări neasemănătoare (*per disimiles similitudines ascendere ad notitiam creatoris*)"[32]. Totodată, după cum am precizat deja în capitolul despre gândirea figurativă, pentru Gioacchino era foarte clar că pentru simplitatea firii dumnezeieşti nu există o *certa similitudo*, nici o *visibilis forma* şi că tot ceea ce se predică despre Dumnezeu nu este decât în baza paradoxului unor asemănări radical neasemănătoare[33]. Astfel, Stephan Otto

---

29 *Ibidem*, nr. 807, p. 442.

30 *Acta Sanctorum, Maii vii*, dies 29, col. 104D, apud Peter GEMEINHARDT, „Joachim the Theologian: Trinitarian Speculation and Doctrinal Debate", în: Matthias Riedl, *A Companion to Joachim of Fiore*, ed. cit., p. 41.

31 Stephan OTTO, „Die Denkform des Joachim von Fiore und das Caput Damnamus des 4. Lateran-konzils", în: Idem, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1979, p. 109-111.

32 *Psalt.*, I, p. 48.

33 *Ibidem.*

afirmă pe bună dreptate că formula analogiei propusă de Conciliu, *id est* constatarea că orice *similitudo* între Creator şi creatură este depăşită de o *maior dissimilitudo*, fusese împărtăşită pe deplin şi de Gioacchino[34]. Motivul pentru care Gioacchino era de părere că trebuie să se sprijine în cunoaştere pe reflexiile divine din lumea creată este tocmai fiindcă taina Dumnezeului unic şi întreit depăşeşte puterile de comprehensiune ale omului într-o manieră absolută. De aceea, în mod consecvent cu această formă de antiraţionalism, metoda teologică a lui Gioacchino afirmă că trebuie să ne înălţăm spre cunoaşterea lui Dumnezeu cu ajutorul lucrurilor create, *i.e.* a imaginilor, tocmai fiindcă neasemănarea lui Dumnezeu depăşeşte în mod radical orice asemănare.

Cu toate acestea, consider că în esenţă problema lui Gioacchino consta în faptul că nu putea să înţeleagă şi să accepte un discurs pur conceptul despre unitatea divină. Incapabil de un discurs conceptual pur, Gioacchino nu înţelegea că distincţia scolastică dintre Persoanele Sfintei Treimi şi unitatea lor substanţială este o distincţie doar la nivel formal, nu şi real, astfel că Lombardus nu atenta la inseparabilitatea substanţei divine de Persoanele divine. În schimb, incapacitatea conceptuală este contrabalansată de gândirea sa figurativă şi simbolică, caracterizată de o foarte pătrunzătoare sensibilitate pentru înţelegerea istoriei ca lucrare a Dumnezeului-Treime. Pentru abatele de la San Giovanni in Fiore nu disputele scolastice în jurul unor *quaestiones* abstracte sunt cele care conduc la înţelegerea misterului Sfintei Treimi, ci scrutarea istoriei consemnată de autorii inspiraţi prin care s-a dezvăluit Sfânta Treime, adică prin Sfintele Scripturi şi Sfânta Tradiţie a Bisericii. Filosofia, fiind depăşită istoric, a o întrebuinţa încă în discursul asupra misterului Sfintei Treimi înseamnă a reveni la ereziile celor care se opuneau dreptei credinţei formulate de Sfinţii Părinţi de la Niceea: „La Conciliul de la Niceea s-au reunit mai mulţi filosofi care au luptat împotriva credinţei catolice prin şiretlicurile ştiinţei dialectice. Însă noi nu vrem să ascultăm vocea lor, nici să dezbatem prin discursuri

[34] Stephan OTTO, *art. cit.*, p. 109. Stephan Otto semnalează următoarele pasaje prin care se demonstrează că Gioacchino împărtăşea pe deplin teza unui *maior dissimilitudo* între creator şi creatură: *De art. fid.*, p. 6; *Tract.* p. 74-75; *Psalt.* I, fol. 229ra (p. 19); *Ibidem*, fol. 230rb-230va (p. 26-27); *Ibidem*, fol. 230vb (p. 28); *Ibidem*., fol. 232va (p. 41).

dialectice, ci să percepem prin scrutarea credinţei ceea ce vrea să ne spună vocea care ni s-a revelat"[35]. Iar în tratatul dedicat vieţii lui Benedict din Nursia, calea de acces la taina Sfintei Treimii oferită de tradiţia liturghiei monastice de a utiliza trei lecturi la vecernie (vigilie) este contrapusă de Gioacchino învăţăturilor hulitoare ale lui Arie, Sabelius, Petrus Lombardus şi a altor dialecticieni ca ei[36].

Aşadar, taina Sfintei Treimi nu se pătrunde prin *disputatio*, ci prin *lectio divina*; adică nu prin afirmarea superbiei raţiunii, ci prin smerenia credinţei care se exersează prin jertfe de laudă, psalmodiere, lectură devoţională, meditaţie şi contemplaţie – singura cale prin care Duhul Sfânt poate începe să vorbească credinciosului. Această cale monastică este pentru Gioacchino calea eminentă prin care umanitatea este condusă la desăvârşire, adică la restaurarea unităţii conform imaginii şi asemănării cu Sfânta Treime (*cf. Gen* 1,26; *In* 17,20-22). Însă pentru ca acest ideal al umanităţii desăvârşite şi unificate să se actualizeze, este nevoie de parcurgerea anevoioasă a istoriei, care este scena de desfăşurare a relaţiei dintre Dumnezeu şi om. Istoria este locul în care omul îşi exercită drama libertăţii prin care fie alege cu smerenie să fie călăuzit de pedagogia providenţială înspre propria desăvârşire, fie alege cu superbie să conlucreze cu forţele răului spre propria damnare.

2. Cronografia istoriei sacre

Percepţia istoriei în Evul Mediu era determinată întru totul de înţelegerea iudeo-creştină a timpului liniar, care se mişcă între începutul momentului Creaţiei şi sfârşitul momentului Judecăţii de Apoi. Această înţelegere asuma că întreaga mişcare temporală cade sub acţiunea directă a lui Dumnezeu. Acestui concept liniar de timp îi era însă inerent timpul ciclic, care se oglindea cel mai bine în viaţa practică, determinată în mod evident de ciclurile din natură şi de anul liturgic al Bisericii, care recapitulează misterul vieţii, morţii, învierii şi înălţării

[35] *Exp.*, fol. 115ra.
[36] *Vita Ben.*, p. 208.

Domnului. De aceea, consider că urmele de ciclicitate în teoriile medievale asupra istoriei au de a face cu modelul anului liturgic, mult mai mult decât cu eventualele moşteniri antice. În plus, mai trebuie precizat că dispoziţia afectivă dominantă a percepţiei timpului în Evul Mediu era una eminamente fundamentată pe aşteptarea sfârşitului timpului, care întotdeauna era acompaniată de un scenariu escatologic bine configurat în imaginarul omului medieval. În acest context, consider că putem vorbi despre două modalităţi paradigmatice ale aşteptării escatologice: 1. pe de o parte, o aşteptare non-apocaliptică, statică, fundamentată pe vigilenţă, care şi-a găsit reprezentatul cel mai de seamă în Augustin; 2. Iar pe de cealaltă parte, o aşteptare apocaliptică, dinamică, axată spre luarea unei hotărâri decisive acum şi aici; această atitudine consider că şi-a găsit una dintre cele mai substanţiale expresii în opera lui Gioacchino.

În ciuda relativizării tuturor speculaţiilor referitoare la sfârşitul timpului de către Isus Cristos – „Vouă nu vă este dat să cunoaşteţi timpurile sau momentele pe care Tatăl le-a stabilit prin propria autoritate" (*Fap* 1,7) –, întărite apoi şi prin autoritatea Sfântului Augustin, gânditorii creştini au continuat să fie preocupaţi de întrebări privitoare la cursul istoriei. Faptul că istoria nu este numai o înşiruire de evenimente şi că ea are un sens a fost un crez care a călăuzit dintotdeauna nevoia de scrutare şi înţelegere a istoriei. Este însă ceva totalmente specific gândirii iudeo-creştine faptul că istoria este văzută ca fiind orientată înspre un scop care este identic cu însăşi sensul ei, desfăşurându-se între un început absolut şi un sfârşit absolut, iar între cele două capete absolute se întinde o acţiune providenţială: istoria este scena temporală pe care se joacă o piesă cu un sens trans-temporal. Desigur, diferenţa dintre percepţia iudaică şi cea creştină a istoriei este evidentă, din moment ce pentru creştini însăşi principiul începutului şi sfârşitului, sensului şi scopului s-a manifestat în istorie, astfel încât în punctul central al acestei linii temporale se află Isus Cristos, principiul transcendent-transcendental al istoriei înspre care converge atât timpul de dinainte, cât şi cel de după. Din perspectiva credinciosului creştin, istoria este eminamente cristocentrică, adică orientată dinspre ambele sale capete spre evenimentul central Isus Cristos, Dumnezeu Întrupat, Cel care este

vindecătorul şi dătătorul de sens unui timp care altminteri ar fi fost un timp al căderii, morţii şi absurdului. Să nu uităm aşadar atunci când ne ocupăm de înţelegerea diverselor teorii creştine asupra istoriei de centralitatea lui Cristos, care pentru Sfinţii Părinţi era marca fundamentală a delimitării de iudaism. Cu toate acestea, conform lui Oscar Cullmann, primii creştini au înţeles centralitatea istorică a evenimentului Cristos ca împlinire şi sfârşit al istoriei, iar tensiunea paradoxului acumulării anilor au rezolvat-o prin teza lui „deja, dar nu încă", adică prin afirmarea pe de o parte a caracterului decisiv şi final al lucrării restauratoare a lui Cristos, iar pe de altă parte a admiterii faptului că încolţirea şi înflorirea roadelor mântuirii nu sunt iminente cronologic; cu toate acestea, timpul este sfârşit prin împlinirea în Cristos a tuturor figurilor şi profeţiilor istorice[37]. Teza reprezentată de Oscar Cullmann şi Hans Conzelmann, conform căreia primele generaţii de creştini (ba chiar însăşi teologia neotestamentară, în special cea lucaniană[38]) înţelegeau evenimentul cristic ca fiind centrul istoriei, a fost pusă la îndoială de Joseph Ratzinger, care consideră că primele generaţii de creştini şi Sfinţii Părinţi într-adevăr îl înţelegeau pe Cristos ca împlinire şi sfârşit al istoriei, însă nu şi ca centru/mijloc, idee care avea să se constituite abia treptat în decursul veacurilor[39]. De altminteri, calcularea anilor de la Cristos (*Anno Domini*) apare pentru prima dată abia odată cu Dionisie Exiguus, în anul 525, şi s-a impus abia prin Beda Venerabilul, două secole mai târziu: „…Beda Venerabilul este cel care a făcut pentru prima dată pasul decisiv de a data evenimentele celei de-a şasea vârste a lumii nu numai conform cu anii trecuţi de la crearea lumii, ci şi conform cu anii trecuţi de la naşterea lui Cristos…"[40]. Împărţirea istoriei în *ante Christum* şi *post Christum* (*i.e. Anno Domini*) apare consemnată pentru prima dată abia în *Cronica lumii* a lui Johannes Nauklarus din 1510. Cristos nu putea fi aşadar centrul istoriei atâta timp cât cronografia asuma că durata istoriei reflectă săptămâna

---

[37] A se vedea Oscar CULLMAN, *Christus und die Zeit. Die urchristlische Zeit- und Geschichtsauffassung*, EVZ-Verlag, Zürich, 1948.

[38] A se vedea Hans CONZELLMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Mohr, Tübingen, 1954.

[39] Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Sfântul Bonaventura*, trad. Dan Siserman, Sapientia, 2019, nota 8, p. 44.

[40] *Ibidem*, nota 40, p. 146.

cosmică a creaţiei, iar întruparea a avut loc la începutul celei de-a şasea vârste a istoriei, adică în anul 6000 de la crearea lumii dintr-un total de 7000 de ani. Joseph Ratzinger afirmă:

> Pentru primul mileniu creştin, Cristos nu reprezintă punctul de cotitură al istoriei, odată cu care ar începe o nouă lume transfigurată şi mântuită şi cu care istoria nerăscumpărată de până atunci s-ar încheia. Mai degrabă, Cristos este începutul sfârşitului. El este «mântuirea» în măsura în care prin El „sfârşitul" pătrunde în istorie. Din perspectivă istorică, mântuirea constă în acest sfârşit pe care Cristos îl inaugurează, în vreme ce istoria mai continuă ceva timp, oarecum *per nefas,* până când vechiul eon al acestei lumi va ajunge la sfârşit[41].

Chiar dacă asumăm împreună cu Joseph Ratzinger/Papa Benedict XVI că abia în Evul Mediu, odată cu Gioacchino şi Bonaventura, a început să se configureze pe deplin acea concepţie asupra istoriei în care Cristos este centrul şi mijlocul timpului, rămâne totuşi valabil faptul că deja apostolii au resimţit tensiunea escatologică implicată în evenimentul cristic. După cum am încercat să demonstrez în capitolul II, „Hermeneutica şi teologia istoriei", acest lucru este evident în scrierile neotestamentare, acolo unde Isus Cristos este perceput deja de apostoli drept cheie hermeneutică de înţelegere a Scripturilor şi implicit a istoriei despre care se aduce mărturie în ele. Cu timpul, din această credinţă s-au dezvoltat diverse teologii creştine ale istoriei care reuşeau să înţeleagă şi să aprofundeze tot mai mult semnificaţia evenimentelor despre care depuneau mărturie Scripturile. Printre aceste dezvoltări şi aprofundări un loc foarte important îl ocupă Gioacchino din Fiore, despre care Sfântul Părinte Benedict XVI afirmă ceva care este cu atât mai cutremurător cu cât literatura de specialitate ne obişnuise să credem că aproape nimic din opera abatelui calabrez nu ar putea fi pus în acord cu doctrina Bisericii şi că locul acestuia este mai degrabă în manualele de ereziologie decât în cele de istorie a dogmei:

> În consecinţă, Gioacchino din Fiore a devenit, în însuşi sânul Bisericii, precursorul unei noi înţelegeri a istoriei, care pentru

[41] *Ibidem.*

> noi pare a fi astăzi în mod evident identică cu însăşi înţelegerea creştină prin excelenţă, astfel încât ne este dificil să credem că a existat un timp când istoria nu era văzută astfel. În acest punct se află adevărata semnificaţie a lui Gioacchino. Iar în faţa acestui fapt păleşte chiar şi posteritatea deosebită pe care a avut-o în cadrul gioacchimismului franciscan, în pofida importanţei sale incontestabile[42].

Consider că există trei mari modele biblice care au stat la baza dezvoltărilor teoriilor despre periodizarea istoriei în lumea creştinismului antic şi medieval, iar acestea se găsesc toate integrate în sistemul lui Gioacchino din Fiore:

1. Doctrina despre săptămâna creaţiei, care era întărită exegetic prin trimiterea la un pasaj din Psalmi, respectiv din la cea de-a doua epistolă a lui Petru, unde se echivalează o zi divină cu o mie de ani omeneşti: „Că o mie de ani înaintea ochilor tăi sunt ca ziua de ieri" (*Ps* 89,4) şi „Că o zi la Domnul este ca o mie de ani şi o mie de ani ca o singură zi" (*2Pt* 3,8).

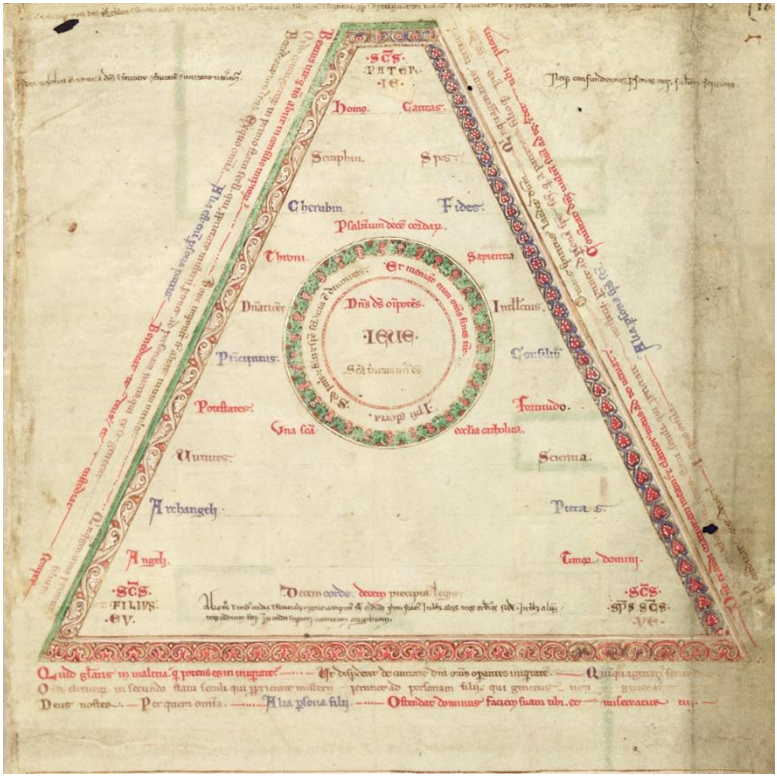
2. Doctrina succesiunii monarhiilor mondiale, supuse determinismului providenţial (*Dan* 2,31-35; 7,2-14). În linia acestei doctrine s-a dezvoltat şi doctrina transferului harului, precum în cazul neotestamentar al transferului harului de la evrei asupra popoarelor păgâne. Această doctrină va îmbrăca în teoria politică forma de *translatio imperii*.

3. Doctrina paulină a legii: *ante legem* înainte de Moise, *sub lege* istoria iudaismului, *sub gratia* de la întruparea lui Cristos încoace şi *in pace,* care desemnează post-istoria, *i.e.* sabatul veşnic. (*Cf. Rom* 6,14-15; *1Cor* 9,19-21; *Gal* 3,19-22; 4,4-5,21; 5,18).

Toate aceste doctrine au fost aplicate contextului istoric specific prin intermediul hermeneuticii alegorizante şi tipologizante a diferitelor pasaje biblice, dintre care cea mai importantă în cazul lui Gioacchino este metoda exegetică a concordanţelor: evenimentele şi persoanele din Vechiul Testament le prefigurează pe cele din Noul Testament.

---

[42] *Ibidem*, p. 147.



(*fig.2: Psalterionul cu zece coarde*)

După cum a fost arătat în capitolul I, „Despre viaţa şi opera lui Gioacchino din Fiore", înţelegerea misterului dogmei trinitare şi a implicaţiilor sale istorice este pusă de abatele calabrez în seama unei viziuni avute de sărbătoarea Rusaliilor, în timpul şederii la mănăstirea Casamari, aproximativ în anul 1183. Această viziune l-a făcut pe abatele calabrez să înţeleagă, în timpul unei recitări de psalmi, că psalterionul cu zece coarde la care cânta regele David este o imagine a armoniei cosmice. Acest psalterion, a cărui formă reflectă misterul Trinităţii, a fost reprodus pictografic şi în *Liber Figurarum* (*fig.2* alăturată), printr-o figură în formă de trapez isoscel. Colţurile psalterionului reprezintă în părţile inferioare pe *Filius* şi *Spiritus Sanctus*, iar în partea superioară pe *Pater*, împreună formând unitatea indisolubilă a Trinităţii. Cele zece şiruri de coarde întinse spre cele două margini simbolizează pe partea stângă cele nouă ierarhi îngereşti (îngerii, arhanghelii,

începătoriile, puterile, stăpânirile, domniile, tronii, heruvimii şi serafimii), care sunt încununate de *homo*, a cărui demnitate superioară celei a îngerilor este dată de Întruparea Fiului; iar pe partea dreaptă corzile simbolizează cele şapte daruri ale Duhului Sfânt (frica de Dumnezeu, pietatea, ştiinţa, tăria, sfatul, înţelegerea şi înţelepciunea) şi cele trei virtuţi teologice (credinţa, speranţa şi iubirea). În centrul instrumentului se află o deschidere sferică care reprezintă unitatea esenţei divine, unde stă scris „**IEUE**, Domnul Dumnezeul Omnipotent – Sfânta Treime este un singur Dumnezeu". Deasupra instrumentului este scrisă şi o clarificare a literelor IEUE: „Acesta este numele inefabil al lui Dumnezeu, pe care Aron îl purta în frunte, scris cu litere dispuse în forma acestui psalterion prin care se defineşte tetragramatonul, care înfăţişează în mod admirabil taina sfintei şi indivizibilei Treimi, fără a se confunda Persoanele şi fără a separa substanţa". Această sferă centrală IEUE este înconjurată de o coroană de petale verzi, care simbolizează întreaga sfântă Biserică Catolică unită în cântec de laudă. Sensul istoriei este restaurarea acestei armonii muzicale cosmice care devine disonantă în urma căderii.

Conform doctrinei sale trinitare, *missio* este pandantul vizibil al invizibilei şi eternei *processio* care se reflectă în figura psalterionului. Astfel, raţiunea pentru care nu numai Fiul, ci şi Duhul Sfânt este trimis în lumea creată ţine de răscumpărarea umanităţii (*ad redimendum genus humanum*)[43] şi de restaurarea ordinii cereşti, deci restaurarea sensului creaţiei, care este acela de a-şi lăuda Creatorul:

> Faptul că acel colţ, care este originar, pare să fie puţin diferit de celelalte două pare să înveţe că Tatăl, aşa cum nu purcede de la nimeni altcineva, nu este trimis niciodată oamenilor; în orice caz, El însuşi nu are nici o origine (*principium*) de la care să fie trimis. Dar Fiul şi Duhul Sfânt, care se revarsă în acel oraş ceresc şi umplând cele nouă coruri de îngeri cu harul lor, se revarsă în jos precum fluxul unui râu pentru a răscumpăra neamul omenesc[44].

---

[43] *Psalt.* I, p.84.
[44] *Psalt.*, I, pp. 63-64.

Gioacchino foloseşte chiar un vocabular asemănător celui neoplatonician şi areopagitic cât priveşte includerea unei doctrine a emanaţiei în sânul Sfintei Treimi atunci când vorbeşte despre un temei (*origo/principale principium*), din care ipostasurile Fiului şi Duhului se revarsă precum apa dintr-o fântână (*et quasi aqua ex fonte manans*), păstrându-şi însă consubstanţialitatea divină prin Tatăl[45]. În linia dogmei *filioque,* el descrise proprietăţile (*proprietas*) Persoanelor divine ca fiind determinate de relaţia (*relatio*) pe care o au cu celelalte Persoane divine[46]. Aceste relaţii sunt eterne şi nu au loc în timp, fiind coeterne de vreme ce împărtăşesc aceeaşi substanţă sau unitate. Distincţia celor trei Persoane divine este făcută în baza originii lor în simpla şi indivizibila substanţă dumnezeiască[47]: Dumnezeu-Tatăl este nenăscut (*ingenitus*), Dumnezeu-Fiul este născut din Tatăl (*genitus*), şi Dumnezeu-Duhul Sfânt purcede atât din Tatăl, cât şi din Fiul (*ab utroque procedens*)[48]. Rezultă cinci relaţii intra-trinitare: (1) relaţia Tatălui cu Fiul, deoarece doar Tatăl naşte; (2) relaţia Fiului cu Tatăl, deoarece este singurul fiu născut; (3) relaţia Tatălui şi Fiului cu Duhul Sfânt, deoarece de la ambii este trimis Duhul; (4) relaţia Fiului şi Duhului Sfânt cu Tatăl, deoarece ambii sunt trimişi de către Tatăl; (5) relaţia Tatălui şi Fiului şi Duhului Sfânt cu creatura, deoarece aceste trei Persoane sunt un unic Dumnezeu creator[49].

Pentru a se face inteligibile creaturii, care există în timp, aceste relaţii intratrinitare trebuie să se manifeste şi în procesul istoric al Revelaţiei. În consecinţă, acestor relaţii eterne le corespund misiunile (*missiones*) temporale ale Fiului şi Duhului, care prin manifestarea lor istorică în cinci perioade au revelat omului o mai profundă cunoaştere a realităţii divine: (1) perioada de timp *ante legem*, în care Dumnezeu l-a ales pe Avraam părintele multor popoare; (2) timpul *sub lege*, în care Fiul lui Dumnezeu, luând aspect de înger, a călăuzit poporul ales în timpul exodului prin deşert; (3) timpul *sub regibus et prophetis*, în care Duhul Sfânt este trimis să călăuzească poporul prin intermediul regilor şi profeţilor spre realizarea Templului, oferind prin aceasta

---

45 *Psalt.*, I, p. 63.
46 *Psalt.*, I, p. 56.
47 *Psalt.*, I, p. 18.
48 *Psalt.*, I, p. 19.
49 *Psalt.*, II, p. 202.

oamenilor modelul de desăvârşire teocratică la care ei trebuie să ajungă, anume actualizarea Ierusalimului ceresc; (4) perioada lucrării vizibile a Fiului şi Duhului, timp care durează „până în prezent"; (5) şi perioada de timp „la începutul căreia ne aflăm", în care Duhul Sfânt va dezvălui pe deplin „Evanghelia veşnică" (*Apoc* 14,6), care este înţelegerea spirituală şi vie a ceea ce până atunci va fi literă moartă[50]. Conform lui Gioacchino, în prima perioadă Dumnezeu a activat credinţa, în cea de-a doua a activat răbdarea, în a treia zelul profetic, în a patra smerenia, iar în cea de-a cincea speranţa[51].

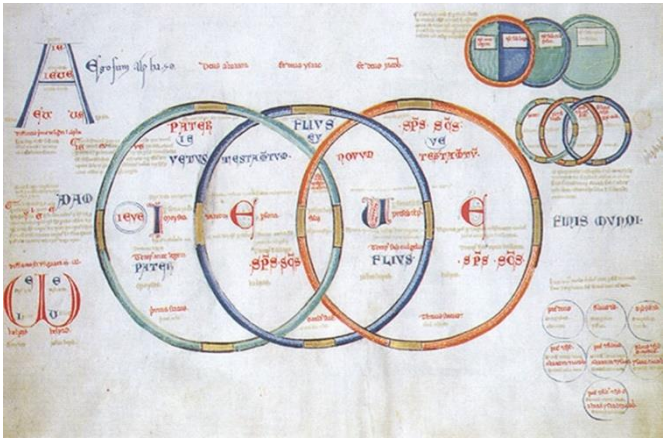
Unitatea desăvârşită (*unitas perfecta*)[52] a armoniei celeste, în care întreaga creaţie va fi după chipul şi asemănarea Sfintei Treimi (*In* 17,20-22), trebuie restaurată printr-un proces de pedagogie divină în istorie, în urma căruia omul să revină prin cunoaştere deasupra celor nouă ierarhii cereşti[53]. În *Prephatio super Apocalypsim*, Gioacchino din Fiore accentuează din nou faptul că „este propriu neamului omenesc ca în urma păcatului primului om să se întoarcă gradual la cunoaşterea Creatorului său. Cunoaşterea lui Dumnezeu îşi are rădăcina în primul timp al Tatălui, încolţirea în timpul Fiului şi gustarea dulceţii fructelor în cel al Duhului Sfânt"[54]. Aşadar, dacă sensul creaţiei este acela de a-l lăuda pe Creator, sensul istoriei este acela de a restaura armonia ierarhiilor cereşti, al căror imn de laudă a devenit disonant în urma căderii şi a pierderii cunoaşterii lui Dumnezeu[55].

---

50 *Psalt.*, II, pp. 208-214.
51 *Psalt.*, II, p. 214.
52 *Psalt.*, I, pp. 41-43.
53 *Psalt.*, I, pp. 63-64.
54 *Prueph. Ap.*, p. 26.
55 O concepţie similară este sesizată şi la Bernard din Clairvaux de către Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI într-o prelegere intitulată „Despre rădăcinile culturii europene": „Din această perspectivă se poate înţelege gravitatea unei remarci a Sfântului Bernard din Clairvaux, care a folosit o expresie din tradiţia platoniciană, transmisă de Augustin, pentru a judeca slaba cântare a călugărilor, care pentru el era, evident, foarte departe de a fi un incident de mică importanţă. El descrie confuzia care rezultă dintr-o cântare prost executată drept o cădere în «tărâmul neasemănării» (*regio dissimilitudinis*). Augustin împrumutase această expresie din filosofia platoniciană pentru a desemna starea sa dinaintea convertirii (*cf. Confesiuni*, VII, 10.16): omul, creat după asemănarea lui Dumnezeu, cade, în lipsa lui Dumnezeu, în «zona neasemănării» – într-o depărtare de Dumnezeu, în care nu-l mai reflectă, devenind astfel neasemănător nu numai cu Dumnezeu, ci şi cu sine însuşi, cu ceea ce înseamnă cu adevărat a fi om. Cu siguranţă, Bernard din Clairvaux foloseşte o formulare destul de tranşantă pentru a descrie cântarea proastă a călugărilor atunci când întrebuinţează această expresie care indică îndepărtarea omului de sine însuşi. Dar ea arată cât de serios privea el problema. Arată că cultura cântării este, de asemenea, cultura fiinţei, şi că călugării trebuie să se roage şi să cânte într-un mod pe măsura măreţiei cuvântului care le-a fost transmis şi a pretenţiei de a întruchipa

3. Doctrina celor trei stadii ale istoriei lumii

Implicaţia tezei oglindirii relaţiilor intra-trinitate în misiunile istorice constă în reinterpretarea întregului proces istoric în conformitate cu trei *status*-uri (sau stadii) de cunoaştere, cărora le corespund apariţia progresivă a celor trei mari ordine sociale, respectiv forme de viaţă: laicii (*ordo laicorum sau coniugatorum*), clericii (*ordo clericorum*) şi monahii (*ordo monachorum*). Conform lui Gioacchino, fiecăruia dintre aceste ordine îi corespunde o mai intimă cunoaştere a realităţii divine, în funcţie de modul lor specific de a aparţine temporal perioadei istorice în care s-a făcut cunoscut mai întâi Tatăl, apoi Fiul, respectiv, în cele din urmă, Duhul Sfânt. Această teză rezultă din faptul că fiecărei cunoaşteri mai profunde a realităţii dumnezeieşti trebuie să îi corespundă şi o formă de viaţă şi ordine socială mai apropiată paradigmei Ierusalimului ceresc. Consecinţa imediată a acestei viziuni constă în faptul că şi clasele sociale trebuie să se reformeze în funcţie de potenţialul de perfectibilitate al laudei pe care îl pot aduce lui Dumnezeu: clericii mai mult decât mirenii şi călugării mai mult decât clericii[56].



(*fig.3: Cercurile trinitare corespunzătoare celor trei stadii ale istoriei*)

adevărata frumuseţe. Această exigenţă intrinsecă de a vorbi cu Dumnezeu şi de a cânta despre El cu cuvintele pe care El însuşi le-a dat, este cea care a dat naştere marii tradiţii a muzicii occidentale. Ea nu a reprezentat o formă de «creativitate» privată, în care individul îşi înalţă un monument pentru sine şi face din auto-reprezentarea sa criteriul său esenţial. Este vorba mai degrabă de a recunoaşte cu vigilenţă, cu «urechile inimii», legile interioare ale muzicii creaţiei, arhetipurile muzicii pe care Creatorul le-a clădit în lumea sa şi în oameni, şi de a descoperi astfel o muzică demnă de Dumnezeu şi, în acelaşi timp, cu adevărat demnă de om, o muzică a cărei vrednicie să răsune puritate". Textul poate fi citit online aici: https://dansiserman.wordpress.com/2022/02/22/ratzinger-radacinile-culturii-europene/

[56] *Psalt.*, I, pp. 122-126.

Un alt aspect inedit pentru înţelegerea sensului istoriei prin istoricizarea dogmei trinitare rezultă în urma sublinierii semnificaţiei dublei purcederi a Duhului Sfânt. De aceea, conform cu ceea ce Gioacchino numeşte *prima diffinitio,* simbolizată prin litera grecească alfa (*cf. fig.3.,* în colţul din stânga, de sus), istoria este compusă din trei stadii care se suprapun, se dezvoltă organic şi care reflectă faptul că Tatăl îl naşte pe Fiul, prin care îl trimite pe Duhul Sfânt: *status Patris* (Vechiul Testament), *status Filii* (Noul Testament, care cuprinde întreaga istorie a Bisericii până în prezent) şi *status Spiritus Sancti* (viitoarea atotcuprinzătoare *Ecclesia Spiritualis,* adică viitorul stadiu al desăvârşirii duhovniceşti a întregii umanităţi). Ceea ce Gioacchino numeşte *secunda diffinitio,* simbolizată prin litera grecească omega (de fapt omicron; *cf. fig.3*, în colţul din stânga, de jos), reprezintă purcederea Duhului atât din Tatăl, cât şi din Fiul, făcând astfel posibilă subdivizarea istoriei şi în *duo tempora,* a Vechiului şi a Noului Testament, al căror sens deplin va fi dezvăluit în momentul desăvârşirii înţelegerii spirituale (*intelligentia spiritualis*):

> Litera Alfa semnifică cum doi purced dintr-unul, iar litera Omega [omicron] semnifică cum unul purcede din doi. Astfel înţelegem de ce există două testamente şi nu trei: fiindcă din litera legii lui Moise şi din litera evangheliei lui Cristos purcede într-o manieră tipologică înţelegerea spirituală, care fără îndoială ţine de Duhul unic, care purcede de la Tatăl şi de la Fiul (*qui et patre filioque procedit*). Din această pricină ştim şi că există două timpuri (*tempora*) şi două popoare, anume timpul Tatălui şi timpul Fiului, evreii şi neamurile (*populus gentilis*), din care va purcede o Biserică a bărbaţilor înduhovniciţi (*viri spirituales*)[57].

Aceste două *diffinitio* sunt complementare şi reprezintă două unghiuri de vedere indispensabile pentru înţelegerea tainei Sfintei Treimi şi a sensului istoriei. Este evidentă importanţa dogmei *filioque* pentru teologia istoriei formulată de Gioacchino, deoarece Duhul Sfânt nu serveşte doar ca principiu de legătură între Tatăl şi Fiul, ci şi ca legătură între perioadele istoriei mântuirii. De aceea, cele trei stadii, ale Tatălui, Fiului şi Duhului,

---

[57] *Exp.*, fol. 37va.

nu-şi urmează pur şi simplu unul celuilalt, fiindcă cel de-al treilea stadiu este deja oarecum prezent *in nuce* în celelalte două. Gioacchino vorbeşte despre o comprimare şi întrepătrundere (*coartatio*) a timpurilor celor trei *status*-uri:

> Primul stadiu al lumii a început (*initio*) cu Adam, a înflorit (*fructificatio*) de la Avraam şi s-a săvârşit (*consummo*) în Cristos. Al doilea a început cu Ozia, a înflorit de la Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul, şi se va săvârşi în aceste timpuri. Al treilea şi-a luat începutul de la Sfântul Benedict, a început să poarte fructe în cea de-a douăzeci şi doua generaţie şi se va săvârşi atunci când lumea va ajunge la desăvârşire. Primul stadiu, în care a strălucit ordinul mirenilor (*ordo coniugatorum*), este atribuit proprietăţii tainei Tatălui; al doilea, în care a strălucit ordinul clerical (*ordo clericorum*) din tribul lui Iuda, este atribuit Fiului; al treilea, în care străluceşte ordinul monastic (*ordo monachorum*), este atribuit Duhului Sfânt[58].

Gioacchino descrie condiţia umană de după cădere ca fiind o noapte întunecată a ignoranţei[59]. Expulzarea din Paradis a însemnat, în primul rând, o pierdere a cunoaşterii, iar de vreme ce umanitatea a pierdut cunoaşterea creatorului său, ea a pierdut şi sensul existenţei sale. Astfel, acei oameni aveau doar o vagă idee despre o putere superioară, pe care o exprimau prin termeni coercitivi. În această perioadă a istoriei nu se poate vorbi despre o ordine socială din moment ce oamenii îşi pierduseră total orice formă de cunoaştere a divinului; de aceea, ei trăiau ca o masă nediferenţiată şi nestructurată[60]. Doar că această cădere a omului nu l-a putut preveni pe Dumnezeu să-şi îndeplinească planul privitor la umanitate, care este culmea creaţiei şi imaginea Sa. De aceea, Dumnezeu a început să se reveleze şi să-şi facă treptat cunoscută ordinea divină. Numai că în acest stadiu al istoriei, umanitatea era într-o fază asemănătoare copilăriei, incapabilă să înţeleagă întreg misterul Dumnezeirii trinitare. De aceea,

---

[58] *Conc.* pp. 476-477.

[59] *Exp.*, fol. 5va-vb. *Cf.* Matthias RIEDL, „Joachim of Fiore as Political Thinker", în: Eva Julia WANNENMACHER, (ed.), *Joachim of Fiore and the influence of inspiration. Essays in memory of Marjorie E. Reeves (1905–2003).* Ashgate, Farnham/Burlington, 2014, p. 68.

[60] *Ibidem.*

Dumnezeu se revelează în calitatea Sa de Tată, pentru ca astfel umanitatea să înceapă disciplinarea necesară înaintării în cunoaştere[61]. Precum unui copil, Dumnezeu i-a dezvăluit poporului lui Israel cele zece porunci pentru a învăţa cum să se comporte în vederea cunoaşterii voinţei Tatălui. Acest stadiu începe cu Avraam, care primeşte legea circumciziei – ca simbol al cunoaşterii trupeşti a realităţii divine[62]. Fiindcă Israel nu cunoştea nimic din perfecţiunea planului ceresc la care va trebui să ajungă umanitatea, scopul său politic a fost acela de a înfăptui un imperiu mesianic pe pământ. Şi fiindcă Dumnezeu s-a revelat pe sine drept Tată, ordinea socială a primului stadiu a fost patriarhatul (*ordo coniugatorum*)[63].

Misiunea Fiului, adică întruparea istorică a lui Isus Cristos, a iniţiat o nouă treaptă a procesului revelaţiei[64]. Isus, prin modelul Său de smerenie, este cel care dezvăluie umanităţii scopul vieţii, şi anume acela al vieţii cereşti. De aceea, noul popor a lui Dumnezeu nu a mai căutat înfăptuirea unui imperiu mesianic pe pământ, ci imitarea Ierusalimului ceresc. Cu toate acestea, întrucât dezvăluirea totală a semnificaţiei revelaţiei nu fusese încă încheiată, cunoaşterea a rămas limitată şi incompletă. Noua ordine socială (deci şi noul mod de viaţă) care a apărut, după modelul lui Cristos, este cea a clericilor (*ordo clericorum*).

Aşadar, dacă Tatăl se revelează în mod particular în Vechiul Testament şi Fiul în Noul Testament, corespunzându-le totodată un mod social de a fi în lume specific *status*-ului lor, la fel şi Duhul Sfânt trebuie să se manifeste într-un mod particular, anume prin modalitatea în care umanitatea va ajunge să depăşească sensul literar al Bibliei. Avangardiştii *status*-ului Spiritului sunt văzuţi a fi cei ce deja au depus votul regulii Sfântului Benedict.

> Nu cred că trebuie să neglijăm să menţionăm că, precum litera Vechiului Testament aparţine în special ordinului mirenilor (*ad ordinem coniugatorum*), învăţătura celui Nou aparţine ordinului

---

61 *Psalt.*, p. 134.
62 *Conc.*, p. 859-860.
63 Matthias RIEDL, „Joachim of Fiore as Political Thinker", în *op. cit.*, p. 68-69.
64 *Cf.* capitolul „The five great works of Christ" în: Delano WEST & Sandra ZIMDARS-SCHWARTZ, *Joachim of Fiore, A study in Spiritual perception of history*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, pp. 78-99.

> clericilor (*ad ordinem clericorum*), la fel, în completarea înţelegerii care aparţine Duhului Sfânt într-un mod mistic, aparţine Duhului Sfânt şi Regula dătătoare de viaţă a Sfântului Părinte Benedict din Nursia, chiar şi atunci când este luată în conformitate doar cu litera sa; fiindcă ceea ce este conţinut în ea despre instituţia monahală este spirit şi viaţă[65].

Dar atunci când misiunea Duhului Sfânt se va actualiza pe deplin în istorie, anume în cel de-al treilea stadiu, atunci o nouă cunoaştere desăvârşită se va ivi: *intelligentia spiritualis*. Caracteristica noii forme de cunoaştere va determina deopotrivă modul de viaţă şi forma socială pentru cel de-al treilea stadiu, astfel că ordinul clericilor îşi va pierde poziţia eminentă în faţa monahilor (*ordo monachorum*), care vor domina noua *Ecclesia spiritualis*[66].

Aşadar, avem de a face cu o teologie a istoriei evident progresivă pe toate planurile. De aici vedem că *progressio* este pentru Gioacchino un proces în mod esenţial spiritual, care, fiind efectul dezvăluirii lui Dumnezeu în istorie, se dezvoltă organic ca înaintare în cunoaşterea lucrurilor dumnezeieşti. Din punct de vedere moral, implicaţia este renunţarea la compromisul dintre *vita evangelica* şi concesiile făcute de Biserică lumii. Gioacchino diferenţiază în al doilea *status* istoric trei moduri etice de a fi în lume: „*verba evangelica secundum litteram*, care este specifică celor numiţi *pueri*, adică creştinilor laici; *verba apostolorum*, care este specifică celor numiţi *iuvens*, adică clericilor; şi *regulae sanctorum patrum*, care aparţine celor ajunşi la maturitatea credinţei şi cunoaşterii, adică celor numiţi *viri spirituales*”[67].

Cu toate acestea, contrar interpretărilor lui Gianni Vattimo, care doreşte să găsească în Gioacchino un precursor al postmodernismului[68], societatea celui de-al treilea stadiu teoretizată de abatele de la Fiore este încă una ierarhică, iar superioritatea ierarhică este dată de realizări – anume cine îl

---

[65] *Conc.* II, pp.85-86.

[66] *Cf.* „Dispositio novi ordinis pertinens ad tercium statum”, în: Marjorie REEVES & Beatrice HIRSCH-REICH, *The Figurae of Joachim of Joachim of Fiore*, Clarendon Press, Oxford, pp. 232-248.

[67] Ernst Benz, „Joachim-Studien I.: Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims”, în: *ZKG* 50 (1931), p. 36.

[68] *Cf.* „Gli insegnamenti di Gioacchino”, în: Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002, pp. 29-45.

preaslăveşte mai aproape de perfecţiune pe Dumnezeu, acela are o poziţie mai înaltă. Conform lui Gioacchino din Fiore, cel de-al treilea stadiu istoric va fi unul al desăvârşirii, în care se vor împlini cuvintele profetice ale Sfântului Pavel, conform căruia „acum vedem ca în oglindă, neclar, dar atunci vom vedea faţă în faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, aşa cum am fost şi eu cunoscut pe deplin" (*1Cor* 13,12).

Pentru a înţelege coincidenţa extraordinară dintre concordanţele lui Gioacchino şi apariţiile extraordinare ale lui Francisc şi Dominic şi ordinele lor câţiva ani mai târziu, respectiv fenomenul de mare tensiune escatologică care a rezultat, putem să luăm ca exemplu interpretarea din *1Regi* 18 despre Ilie. Întoarcerii profetului Ilie după trei ani şi jumătate pentru a-l confrunta pe Ahab îi corespunde, în cel de-al doilea stadiu al istoriei, cea de-a 42-a generaţie de după Cristos, care înseamnă o nouă pogorâre a Duhului Sfânt la începutul celui de-al treilea stadiu[69]. Cele 12 pietre ale altarului sunt patriarhii/triburile, apostolii/bisericile şi cele 12 ordine monastice viitoare ale celui de-al treilea stadiu. Pământul este Vechiul Testament, apa turnată este Noul Testament, focul din cer care a mistuit arderea de tot, pietrele, praful şi a uscat apa este *spiritualis intellectus* care va fi revărsat de Duhul Sfânt asupra oamenilor. Pentru a conduce Biserica din cel de-al doilea stadiu în cel de-al treilea, Gioacchino aştepta apariţia a două noi ordine spirituale care să desăvârşească modul de viaţă instituit de Sfântul Benedict în al doilea stadiu şi prefigurat de Ilie în primul stadiu. Ele vor avea însă doar un rol tranziţional: unul va fi de eremiţi retraşi pentru a se ruga pentru Biserica aflată în agonie şi celălalt va fi un ordin de predicatori aflaţi în lume[70]. Această profeţie este bazată pe mai multe concordanţe: corbul şi porumbelul lui Noe; cei doi îngeri care îl salvează pe Lot din Sodoma; Moise şi Aron; Pavel şi Barnaba.

Conform lui Matthias Riedl şi Kurt-Viktor Selge, ceea ce motivează toate căutările istorico-teologice ale lui Gioacchino este răspunsul la o întrebare genuin politică, al cărui răspuns l-a căutat de-a lungul întregii sale

---

69 *Conc.* V, c. 12, pp. 795sqq.

70 *Exp.*, fol. 175v-176r. *Cf.* Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Sutton Publishing, Stroud, 1999, p. 13.

opere, mai exact întrebarea despre *telos*-ul reformei gregoriane a bisericii[71]: cum ar trebui să arate *religio* creştină dacă ea ar fi organizată şi orânduită înspre propria ei perfecţiune? („*si religio christiana perfecte esset ordinata et distincta*"[72]). Răspunsul lui Gioacchino, după cum vedem, a fost în totalitate motivat de speranţa unei desăvârşiri spirituale în cadrul istoriei, având ca model idealul unei societăţi monastice conform Regulii Sfântului Benedict din Nursia. Cu toate că întrebarea poate fi citită în cheie politică, trebuie să ne întrebăm dacă ea nu are în cele din urmă mai degrabă o încărcătură mistică şi ideală. În sprijinul acestei interpretări, voi reda în traducere pasajul din *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, în care Gioacchino din Fiore sintetizează într-o manieră poetică sensul doctrinei celor trei *status*-uri istorice:

> Căderea misteriosului voal care acoperă altarul va avea loc pentru ca aceia, care până acum vedeau ca printr-o oglindă în chip enigmatic, să înceapă în curând să vadă adevărul faţă către faţă, în timp ce – după cum spune Apostolul Pavel – vor trece către ceea ce este desăvârşit, iar tot ceea ce este în parte va dispărea, atunci când va veni ceea ce este desăvârşit. Şi ce este această desăvârşire? Iubirea (*caritas*), care nu se sfârşeşte niciodată; iar despre timpul iubirii, care este propriu Duhului Sfânt, se mai spune: „Când va veni Duhul Adevărului, vă va călăuzi în tot adevărul". Misterele Sfintei Scripturi ne sugerează trei stadii ale lumii (*tres status mundi*). Primul stadiu, în care am trăit sub lege; al doilea, în care am trăit sub Har; al treilea, pe care încă îl aşteptăm, în care vom trăi sub plinătatea Harului (*amplior gratia*), deoarece nouă – după cum spune Ioan – har pentru har ne va fi dat, credinţă pentru iubire şi invers. Primul stadiu al lumii a constat aşadar în cunoaştere (*scientia*), al doilea într-o înţelepciune în parte (*pars sapientie*), al treilea în plinătatea înţelegerii (*plenitudo intellectus*). Primul stadiu, în robie servilă

---

[71] *Cf.* Matthias RIEDL, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, ed. cit., p. 220; A se vedea şi articolul Kurt-Viktor SELGE, „Trinität, Millennium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore", în: Roberto RUSCONI, (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, ed. cit., p. 51.
[72] *Conc.* V. c.17, p. 581.

> (*servitus servilis*); al doilea în robie filială (*servitus filialis*); şi al treilea în libertate. Primul în pedeapsă (*flagella*), al doilea în activitate, iar al treilea în contemplaţie. Primul în frică, al doilea în credinţă, al treilea în iubire. Primul stadiu al lumii este cel al robilor, al doilea cel al copiilor, al treilea cel al prietenilor. Primul aparţine copiilor, al doilea tinerilor, al treilea bătrânilor. Primul stadiu este în lumina stelelor, al doilea este la răsărit, al treilea este în lumina desăvârşită a zilei; primul este precum iarna, al doilea precum începutul primăverii, al treilea precum vara; primul produce urzici, al doilea trandafiri, al treilea crini; primul ierburi, al doilea mirodenii, al treilea grâne; primul apă, al doilea vin, al treilea untdelemn. Primul stadiu se referă la Septuagesima, al doilea la Quadragesima, iar al treilea la sărbătoarea Rusaliilor. Primul stadiu aparţine Tatălui, care este creatorul tuturor, de aceea el începe cu primul părinte, în măsura în care misterul Septuagesimei se referă la el, conform acelor vorbe ale Apostolului: „Primul om provine din pământ şi este pământ; al doilea provine din cer". Al doilea stadiu aparţine Fiului, care a decis să-şi însuşească noroiul (*limus*) nostru, în care să poată să postească şi să sufere, pentru ca să restaureze starea primului om, care a căzut mâncând din pomul interzis. Al treilea stadiu aparţine Duhului Sfânt, despre care Apostolul Pavel spune: Unde lucrează Duhul Domnului, acolo este libertate[73].

Conform lui Gioacchino, ideea de „împlinire a timpurilor" (*plenitudo temporum*) nu trebuie înţeleasă ca fiind ceva care va surveni la sfârşitul lumii, în afara timpului istoric, ci ca un eveniment viitor, care se va realiza în cadrul istoriei. „Împlinirea timpurilor" constituie aşadar împlinirea prin cunoaştere a Revelaţiei lui Dumnezeu în istorie, momentul în care unitatea umanităţii va fi restaurată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu-Treime[74]. Din această perspectivă istorică, monahul calabrez deduce că actuala Biserică, cu a ei ierarhie clericală, nu reprezintă altceva

---

[73] *Conc.*, V, 3, c.2, pp. 868-870.
[74] *Psalt.*, p. 87.

decât o prefigurare a viitoarei Biserici a Duhului Sfânt, în care umanitatea va poseda o cunoaştere deplină a lui Dumnezeu, precum înainte şi Sinagoga evreilor fusese o prefigurare a Bisericii apostolice[75].

4. Arborele istoriei sacre şi principiul generaţiilor

În acest demers de aflare a semnificaţiei evenimentelor particulare în cadrul sensului întregului istoriei, Gioacchino din Fiore a trebuit să apeleze în primul rând la resursele gândirii simbolice, astfel încât, pe bună dreptate, putem afirma că simbolismul este piatra de temelie a hermeneuticii istoriei pe care el a realizat-o. Într-un pasaj din *Liber Concordiae,* Gioacchino din Fiore afirmă că, odată, aflându-se pe un vârf de munte, i-a fost oferită prin harul Duhului Sfânt viziunea unui arbore (cedru), care l-a făcut să înţeleagă structura ordinii istoriei. Înainte ca Gioacchino să dezvolte o teologie sistematică a istoriei plecând de la figura arborelui, acesta era deja unul dintre simbolurile centrale ale mentalului religios. Conform lui Mircea Eliade, simbolul arborelui, care este unul dintre cele mai vechi şi răspândite simboluri din istoria religiilor, a exprimat pentru omul religios din toate timpurile legătura dintre viaţă şi cosmos, respectiv, în calitate de *axis mundi,* legătura dintre cele trei regiuni cosmice:

> Pentru omul religios, apariţia vieţii este taina cea mai mare a lumii. Viaţa vine de undeva şi acest undeva nu se află în această lume, apoi se duce în altă parte, dincolo de lume, prelungindu-se în chip misterios într-un loc necunoscut, unde cei vii nu pot îndeobşte să ajungă. […] Toate aceste lucruri sunt de altfel cuprinse în ritmurile cosmice, şi ne rămâne doar să descifrăm ceea ce spune cosmosul prin numeroasele lui moduri de a fi ca să putem să pătrundem taina vieţii. Cosmosul este fără îndoială un organism viu, care se reînnoieşte periodic, iar taina apariţiei vieţii este legată de reînnoirea ritmică a cosmosului. Aşa se explică de ce cosmosul a fost închipuit sub forma unui arbore

[75] *Geneal.*, pp. 91-93.

> uriaş: modul de a fi al cosmosului, şi în primul rând capacitatea sa de a se regenera la nesfârşit, sunt redate simbolic de viaţa arborelui[76].

Dacă pentru majoritatea religiilor arhaice figura arborelui avea mai degrabă o semnificaţie spaţială şi cosmică, în textele Vechiului Testament arborele dobândeşte o semnificaţie temporală şi istorică, care se va accentua în Noul Testament. Astfel, în cartea Genezei este descrisă alienarea omului faţă de ordinea cosmică, care este resimţită ca fiind ostilă în urma căderii în păcatul neascultării poruncii de a nu mânca din „rodul pomului din mijlocul grădinii Edenului", care era pomul cunoaşterii binelui şi răului (*Gen* 3,1-24). Mai departe, exilul egiptean şi cel babilonian au însemnat redeşteptarea promisiunii eliberării de sub robia forţelor cosmice şi regăsirea odihnei sabatice într-o ţară a făgăduinţei, care implica însă parcurgerea unui timp al penitenţei. Faptul că Pământul Făgăduinţei reprezenta un topos temporal situat în viitor (Sabatul veşnic), şi nu unul geografic, se vede din criticile aduse de profeţi după ce poporul lui Israel s-a aşezat în ţara promisă şi a renunţat la excepţionalismul său peregrin, instaurând o regalitate asemenea celorlalte popoare (*1Sam* 8,1-22). Această situaţie, pusă pe fondul experienţelor negative din timpul regalităţii, a dat naştere idealului unei regalităţi mesianice pe linia dinastiei davidice. Aici este momentul în care reapare figura arborelui sacru, interpretată nu într-o manieră cosmologică, ci una profetic-mesianică:

> Va ieşi o mlădiţă din trunchiul lui Iesei şi un vlăstar se va ridica din rădăcinile lui. Se va odihni peste el Duhul Domnului: spiritul înţelepciunii şi al înţelegerii, spiritul sfatului şi al tăriei, spiritul ştiinţei şi al fricii de Domnul. […] În ziua aceea, rădăcina lui Iesei va fi ca un steag pentru popoare; pe el îl vor căuta neamurile şi locuinţa lui va fi plină de slavă. În ziua aceea, Domnul îşi va întinde mâna a doua oară ca să răscumpere restul poporului Său […] Va înălţa un steag pentru neamuri, îi va aduna pe cei împrăştiaţi ai lui Israel, îi va strânge pe cei risipiţi ai lui Iuda de la cele patru colţuri ale pământului (*Is* 11,1-12).

---

[76] Mircea ELIADE, *Sacrul şi profanul*, trad. Brânduşa Prelipceanu, Humanitas, Bucureşti, 2005, p.112.

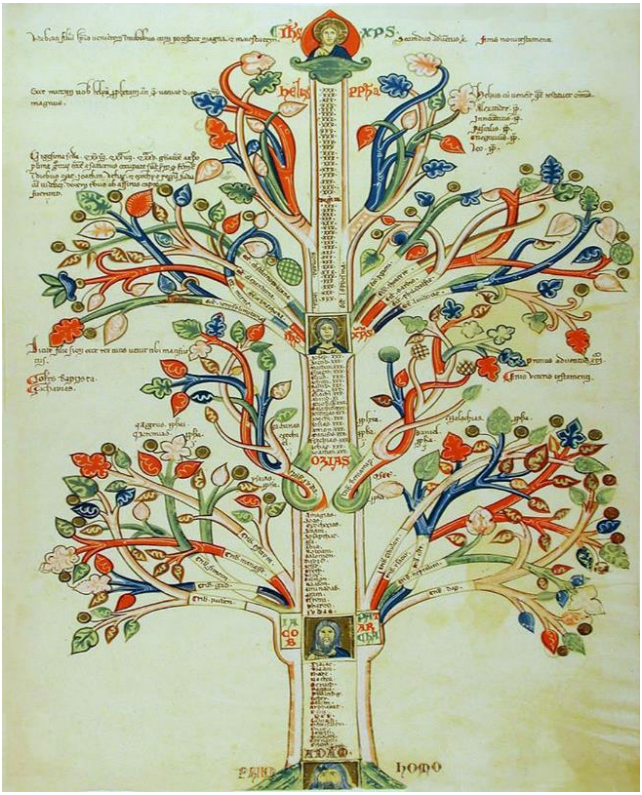
Faptul că Gioacchino din Fiore foloseşte figura arborelui lui Iesei în dezvoltarea teoriei sale despre istorie nu este ceva întâmplător şi nici ceva inedit luând în considerare că această temă a înflorit în arta secolului al XII-lea într-un mod fără precedent[77]. Popularitatea temei arborelui lui Iesei în secolului al XII-lea trebuie văzută şi în contextul revirimentului importanţei politice a concepţiei despre regalitatea sacră, aşa cum este şi în cazul vitraliilor de la Catedrala din Chartres, unde dinastia Capeţienilor a încercat să-şi interpreteze regalitatea tot în linia genealogiei davidice[78]. Dar, cea mai influentă figură a arborelui asupra gândirii lui Gioacchino este cea paulină, din *Epistola către Romani*, unde măslinul semnifică istoria supusă în totalitate deciziei lui Dumnezeu:

> Iar dacă rădăcina este sfântă, şi ramurile sunt sfinte. Şi dacă unele dintre ramuri au fost tăiate, iar tu erai măslin sălbatic ai fost altoit în locul lor şi ai devenit părtaş al rădăcinii şi al sevei măslinului, nu te mândri faţă de ramuri! Iar dacă te mândreşti, să ştii că nu tu ţii rădăcina, ci rădăcina te ţine! Aşadar vei zice: ramurile au fost tăiate ca să fiu altoit eu. Bine. Ele au fost tăiate din cauza necredinţei, iar tu stai prin credinţă. Nu te gândi să te înalţi, ci teme-te! Căci dacă Dumnezeu nu a cruţat ramurile fireşti, nu cumva să nu te cruţe nici pe tine. Vezi deci bunătatea şi severitatea lui Dumnezeu: severitate faţă de cei care au căzut, bunătatea lui Dumnezeu faţă de tine, dacă rămâi în această bunătate. Dacă nu, vei fi tăiat şi tu. Dar şi ei, dacă nu rămân în necredinţă, vor fi altoiţi, căci Dumnezeu poate să-i altoiască din nou. Deci dacă tu, care din fire ai fost tăiat dintr-un măslin sălbatic şi, împotriva firii, ai fost altoit pe un măslin bun, cu atât mai mult ei, care sunt din fire, vor fi altoiţi pe propriul lor măslin (*Rom* 11,16-24).

---

[77] A se vedea: Steffen BOGEN, „Träumt Jesse? Eine ikonographische Erfindung im Kontext diagrammtischer Bildformen des 12. Jahrhunderts", în: David GANZ, & Thomas LENTES (ed.), *Ästhetik des Unsichtbaren: Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Reimer, Berlin, 2004, pp. 218-239; pentru o istorie a reprezentărilor arborelui lui Iesei, inclusiv a celor zugrăvite în mănăstirile din Bucovina, a se vedea: Michael D. TAYLOR, „A Historiated Tree of Jesse", în: *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 34/35 (1980/1981), pp. 125-176.

[78] James R. Johnson, „The Tree of Jesse Window of Chartres: Laudes Regiae", în: *Speculum*, vol. 36, nr. 1, 1961, pp. 4-6.



(*fig.4: Arborele celor două Adventuri*)

Influenţa acestui text paulin reprezintă una dintre pietrele de temelie ale sistemului gioacchimit de teologie a istoriei, nu numai din punct de vedere dogmatic şi moral, ci şi din punct de vedere al reprezentării imagistice a devenirii poporului ales în decursul istoriei salvării. Astfel, gânditorul calabrez compară istoria mântuirii cu un arbore dublu: primul îşi are originea în Adam şi merge până la Cristos; al doilea arbore este altoit pe primul şi îşi are originea în timpul regelui Ozia, când profetul Isaia a început să predice precum un evanghelist, şi se întinde până la venirea Anticristului. În consecinţă, arborele este un simbol central în reflecţia lui Gioacchino asupra progresului poporului lui Dumnezeu şi a concordanţelor dintre istoria lui Israel şi istoria Bisericii – două dintre temele fundamentale ale operei sale. Puterea simbolului arborelui dublu de la care îşi începe

Gioacchino meditaţia în *Genealogia* constă în faptul că el ne permite să înţelegem într-un mod organicist istoria mântuirii. Precum un arbore, la fel şi istoria cunoaşte un început (*initium*), o creştere (*profectus*) şi o sfârşire (*defectus*). Vizualizând arborele dublu, înţelegem şi de ce Biserica îşi are obârşia în sfârşitul Sinagogii. Totodată, această figură ne permite să înţelegem şi modul prin care cresc, înfloresc şi decad ramurile tulpinii arborelui istoriei care se înalţă începând cu primul om:

> Genealogia vechilor sfinţi Părinţi este ţesută de la Adam până la Iacob şi este numită tulpina arborelui. Începând cu Iacob, arborele începe să încolţească cele douăsprezece triburi ale lui Israel, până în timpul regelui Ozia, când zece triburi au căzut. De la Ozia până la Cristos se întind două ramuri, anume cele două triburi rămase după căderea Regatului de Nord: Iuda şi Beniamin. Acest arbore este asimilat smochinului pe care Domnul l-a blestemat pentru că nu purta fructe. Aşa precum acest smochin a avut un început, o creştere şi o sfârşire, la fel şi celălalt arbore, anume viţa Noului Testament, adică Biserica, îşi are un început, o creştere şi o sfârşire. Începutul şi oarecum tulpina acestei viţe au fost altoite pe smochin, deoarece Biserica îşi are obârşia în Sinagogă[79].

Acest arbore al istoriei este aşadar „ţesut" astfel încât să dezvăluie sensul istoriei mântuirii. Folosirea verbului *texere* în a descrie istoria este fundamental pentru a înţelege raportul dintre revelaţie şi istorie. În acord cu tradiţia, Gioacchino nu înţelegea Biblia drept o carte unitară şi definitivă, în felul în care de pildă musulmanii înţeleg Coranul. Gioacchino, ca de altfel majoritatea teologilor secolului al XII-lea, nu folosea termenul de *biblia*, ci cel de *sanctae scripturae, scripturae divinae,* sau pe cel de *sacrae paginae*. Biblia nu era aşadar o relicvă imuabilă, ci o bibliotecă vie, care conţinea diverşi autori şi diverse genuri literare[80]. Din acest motiv, istoria sacră instituită prin Învierea lui Cristos era văzută ca extinzându-se şi dincolo de relatările

---

[79] *Geneal.* I, 1, p. 91.

[80] Lesley SMITH, „What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries?", în: Robert LERNER & Elisabeth MÜLLER-LUCKNER (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, Oldenburg Verlag, München, 1996, p. 2.

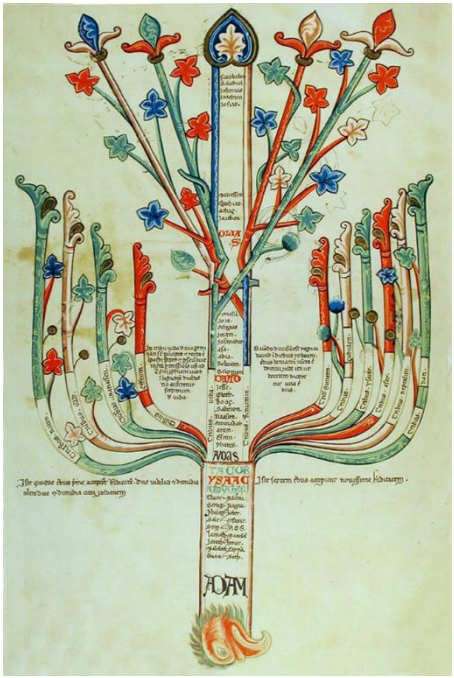
cărţilor canonice, continuând până în prezent, astfel că şi sfinţii părinţi, doctorii Bisericii şi *historia ecclesiastica* fac într-un fel parte din Noul Testament. Faptul că acţiunea Providenţei în istorie este prezentă şi în viaţa Bisericii este subliniată de Gioacchino prin intuiţia faptului că ea recapitulează istoria lui Israel: precum din primul arbore au răsărit douăsprezece ramuri, adică douăsprezece triburi, la fel şi din arborele altoit au răsărit tot douăsprezece ramuri, adică douăsprezece Biserici, respectiv că din ele nu va rămâne decât o singură ramură pentru fiecare arbore. Suprapunerea temei măslinului paulin şi a arborelui lui Iesei în înţelegerea istoriei este evidenţiată de Gioacchino din Fiore prin asumarea faptului că acest al doilea arbore a fost altoit în timpul regelui Ozia, atunci când Isaia a început să predice precum un evanghelist:

> De aceea, tulpina acestei viţe a început în timpurile lui Ozia, în care, după cum se spune, Isaia predica mai puţin ca un profet, cât mai degrabă ca un evanghelist. Acolo anume îşi are obârşia Noul Testament, când a fost pentru prima dată predicată Evanghelia; acolo se găsea un anumit mijloc, unde Sinagoga se sfârşea (*deficere*) şi Biserica îşi avea începutul (*initium*). Însă, începând cu Cristos, din acest al doilea arbore altoit au răsărit atâtea ramuri câte începuturi, anume cele douăsprezece Biserici, ale căror creştere şi sporire (*profectus suus et augmentum*) durează până în timpurile barbarilor arieni, care aproape că distruseseră întreaga Biserică din Africa şi din Orient, precum şi în Grecia, unde toţi cei care nu aveau credinţa Bisericii Romane erau consideraţi eretici. Astfel, abia au rămas două ramuri. Mai concis exprimat: din vechiul arbore rămăsese numai tribul Iuda, din care s-a născut Cristos; din acest al doilea arbore rămâne numai ramura Bisericii Romane, în care se crede fără nici o erezie şi Cristos este cinstit[81].

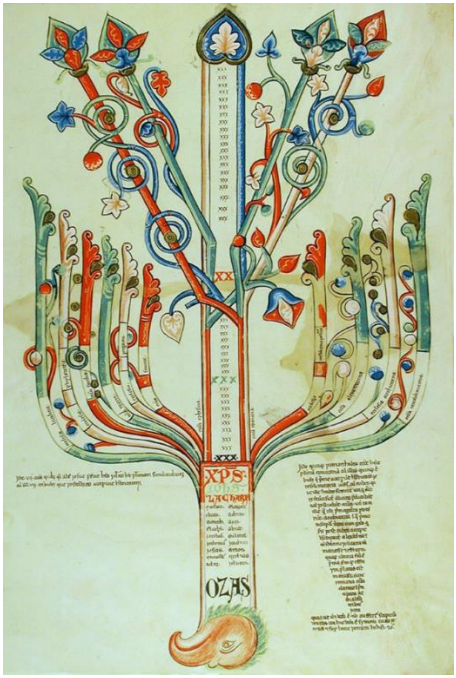
În *Liber Figurarum* găsim mai multe *figurae* care prezintă pictografic arborele istoriei. De exemplu, *Arborele celor două Adventuri* (*fig.4*) reprezintă principalele personaje ale istoriei mântuirii de la Adam la Isus Cristos şi de

[81] *Geneal.*, I, 2, pp. 91-92.

la prima venire până la al doilea Advent. În această figură timpul Vechiului Testament de la Adam la Isus coincide cu timpul Tatălui, iar timpul Noului Testament dintre cele două Adventuri coincide cu timpul Fiului. Această figură nu redă şi stadiul Duhului Sfânt. Primul Advent implică sfârşitul Vechiului Testament, iar al doilea Advent sfârşitul Noului Testament, deoarece întoarcerea lui Cristos înseamnă revărsarea înţelegerii spirituale. Figura lui Isus Cristos domină arborele istoriei, deoarece trunchiul are în centru primul Advent, cu lucrarea mântuirii prin misterul întrupării, morţii şi învierii, iar în vârf arborele culminează cu Cristos întors ca judecător. Sensul acestui arbore al istoriei este astfel de a reda majestatea lui Isus Cristos, care este Domnul istoriei. Ramurile de jos ale arborelui semnifică cele 12 triburi ale lui Israel, dintre care zece sunt altoite pe figura patriarhului Iacob (Dan, Neftali, Isahar, Aşer, Zabulon, Ruben, Gad, Simeon, Manase, Efraim), iar triburile lui Iuda şi Beniamin, altoite pe figura lui Ozia, numit şi Azaria, în timpul profeţilor Isaia şi Osea, sunt cele care au dat roade mai departe. Mai sus pe trunchiul arborelui, odată cu Isus Cristos sunt altoite cele 12 Biserici: Laodiceea, Filadelfia, Sardes, Tiatira, Pergam, Ierusalim, Smirna, Alexandria, Antiohia, Constantinopol şi cea din Efes şi Roma, acestea două din urmă fiind cele ale căror ramuri se înalţă continuând istoria sfântă. Cronografia istoriei triburilor lui Israel este expusă şi în figura intitulată *Arborele-acvilă al Vechiului Legământ* (*fig.5*). În această figură ramurile/penele arborelui-acvilă altoite în timpul lui Iacob înfăţişează în partea stângă primele cinci triburi care au intrat în Ţara Făgăduinţei (Beniamin, Gad, Manasse, Efraim), iar în partea dreaptă cele şapte triburi care au intrat mai târziu (Dan, Neftali, Aşer, Isahar, Zabulon, Simeon şi Iuda). În dreptul generaţiei lui Roboam, atunci când regatul lui David a fost divizat, tribul lui Beniamin şi Iuda s-au unit. Pe figura lui Ozia sunt altoite alte ramuri/pene, pentru a marca acel moment ca fiind obârşia încolţirii stadiului Fiului.



(*fig.5: Arborele-acvilă al Vechiului Legământ*)

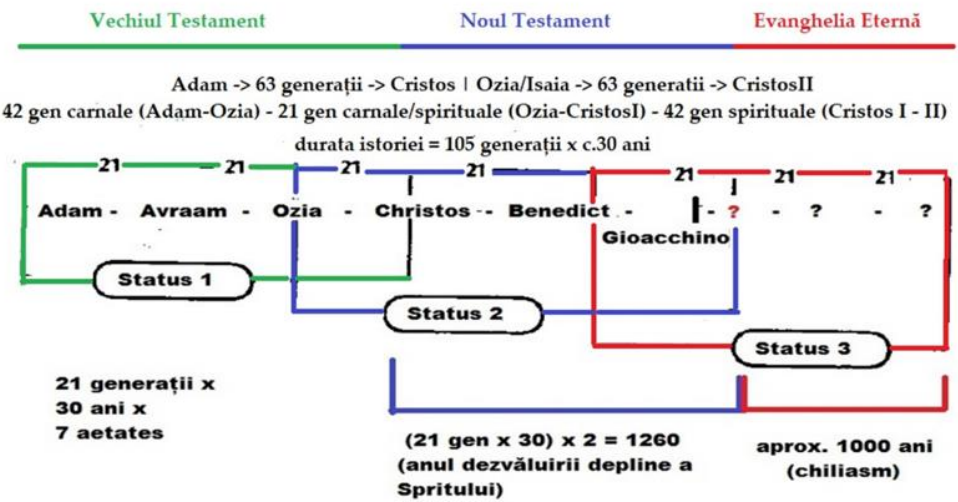


(*fig.6: Arborele-acvilă al Noului Legământ*)

Această figură trebuie privită împreună cu cea a *Arborelui-acvilă al Noului Legământ* (*fig.6*), ambele având ca obiectiv reprezentarea progresivă şi ascendentă a istoriei. În această figură sunt redate generaţiile de la Ozia la Cristos, adică perioada germinală a stadiului Fiului, urmate de cele 42 de generaţii ale istoriei Bisericii cuprinse între cele două Adventuri. Pe figura lui Isus Cristos sunt altoite cele 12 Biserici care, precum triburile lui Israel, au apărut întâi cinci, Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Constantinopol, plus Biserica romană, apoi au apărut încă şapte, Laodicea, Filadelfia, Sardes, Tiatira, Pergam, Smirna, plus Efes. Referitor la primele cinci Biserici apărute, Gioacchino afirmă: „Aceste cinci Biserici patriarhale concordă mult cu cele cinci triburi, deoarece au fost primele care au primit moştenirea pământului făgăduinţei: Biserica ierusalemitană concordă cu Ruben, cea antiohiană cu Gad, cea alexandrină şi constantinopolitană cu Manasse şi Efraim. Fără îndoială, Biserica romană străluceşte în primat precum o a doua seminţie a lui Iuda, fiindcă precum fusese spus despre

acel trib că «nu se va depărta sceptrul din Iuda» (*Gen* 49,10), la fel a fost spus despre această Biserică lui Simon: «Tu eşti Petru şi pe această Biserică voi zidi Biserica mea» (*Mt* 16,18)" (*fig.6*, sub aripa stângă). Referitor la celelalte şapte Biserici Gioacchino afirmă: „Aceste şapte Biserici, al căror cap a fost Ioan, precum un al doilea Iosua, prezintă o mare asemănare cu cele şapte triburi care şi-au dobândit moştenirea după primele cinci" (*fig.6*, sub aripa dreaptă).

Plecând de la figurile arborilor altoiţi care redau istoria Vechiului şi Noului Testament, Gioacchino a putut să facă un pas înainte în înţelegerea istoriei, trecând la periodizarea istoriei şi la înţelegerea comparată a Vechiului şi Noului Testament. Conceptul hermeneutic cheie care stă la baza înţelegerii structurii duble a istoriei ante- şi postcristice este cel al concordanţelor. Luând ca punct de plecare genealogia lui Isus din Evanghelia după Matei (*Mt* 1,1-17), care enumeră 42 de generaţii de la Avraam la Isus Cristos, Gioacchino mai adaugă 21 de generaţii, de la Adam până la Avraam, cel mai probabil în baza genealogiilor din Cartea Cronicilor şi a Genezei (*1Cron* 1,1-24 şi *Gen* 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32). Sprijinindu-se pe aceste date, Gioacchino a trasat istoria generaţilor de-a lungul arborelui dublu astfel (*fig.4*): Primul arbore cuprinde, de la Adam la Cristos, 63 de generaţii, şi tot atâtea trebuie să treacă de la Ozia/Isaia până la întoarcerea lui Cristos în calitate de Judecător. Cele 63 de generaţii ale stadiului istoric al Tatălui sunt împărţite, la rândul lor, în câte trei perioade de câte 21 de generaţii: de la Adam la Isaac, de la Iacob la Amazia şi de la Ozia la Isus Cristos. La fel, şi stadiul istoric al Fiului, care începe în mod tainic în timpul lui Ozia, cuprinde 63 de generaţii împărţite în trei perioade de câte 21 de generaţii.



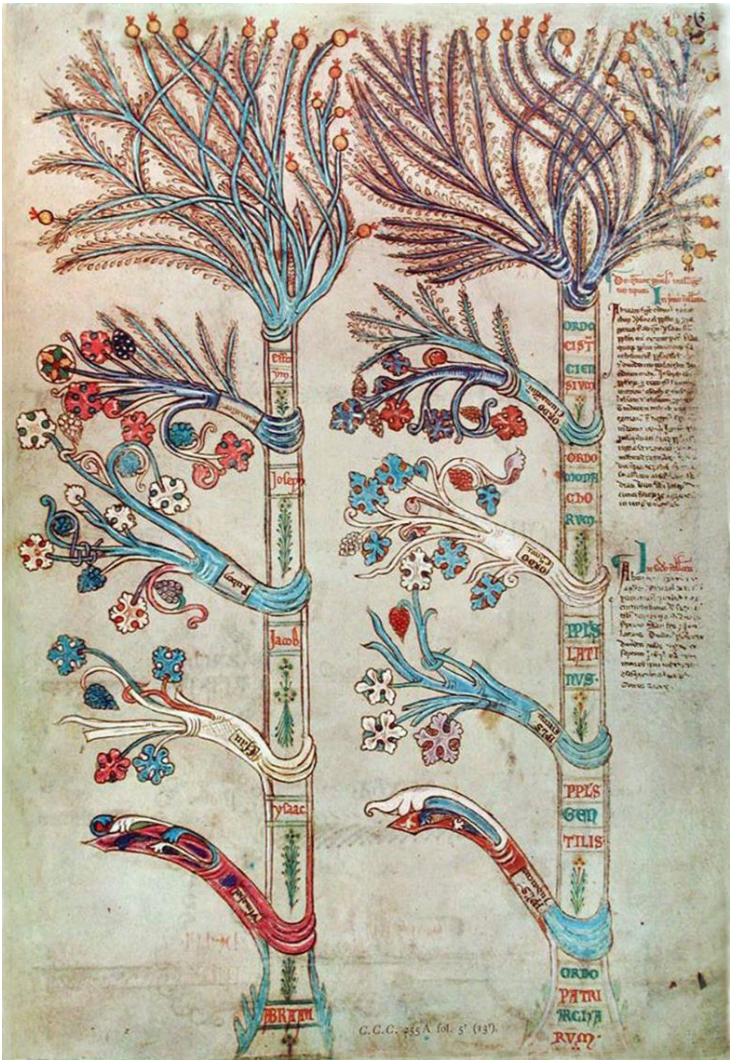
(*fig.7: reprezentarea grafică a calculelor istorice*)

Astfel, conform calculelor lui Gioacchino, cursul istoriei cuprinde 105 generații: 42 de generații trupești (de la Adam la Ozia); 21 de generații care sunt jumătate trupești și jumătate spirituale (de la Ozia la Cristos); și 42 de generații spirituale de la primul până la al doilea Advent, care va fi premers de venirea profetului Ilie[82]. Trebuie remarcat că ultimele 21 de generații atribuite Tatălui se suprapun cu generațiile germinale atribuite Fiului, astfel încât dezvoltarea spirituală a istoriei nu este una determinată de rupturi, ci de o unitate specifică lucrării Sfintei Treimi.

Gioacchino afirmă că de la nașterea lui Cristos și până în acel moment au trecut 40 de generații, adică 1176 de ani, și că până la realizarea celor ce se spun despre Anticrist și despre împlinirea timpurilor nu mai sunt decât două generații, adică aproximativ 60 de ani. Cu toate acestea, ținând cont că pentru Gioacchino o generație spirituală este egală cu 30 de ani și că împlinirea scenariului escatologic are loc la 42 de generații după Cristos, rezultă anul 1260[83]. Nu este așadar nefondată atribuirea profeției despre tribulațiile Anticristului și împlinirea stadiului istoric pentru anul 1260, iar scandalul

[82] *Genal.*, I, 3, pp. 92.
[83] *Geneal.*, I, 4, p. 93.

„Evangheliei eterne" declanşat de Gerard din Borgo San Donino în jurul anului 1250 nu este chiar fără suport textual în opera lui Gioacchino din Fiore.



(*fig.8: Arborii pereche ai Vechiului şi Noului Legământ*)

Figura *Arborilor pereche* (*fig.8*) este imaginea care ilustrează cel mai bine concordanţele istorice: arborele din partea stângă reprezintă Vechiul

Testament, iar arborele din partea dreaptă reprezintă Noul Testament. Cele două perechi de arbori desemnează pe partea stângă figura reprezentativă veterotestamentară, iar trunchiul drept ordinul istoric corespunzător figurii trunchiului stâng: trunchiul Avraam (*Abraham*) semnifică cei 12 patriarhi, care prefigurează cele 12 Biserici; ramura Ismail concordă cu poporul evreu, cel care l-a respins pe Cristos; trunchiul Isaac concordă cu neamurile păgâne, cele care l-au primit pe Cristos; ramura Esau concordă cu grecii schismatici; trunchiul Iacob concordă cu poporul latin, care a devenit centrul Bisericii; ramura Ruben concordă cu ordinul clericilor; trunchiul Iosif concordă cu ordinul monahilor, care astfel se situează la un nivel spiritual superior clericilor; ramura Manase concordă cu Ordinul de la Cluny, care a greşit abătându-se de la puritatea regulii şi spiritualităţii benedictine; iar pe trunchiul din partea cea mai de sus a progresiei spirituale a arborelui istoriei se află Efraim, care concordă în arborele din partea dreaptă cu Ordinul Cistercian. După cum vedem, ramurile, deşi parte importantă din istoria elecţiunii providenţiale, sunt sortite căderii şi respingerii din cauza neîmplinirii cu desăvârşire a chemării lor. Totodată, pe această figură vedem cu claritate şi transferul de har de la un protagonist la altul, care este cu atât mai bogat cu cât istoria se apropie de desăvârşirea spirituală desemnată prin coroana bogată, simbol al eflorescenţei spirituale universale a stadiului Duhului Sfânt.

O altă figură importantă în acest context este cea a *Arborelui cercurilor trinitare* (*fig.9*), care reprezintă dezvoltarea verticală a istoriei celor aleşi de-a lungul celor trei stadii. Acest arbore îl are la rădăcină pe dreptul Noe, din care răsar trei ramuri care se înalţă împletindu-se înspre vârful eflorescent. De-a lungul primului stadiu al Tatălui, ramura lui Sem, care reprezintă poporul evreu, este mult mai roditoare decât cea a lui Iafet, adică neamurile păgâne. În schimb, ramura lui Ham rămâne pururea neroditoare şi stearpă, Apoi, după întruparea lui Cristos, raporturile se schimbă şi ramura lui Iafet este cea care devine mai bogată în roade. La vârf, coroana luxuriantă a arborelui semnifică faptul că în cel de-al treilea stadiu, cel al Duhului Sfânt, cele două seminţii alese vor înflori împreună după ce evreii se vor converti la creştinism, mai precis la Biserica spirituală şi universală a Duhului Sfânt.

(*fig.9: Arborele cercurilor trinitare*)

5. Septem aetates mundi

Modelul fundamental care a stat la baza istoriografiei europene până aproximativ la mijlocul secolului al XVIII-lea a fost cel al „săptămânii cosmice", adică istoria lumii era compusă din şapte vârste (*septem aetates mundi*). Toate cronicile şi analele erau constituite având ca

model această schemă a vârstelor lumii. Cel care a introdus la începutul secolului XVIII modelul tripartit de periodizare a istoriei conform modelului *Antichitate – Ev Mediu – Modernitate* a fost Christoph Cellarius, profesor lutheran la Halle-Wittenberg.

Acest sistem de măsurare a istoriei care pleacă de la unitatea de bază a generaţiilor, a căror succesiune structurează cursul timpului istoriei în şase vârste, provine din doctrina iudaică a săptămânii cosmice şi a fost consfinţit prin autoritatea Sfântului Augustin şi popularizată mai apoi pentru Evul Mediu de Isidor din Sevillia şi Beda Venerabilul[84].

În *De Civitate Dei* XXII, 30, Sfântul Augustin afirmă:

> Acest Sabat va apărea şi mai clar dacă vom număra vârstele (*aetates*) ca zile, în conformitate cu perioadele de timp definite în Scriptură, pentru că această perioadă va fi considerată a şaptea. Prima vârstă, ca prima zi, se întinde de la Adam până la potop; a doua vârstă, de la potop până la Avraam, fiind egală cu prima, nu în timp, ci în număr de generaţii, fiind zece în fiecare. De la Avraam până la venirea lui Cristos există, aşa cum calculează evanghelistul Matei, trei vârste, fiecare dintre ele fiind de paisprezece generaţii – o vârstă de la Avraam la David, o a doua de la David până la exilul babilonian, o a treia de la exil până la Întruparea lui Cristos. Astfel, avem cinci vârste. Cea de-a şasea vârstă a lumii trece acum şi nu poate fi măsurată prin nici un număr de generaţii, aşa cum s-a spus: „Vouă nu vă este dat să cunoaşteţi timpurile sau momentele pe care Tatăl le-a stabilit prin propria autoritate" (*Fap* 1,7). După această perioadă, Dumnezeu se va odihni ca în cea de-a şaptea zi, când El ne va da nouă în această a şaptea zi odihnă întru Sine[85].

---

[84] *Cf.* Roderich SCHMIDT, „Aetates Mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte", în: *ZKG*, nr. 67 (1955/56), p. 289.

[85] AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XXII, 30, ed. B. Dombart şi A. Kalb, Corpus Christianorum Series Latina XLVII – XLVIII, Brepols, Turnhout, 1955, pp. 865-866.

Această teză despre periodizarea istoriei este expusă de Sfântul Augustin şi în *De Catechizandis rudibus* XXII şi în *De Genesis contra Manicheos* I, 23-25[86] şi îşi are ca sursă, cel mai probabil, doctrina iudaică a săptămânii cosmice, care în creştinism a intrat pentru prima dată prin *Epistola lui Barnabas*, care era deja citată la sfârşitul celui de-al II-lea secol de Clement din Alexandria[87]. În această epistolă atribuită apostolului Barnabas, în capitolul XV, se spun următoarele:

> Luaţi seama, fiilor, la sensul acestei expresii: „A terminat în şase zile". Aceasta înseamnă că Domnul va termina toate lucrurile în şase mii de ani, deoarece o zi pentru El semnifică o mie de ani. Şi El însuşi mărturiseşte, spunând: „Iată, o zi la Domnul este ca o mie de ani". De aceea, în şase zile, adică în şase mii de ani, toate vor fi săvârşite[88].

Această periodizare a istoriei ştanţată de autoritatea Sfântului Augustin a devenit un loc comun în istoriografia medievală. Convins fiind că trăieşte ultima vârstă a lumii, Augustin nu găseşte nici un sens în a încerca alte subdivizări ale istoriei şi nici să traseze paralele între timpul Vechiului Testament şi Noului Testament[89]. Mai mult, conform lui Augustin, cea mai mare eroare a gândirii apocaliptice ar consta în a încerca să determine apropierea sfârşitului (*Fap* 1,7.): istoria se desfăşoară liniar (anti-ciclic) de-a lungul a şase vârste, dar a căuta un progres în evenimentele istoriei factuale este inutil, întrucât progresul există doar în zidirea invizibilă a Cetăţii lui Dumnezeu în sufletele oamenilor[90]. De subliniat este faptul că Biserica lumească nu trebuie confundată cu *Civitas Dei*, deoarece Augustin a afirmat clar în polemica cu donatiştii faptul că Biserica va fi până la sfârşitul timpului una mixtă, formată atât din sfinţi, cât şi din păcătoşi (*ecclesia permixta*). De aceea, pentru episcopul din Hipona, actuala Biserică este doar instrumentul şi

---

86 AUGUSTIN, *On Genesis: Two Books on Genesis Against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book* (The Fathers of the Church, Volume 84), trad. eng. de Roland J. Teske, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1990, pp. 83-90.

87 *Cf.* Ferdinant PROSTMEIER, *Der Barnababrief. Übersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1999, pp. 34-46.

88 *Ibidem*, p.486.

89 AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVI, 2, ed. cit., p. 500.

90 *Ibidem*, XII, 14, pp. 368-369.

mijlocul de acţiune a escatologicei *Civitas Dei*, dar identificarea celor două nu poate fi făcută. Mai mult, istoria nu ar fi fost decât o tragedie fără sfârşit fără intervenţia harului divin, care vine prin medierea mântuitorului Isus Cristos. „Două iubiri construiesc două cetăţi”[91] – şi fiindcă aceste iubiri sunt instanţiate în nenumăraţi indivizi de-a lungul istoriei, povestea intimă a iubirii divino-umane devine sensul istoriei. Din acest motiv nu există nici o relaţie între istoria exterioară, evenimenţială şi istoria intimă a iubirii, al cărei sens a fost revelat deja prin Cristos. O altă idee importantă în teoria augustiniană a istoriei este aceea a refuzării îndeplinirii de către oricare imperiu a vreunui rol important în planul providenţial de mântuire.

Cel care popularizează în Evul Mediu această doctrină a celor şase vârste ale lumii este Isidor din Sevilia, iar după el Beda Venerabilul care, rămânând fidel autorităţii Sfântului Augustin, reia această temă în *De Temporum Ratione*[92], pe care mai apoi o desfăşoară pe larg într-o impresionantă cronică a istoriei celor şase vârste ale lumii[93] care, în ciuda patosului computistic care caracterizează întreaga lucrare, se încheie cu o apreciere relativizantă legată de încercarea de a calcula durata celei de-a şasea vârste, adică momentul sfârşitului lumii:

> Deoarece nu s-a descoperit despre nici una dintre cele cinci vârste din trecut că şi-ar fi desfăşurat cursul într-o mie de ani, ci unele în mai mult, iar alte în mai puţin şi nici că vreuna dintre vârstele lumii a avut în totalitate aceiaşi ani ca durată ca şi celelalte, rezultă că şi această vârstă [a şasea], care acum îşi desfăşoară cursul, va avea o durată la fel de nesigură pentru muritori. Durata ei îi va fi cunoscută numai Celui care a poruncit servilor Săi să vegheze cu coapsele încinse şi lămpile aprinse, „asemenea oamenilor care-şi aşteaptă stăpânul să se întoarcă de la nuntă ca să îi deschidă de îndată ce vine şi bate la uşă” (*Lc* 12,35-36)[94].

---

[91] *Ibidem*, XIV, 28, p. 451.
[92] BEDA VENERABILUL, *The Reckoning of Time - De Temporum Ratione*, ed., intr., note şi comentariu de Faith Wallis, Liverpool University Press, Liverpool, 1999, pp. 39-41.
[93] *Ibidem*, pp. 157-239.
[94] *Ibidem*, p. 240.

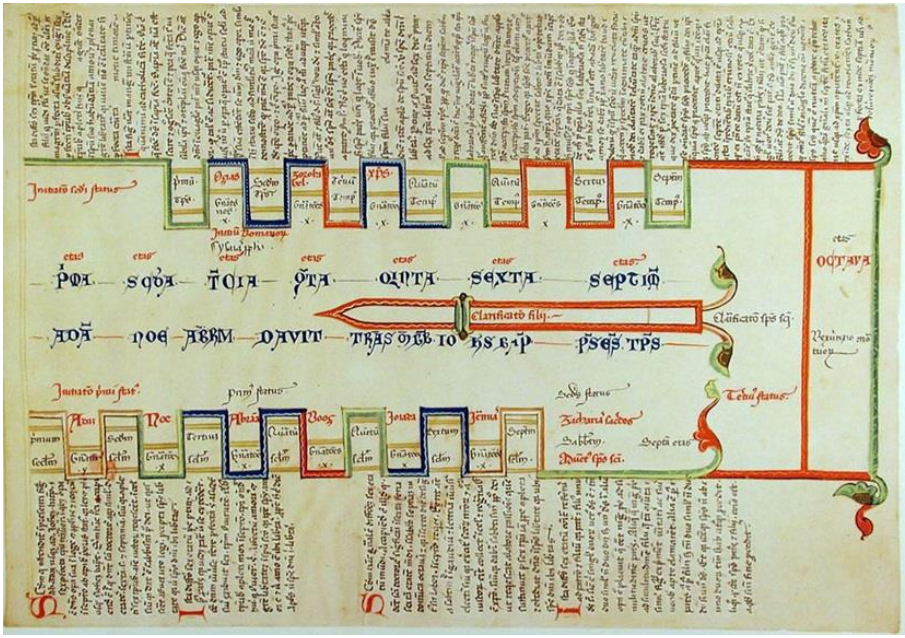
La fel şi Gioacchino, care este totalmente tributar acestei tradiţii, a integrat în sistemul său de teologie a istoriei şi modelul periodizării istoriei în şase vârste (*aetates*), în care cea de-a şasea vârstă coincide cu istoria Bisericii, a cărei soartă este descrisă într-un mod tainic în Apocalipsă:

> Cinci vârste (*etates*) au fost de la Adam la Cristos; a şasea a început cu Cristos şi merge mai departe, deoarece Dumnezeu şi-a desăvârşit creaţia (*opera*) în cea de-a şasea zi. Cea de-a şaptea vârstă nu constă într-o creaţie, ci în pacea sufletelor. Prima vârstă a durat de la Adam până la Noe, cea de-a doua s-a sfârşit cu Avraam, a treia cu David, a patra cu exilul babilonian, a cincea cu mântuitorul Cristos, a şasea cu judecata [lui Cristos]. Apocalipsa expune cursul celei de-a şasea vârste. De la Iacob la Cristos sunt şapte timpuri (*tempora*), în care sunt indicate şapte lupte, care semnifică tribulaţiile Bisericii prezente. Cea de-a şasea vârstă este divizată în şase vârste mici (*etatula*)[95].

După cum vedem, ce-a de-a şasea vârstă este divizată în încă şase vârste mai mici (*etatula*), care recapitulează întreaga istorie de dinainte de Cristos. O importanţă deosebită în cadrul cronografiei istoriei mântuirii propuse de Gioacchino o are menţinerea concomitentă a mai multor modele. Astfel, istoria poate fi privită din mai multe puncte de vedere ca fiind împărţită în trei stadii (al Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt), în şapte vârste, în două timpuri (Vechiul şi Noul Testament) sau în 105 generaţii (42 de la Adam la Ozia, apoi 21 până la primul Advent şi apoi încă 42 până la cel de-al doilea Advent). Am putea afirma că aceste scheme care se întrepătrund şi care semnifică o adevărată *arithmetica spiritualis*[96] a istoriei mântuirii, ar reprezenta puncte de vedere diferite asupra planului istoriei: *sub specie aeternitatis* împărţirea tripartită a istoriei după asemănarea lui Dumnezeu-Treime; *sub specie creationis* sau *temporis* împărţirea septenară a istoriei după modelul săptămânii creaţiei; *sub specie evangelicae* împărţirea binară a istoriei după modelul timpurilor celor două Testamente; şi *sub specie humanitatis* împărţirea istoriei în generaţii umane.

---

[95] *Geanl.* II, 1, p. 94.
[96] *Ench.* 2397, p. 306.



(*fig.10: Cele şapte vârste ale istoriei lumii*)

Reprezentarea figurativă a tuturor acestor modele temporale şi-a găsit expresia în figura *Celor şapte vârste ale istoriei lumii* (*fig.10*). Privită orizontal de la stânga la dreapta, la baza figurii avem reprezentate cele şapte vârste ale istoriei: primele cinci vârste istorice de la Adam la Ioan Botezătorul, în care Dumnezeu a lucrat prin Lege şi prin profeţi şi a pretins supunere totală. Cea de-a şasea vârstă este a timpului de la întruparea lui Cristos până în vremea lui Gioacchino, când începe să germineze cea de-a şaptea vârstă a istoriei, care marchează timpul Duhului Sfânt şi coincide cu perioada sabatică a istoriei, atunci când Tatăl se va odihni, iar omenirea va trăi în libertatea Spiritului. În partea centrală sunt redate pe larg cele şapte vârste ale istoriei lumii împreună cu principalii ei protagonişti: 1. Adam – 2. Noe – 3. Avraam – 4. David – 5. Exilul Babilonian – 6. Ioan Botezătorul, Isus Cristos şi timpul prezent – 7. Duhul Sfânt. Fiindcă cea de-a şasea vârstă a istoriei, cea a Bisericii, recapitulează întreaga istorie precedentă, se împarte la rândul său în şapte (sub-)timpuri. Cea de-a şasea vârstă a istoriei lumii, atribuită stadiului Fiului, este la rândul ei formată din şase perioade (*aetatula*), în care umanitatea a trăit

în deplină observanţă Evanghelia, imitând modul de a fi în lume al Fiului, şi o a şaptea perioadă în care Fiul va da credincioşilor plinătatea harului Duhului Sfânt. Aşadar, abia în ultima *aetatula* a celui de-a şasea vârste va începe încolţirea celei de-a şaptea vârste, atunci când se va ajunge în plinătatea celui de-al treilea stadiu al Duhului Sfânt, care va reprezenta un timp sabatic al deplinei libertăţi. Astfel, în această imagine, partea de jos semnifică stadiul Tatălui şi partea de sus stadiul Fiului, iar partea din dreapta, acolo unde se revarsă cele două şiruri temporale, semnifică stadiul Duhului Sfânt. Gioacchino mai adaugă şi o a opta vârstă, cea a învierii morţilor şi a sabatului trans-istoric. Forma figurii este cea a unei trâmbiţe (*tuba*), pentru a semnifica suflul care animă istoria înspre stadiul Spiritului şi spre învierea morţilor în eternitate[97].

6. De septem sigilis

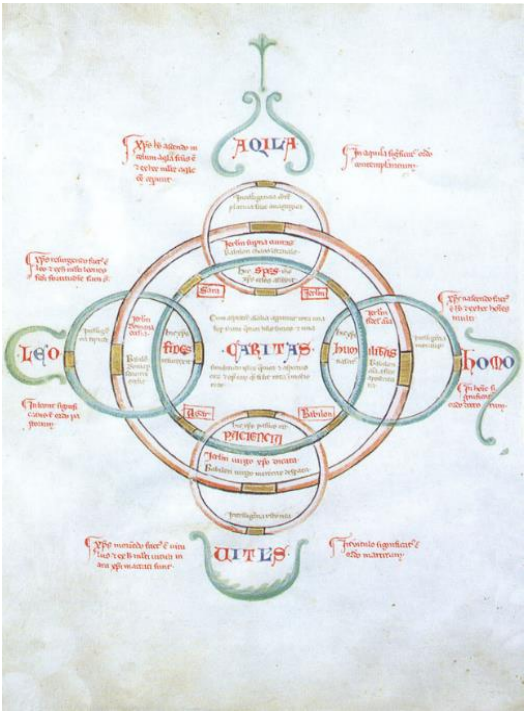
Gioacchino preia imaginea paulină a realităţii metafizice cristice care constituite esenţa Bisericii vizibile. Ideea centrală este aceea că Biserica este trupul lui Cristos şi de aceea Spiritul lui Cristos este principalul fundament al vieţii religioase, morale şi sociale a Bisericii. Acest fapt are clare implicaţii eclesiologice: viaţa lui Cristos ar fi identică cu istoria şi destinul Bisericii. Această tipologie este fundamentată pe faptul că Evanghelia este *rota in medio rotae* în care se oglindeşte întreaga istorie[98] (*cf. fig.11*). Ideea centrală a acestei teze referitoare la Biserică ca Trup mistic al lui Cristos este că în istoria suferinţelor şi prigoanelor suferite de Biserică se recapitulează şi se împlinesc suferinţele lui Cristos, capul Trupului, şi abia ultimele tribulaţii vor actualiza pe deplin *ecclesia spiritualis et quiescam*[99].

---

97 Pentru o clarificare mai amplă a acestei figuri, a se consulta: Marjorie REEVES & Beatrice HIRSCH-REICH, *The figurae of Joachim of Fiore*, ed. cit., pp.120-129.

98 *Conc.* II, 1, c.1, p. 63-64.

99 *Cf.* Wolfgang Gregor SCHÖPF, „Joachim von Fiores geschichts(theo-)logische Kategorien", în: *Cistercienser Chronik*, 117 (1/2010), p. 80.



(*fig.11: Evangheliile şi roţile lui Ezechiel*)

Cheia de lectură spre înţelegerea spirituală a Vechiului şi Noului Testament este *Apocalipsa*. Mai departe, descifrarea semnificaţiei ocurenţelor cifrei şapte din *Apocalipsă* este cheia spre înţelegere a celor două Testamente, întrucât acolo apar şapte Biserici (*Apoc* 1-3), şapte sigilii (*Apoc* 4-8), şapte trâmbiţe (*Apoc* 8-11), şapte capete ale fiarei (*Apoc* 12-13; 17), şapte plăgi şi cupe ale mâniei (*Apoc* 15-16) şi şapte evenimente ultime (*Apoc* 20-22). Conform cu principiul recapitulării al lui Tyconius şi Augustin, Gioacchino afirmă că fiecare grupă de şapte se referă la una dintre cele şapte perioade ale istoriei Bisericii.

Cea mai relevantă şi bogată în conţinut parte a Apocalipsului este cea referitoare la cele şapte sigilii deschise de Isus Cristos, în care Gioacchino recunoaşte structura fundamentală a istoriei.

> Astfel, fiecare tribulaţie din Vechiul Testament este reprezentată simbolic de una dintre cele şapte peceţi deschise de Isus, care, la

> rândul lor, în mod analogic, înseamnă o tribulaţie din istoria Bisericii începută în Noul Testament. Cu alte cuvinte, conform lui Gioacchino, descifrând simbolurile Apocalipsei putem să înţelegem sensul timpului Vechiului şi Noului Testament într-o unitate absolută: toate marile atacuri împotriva Bisericii, noul popor al lui Dumnezeu, au fost anticipate în atacurile împotriva Israelului, vechiul popor al lui Dumnezeu. Această doctrină merge mână în mână cu doctrina paulină referitoare la Biserică ca Trup mistic al lui Cristos[100].

Originalitatea sistemului de teologie a istoriei a lui Gioacchino din Fiore constă în asumarea faptului că înţelegerea semnificaţiei evenimentelor celei de-a şasea vârste se găseşte în cartea *Apocalipsei* şi că această vârstă a Bisericii recapitulează în cursul celor şase perioade (*aetatula*) marile figuri, evenimente şi suferinţe ale Israelului din cele cinci vârste precedente. Fiecare persecuţie suferită de Biserică deschide astfel un sigiliu veterotestamentar, care reprezintă persecuţiile suferite de evrei, făcând astfel cu putinţă înţelegerea paralelă a misterului istoriei. În baza acestei chei hermeneutice, Gioacchino credea că poate să le arate contemporanilor săi nu numai faptul că se află la sfârşitul celui de-al doilea stadiu istoric, dar şi cine sunt principalele personaje în această dramă escatologică. Prin aceasta, el credea că poate să-i îndrepte pe contemporanii săi spre o vigilentă aşteptare a confruntării cu cel de-al şaptelea cap al Anticristului, respectiv spre aşteptarea plină de speranţă a viitorului stadiu istoric al Duhului Sfânt. De-a lungul întregii sale vieţi, Gioacchino s-a preocupat de a interpreta într-o cheie teologico-politică semnificaţia „deschiderii celor şapte sigilii" din cartea *Apocalipsei*, astfel încât opera sa este plină de asemenea analize. Prin aceasta, el a încercat punerea în paralel a celor şapte tribulaţii suferite de Israel cu cele şapte tribulaţii suferite de Biserică:

> De la Moise până la Ioan Botezătorul s-au petrecut şapte tribulaţii, de aceea se spune: «Vă voi lovi înşeptit pentru păcatele voastre» (*Lev* 26,24). În Noul Testament sunt şase tribulaţii,

---

[100] Dan SISERMAN, „Sensul trinitar al istoriei în viziunea lui Gioacchino din Fiore", în: Alin Tat (ed.), *Existenţa amfibie. Studii filosofice şi teologice*, Editura Napoca Star, Cluj, 2020, p. 133.

> deoarece din ultimele două ale Vechiului Testament decurge doar una în Noul Testament, fiindcă în cea de-a şasea zi a săptămânii au fost adunaţi câte doi omeri de mană (*Ex* 16,22). Prima luptă (*certamen*) a Vechiului Testament a fost cea cu egiptenii; a doua cu cananeeni; a treia cu sirienii; a patra cu asirienii; a cincea cu caldeenii; a şasea a fost lupta mezilor împotriva Babilonului şi a fiilor lui Israel; cea de-a şaptea a fost cea a grecilor, atunci când Antioh a exterminat Ierusalimul. Aceste şapte tribulaţii au fost cele şapte sigilii, adică semnele ascunse ale lucrurilor viitoare. Nu se ştia ce anume semnifică ele până când nu le-a deschis Cristos. Aceste războaie (*proelia*) au fost purtate împotriva fiilor lui Israel. În mod similar, atunci când a fost deschis primul sigiliu, evreii au purtat război împotriva Bisericii; al doilea a avut loc prin persecuţiile păgânilor; sirienii sunt comparaţi cu perşii, goţii, vandalii şi longobarzii care au atacat Biserica; cu cel de-al patrulea sigiliu s-au ridicat sarazinii împotriva Bisericii; cu cel de-al cincilea s-au ridicat noii caldeeni şi noul Babilon împotriva Ierusalimului spiritual; cu cel de-al şaselea s-a petrecut distrugerea Babilonului, adică a Romei. Şapte tribulaţii s-au petrecut, după cum a fost spus mai sus, dar ultimele două trebuie înţelese ca fiind una singură. Ultima tribulaţie, cea care s-a petrecut sub Antioh, poate fi comparată cu aceea care se va petrece sub Anticrist. Aşa au fost deschise sigiliile, adică s-a făcut înţeles ce semnifica fiecare dintre ele[101].

Doctrina despre cele şapte sigilii este astfel fundamentată în primul rând pe cronografia binară a istoriei în *duo tempora* – un timp pre-Cristos şi unul post-Cristos – unde fiecare timp este constituit din două şiruri paralele de câte şapte persecuţii suferite de creştini şi de evrei, dezvăluindu-se astfel o mai bună înţelegere a evenimentelor istorice: cele din Vechiul Testament sunt o prefigurare a celor din Noul Testament.

Conform opusculului *De septem sigillis*, putem realiza următorul plan:

---

[101] *Geneal.*, III, pp. 95-96.

Sigiliu (VT)	**Deschiderea sigiliului (NT)**
I. În timpul alocat primului sigiliu sunt Avraam, Isaac, Iacob şi fiii săi, perioada petrecută de fii lui Israel în Egipt; Moise, Aaron şi următorii doisprezece conducători plus cei şaptezeci şi doi de bătrâni care au ieşit din Egipt, persecuţiile Faraonului, traversarea Mării Roşii, încheierea Legământului de pe Muntele Sinai. În acest timp s-a primit moştenirea celor douăsprezece triburi, întâi cinci şi apoi şapte. Toate aceste lucruri petrecute sub primul sigiliu se întind de la Avraam la Iosua[102].	I. În timpul alocat deschiderii primului sigiliu se găseşte în mod particular ceea ce se spune la începutul Evangheliei după Luca: despre preotul Zaharia şi fiul său Ioan Botezătorul, naşterea lui Cristos, pătimirile Lui, alegerea celor doisprezece ucenici şi a tuturor celorlalţi şaptezeci şi doi de discipoli. În acest timp se găsesc şi *Faptele Apostolilor* scrise de acelaşi Luca, care descrie separarea creştinilor de Sinagogă, revărsarea Duhului Sfânt asupra apostolilor şi predicarea ultimilor doi apostoli aleşi, Pavel şi Barnaba. De asemenea, în acest timp se găsesc şi evenimentele descrise în prima parte a *Apocalipsei* lui Ioan[103].
II. În decursul timpului celui de-al doilea sigiliu sunt conţinute luptele fiilor lui Israel cu cananeenii şi alte popoare. Conform cu cele scrise în faptele lui Iosua şi în cartea Judecătorilor, acest timp se întinde de la Iosua până la Regele David[104].	II. Timpul deschiderii celui de-al doilea sigiliu conţine luptele dintre păgâni şi sfinţii martiri, conform cu cele expuse în mod spiritual în cea de-a doua parte a *Apocalipsei*, în care diversele grupuri de persecutori sunt reprezentate sub formă de cavaleri, cai şi alte imagini[105].
III. În acest al treilea timp/sigiliu sunt conţinute luptele fiilor lui Israel cu sirienii, filistenii şi alte	III. În acest timp sunt conţinute conflictele dintre doctorii catolici şi câteva popoare vinovate de perfidia

[102] *De sept. sig.* p. 52.
[103] *De sept. sig.*, p. 54. Despre primul sigiliu şi deschiderea sa, a se vedea tratarea asemănătoare şi din *Ench.*, p. 191.
[104] *De sept. sig.*, p. 56.
[105] *De sept. sig.*, p. 58. Despre al doilea sigiliu şi deschiderea sa, a se vedea tratarea asemănătoare şi din *Ench.*, pp. 193-195.

popoare, respectiv lupta dintre Iudeea şi Israel, cauzată de schisma care avusese loc în timpul Regelui Roboam, fiul lui Solomon, atunci când Ieroboam, fiul lui Nebat, care a iniţiat revolta a zece triburi, pe care le-a învăţat spre propria pierzanie să se închine idolilor şi să se îndepărteze de Dumnezeu şi de centrul sfânt Ierusalim al dinastiei regale davidice. Acest conflict dintre casa lui David şi casa lui Iosif a durat de la începutul domniei lui Roboam până la profetul Ilie, conform celor scrise în cărţile lui Samuel şi cărţile Regilor[106].	ariană (goţii, vandalii şi longobarzii), respectiv conflictul cu popoarele persane. De acest timp aparţine însă şi disensiunea dintre Latini şi Greci, asemenea celei dintre Ierusalim şi Samaria, deoarece grecii au continuat să persevereze în erezia ariană şi în multe alte erori. Cu toate acestea, precum în cazul triburilor lui Israel, şi la greci a mai rămas o rămăşiţă de drept credincioşi. La această perioadă de lupte purtate între catolici şi eretici se referă şi cea de-a treia parte a *Apocalipsei*, atunci când sunt narate imaginile cu îngerii care răsună din trâmbiţe[107].
IV. Timpul atribuit celui de-al patrulea sigiliu conţine faptele lui Ilie şi Elisei, care duseseră o viaţă solitară, şi a fiilor profeţilor conduşi în acel timp de Elisei, care însă au dus o viaţă în comun. Mai sunt conţinute în acest sigiliu şi luptele lui Azael şi ale diverşilor regi asirieni care s-au ridicat împotriva fiilor lui Israel, conform cu cele scrise în cea de-a patra carte a Regilor, începând cu timpul lui Ilie şi Elisei până la profetul Isaia şi regele Iudeei, Ezechia[108].	IV. În timpul atribuit deschiderii celui de-al patrulea sigiliu au strălucit oamenii caşti şi eremiţii, aşa cum este indicat în cea de-a patra parte a *Apocalipsei* prin imaginea femeii înveşmântate în soare, care fuge în solitudine precum Ilie, ascunzându-se „un timp, timpi şi o jumătate de timp" (*Dan* 7,25; 12,7; *Apoc* 12,14). Şi războaiele sarazinilor s-au ivit în acest al patrulea timp, aşa cum este arătat tot în cea de-a patra parte din *Apocalipsă* prin imaginea fiarei care iese din abis şi care are şapte capete şi zece coarne[109].

[106] *De sept. sig.*, p. 60.
[107] *De sept. sig.*, p. 62. Despre al treilea sigiliu şi deschiderea sa, a se vedea tratarea asemănătoare şi din *Ench.*, p. 194.
[108] *De sept. sig.*, p. 64.

V. În acest al cincilea timp se terminaseră luptele asirienilor, în mâinile cărora căzuseră cele zece triburi, iar în Regatul Iudeea se consolidase domnia lui Ezechia, cel care a purificat casa Domnului şi a restaurat cultul leviţilor, pentru a-l regăsi pe Domnul Dumnezeul lor. Acest lucru a fost realizat cu ajutorul profeţilor Isaia, Osea, Michea, Sofonia, Ieremia şi mulţi alţi oameni sfinţi, care au vărsat cupa mâniei lui Dumnezeu asupra imoralităţii popoarelor, începând cu profetul Isaia până la exilul Babilonian, anunţând evenimente teribile legate de Iudeea, Egipt şi Babilon. În acest al cincilea timp, împotriva fiilor Iudeeii au fost purtate persecuţii începând cu Necho II, faraonul Egiptului, şi au durat până la Nabucodonosor care a dus poporul în exilul Babilonian[110].	V. În timpul deschiderii celui de-al cincilea sigiliu a fost consolidată Biserica latină, care este un nou Ierusalim şi s-au îndepărtat de acea Biserică bărbaţii spirituali purtând nu sabie de fier, ci sabia Duhului Sfânt, aşa cum este descris în cea de-a cincea parte din *Apocalipsă* prin imaginea templului Domnului şi a celor şapte îngeri care se îndepărtau de el pentru a vărsa asupra păcătoşilor cupa mâniei lui Dumnezeu. De asemenea, nenorocirile care s-au abătut asupra Bisericii Romane din acest timp au fost cauzate de propriile ei păcate, aşa că au fost purtate împotriva ei războaie conduse de diverşi principi ai lumii, în special de cei teutonici[111]. În *Enchiridion* este numit clar împăratul Henric IV[112].
VI. În acest timp al celui de-al şaselea sigiliu a avut loc atacul Babilonului şi exilul babilonian şi alte nenorociri care s-au abătut	VI. În timpul alocat deschiderii celui de-al şaselea sigiliu va începe exilul spiritual al Ierusalimului spiritual, deoarece va fi lovit de noul Babilon,

109 *De sept. sig.*, p. 66. Despre al patrulea sigiliu şi deschiderea sa, a se vedea tratarea asemănătoare şi din *Ench.*, p. 194.
110 *De sept. sig.*, p. 68.
111 *De sept. sig.*, p. 70. Despre tratarea celui de-al cincilea sigiliu şi deschiderea sa, a se vedea şi *Ench.*, p. 194/196.
112 *Ench.*, p. 196.

asupra a două triburi ale lui Israel, aşa cum sunt ele conţinute în cartea Iuditei şi cartea Esterei.	aşa cum este descris în cea de-a şasea parte a *Apocalipsei*. Atunci, cei „care se cheamă pe sine creştini, dar care în realitate sunt sinagoga lui Satana", dar şi cei ce sunt cu adevărat creştini, vor fi nimiciţi prin două lovituri, asemenea atacului lui Holofern şi atacului lui Aman. Cu toate acestea, mulţi credincioşi vor primi corona martiriului şi va fi construită din nou cetatea sfântă, care este Biserica celor aleşi, aşa cum se întâmplase în vremurile dificile ale lui Zorobabel, Iosua, Esdra şi Nehemia, atunci când vechiul Ierusalim a primit mângâiere. Gioacchino considera că epoca sa se situează în cadrul acestui timp al deschiderii celui de-al şaselea sigiliu, la capătul căruia diavolul va fi înlănţuit în abis, „pentru a nu mai ispiti pe nimeni până în momentul hotărât eliberării sale"[113].
VII. În acest timp al celui de-al şaptelea sigiliu se încheiase istoria şi profeţia şi a fost acordată odihna sabatică, iar rămăşiţei de iudei i-a fost dăruită pacea până la apariţia regelui Antioh IV Epifanul. Persecuţie acestuia a fost săvârşită nu mult timp după ce a fost ucis Ioan Botezătorul şi a venit în lume	VII. Acest timp care va începe foarte în curând odată cu deschiderea ultimului sigiliu, va însemna încetarea oboselii expunerii cărţilor Vechiului Testament şi va fi oferit poporului lui Dumnezeu odihna sabatică: în zilele acelea va înflori dreptatea şi abundenţa păcii, iar Domnul va domni de la o mare la alta (*cf. Ps* 71(72),7-8), iar sfinţii

[113] *De sept. sig.*, p. 74. Despre tratarea celui de-al şaselea sigiliu şi deschiderea sa, a se vedea şi *Ench.*, p. 198-203.

Fiul lui Dumnezeu. Încheindu-se istoriile Vechiului Testament, au avut loc pătimirile lui Isus Cristos, care a venit sub lege pentru a-i elibera pe cei de sub lege; au fost înviaţi morţi şi a fost dăruită abundenţa păcii prin Duhul Sfânt, pentru a se împlini profeţiile[114].	Săi vor domni alături de El până la sfârşitul ascuns al timpului însuşi (*usque ad occultum finem ipsius temporis*), atunci când diavolul va fi eliberat din carcera sa şi va domni acel individ înfiorător care se cheamă Gog, conform cu multe lucruri din cele scrise în cartea profetului Ezechiel. Aşadar, după cum zice Apostolul, va fi oferit poporului lui Dumnezeu o odihnă sabatică (*cf. Ev* 4,9) la finalul căreia va avea loc această ultimă tribulaţie; după ce va fi trimis Ilie, va veni şi Domnul pentru Judecata finală, aşa cum este exprimat cu claritate în cea de-a şaptea parte a *Apocalipsei*. Încheindu-se lucrările Noului Testament şi împlinindu-se cea mai mare tribulaţie care va avea loc în zilele lui Gog, în mod similar celei care avusese loc în timpul lui Antioh IV Epifanul, va urma timpul învierii morţilor şi mângâierii Ierusalimului ceresc, care în acel timp va fi inundat de un râu de apă vie, conform cu cele conţinute în cea de-a opta parte a *Apocalipsei*. Atunci va fi o bucurie sempiternă[115].

Implicaţiile teologico-politice ale afirmaţiilor lui Gioacchino în contextul istoric menţionat anterior devin evidente văzând încercarea abatelui de a

114 *De sept. sig.*, p. 76.

115 *De sept. sig.*, p. 78. Despre tratarea celui de-al şaptelea sigiliu şi deschiderea sa, a se vedea şi *Ench.*, p. 208sqq.

înţelege corespondenţele veterotestamentare ale pătimirii Bisericii. Pentru el, cea de-a şasea prigoană suferită de Israel corespunde prezentului, în care „noii caldeeni" şi „noul Babilon" se ridică împotriva Ierusalimului spiritual, adică împotriva Bisericii Romane. Pentru Gioacchino, ca de altfel şi pentru Ioan din Salisbury[116], noii caldeeni, babilonieni sau cananeeni sunt identificaţi cu germanii (teutonicii), al căror timp se întinde de la Carol cel Mare până în prezent[117]. Faptul că ce-a de-a şasea prigoană, cea a germanilor, este în curs de desfăşurare şi că urmează cea de-a şaptea, ne lasă să înţelegem că Gioacchino prefigura în acel moment un sfârşit iminent al Imperiului. Acest lucru se deduce din faptul că, precum în Vechiul Testament „mezii s-au ridicat împotriva Babilonului", facilitând eliberarea poporului lui Israel din robie, la fel şi acum va trebui să aibă loc distrugerea noului Babilon, adică a Imperiului condus de Frederic Barbarossa. De aceea, evenimentele anului 1176 ar fi fost pentru el o dovadă a faptului că luptele dintre Papalitate şi Imperiu au fost depăşite prin victoria de la Legnano a Ligii Lombarde şi a aliaţilor papei. Cine ar urma să fie noii mezi care să supună definitiv noul Babilon nu se precizează, deşi în alte locuri din opera lui Gioacchino se indică spre sarazini (noii asirieni)[118]. De asemenea, pentru a oferi un alt exemplu, aplicând principiul concordanţelor istorice în baza doctrinei despre cele şapte sigilii, putem vedea că:

> Gioacchino din Fiore a putut trasa o paralelă între situaţia Bisericii Romane de la 1191 şi cea a Israelului din anul 587 î.Cr.. În acest cadru interpretativ, Imperiul Roman este descris ca fiind noul Babilon, iar Henric VI drept noul Nabucodonosor. În urma acestei lecturi a evenimentelor istorice, Gioacchino a sfătuit curia papală să se supună voinţei regelui german de a-l încorona împărat al Imperiului Roman, fiindcă la fel fusese

---

116 Epistola 124 în: IOAN DIN SALISBURY [John of Salisbury], *The Letters, vol. I*, W. J. Millor, H. E. Butler (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 206.
117 *Int. cal.*, p. 138.
118 *Praeph. Ap.*, p. 43.

voinţa lui Dumnezeu ca Israelul să se supună cu smerenie robiei impuse de Nabucodonosor[119].

Un alt aspect foarte important care se deduce din această doctrină despre cursul istoriei este acela al legitimării puterii papale, adică a Bisericii Romane, care pentru Gioacchino este singura moştenitoare a harului divin, transferat de Dumnezeu de la iudei la „neamuri". Acest har este însă în continuă creştere până în momentul în care toţi cei aleşi se vor desăvârşi şi vor ajunge să formeze o *ecclesia spiritualis* universală. Scopul lucrării Duhului Sfânt în istorie este acela de a conduce întreaga umanitate la unitate după chipul şi asemănarea Dumnezeului-Treime.

În concluzie, afirmăm că multiplele modele de cronografie escatologică a istoriei folosite de Gioacchino din Fiore sunt o demonstraţie a lucrării unitare a lui Dumnezeu-Treime în istorie. Imaginea despre istorie a lui Gioacchino din Fiore este una pesimistă doar în măsura în care nimic nu este stabil în această lume, dar este una înflăcărată de optimism în măsura în care este ferm convins de faptul că istoria este o pedagogie providenţială înspre desăvârşire. La fel precum Sinagoga, şi Biserica actuală va trebui să se supună cursului de *initium-profectus-defectus*. Pentru Gioacchino, în linie augustiniană, în faza actuală a istoriei Biserica este încă *Ecclesia permixta,* cu toate că progresul ei înspre o desăvârşire duhovnicească este evident din textele sacre. *Civitas Dei*, care pentru Gioacchino poartă numele de *Ecclesia spiritualis,* trebuie să se actualizeze în istorie la sfârşitul celei de-a şasea vârste, atunci când Isus Cristos va deschide cel de-al şaptelea sigiliu. Chiar dacă istoria de-a lungul celor şase vârste ale lumii este presărată de tribulaţii şi de anevoioase încercări pentru poporul lui Dumnezeu, există speranţa păcii şi a desăvârşirii în cadrul celei de-a şaptea vârste a istoriei, atunci când asemănarea cu Dumnezeu va fi restaurată. Gioacchino este însă un milenarist, aşa că acest cvasi-timp al sfârşitului este doar o pregustare terestră a adevăratului sabat trans-istoric care va fi inaugurat după Judecata finală a istoriei.

---

[119] Dan SISERMAN, „Sensul trinitar al istoriei în viziunea lui Gioacchino din Fiore", în: Alin TAT (ed.), *Existenţa amfibie. Studii filosofice şi teologice*, ed. cit., 2020, p. 133. *Cf. Int. cal.*, pp. 146-147.

7. Liturghia ca imagine a istoriei

Dumnezeu, fiind temei şi finalitate a întregii creaţii (*causa finalis omnia*), prin creaţie a plănuit împărtăşirea desăvârşirii Sale (c*ommunicare suam perfectionem*). De aceea, sensul creaţiei este acela de a-l lăuda (*Ps* 33(32),2-4 sau *Ps* 150,6). Pentru Gioacchino, ierarhia cerească a fost creată astfel încât să laude cu desăvârşire Creatorul – exemplificat de viziunea lui Isaia şi Ioan, conform cărora în jurul tronului dumnezeiesc răsună fără încetare „*Sanctus Sanctus Dominus Deus omnipotentes, qui erat et qui est et qui venturus est*" (*Apoc* 4,8)[120]. De aceea, Gioacchino afirmă că odată cu deschiderea tuturor sigiliilor cărţii cereşti, care înseamnă dezvăluirea deplină a planului dumnezeiesc, întreaga creatură va înţelege din nou că sensul său este de a-l lăuda pe Dumnezeu[121].

„Vederea faţă către faţă" (*1Cor* 13,12) specifică timpului sfârşitului istoriei, adică celui de-al treilea stadiu (*status*) al istoriei, este simbolizată prin îndepărtarea învelitoarei *quadragesimale* (*velum* sau *iliton*) care acoperă reprezentările lui Isus. Acest iliton, care este o reprezentare a catapetesmei ce desparte credincioşii de altar, pe care îl acoperă de la începutul Septuagesimei (70 de zile înaintea Paştelui), este o oglindă a dezvoltării istoriei[122].

Septuagesima anului liturgic, de asemenea, este aşadar o imagine a timpului istoriei[123]:

1. Primului stadiu, al Tatălui, îi corespund primele trei săptămâni ale Septuagesimei şi semnifică un timp *sub lege*.

2. Celui de-al doilea stadiu, al Fiului, îi corespunde Quadragesima (postul Paştelui) şi desemnează un timp al harului, *sub gratia*.

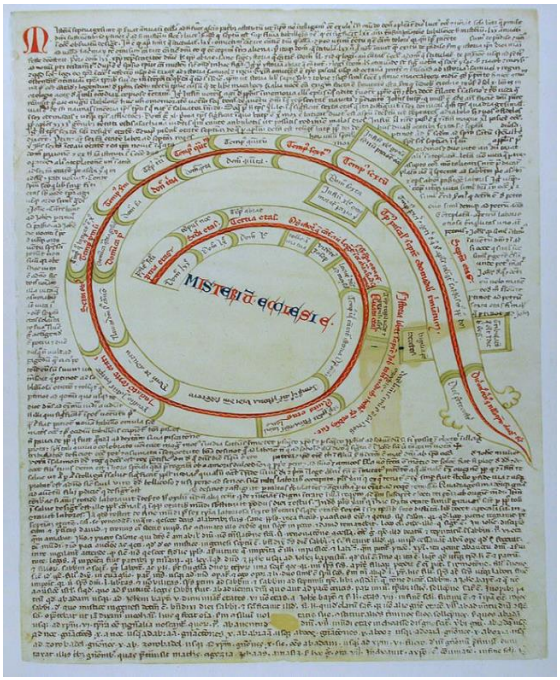
3. Celui de-al treilea stadiu, al Duhului Sfânt, îi corespunde timpul pascal de până la Rusalii şi este un timp al harului amplificat, *sub ampliori gratia*.

Timpul prepascal al anului liturgic poate fi pus în raport şi cu schema vârstelor lumii (*aetates mundi*) şi cu doctrina celor şapte sigilii: Vinerea Mare este a şasea zi a săptămânii sfinte, care este cea de-a şasea săptămână a

---

120 *Psalt.* I, p. 22-23.
121 *Exp.*, fol. 113rb-vb.
122 *Conc.*, V, 3 c.2, p. 867 şi p. 870.
123 *Conc.*, V, 3 c.2, pp. 867-871.

Septuagesimei, iar calculat de la prima duminică a Quadragesimei este cea de-a 41-a zi[124]. Astfel, în baza simbolismului numerologic, Vinerea Mare (*die Parasceve*) corespunde pătimirilor Trupului lui Cristos a celei de-a şasea vârste a istoriei Bisericii, în care sunt aşteptate tribulaţiile şi prigonirile Anticristului. În *Apocalipsă* 9 şi 10 acest timp corespunde trâmbiţei celui de-al şaselea înger, respectiv deschiderii celui de-al şaselea sigiliu (*Apoc* 6,12-17)[125]. Imediat după răsunetul trâmbiţei celui de-al şaptelea înger (*Apoc* 11,15) începe timpul deschiderii celui de-al şaptelea sigiliu (*Apoc* 8,1), care din punct de vedere liturgic corespunde Sabatului Învierii, iar din punct de vedere escatologic stării sabatice al celui de-al treilea stadiu al istoriei, în care timpul trudei şi al muncii va înceta[126]. Atunci va începe o eră a păcii, care liturgic corespunde timpului pascal al revărsării Duhului Sfânt în lume, care culminează cu Cincizecimea (Rusaliile)[127].



(*fig.12: Mysterium Ecclesiae*)

124 *Conc.*, V, 3 c.2 p. 871.
125 *Ibidem.*
126 *Conc.*, V, 3 c.2, p. 871-872.
127 *Conc.*, V, 3, c.2, p. 872.

În figura intitulată *Mysterium Ecclesiae*, din *Liber Figurarum*[128] (*fig.12*), vedem mai în detaliu reprezentat sub forma unei spirale întreg ciclul anului liturgic, în care se reflectă toată istoria mântuirii. Ciclul liturgic începe cu Septuagesima, care aminteşte expulzarea lui Adam din Paradis şi începutul istoriei exilului omului pe pământ. Septuagesima corespunde primei vârste a istoriei lumii. Sexagesima, care corespunde celei de-a doua vârste a istoriei lumii, este reprezentată de epoca lui Noe. Quinquagesima corespunde celei de-a treia vârste a lumii şi este reprezentată de Avraam. În această figură, lecturile care aparţin celei de-a patra şi celei de-a cincea vârste a lumii, care sunt acoperite de istoria regilor Iudeei şi a Israelului, respectiv de profeţii exilului babilonian, au rolul liturgic de a fi mereu repetate pentru a arăta cum făgăduinţele din timpul aflat sub Legea Tatălui ajung să îşi găsească împlinirea în Întruparea Mântuitorului. Urmează timpul Adventului şi al Crăciunului, cu care începe ce-a de-a şasea vârstă a lumii, deci stadiul Fiului şi este în mod expres reprezentat în cele şase săptămâni ale Quadragesimei. Acest timp, care cuprinde cele 40 de generaţii de la Cristos până în prezent (cca 1200), este la rândul său subdivizat în şase *tempora ecclesiastica*, deoarece Biserica, după cum am precizat deja, în cea de-a şasea vârstă a lumii recapitulează întreaga istorie precedentă. Despre acest timp al Quadragesimei şi raportul său cu cea de-a şasea şi cea de-a şaptea vârstă a istoriei Gioacchino spune următoarele:

> Timpul Quadragesimei semnifică cea de-a şasea vârstă a lumii, timpul pascal, iar cea de-a şaptea vârstă a lumii cea despre care Apostolul spune: «Se va da odihnă sabatică poporului lui Dumnezeu». Iar aceste două vârste ale lumii stau în contrast total: celei de-a şasea îi aparţine truda, celei de-a şaptea odihna. Una aparţine în mod special lui Cristos, cealaltă Duhului Sfânt. Fiindcă Cristos a început cea de-a şasea vârstă în maniera Sa specifică, după aceea a fost iniţiată de Duhul Sfânt cea de-a şaptea prin aceea că El a fost dăruit Apostolilor după Înviere de două ori. Aşa au fost instituite în Biserică două ordine şi două moduri de viaţă: una cea a muncitorilor, cealaltă a

[128] Următorul paragraf care descrie figura *Mysterium Ecclesiae* din *Liber Figurarum* se bazează pe preţioasele explicaţii şi comentarii în marginea acestei figuri din: Marjorie REEVES & Betrice HIRSCH-REICH, *The Figurae of Joachim of Fiore*, ed. cit., pp. 249-261.

> contemplativilor; una a vieţii active, cealaltă a meditaţiei. Viaţa activă, care aparţine celei de-a şasea vârste a lumii, ţine de Cristos, care, după ce şi-a luat trupul nostru muritor, a vrut să predice, să fie chinuit, să pătimească şi să moară. Însă viaţa contemplativă, care se referă la Sabat, aparţine Duhului Sfânt, care întotdeauna a fost liber şi neconstrâns de orice fel de trudă a muncii. De aceea, viaţa activă ţine de Petru, cea contemplativă de Ioan; de Petru ţine pătimirea trudei, de Ioan odihna păcii. Însă, într-o zi, Petru şi Ioan vor fi chemaţi, deoarece amândouă feluri de a fi sunt întemeiate pe Adventul Domnului şi Adventul Duhului Sfânt. Amândoi şi-au început drumul împreună, dar nu l-au şi terminat împreună, fiindcă după ce Petru a murit, Ioan a mai rămas în această viaţă[129].

În acest pasaj din tabloul anului liturgic, *Mysterium Ecclesiae*, vedem cât de strânsă este legătura pentru Gioacchino între elemente aparent diferite, precum timpul liturgic, vârstele şi stadiile lumii, ordinele sociale şi figurile lui Petru şi Ioan etc. – toate fiind legate într-o viziune caleidoscopică şi liturgică asupra istoriei. Mai departe, la sfârşitul Quadragesimei, adică la sfârşitul celor 40 de zile, sunt celebrate Pătimirile lui Isus, respectiv la sfârşitul celor 40 de generaţii aferente, Biserica va trebui să treacă prin cea mai mare pătimire, când va fi prigonită de Anticrist. Această perioadă corespunde celei de-a şasea vârste a istoriei lumii. Apoi, în calendarul anului liturgic urmează *tempus paschale*, care va face loc celei de-a şaptea vârste a istoriei, care coincide cu cel de-al şaptelea timp al istoriei Bisericii şi cu cel de-al treilea stadiu al Duhului Sfânt. Acest timp pascal sabatic de pace şi linişte, se întinde din punct de vedere liturgic pe durata celor şapte săptămâni de la Paşte la Rusalii – Pogorârea Duhului Sfânt este Duminica a opta după Paşti. Înainte de a se împlini şi sfârşi istoria va mai exista o ultimă tribulaţie a lui Gog, diavolul dezlănţuit pentru ultima dată, care, conform lui Gioacchino, trebuie amintită mereu în Vigilia Rusaliilor. Abia atunci când se vor consuma toate acestea va începe ziua duhovnicească a Sabatului veşnic postistoric, „*Dies Pentecostes – dies*

---

129 Leone TONDELLI, *Il libro delle figure dell'abbate Gioacchino da Fiore*, vol. 2, SEI, Torino, 1940, tavola XIX (*Mysterium Ecclesiae*). Textul se găseşte transcris şi în Alfons ROSENBERG, *Joachim von Fiore, Das Reich des Heiligen Geistes*, Turm Verlag, Bietigheim, 1977, pp. 98-99.

unus eternus qui nullo temporum cauditur fine"[130]. În concluzie, Liturghia nu este numai o comemorare a trecutului, ci şi celebrare a promisiunilor viitoare. De aceea, Liturghia are o dimensiune cosmică şi reprezintă o imagine a istoriei mântuirii.

8. Imaginarul escatologic

În continuare, pe baza unui exemplu de exegeză tipică autorului nostru, voi prezenta imaginarul escatologic gioacchimit, de altfel o bună întâlnire cu imaginarul apocaliptic medieval. Cea mai în detaliu analizată scriere profetică a Vechiului Testament este cea a lui *Daniel*, care, conform lui Gioacchino, se referă *ad litteram* la timpul cuprins între epoca lui Daniel şi Întrupare (*a tempore suo usque ad adventum Domini*), iar *secundum concordiam* se referă la timpul care se întinde până la sfârşitul istoriei (*usque ad finem seculi*)[131]. Cea de-a şasea viziune a lui Daniel despre cele patru fiare (*Dan* 7), asociate de tradiţie celor patru mari imperii mondiale, devine materialul pentru interpretarea tribulaţiilor şi încercărilor prin care va trebui să treacă Biserica în cea de-a şasea vârstă a istoriei eclesiastice, atunci când popoarele se vor ridica împotriva ei[132]. Cea de-a şaptea viziune se referă în mod particular la cea de-a patra fiară, „care era diferită de toate celelalte şi era înspăimântătoare" şi căreia i-a ieşit încă un corn din mijlocul celor zece pe care le avea, iar înaintea căruia au căzut trei coarne (*Dan* 7,19-25). Această viziune se referă la prigonirile purtate de Anticrist, iar mai precis se referă chiar la monarhia lui Alexandru Macedon (†332 î.Cr.), cu cele patru regate ale diadohilor, unde acel corn special este reprezentat de Antioh IV Epifanul (†164 î.Cr.), al cărui pandant neotestamentar este Gog (*Apoc* 20,7), preluat din profeţia lui Ezechiel (38-39)[133].

În deschiderea comentariului la *Daniel*, se precizează că aici „Babilonul" nu se mai referă la o putere politică determinată istoric şi nici alegoric la

---

130 *Cf.* Marjorie REEVES & Beatrice HIRSCH-REICH, *The Figurae of Joachim of Fiore*, ed. cit., pp. 253-254.
131 *Conc.*, V, 6, c.4, §1, p. 962-963.
132 *Conc.*, V, 6, c.4, §1, p. 963.
133 *Conc.*, V, 6, c.4, §6, p. 977; echivalarea Antioh-Gog: *Conc.*, IV, 1, c.46, pp. 473-478.

creştinătatea coruptă, ci la orice putere lumească care domneşte cu sânge şi se bucură de ereziile ei lumeşti, deoarece Domnul zice că împărăţia lui nu este din lumea aceasta (*In* 18,36)[134]. Gioacchino din Fiore îşi începe exegeza la cartea lui Daniel prin analizarea visului lui Nabucodonosor despre statuia al cărei „cap era de aur, pieptul şi braţele de argint, pântecele şi coapsele din bronz, gambele din fier şi picioarele erau o parte din fier, o parte din lut", şi care a fost lovită la picioare de o piatră, zdrobind-o (*Dan* 2,31-35). Începând cu Ieronim, această viziune a fost mereu interpretată în legătură cu cele patru mari monarhii mondiale: 1. capul de aur se referă la babilonieni; 2. pieptul şi braţele din argint se referă la mezi şi perşi; 3. pântecele şi coapsele din bronz la grecii lui Alexandru Macedon şi la diadohi; 4. gambele din fier la Imperiul Roman; 5. iar picioarele din fier şi lut se referă la împărăţia Anticristului, care va fi în final zdrobită de Isus Cristos, care este piatra. Gioacchino cunoştea foarte bine această interpretare, însă afirmă că dezvoltarea istorică la care s-a ajuns în timpul său nu se poate încadra în această schemă: „Însă noi, cei care suntem la sfârşit, putem pune în legătură multe lucruri care fuseseră ascunse anticilor, după cum aminteşte în această lucrare îngerul lui Daniel: mulţi o vor cerceta cu de-amănuntul şi se va mări cunoaşterea (*petransibunt plurimi, et multiplex erit scienta*) (*Dan* 12,4)"[135]. În consecinţă, abatele de la Fiore dezvoltă o nouă schemă:

1. Imperiul Babilonian, caldeenii, mezii şi perşii sunt puşi în comun ca reprezentând capul de aur[136].

2. *Regnum Macedonum* este partea de argint, care a început odată cu Alexandru cel Mare (356-323 î.Cr.) şi a durat până în epoca macabeilor, adică până la diadohi, care au împărţit imperiul între ptolemeici, în Egipt, şi seleucizi, în Asia de Vest; Imperiul Seleucid avea să joace un rol in istoria evreilor, dăinuind până în anul 63 î.Cr., când a fost înfrânt de Pompei şi înglobat Imperiului Roman[137].

3. Cel de-al treilea imperiu, cel de bronz, despre care Daniel (2,39) spune că „va stăpâni peste tot pământul", semnifică Imperiul Roman, care începe

---

134 *Conc.*, V, 6, c.4, §2, p. 966.
135 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 969.
136 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 969.
137 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 970.

cu Caesar Octavius Augustus (27 î.Cr.) şi durează până în timpurile sarazinilor (*usque ad tempora Sarracenorum*). Pentru Gioacchino, apariţia Islamului urmează ultimului mare împărat roman, Iustinian (†565), care a reuşit mari victorii împotriva perşilor, goţilor şi vandalilor din Africa şi Italia, care erau arieni[138].

4. Cel de-al patrulea regat, cel de fier, este cel al sarazinilor, adică Islamul, care îşi are originea în Mahomed (n. 570), începe oficial în anul 622, iar în anul 634 cucereşte teritoriile romane[139]. Cu toate acestea, rămâne neclar în textul lui Gioacchino împotriva cărui Babilon se vor ridica sarazinii, însă afirmă despre acesta că „a corupt întreg pământul cu vinul prostituţiei ei" (*Apoc* 17,2)[140]. Editorul textului afirmă, plecând de la glosa „*Nota de Roma!*" că aici este vorba despre creştinismul corupt[141]. Consider însă, în acord cu Marjorie Reeves, că aici este vorba mai degrabă despre Imperiul Roman de Naţiune Germană, fiindcă Biserica Romană este mereu desemnată ca Ierusalim[142].

5. Analiza interpretării lui Daniel a visului lui Nabucodonosor se încheie prin afirmaţia că „picioarele în parte de fier, în parte de lut" desemnează *regnum novissimum*, regatul vremurilor de pe urmă, care va fi în timpul Anticristului[143]. Acest regat va fi o mixtură de diverse popoare, în succesiunea sarazinilor, şi, în ciuda cruzimii nemaiîntâlnite, nu va avea o durată lungă de timp, deoarece va fi sfărâmat de împărăţia lui Cristos[144]. În definitiv, chintesenţa răului pentru Gioacchino constă în orice putere lumească, iar profeţia lui Daniel şi a Apocalipsei lui Ioan se rezumă la respingerea „tuturor împărăţiilor lumii şi slava lor" (*omnia regna mundi et gloria eorum*) (*Mt* 4,8).

Alexander Patschovsky afirmă că în aceste texte ale lui Gioacchino avem de a face cu prima luare în considerare a semnificaţiei istorico-teologice a

---

138 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 970. Gioacchino dedică izbânzilor lui Iustinian un întreg capitol în: *Ibidem*, IV, 1, c.18, p. 401-406.
139 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 970.
140 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 971.
141 *Cf. Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 971, nota 133.
142 Marjorie REEVES, „Joachim of Fiore and the Images of the Apocalypse according to St John", în: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 64 (2001), p. 290.
143 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 971-972
144 *Conc.*, V, 6, c.4, §4, p. 972

Islamului[145]. Totodată, acesta mai afirmă că odată cu această resemnificare a Imperiului Roman la Gioacchino, care nu mai este văzut ca „întârzietor" (*katechon, 2Tes* 2,6) al Anticristului şi al tribulaţiilor ultime, acest rol *katechontic* nu este transferat Islamului, ci, din contră, îi este afirmat caracterul accelerator al sfârşitului[146]. În esenţă, abatele calabrez vede în Islam pandantul neotestamentar al popoarelor mesopotamiene care au prigonit Israelul (asirienii, perşii, babilonienii, caldeeni), astfel încât rolul puterii lor nu poate fi decât unul fundamental rău[147]. Astfel, protoistoria anticristică a Islamului începe cu asirienii, care, distrugând Israelul (Samaria) şi despărţindu-l de Iudeea după moartea lui Solomon, au dus în exil zece triburi, care în viitor vor juca un rol escatologic semnificativ. Mai precis, cele zece triburi pierdute semnifică cele zece Biserici răsăritene, care, după ridicarea lui Mahomed – pandant al asirienilor – au fost prigonite până aproape la dispariţia totală[148]. În analogie cu Regatul Iudeei, nici Biserica latină nu rămăsese nelovită de Islam, care, deşi a pierdut nordul Africii şi Spania, a fost ocrotită de Dumnezeu de la o distrugere totală[149]. Gioacchino simţea că apogeul distrugător al Islamului fusese însă atins abia în timpul său[150]. Prefigurarea veterotestamentară a evenimentelor de rău augur iminente timpului său o vedea în distrugerea templului şi a Regatului Iudeei de către Nabucodonosor, care a dus poporul iudeu în captivitate vreme de şaptezeci de ani. Analogic, Biserica Romană se afla în pragul unui exil babilonian, iar corespondenţii babiloniei ai răului erau pentru el sarazinii lui Saladin în est şi almohazii lui „Melsemut" în vest[151]. Moartea lui Saladin în 1193 nu a schimbat opinia lui Gioacchino despre rolul escatologic al Islamului, deoarece şi Saladin şi „Melsemut" sunt doar nişte întruchipări le unei entităţi colective demonice[152].

---

145 Alexander PATSCHOVSKY, „Semantics of Mahomed and Islam in Joachim of Fiore", în: I. I. Yval & R. Ben-Shalom (ed.), *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Essays in Honor of Ora Limor*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 118.

146 *Ibidem.*

147 *Ibidem*, p. 119-120.

148 *Ibidem*, p. 120. Concordanţa celor zece triburi pierdute cu cele zece Biserici răsăritene şi a asirienilor cu sarazinilor mai este comentată şi în: *Conc.* II, 2, c.9, pp. 177-178; III, 2, c.4, pp. 323-329; IV, 2, c.19, p. 414; IV, 3, c.1, pp. 421-423; *Exp.*, 6.8, fol. 116ra-b, *De proph.*, i.4, p. 186/187.

149 *Ibidem*, p. 120. *Cf. Conc.* IV, 3, c.1, p. 422-423.

150 *Conc.* V, 6, c.4, §5, p. 973-976.

151 Alexander PATSCHOVSKY, *art. cit.*, p. 121.

152 *Ibidem.*

Cea de-a doua viziune a lui Daniel analizată de Gioacchino din Fiore este cea a celor patru fiare care ies din mare (*Dan* 7), care se regăsesc şi în *Apocalipsă* 13,1-8 şi 17,7-18. Această a viziune a fost la rândul ei interpretată de tradiţie în cheia celor patru mari imperii mondiale. Pentru Ieronim, de pildă, leul semnifică Babilonul, ursul semnifică mezii/perşii, leopardul semnifică macedonenii, iar a patra „fiară înfricoşătoare" (*Dan* 7,7) semnifică Imperiul Roman[153]. La fel interpretează şi Sfântul Augustin, care face trimitere la „erudiţia şi atenţia" lui Ieronim[154]. În schimb, pentru Gioacchino, leul reprezintă Sinagoga evreilor, ursul reprezintă poporul roman, leopardul semnifică diversele popoare ariene, iar fiara mai înspăimântătoare decât toate celelalte nu reprezintă pe nimeni altcineva decât pe sarazini, despre care se spune că nu cruţă nici un ordin şi nici o vârstă, considerând că nimeni nu merită să trăiască dintre cei care nu li se supun[155]. Micul corn care ieşit din fruntea celei de-a patra fiare este interpretat ca fiind un ultim rege sarazin, care va aduce cu sine tribulaţii mai mari decât toate cele precedente, iar sarcina sa va fi să pedepsească Babilonul, care este fie Imperiul Roman de Naţiune Germană, fie acea parte coruptă a creştinismului.

Acest pasaj reprezintă şi punctul de plecare al viziunii gioacchimite despre rolul escatologic al Islamului, care se realizează prin punerea în acord a viziunii lui Daniel despre cea de-a patra fiară marină (*Dan* 7,2-9), adică cel de-al patrulea regat (*Dan* 7,17-23), cu fiara marină din *Apocalipsă* 13[156]. Dacă în *Daniel* 7,23-24 se vorbeşte despre un al unsprezecelea corn, dotat cu toate atributele Anticristului (*Dan* 7,8; 7,25), în *Apocalipsă* 13,3 se vorbeşte despre şapte capete. Însă Gioacchino identifică cel de-al unsprezecelea rege cu ultimul rege din *Apocalipsă* 17,9-10, despre care se spune că „trebuie să vină", după ce ceilalţi cinci predecesori au căzut, iar cel de-al şaselea domneşte „în acest timp". Acest al şaptelea rege este cel de-al şaptelea cap al fiarei roşii, care va purta lupta finală cu Mielul – adică este Anticristul care va urma să fie învins de Cristos (*Apoc* 17,14). În consecinţă, cel de-al patrulea regat profeţit

---

153 IERONIM, *Commentariorum in Danielem*, II, c.7, 2-8, ed. F. Glorie, Corpus Christianorum Series Latina, 75A, Brepols, Turnhout, 1964, pp. 838-844. A fost consultată şi ediţia: IERONIM [St Jerome], *Commentary on Daniel*, tr. engl. Gleason L. Archer, Baker Book House, Grand Rapids, 1958, p. 72-76.

154 AUGUSTIN. *De civitate Dei*, XX, 23, p. 742.

155 *Conc.* V, 6, c.4, §5, p. 974

156 Alexander PATSCHOVSKY, *art. cit.*, p. 121-122.

de Daniel este cel al Islamului, parte a trupului anticristic al *draco magnus et rufus*[157].

Trebuie precizat însă şi faptul că în viziunea lui Gioacchino musulmanii joacă şi un rol de „bici al lui Dumnezeu"[158]: precum evreii au fost prigoniţi de precursorii musulmanilor atunci când se îndepărtau de Dumnezeul Legământului, la fel a fost prigonită şi Biserica răsăriteană atunci când grecii s-au pângărit cu arianismul şi s-au rupt de Biserica Romei. Tot astfel este pedepsită acum, în timpul lui Gioacchino, şi Biserica latină pentru corupţia clericală şi pentru cedarea totală în faţa preocupărilor lumeşti. Prin urmare, Islamul, ca imagine întoarsă pe dos a Creştinismului, joacă şi rolul de instrument divin de pedeapsă (*flagellum Dei*). Dar, tot din acest motiv, precum evreii, nici sarazinii nu sunt excluşi în totalitate de la mântuire, acestora urmând să li se acorde pentru un timp şansa convertirii în perioada de după înfrângerea Anticristului şi ultima dezlănţuire a acestuia înainte de încheierea istoriei şi instaurarea Sabatului veşnic[159].

Cea de-a treia viziune a lui Daniel analizată de Gioacchino este cea despre lupta dintre berbec şi ţap (*Dan* 8)[160]. Această viziune este recunoscută cu uşurinţă ca făcând referire la luptele perşilor lui Darius, simbolizaţi de berbec, cu grecii lui Alexandru Macedon (†332 î.Cr.), simbolizaţi de „ţapul păros, care este regele grecilor, iar cornul cel mare care era între ochii lui este regele cel dintâi" (*Dan* 8,21), din care au ieşit mai apoi micile regate ale diadohilor, care au culminat cu prigoana şi sacrilegiul lui Antioh IV Epifanul (†164 î.Cr.), care a profanat templul în timpul macabeilor[161]. Problema pe care o ridică însă Gioacchino este dacă această profeţie trebuie considerată ca fiind deja împlinită, sau mai e încă de împlinit. El afirmă că aici avem de a face cu o profeţie asemănătoare celei despre seminţia lui David din care va descinde un urmaş care va zidi un Templu care va dura pentru totdeauna şi căruia Dumnezeu îi va fi tată, iar el va fi fiul lui Dumnezeu (*2Sam* 7,12-14). Mai exact, în linia celor care „umblă conform Spiritului" (*ambulantes secundum*

---

157 A se vedea în anexa aceste cărţi textul „Drago magno et rufus" şi imaginea însoţitoare.
158 Alexander PATSCHOVSKY, *art. cit.*, p. 123.
159 *Cf. Dial.*, p. 96.
160 *Conc.*, V, 6, c.4, §6, p. 976 sqq.
161 *Conc.*, V, 6, c.4, §6, p. 977.

Spiritum) (*Rom* 8.4), adică a adevăraţilor doctori ai Bisericii, aici nu este vorba despre Solomon, care a refuzat să fie moştenitorul dreptăţii, nici despre templul construit de el şi distrus de Nabucodonosor, ci despre *ecclesia spiritualis* a lui Isus Cristos[162]. În mod analog, la fel şi în viziunea lui Daniel, aici nu este vorba despre Antioh IV Epifanul, ci despre Anticrist[163].

Veridicitatea interpretării profeţiei lui Daniel, conform căreia Antioh IV Epifanul semnifică Anticristul final, poate fi fundamentată mai departe prin punerea în acord a viziunii despre lupta dintre berbec şi ţap din ultima viziune a lui Daniel cu cea despre lupta dintre Regele Nordului şi Regele Sudului, dintre *rex iniquitatis* şi *rex iustitie*[164]. *Secundum historiam*, descrierile din *Daniel* 11 şi 12 într-adevăr se referă la istoria cuprinsă între cucerirea Imperiului Persan de către Alexandru cel Mare şi victoria macabeilor asupra lui Antioh IV Epifanul, în urma căreia Iuda Macabeul a încheiat un pact cu romanii, adică cu începutul dinastiei Haşmoneilor din anul 167 î.Cr[165]. Însă, în paralel, Gioacchino din Fiore analizează aceste istorii şi *secundum spiritum*, aplicat tipologic la *historia ecclesiastica* până în prezent.

Exegetic, Alexandru Macedon semnifică aici „şarpele de la început", „care mereu se bucură de crimă", adică „dragonul cel mare, care se cheamă diavolul şi Satana" (*Apoc* 12,9), iar Antioh IV este prefigurarea Anticristului[166]. De asemenea, Regatul Nordului este interpretat ca trup al lui Satana, iar Regatul Sudului ca trup al lui Cristos. Cele două regate/trupuri se confruntă de-a lungul istoriei în dialectica *superbia – humilitas*. Astfel, deşi Cristos învinge prin umilinţa Crucii pe *Princeps huius mundi* – care zice despre sine „ridica-mă-voi în ceruri şi mai presus de stelele lui Dumnezeu voi înălţa tronul meu" (*Is* 14,13) –, arătând că smerenia învinge superbia (mândria, trufia, semeţia), *filii Diaboli, id est iudei,* fiii Regatului Nordului, adică ai Satanei, nu recunosc Învierea lui Cristos şi reiau împreună cu păgânii romani atacurile împotriva Regatului Sudului, a Trupului lui Cristos, adică Biserica[167].

---

162 *Conc.*, V, 6, c.4, §6, p. 978. Despre faptul că promisiunea făcută lui David nu se împlineşte în Solomon, ci în Isus Cristos, a se vedea şi AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XVII, 8, pp. 571-572.
163 *Conc.*, V, 6, c.4, §6, p. 979-980.
164 *Conc.*, V, 6, c.4, §6, p. 979-980.
165 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 983-985.
166 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 983.
167 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 988-989.

Ideea că în această fază a istoriei evreii şi Sinagoga trec de la calitatea de fii ai trupului lui Cristos (*Rex Austri*) la fii ai trupului diavolului (*Rex Aquilonis*) ţine de faptul că şi-au trădat chemarea şi nu l-au recunoscut pe Cristos. Însă cuvintele lui Daniel (11,7), conform căruia „se va ridica un vlăstar din rădăcinile ei în locul său" sunt interpretate ca fiind rămăşiţa apostolilor care l-au recunoscut pe Cristos şi care au făcut cu putinţă transferul harului de la evrei şi Sinagogă la neamuri şi Biserică, astfel că „trădătorii au suferit pe mâna lor atunci când romanii i-au nimicit"[168].

O mare victorie a Trupului lui Cristos a avut loc atunci când îngerul Mihail l-a doborât la pământ pe dragon (*Apoc* 12,7-8), care a avut ca repercusiune în cel de-al doilea stadiu al istoriei convertirea Imperiului Roman în timpul lui Constantin cel Mare. Această luptă nu fusese însă nicidecum încheiată, deoarece ipostazele Satanei continuă să se manifeste tot mereu în istorie, până la sfârşitul timpurilor, când va fi exterminat definitiv[169]. Pentru Gioacchino, aceste timpuri de pe urmă erau percepute ca fiind iminente. Astfel, „armata mare" cu care Regele Nordului, *corpus diaboli*, se va ridica împotriva Regelui Sudului, *corpus Christi* (*cf. Dan* 11,13-14) va fi formată chiar din membrii creştinătăţii, precum falşii creştini, catarii, răufăcătorii şi mulţi alţii[170].

Semnificativ este faptul că dacă în timpurile anterioare diavolul acţiona prin membrele sale, adică prin alte instrumente, în luptele de începutul sfârşitului istoriei el va locui direct în conducătorul oştilor osândiţilor, „precum într-un vas propriu", căutând să împlinească tot răul[171]. În legiunea Anticristului se vor afla şi evreii, chiar dacă evreilor li se va da şansa convertirii după sfârşirea ultimei tribulaţii de la sfârşitul celei de-a şasea vârste a lumii (*aetas*), adică atunci când se va trece de la cel de-al doilea la cel de-al treilea stadiu (*status*) al lumii, până la dezlănţuirea ultimului Anticrist la sfârşitul care precedă Judecata finală şi începutul Sabatului veşnic[172].

---

168 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 986.
169 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p.989-990.
170 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 990-991.
171 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 992.
172 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 993.

Gioacchino credea însă că o parte se va converti chiar şi înaintea acestui timp al sfârşitului[173].

Abatele calabrez încearcă să descrie aceste lupte finale, segmentate în mod evident pe durata a „trei ani şi jumătate", folosind din abundenţă imagini din cartea lui *Daniel* şi din *Apocalipsă*, subliniind permanenta alternanţă a raporturilor de forţă dintre bine şi rău, pentru ca într-un final Regele Sudului, Cristos, să îl învingă pe Regele Nordului, Satana[174].

De reţinut din toate aceste descrieri gioacchimite ale războiului începutului sfârşitului lumii este că ţelul Anticristului este domnia totală a lumii (*monarhia mundi*) şi faptul că protagoniştii acestor lupte duse de partea răului sunt membrele diavolului sau Satanei, care constau din *multitudo reproborum*[175], al căror cap va fi Anticristul, care, după cum a fost deja amintit, este precum un „vas sau o casă" locuit de Satana, adică posedat, fiind însă „om adevărat, născut din om"[176]. De partea cealaltă, a binelui, este Cristos în membrele sale, adică în *regnum Ecclesiae*[177], care va ajunge la un moment dat să fie într-atât de prigonită, iar mulţi membri ai săi chiar înşelaţi, încât se va ajunge la distrugerea ordinului eclesiastic. Nu vor mai rămâne decât câţiva aleşi (*electi*), care se vor ascunde în munţi pentru a proteja credinţa cea adevărată[178].

Gioacchino îşi încheie exegeza cărţii lui Daniel prin analizarea victoriei Arhanghelului Mihail, *Princeps populi* (*Dan* 12,1), care reprezintă o prefigurare a Pontifului Roman al începutului timpurilor sfârşitului, care îl va învinge pe Anticrist precum Mordecai pe Haman şi Iuda Macabeul pe Antioh IV Epifanul[179]. În urma acestei victorii şi a încheierii acestor mari tribulaţii de la sfârşitul celei de-a şasea vârste a istoriei lumii nu urmează imediat sfârşitul lumii, ci un timp de pace şi fără trudă, în care totul va fi dezvăluit (*nuda et aperta*), iar ceea ce cei din timpurile vechi vedeau „ca în oglindă, neclar",

---

173 *Ibidem*.
174 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, pp. 995-1004.
175 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 996.
176 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, pp. 1000-1001.
177 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 996.
178 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, pp. 998-999.
179 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, pp. 1003-1004.

ceilalţi „vor vedea faţă în faţă" (*1Cor* 13,12)[180]. Acest timp va fi cel al celui de-al treilea stadiu (*status*) al lumii, o epocă chiliastă a păcii şi bucuriei, identică cu cea de-a şaptea zi a săptămânii cosmice, *i.e.* ziua sabatică a istoriei lumii care precedă cea de-a opta zi a Sabatului veşnic de după Judecata finală şi sfârşitul definitiv al lumii[181]. Din punct de vedere liturgic, acest timp corespunde sfârşitului timpului postului Paştelui – adică al celui de-al şaselea *aetas* al istoriei lumii, care se întinde de la Întruparea lui Cristos până la distrugerea Anticristului –, care continuă cu timpul pascal al celui de-al şaptelea *aetas* al lumii până la deplina revărsare a Duhului Rusaliilor, care reprezintă cel de-al treilea stadiu al istoriei, *i.e.* prefigurarea lumească desăvârşită a eternităţii postistorice[182].

În textul din *Liber Concordiae* V, abatele Gioacchino nu mai continuă cu descrierea ultimei tribulaţii de la sfârşitul celui de-al treilea stadiu, atunci când Satana se va dezlănţui pentru ultima dată după perioada de pace chiliastă care precedă sfârşitul total al istoriei. Acest lucru îl va face în *De ultimis tribulationis*. Exegeza cărţii lui Daniel se încheie prin analizarea cuvintelor „Tu, însă, Daniel, ţine ascunse cuvintele şi pecetluieşte cartea până la sfârşitul timpului [timpul sorocit]" (*Tu autem Daniel claude sermones et signa librum usque ad tempus statum*) (*Dan* 12,4) în legătură cu care se ridică întrebarea: „pe când se vor sfârşi aceste fapte minunate?" (*Dan* 12,5) – la care se răspunde cu bine cunoscutul indiciu temporal din *Daniel* 12,7: „Va mai ţine o vreme, vremuri şi jumătate de vreme (*in tempus et tempora et dimidium temporis*). Şi toate acestea se vor sfârşi când dispersarea poporului cel sfânt se va împlini"[183]. Acest pasaj, conform lui Gioacchino, indică două lucruri demne de reţinut: pe de o parte, faptul că desfăşurarea istoriei este lucrarea Providenţei, iar pe de cealaltă parte faptul că există o anumită unitate temporală după care istoria este structurată conform voinţei lui Dumnezeu. Mai precis, această unitate temporală sacră, pe care trebuie să o păstrăm mereu în minte pentru a putea înţelege misterul istoriei reflectat în Scripturi este tocmai formula „o vreme, vremuri şi o

---

180 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 1004.
181 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 1005.
182 *Conc.*, V, 6, c.4, §7, p. 1006.
183 *Conc.*, V, 6, c.4, §7-8, pp. 1008-1009.

jumătate de vreme" (*tempus et tempora et dimidium temporis*)[184], care concret înseamnă trei ani şi jumătate, 42 de luni, 1260 de zile sau 42 de generaţii a câte 30 de ani[185]. În această durată sunt incluse şi cele şapte sigilii ale Apocalipsei împreună cu deschiderile lor, astfel încât timpul sorocit (*tempus statutum*) se va împlini odată cu deschiderea celui de-al şaptelea sigiliu[186], care reprezintă timpul păcii celei de-a şaptea vârste a lumii, respectiv al celui de-al treilea stadiu al istoriei.

În finalul *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, după expunerea cărţii lui Daniel, Gioacchino recapitulează succint periodizarea istoriei în baza principiului concordanţei evenimentelor din Vechiul şi Noul Testament: de la Adam la Regele Amasia, 42 de generaţii; de la Regele Ozia, fiul lui Amasia, până la Cristos, 21 de generaţii; respectiv, de la Adam la Iacob sunt 21 de generaţii şi de la Iacob la Cristos sunt 42; iar de la Cristos „*usque ad tempus huius tyranni*"[187], adică Anticristul iminent de la sfârşitul celei de-a şasea vârste a lumii, sunt tot 42 de generaţii. Totodată, reaminteşte că de la Adam şi până în cea de-a 42-a generaţie de după Cristos, adică până în anul 1260, sunt 105 generaţii şi că mai sunt două rămase, însă timpul şi durata lor este incert, conform cu *Faptele Apostolilor* 1,7 şi *1Tesaloniceni* 5,1[188].

Astfel, lui Adam îi corespunde regele Ozia, cel în timpul căruia începe creşterea Noului Testament şi care, asemenea lui Adam, a murit de „lepra păcatului"[189]. Gioacchino mai reaminteşte coincidenţa temporală dintre începutul Noului Testament odată cu Regele Ozia şi fondarea Romei de către Romulus care, *secundum concordiam*, este indicat prin actul iniţial de începere a istoriei lumii prin crima lui Cain, cel care avea să fondeze Babilonului[190].

Cea de-a doua concordanţă este între Sem, fiul lui Noe, şi 42 de generaţii mai târziu, Salatiel, tatăl lui Zorobabel, cel care a reconstruit Templul. Sub primul a avut loc „potopul universal", sub al doilea „potopul neamurilor",

---

184 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, p. 1010.
185 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, p. 1012.
186 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1009-1011.
187 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, p. 1012.
188 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1012-1013.
189 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, p. 1013.
190 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, p. 1014. Ideea conform căreia Roma ar fi fost întemeiată în timpul Regelui Ozia şi reprezintă un nou Babilon se găseşte expusă şi în AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, 22, ed. cit., pp. 612-613.

atunci când perşii şi mezii au încheiat *fornicaria* babilonică, aşa cum şi primul potop purificase omenirea de exilul păcatului[191].

Cea de-a treia concordanţă este între Iacob, care a născut cei 12 patriarhi, şi Iosif, soţul Mariei, 42 de generaţii mai târziu, sub urmaşul căruia, Isus Cristos, „s-au născut 12 apostoli spirituali"[192].

A patra concordanţă este între Regele David, sub care a fost înălţat Ierusalimul, şi Împăratul Constantin cel Mare, 42 de generaţii mai târziu, sub care s-a înălţat „*nova Ierusalem*", adică Biserica Romană, „*que est mater omnium ecclesiarum*"[193].

A cincea concordanţă, care corespunde celui de-al cincilea sigiliu şi deschiderii lui, este între Azaria, adică Ozia (†740/739) – al cărui nume dublu indică faptul că în cazul lui avem un punct de cotitură în istorie; de aceea, avem de a face cu un *duplex causa concordiae* în ceea ce-l priveşte pe Ozia – şi, 42 de generaţii mai târziu, Heraclius al Bizanţului (†641). Astfel, pandantul asirienilor din timpul lui Ozia, când au fost pierdute cele zece triburi de nord, sunt sarazinii, care şi-au început cuceririle şi atacurile asupra Bisericilor greceşti în acea vreme, după moartea lui Mahomed din anul 632[194].

A şasea concordanţă, care corespunde celui de-al şaselea sigiliu şi deschiderii lui, îşi are punctul de referinţă veterotestamentar în Zedechia şi Ieconia, în timpul cărora a început exilul babilonian şi tribulaţiile aferente relatate în cartea Iuditei şi Estherei. Corespondentul neotestamentar este în „aceste timpuri ale celei de-a 42-a generaţii"[195].

În curând, la timpul sorocit (*tempus statutum*), cuvintele pecetluite vor fi deschise. În consecinţă, Gioacchino îşi îndeamnă cititorii la vigilenţă maximă în faţa tribulaţiilor iminente, pentru ca acestea să nu se abată pe neaşteptate şi asupra celor aleşi: „Fugă cine poate în arcă, înainte ca marele potop să ţâşnească din abis şi porţile cerului să-şi reverse deodată apele" – spune Gioacchino plin de emfază[196].

---

191 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1015.
192 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1016.
193 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1016.
194 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1016.
195 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1017.
196 *Conc.*, V, 6, c.4, §8, pp. 1018.

9. Constituţia sfârşitului istoriei

După consumarea tribulaţiilor Anticristului la sfârşitul celei de-a şasea vârste a istoriei şi înlănţuirea lui pentru o mie de ani, va urma stadiul Duhului Sfânt care, după cum am arătat, pentru Gioacchino va fi un timp al păcii, în care toate popoarele se vor converti la Biserica Catolică, inclusiv evreii şi grecii. Asemănător tezelor moderne despre sfârşitul istoriei[197], în care noţiunea de „sfârşit al istoriei" este identic cu „împlinirea idealului unei societăţi umane desăvârşite", la fel şi textele lui Gioacchino merg în direcţia asumării unui astfel de sfârşit. Similar tezelor moderne, pentru Gioacchino, „sfârşitul istoriei" nu înseamnă încetarea timpului, care va mai continua să curgă o perioadă nedeterminată supusă voinţei suverane a lui Dumnezeu, întrucât *consumatio saeculi* înseamnă desăvârşirea, ajungerea la împlinire, maturizarea şi înflorirea a ceea ce fusese promis: este ajungerea în Ţara Făgăduinţei, împlinirea pascală, ajungerea omului la desăvârşirea maturităţii, depăşirea contradicţiilor prin învingerea definitivă a forţelor antagonice ale răului, finalizarea pedagogiei divine şi dezvăluirea nemijlocită a lui Dumnezeu. Pentru a conduce Biserica din cel de-al doilea stadiu în cel de-al treilea, Gioacchino aştepta apariţia a două noi ordine monastice care să eleveze la un şi mai înalt nivel duhovnicesc trăirea creştină: un ordin de eremiţi retraşi pentru a se ruga pentru creştinătatea aflată în agonie la sfârşitul celui de-al doilea stadiu (adică sfârşitul celei de-a şasea vârste), şi un ordin de predicatori aflaţi în lume pentru a se dedica convertirii păgânilor şi evreilor şi reunirii cu grecii[198]. Aceste ordine religioase au însă tot un rol tranziţional, deoarece, după ce se vor împlini aceste lucrări, întreaga societate va fi desăvârşită în unitate. Această împlinire a istoriei în stadiul Duhului Sfânt va însemna şi desăvârşirea societăţii după asemănarea unităţii lui Dumnezeu, iar Regula Sfântului Benedict din Nursia, va deveni în acea fază istorică a păcii întru Spirit constituţia după care se va rândui întreaga

---

[197] Fukuyama identifică sfârşitul istoriei cu împlinirea democraţiilor liberale, care reprezintă idealul spre care au condus toate tribulaţiile şi năzuinţele omenirii de-a lungul istoriei. În cartea lui Fukuyama sunt trecute în revistă şi celelalte teze despre sfârşitul istoriei precum Hegel, Marx, Kojeve. Cf. Francis FUKUYAMA, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, trad. Mihaela Eftimiu, Paideia, Bucureşti, 2020.

[198] *Exp.* 175v-176r. *Cf.* Reeves, M., *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, ed. cit., p. 13.

societate sublimată într-o *Ecclesia spiritualis*. În consecinţă, odată cu revărsarea deplină a Duhului Sfânt în istorie, rangul dominant în Biserică al clerului va fi luat de călugări, aşa cum odată cu întruparea Fiului fusese depăşită Sinagoga iudeilor:

> Probabil oamenii, ascultând aceste lucruri, se vor scandaliza zicând: pe noi monahii zic că ne pun în corespondenţă cu argintul şi cu bronzul, în timp ce despre ei înşişi spun că corespund aurului. Nu este de mirare. Pavel a fost răpit în cel de-al treilea cer, care simbolizează viaţa contemplativă şi zicea că auzise cuvinte de negrăit, care omului nu-i sunt permise să le rostească (*2Cor* 12,4). Dar până când? Pentru eternitate? Nu! Ci până la timpul sorocit (*Sed usque ad tempus praefinitum*) (*Dan* 12,9; *Gal* 4,2). De fapt, precum Moise îşi pusese un văl (sau iliton, lt. *velamen*) pe faţă, pentru ca fiii lui Israel să nu-l poată vedea (*Ex* 34,33-35), la fel şi Pavel în acest loc se pare că îşi pusese un văl pe faţă (*2Cor* 3,12-18). Dar, precum acel văl fusese desfiinţat în Cristos, aşa şi acesta va fi desfiinţat în Duhul Sfânt (*Sed sicut velam illud evacuatum est in Christo, ita et istud in Spiritu sancto*). Primul cer a fost Vechiul Testament, întemeiat pe patriarhi; al doilea cer a fost Noul Testament, care este întemeiat pe apostoli; al treilea cer este înţelegerea spirituală, care ne învaţă să ieşim din Egiptul lumii prezente, să parcurgem calea cea strâmtă care conduce la viaţă, să intrăm în Ierusalimul ceresc şi să ieşim din Sinagoga iudeilor, adică aceea a acelor creştini a căror viaţă este de egipteni şi iudei trupeşti, aşa cum apostolii şi urmaşii lor au traversat multele tribulaţii din acele timpuri până când au ajuns să dobândească Imperiul Roman – din timpurile Sfântului [Papă] Silvestru până în zilele de astăzi se recunoaşte că pescarul Petru a condus Roma –, la fel şi noi trecem prin multe tribulaţii (*Fap* 14,22) pentru a ajunge la Imperiul ceresc (*ad celeste imperium*) sau chiar încă din această viaţă temporală la acea viziune beatifică de pace care se va realiza în cel de-al treilea stadiu al lumii (*ad beatam illam visionem pacis que erit in tertio statu seculi*), adică acel regat al păcii despre care îi vorbeşte îngerul lui Daniel:

„măreţia domniilor de sub toate cerurile vor fi date poporului sfinţilor Celui Preaînalt" (*Dan* 7,27)[199].

Din acest pasaj citat vedem cu foarte mare claritate exprimată speranţa gioacchimită a unui împliniri intra-istorice a unei domnii a păcii conduse de „poporul sfinţilor Celui Preaînalt", adică călugării. Aceştia, prin faptul că se dedică cel mai mult laudei lui Dumnezeu sunt şi cei mai desăvârşiţi duhovniceşte. Acest lucru nu înseamnă însă abolirea clericalismului, ci desăvârşirea clerului conform idealului benedictin. După cum am văzut, speranţa lui Gioacchino într-o formă de desăvârşire monastică a societăţii este o consecinţă logică a sistemului său de teologie a istoriei: fiecare treaptă a revelării Sfintei Treimi în istorie reprezintă şi un progres în înţelegerea omenească, lucru care, în cele din urmă, trebuie să se reflecte şi în dezvoltarea progresivă a ordinelor sociale şi a modurilor de viaţă. Precum Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, înţelegerea spirituală (*spiritualis intellectus*) va purcede din litera Vechiului şi Noului Testament, la fel şi ordinea societăţii monastice corespondente Duhului Sfânt (*ecclesia spiritualis*) va purcede din ordinul patriarhal al Israelului şi din ordinul clerical al timpului neotestamentar[200].

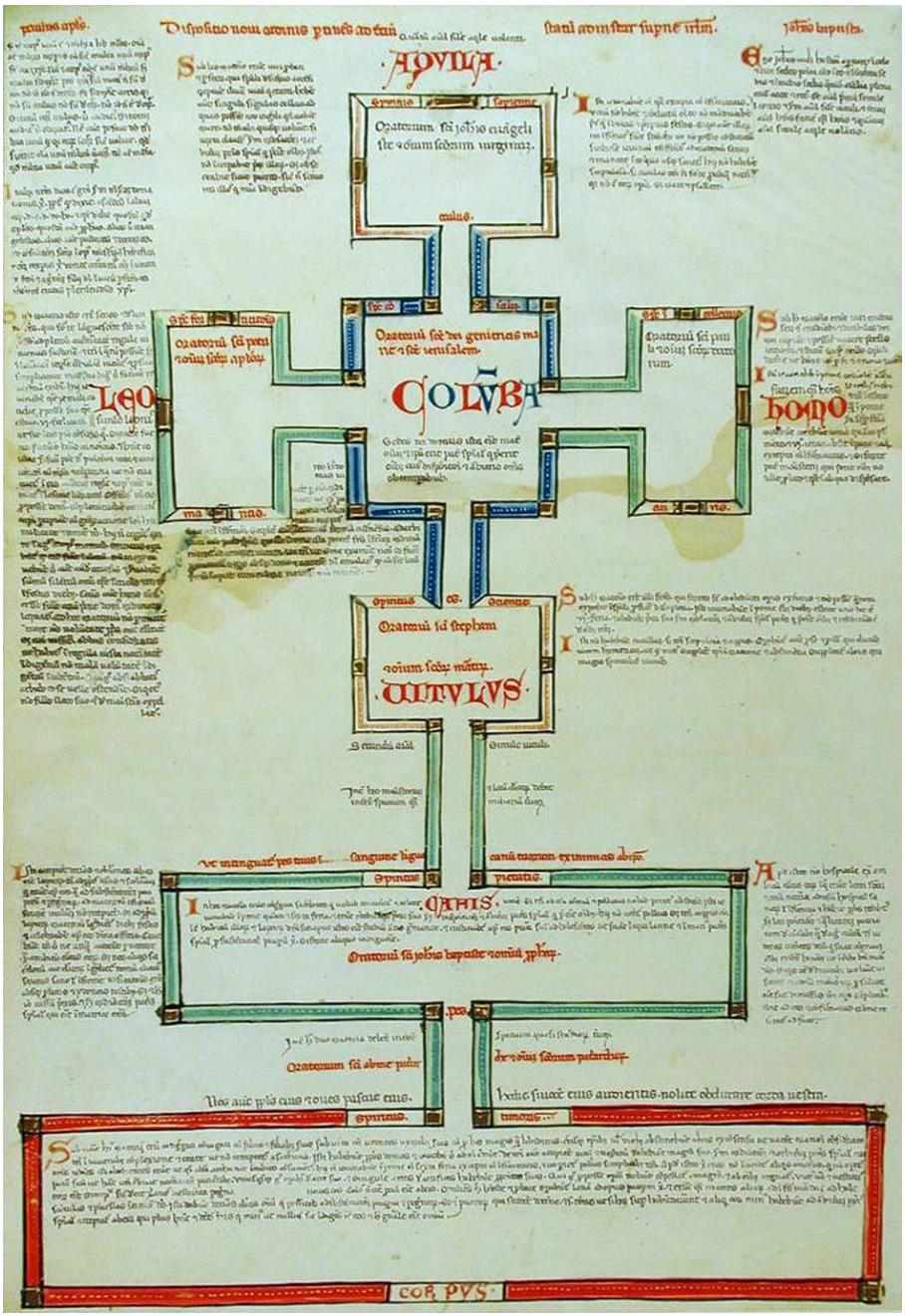
Cum va arăta această *ecclesia spiritualis* globală, care va reuni toate popoarele în pace şi sub o cârmuire conformă cu Regula Sfântului Benedict din Nursia? Gioacchino s-a pronunţat în detaliu referitor la această structură socială a viitoarei comunităţi spirituale, care în mod necesar va reprezenta o prefigurare desăvârşită a Ierusalimului ceresc. De aceea, modelul acestei societăţi nu este nicăieri altundeva de găsit decât în descrierea oferită de Ioan în *Apocalipsă*. Reprezentarea grafică şi descrierea constituţiei acestei ordini viitoare se găseşte de asemenea în *Liber Figurarum* şi poartă titlul expresiv de „Constituţia noului ordin, care aparţine celui de-al treilea stadiu, conform imaginii Ierusalimului ceresc" (*Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum ad instar supernae Ierusalem*) (*fig.13*)[201].

---

199 *Psalt.* II, pp. 176-177.

200 *Psalt.*, II, pp. 174-175.

201 Autenticitatea acestei figuri şi a textului însoţitor este confirmată de mai mulţi cercetători. *Cf.* Marjorie REEVES & Beatrice HIRSCH-REICH, *The figurae of Joachim of Fiore*, ed. cit., pp. 232-248.



(*fig.13: Constituția noului ordin, conform imaginii Ierusalimului ceresc*)

Constituţia descrisă de Gioacchino este extrem de complexă, astfel că în prezentarea de faţă suntem nevoiţi să ne rezumăm la cele mai importante dintre elementele ei simbolice şi pragmatice. La o simplă privire asupra figurii, vedem că întreg aşezământul este reprezentat sub forma unei cruci triptice: un soclu, o parte intermediară pe trunchi (*predella*) şi crucea propriu-zisă. Soclul reprezintă partea de aşezământ în care locuieşte ordinul patriarhal, adică mirenii. *Predella*, cea în care de obicei se aşază ostia, reprezintă partea ordinului clerical, deoarece acestuia îi revine administrarea sacramentelor. Crucea, cu cele patru lăcaşuri, reprezintă ordinul monahal. Astfel vedem deja că societatea Duhului Sfânt, deşi reunită, de vreme ce cele trei ordine formează împreună un singur aşezământ, este totuşi orânduită ierarhic. Faptul că în acest plan călugării posedă cel mai mult spaţiu, că au întâietate şi domină ansamblul în raport cu ordinul clerical, denotă că această constituţie nu se referă la timpul prezent, ci la un viitor ideal. Această reconfigurare a societăţii decurge, după cum am arătat deja în baza tipologiilor, din faptul că monahii, cei mai apropiaţi de desăvârşirea duhovnicească, au fost ultimii care au apărut în istorie, astfel că lor li se cuvine şi întâietatea de la sfârşitul istoriei.

Deşi textul care însoţeşte figura doreşte constant să accentueze filiaţia benedictină[202], Gioacchino merge totuşi mai departe în constituţia sa şi integrează diverse dezvoltări ale Bisericii apusene, care pentru el erau relevante în susţinerea tezei înduhovnicirii progresive înspre o desăvârşire finală a umanităţii. În mod evident, cea mai importantă dezvoltare sesizată de Gioacchino este cea a reformei iniţiate de Papa Grigore VII care, după modelul de la Cluny, a dorit o înduhovnicire a clerului, adică o transformare a lui conform idealului de viaţă monastic. Reforma gregoriană dăduse numeroase roade, vizibile în mişcările premonstratenzilor, ordinelor cruciate, cartusienilor sau a cistercienilor, care au reuşit să infiltreze monahismul în laicat şi în cler. În ciuda tribulaţiilor cauzate de puterile politice sau de ameninţarea musulmană, care la rândul lor reprezentau semne ale sfârşitului istoriei, toate aceste progrese duhovniceşti şi răspândirea fără precedent a formelor monahale reprezentau semnul escatologic al dezvoltării întregii

---

[202] Matthias Riedl a identificat nu mai puţin de cincizeci de referinţe la textul Regulii lui Benedict din Nursia. *Cf.* Matthias RIEDL, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit*, ed. cit., pp. 309-334.

societăţii înspre o comunitate spirituală desăvârşită. Gioacchino, prin această constituţie, nu credea că face decât să prevadă încununarea dezvoltărilor istorice care se va înfăptui odată ce tribulaţiile timpului sfârşitului vor fi săvârşite: sfârşitul istoriei va însemna desăvârşirea societăţii umane unificate după modelul unei comunităţi monastice. Cercetătorul Matthias Riedl susţine că încercarea lui Gioacchino de a gândi integrarea întregii societăţi în proiectul unei unici comunităţi monastice este fără precedent în istorie, fiind o utopie cu adevărat unică[203]. De aceea, figura constituţiei aşezământului imaginat de Gioacchino reprezintă şi un plan arhitectural concret, despre care spera că va putea fi implementat pretutindeni în lume[204]. Figura centrală a acestor comunităţi este *pater spiritualis*, adică abaţii, iar părintele tuturora va fi un papă călugăr. Pentru a înţelege mai bine structura societăţii imaginate de Gioacchino conform Ierusalimului ceresc, în continuare voi prezenta fiecare dintre cele şapte aşezăminte sau oratorii.

La baza figurii, soclul, care reprezintă oratoriul lui Avraam, denumit şi „*Ovis*", este locul în care trăiesc în comunitate mirenii, aşa cum se întâmpla deja în epocă în jurul mănăstirilor cisterciene. Ei reprezintă „corpul" societăţii, iar rolul lor este de a munci în folosul comunităţii şi de a procrea.

La trei stadii distanţă, acolo unde se află trunchiul crucii (*pradella*), se găseşte aşezământul sau oratoriul Sfântului Ioan Botezătorul, denumit şi „*Canis*", locul în care trăiesc preoţii în mod comunitar şi în continenţă. Ei reprezintă „picioarele" societăţii, iar rolul lor este de a administra sacramentele şi de a educa tinerii proveniţi din rândul mirenilor.

Mai departe, la trei mile de oratoriul clericilor, se găseşte aşezământul monahal propriu-zis, construit în formă de cruce şi împărţit în cinci oratorii. La bază se află oratoriul Sfântului Ştefan şi al martirilor. Denumit şi „*Vitulus*", membrii acestui oratoriu reprezintă „gura" societăţii, deoarece sarcina lor principală este aceea de a predica.

În partea dreaptă se află oratoriul Sfântului Pavel şi al învăţaţilor. Acest oratoriu este denumit şi „*Homo*", iar membrii lui reprezintă „urechea"

---

[203] Matthias RIEDL, „Die Welt als Kloster, Joachim von Fiore und sein Verfassungsentwurf für die zukünftige Menschheit", în: K. Martin & C. Sieg, *Religion und Politik. Zukunftsvisionen zwischen Apokalypse und Utopie*, Ergon Verlag, Würzburg, 2016, p. 141.

[204] Marjorie REEVES & Beatrice HIRSCH-REICH, *The figurae of Joachim of Fiore*, ed. cit., p. 248.

societăţii, deoarece scopul lor este de a se dedica studiului, deci de a asculta, *i.e.* a fi inspiraţi de Duhul Sfânt.

În partea stângă se află oratoriul Sfântului Petru şi al apostolilor. Acest oratoriu este denumit şi „*Leo*", iar membrii săi reprezintă „mâna" societăţii şi sunt constituiţi din clericii vârstnici al căror rol este de a oferi binecuvântarea.

În partea centrală a planului aşezământului în formă de cruce se află oratoriul Sfintei Maria, care este denumit şi „*Colomba*". Reprezentând *Sedes Dei*, el este locul din care papa sau *pater spiritualis* guvernează peste toate celelalte oratorii şi conduce întreaga comunitate, *Ecclesia spiritualis*. Fiindcă rolul său este de a conduce, de a controla progresul duhovnicesc al oamenilor şi de a decide cine urcă în ierarhie, el este reprezentat ca fiind „nasul" societăţii.

Oratoriul superior, denumit „*Acvila*", este cel al Sfântului Ioan. În acest oratoriu locuiesc în tăcere absolută şi dedicaţi pe deplin contemplaţiei *viri perfecti,* care reprezintă „ochiul" societăţii.

Faptul că pentru Gioacchino această societate va reprezenta actualizarea desăvârşită a Trupului mistic al lui Cristos călăuzit de Duhul Sfânt este marcat şi prin aceea că fiecărui oratoriu îi este atribuită câte o carismă specifică: laicii posedă frica de Dumnezeu (*spiritus timoris*), clericii posedă evlavia (*spiritus pietatis*), călugării oratoriului Sfântului Ştefan posedă ştiinţa (*spiritus scientiae*), călugării oratoriului Sfântului Pavel posedă înţelegerea (*spiritus intellectus*), călugării oratoriului Sfântului Petru posedă tăria (*spiritus fortitudinis*), *pater spiritualis* din oratoriul Sfintei Maria posedă sfatul (*spiritus consilii*), iar călugării contemplativi din oratoriul Sfântului Ioan posedă înţelepciunea (*spiritus sapientiae*).

Această viziune asupra societatea celui de-al treilea stadiu al istoriei i-a condus pe unii cercetători să afirme că speranţa lui Gioacchino este aceea a unui mesianism colectiv: adică, la sfârşitul timpurilor, Cristos nu se va întoarce ca o persoană concretă, precum în cazul lui Isus din Nazaret, ci sub forma Trupului Său mistic care este Biserica, adică totalitatea celor aleşi[205]. Astfel, această constituţie a sfârşitului istoriei ar reprezenta tocmai modelul

[205] *Cf.* Matthias RIEDL, „Die Welt als Kloster, Joachim von Fiore und sein Verfassungsentwurf für die zukünftige Menschheit", în *op. cit.*, p. 144; Ernst BENZ, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Kohlhammer, Stuttgart 1934, p. 43.

acelei societăţi mesianice devenite, ca Trup al lui Cristos, cu adevărat *una* după chipul şi asemănarea Sfintei Treimi.

10. Excurs asupra milenarismului medieval

Milenarismul creştin este o variantă a escatologiei creştine şi se referă la credinţa anumitor grupuri că a doua venire a lui Cristos va instaura un regat mesianic pe pământ, care va dăinui o mie de ani, până la judecata finală. Această credinţă este fundamentată pe autoritatea cărţii *Apocalipsei* 22,4-6, conform căreia cetăţenii acestui regat vor fi martirii înviaţi pentru această regalitate de o mie de ani, care va premerge învierea generală a morţilor în vederea Judecăţii finale. Însă, uneori s-a întâmplat ca diverşi indivizi sau grupuri să cadă în tentaţia de a interpreta această profeţie într-un sens mai degrabă liberal decât unul literar, astfel încât au identificat acei martiri cu însăşi condiţia lor prezentă, de unde şi sentimentul că consumarea şi împlinirea istoriei este iminentă.

Vechile mituri despre originea lumii cunoşteau doar un singur cosmos care, chiar dacă era ameninţat fără încetare de către haos, reuşea mereu să reziste şi să rămână neschimbat. De aceea, pentru Johanna Rahner, toate acele mituri sunt în „esenţă conservatoare", deoarece, în definitiv, ele serveau legitimării şi consolidării structurilor de putere existente[206]. Astfel, după cum afirmă şi Johanna Rahner în conformitate cu Norman Cohn, abia apariţia mişcărilor apocaliptice a făcut cu putinţă sfârşitul vechiului ideal al înţelegerii statice a lumii, bazat pe reprezentarea ciclică despre timp şi istorie[207]. Conform lui Cohn, prima religie în care a survenit gândirea apocaliptică este Zoroastrianismul, care astfel a dezvoltat o nouă şi revoluţionară înţelegere a lumii: timpul devine mişcarea însăşi, întrucât din acest moment se poate distinge între un timp nedeterminat, eternitatea, şi timpul determinat al acestei lumi; iar tot ceea ce există în timp se îndreaptă spre un sfârşit care

---

[206] Norman COHN, *Erwartung der Endzeit*, trad. germ. Peter Gillhofer, Insel Verlag, Frankfurt am Mein, 1997, p. 181.
[207] Johanna RAHNER, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Herder, Freiburg i.B., 2010, p. 31.

înseamnă începutul veşniciei şi al desăvârşirii[208]. Astfel, foarte interesant apare în cazul zoroastrianismului modul în care ideea de timp istoric finit face cu putinţă nu numai descoperirea istoricităţii, ci şi a imanentizării istorice a dualismului luptei dintre bine şi rău, care doar la sfârşitul timpului va fi suprimat. De aceea, afirmă Johanna Rahner, ceea ce este specific genului apocaliptic din toate culturile este îmbinarea pesimismului faţă de lumea prezentă cu optimismul faţă de viitor: lumea prezentă este total discreditată în perspectiva viitorului, ca timp al împlinirii[209]. Însă gândirea apocaliptică mai aduce pe lângă aşteptarea sfârşitului iminent şi o accentuare a semnificaţiei prezentului, ca moment decisiv şi loc al dezvăluirii semnelor viitorului, care este deja scris şi în mâinile lui Dumnezeu. Gândirea apocaliptică rămâne fundamental dualistă, deoarece viitorul eon al desăvârşirii nu are nici o altă continuitate cu eonul prezent decât prin faptul că-i pune capăt. Acest lucru este însă diferit la Gioacchino care, după cum am arătat, nu asumă rupturi ontologice în dezvoltarea istoriei, ci o dezvoltare organică înspre desăvârşirea promisă a Sabatului etern.

Ideea centrală a Vechiului şi a Noului Testament nu este aceea a unui timp istoric limitat, ci cea a unui timp împlinit, care din punct de vedere calitativ nu va fi depăşit de un alt stadiu. Timpul istoriei îşi primeşte conţinutul calitativ nu din faptul că este limitat, ci din faptul că este împlinit – decisiv în creştinism nu este un anumit eveniment final, ci „timpul care rămâne”[210]. Astfel, reprezentarea timpului drept *chronos* este depăşită de ideea de *kairos*, care nu rămâne exterior timpului profan, ci îl subîntinde transformându-l din interior. Această structură este preluată în Noul Testament şi încărcată cristologic, astfel că însăşi Mesia Cristos devine *kairos*-ul din *chronos*. De aceea, Johanna Rahner şi Giorgio Agamben afirmă în baza acestui fapt că timpul mesianic rămâne în mod fundamental orientat către această lume şi către timpul istoric, deoarece tocmai această lume trebuie desăvârşită[211]. Aşadar, creştinismul ortodox este total diferit de dualismul apocaliptic heterodox, deoarece, din perspectiva creştinului,

---

[208] Norman COHN, *Erwartung der Endzeit*, ed. cit., p.133.
[209] Johanna RAHNER, *op.cit.*, p. 33-34.
[210] *Ibidem*, pp. 36- 37.
[211] *Ibidem*, p. 39.

Eschaton-ul s-a invit deja şi este prezent în „timpul care rămâne": istoria însăşi este marcată de Cristos şi călăuzită de Duhul Sfânt. Odată cu Învierea lui Cristos şi proclamarea mesajului Său, timpul devine un timp mesianic al trecerii – pascal –, astfel încât, punând în tensiune fiecare lucru cu el însuşi, în „*ca şi cum nu*" (*1Cor* 7,29-32), mesianicul nu şterge chipul lumii, ci îl face să tracă, îi pregăteşte sfârşitul, istoria devenind astfel un timp al trecerii chipului acestei lumi[212]. De aceea, altfel decât în escatologiile care caută sfârşitul timpului, deci accelerarea timpului înspre sfârşit, timpul mesianic creştin este un „timp al sfârşitului", deci un „timp care rămâne", un dar desăvârşitor ivit în interiorul timpului cronologic care provoacă credinciosul la o interiorizare a acestuia, ca trăire pascală a timpului într-o permanentă stare de vigilenţă. Timpul mesianic nu este însă un timp suplimentar, ci un timp împlinit, iar *Parousia* nu înseamnă neapărat o a doua venire, ci ajungerea la împlinirea istorică a prezenţei cristice, care înseamnă recapitularea întregului, în sensul de aducere a totului sub un sens sfânt[213]. Acest mod diferit de gândire escatologică este alternativa fundamentală faţă de acel mod radical de a împărţi lumea în damnaţi şi în mântuiţi, respectiv de a gândi istoria numai din prisma nimicirii ei finale: în locul unei logici a recompensei şi a răzbunării, o logică a speranţei universale. Consider că între aceste coordonate se află şi Gioacchino din Fiore, cu toate că el merge puţin cam prea departe în speranţa sa exaltată, astfel încât, pentru el, *Parousia* a ajuns să fie identificată cu idealul unei omeniri desăvârşite spiritual şi orânduite monastic ca Trup al lui Cristos insuflat de Duhul Sfânt. În acest sens, Gioacchino este într-adevăr un milenarist, deşi într-un mod cu totul aparte.

Structura comună a mişcărilor şi sectelor milenariste implică o reprezentare a mântuirii drept: a.) colectivă, în sensul că va avea loc într-o manieră colectivă pentru toţi credincioşii, *i.e.* cei aleşi; b.) terestră, în sensul că mântuirea se va realiza pe pământ, în cadrul istoriei, şi nu trans-istoric; c.) iminentă, în sensul că ea va avea loc în curând şi dintr-o dată; d.) miraculoasă, în sensul că ea va fi realizată cu ajutorul unor forţe supranaturale[214]. Cu toate

---

212 *Cf.* Giorgio AGAMBEN, *Timpul care rămâne. Un comentariu al Epistolei către Romani*, trad. Alex Cistelecan, Tact, Cluj, 2009, p. 29.
213 Johanna RAHNER, *op.cit.*, p. 41.
214 Norman COHN, *The Pursuit of Millennium*, Temple Smith, London, 1970, p. 13.

acestea, mişcările milenariste diferă între ele în atitudinea lor faţă de funcţia socială pe care o jucau: de aceea avem mişcări violente sau pacifiste, orientate către grupuri restrânse sau către grupuri largi sociale etc.

Mişcările milenariste medievale, adesea emerse din rândurile călugărilor, au avut însă ca ţintă socială mai mereu structurile sociale defavorizate ale poporului, care, mâhnite de corupţia clericilor (de la episcopi până la parohi) şi nemulţumite de faptul că mesajul evanghelic le era predicat într-un mod departe de a fi unul simplu şi direct, îşi găseau speranţa în diverşi predicatori populari. Ruptura dintre idealul vieţii apostolice al simplităţii în muncă şi rugăciune şi bogăţia Bisericii organizată ierarhic se observă cel mai bine în mişcările reformiste din secolele X şi XI, precum cele de la Cluny, iar apoi în secolul XII, precum în cazul Ordinului Cistercian, prin care s-a încercat aducerea vieţii monastice mai aproape de idealul apostolic. Cu toate acestea, reforma Papei Grigore VII, care a accentuat autonomia şi diferenţa dintre elita clericală şi laici, nu a făcut decât să intensifice zelul religios al laicilor. Astfel, odată cu sfârşitul secolului al XI-lea, dorinţa spirituală spre sfinţenie a populaţiei laice începe să scape de sub controlul eclesiastic şi chiar să devină ameninţătoare la adresa ordinii clericale. De aceea, tot mai numeroşi predicatori din rândul monahilor sau al laicilor au început să-şi facă tot mai simţită prezenţa[215].

Tema acestor predicatori apocaliptici era axată în primul rând pe critica ierarhiei Bisericii instituţionalizate, a opulenţei acesteia şi a îndepărtării ei de idealul apostolic al simplităţii şi al sărăciei. Pe lângă asceza şi sărăcia rigidă profesată, accentul escatologic al discursurilor lor şi folosirea limbilor vernaculare au făcut din aceştia liderii unor adevărate mişcări populare şi de masă, care de-a lungul întregului Ev Mediu au reprezentat un constant element subversiv pentru Biserică, care, în dese rânduri, i-a condamnat drept eretici. De-a lungul secolului XII şi XIII vedem născându-se în Europa nenumărate mişcări care căutau să îmbine prin discursuri escatologice critica Bisericii instituţionale cu un rigid praxis ascetic, conform pretinsului ideal apostolic: catarii, valdenzii, fraţii Spiritului Liber, dulcinienii, franciscanii

---

[215] *Ibidem*, p. 39.

spirituali (*fraticelli*), amalricanii etc[216]. Nu de puţine ori, aceşti predicatori au ridicat pretenţia da a fi însuşi Mesia, înfiinţând biserici proprii, precum Tanchelm din Antwerpen, din zona Flandrei, sau Eudo din Stella, în prima parte a secolului XII. Aceste mişcări apocaliptice au înflorit în Evul Mediu nu neapărat doar în rândurile populaţiei sărace şi oprimate, ci, în primul rând, la cei care aveau sentimentul că şi-au pierdut credinţa în valorile tradiţionale şi în modul lor de a trăi de până atunci[217]. De aceea, începând cu sfârşitul secolului al XI-lea, asistăm la o creştere tot mai mare a mişcărilor revoluţionare ale săracilor, care erau conduse de către predicatori eretici şi presupuşi mesia, care îşi inspirau discursul critic la adresa ordinii clericale şi a societăţii din profeţiile apocaliptice ale literaturii ioaneice şi sibilinice[218]. Norman Cohn mai argumentează faptul că focarul mişcărilor apocaliptice nu este nicidecum în lumea rurală a iobagilor, care, în afara dependenţei totale faţă de un nobil, îşi găseau sprijinul şi sensul în viaţa tradiţională a comunităţii lor restrânse, ci mai degrabă în lumea noilor oraşe care deveneau din ce în ce mai populate datorită dezvoltării meşteşugăreşti[219]. Nouă pătură socială dezvoltată odată cu creşterea târgurilor comerciale, care trăia la limita supraviețuirii şi într-o perpetuă nesiguranţă în ceea ce priveşte locul de muncă, forma elementul cel mai impulsiv al societăţii secolului XII. Pentru aceşti indivizi, orice eveniment care le întrerupea rutina vieţii sociale, de la răscoale, războaie, epidemii, secete până la somări la cruciadă, îi împingea să interpreteze toate aceste evenimente drept semne ale sfârşitului lumii. Drept urmare, pentru mulţi, singura cale de a mai găsi un sens în lumea care părea să se apropie de final era de a-şi asuma condiţia mizeră drept o trăire martirică, în speranţa unei împliniri mesianice.

În aceste condiţii de fervoare escatologică nu întârziau niciodată să se ridice din rândul populaţiei laice sau al monahilor diverşi lideri spirituali, pretinşi profeţi sau mesia. Iar prin forţa tonului escatologic al interpretării evenimentelor şi al criticii la adresa situaţiei sociale, aceşti *prophetae* reuşeau să

---

216 Pentru mai multe informaţii despre istoria ereziilor, implicit despre ereziile Evului Mediu a se consulta: Harold O.J. BROWN, *Imaginea lui Isus Cristos în oglinda ereziilor şi în cea a ortodoxiei creştine*, trad. Dan Siserman, Humanitas, Bucureşti, 2023.

217 Norman COHN, *The Pursuit of Millennium*, ed. cit., p. 52.

218 *Ibidem*, p. 53.

219 *Ibidem*, pp. 53-60.

ofere poporului sărac ceea ce Biserica nu reuşea să le ofere: un discurs într-o limbă simplă despre un sens comun pentru situaţia lor mizeră, prin promisiunea unui sfârşit iminent care le va oferi o demnitate mai înaltă decât cea a nobililor. Din această pricină, predicatorii apocaliptici au reuşit să atragă înspre ei masele de oameni aflate în nevoie, promiţându-le prin discursul lor escatologic un sens şi o misiune – un mit social – care să aibă ca obiectiv transformarea totală a lumii. Nu de multe ori însă, acestor grupuri de nevoiaşi, adunate în jurul unei personalităţi căreia i se arogau calităţi de profet şi de sfânt, li se alăturau şi persoane prospere, care renunţau la întreaga lor bogăţie atrase şi în acelaşi timp speriate fiind de interpretările escatologice ale evenimentelor.

În acest larg context social al secolului al XII-lea, Norman Cohn vorbeşte despre fenomenul de „mesianism al săracilor", care s-a putut vedea cel mai bine în cadrul primelor două cruciade, cele din 1096 şi 1146[220]. De pildă, în urma apelului către întreaga creştinătate făcut de Papa Urban II, în 1095, la Conciliul de la Clermont, de a ajuta la eliberarea Constantinopolului, numeroşi predicatori i-au preluat cuvântul pentru a se adresa maselor de oameni din păturile de jos ale societăţii, încurajându-i să se alăture cruciadei. Cel mai celebru predicator al primei cruciade, după unii istorici chiar principalul artizan al acesteia, este Petru Eremitul (1050-1115), care prin discursurile sale înflăcărate şi prin miturile construite în jurul său a reuşit să mobilizeze din zona Champagne, Lorena şi Köln, conform istoricilor, peste 15.000 de oameni pentru cruciadă. Legendele spuneau că acesta reuşise deja să ajungă până la Biserica Sfântului Mormânt, unde îi apăruse Cristos, care îi înmânase personal o scrisoare de somare la cruciadă. La această legendă, care dădea materialitate elocvenţei sale înflăcărate, se pare că a contribuit şi Petru Eremitul, care de fiecare dată când predica arăta mulţimii divina scrisoare. Aşadar, înainte de a se mobiliza armatele de cavaleri ale Bisericii Romane, Petru Eremitul foloseşte evenimentele momentului – seceta, foametea, epidemiile, instabilitatea politică din apus şi cuceririle musulmane din răsărit – pentru a mobiliza o imensă armată fără nici o calificare, formată din călugări cerşetori, declasaţi social, ţărani şi cavaleri căzuţi din drepturi. Conform lui

[220] *Ibidem*, p. 61.

Cohn, impulsul maselor de a interpreta drept semne ale sfârşitului aceste evenimente care schimbau cursul unei vieţi, oricum instabile, a fost ceva comun de-a lungul Evului Mediu. De aceea, reacţia imediată era ca oamenii să se adune în grupuri devoţionale şi penitenţiale în jurul unui astfel de predicator care să le poată oferi o cale rapidă şi radicală spre mântuire. Acesta este şi motivul pentru care apariţia acestor *prophetae* care predicau cruciada a oferit atâtor marginali şansa de a se afilia unui *imitatio Christi* colectiv, călăuzit de visul ajungerii în Ierusalim, oraşul transfuzat în mentalul colectiv medieval de idealul tărâmului binecuvântat atât spiritual, cât şi material. Efervescenţa spirituală degenerată în fanatism a grupului lui Petru Eremitul, despre care el spunea că este format din oameni purificaţi şi călăuziţi de Duhul Sfânt, şi-a atins culmea chiar în ajunul pelerinajului înspre Ierusalim, când „pentru a atinge sfinţenia" a masacrat peste opt sute de evrei din zona Mainz-Worms. Acest sumbru eveniment este datat ca fiind primul pogrom organizat, săvârşit la ordinul entuziastului discipol al lui Petru Eremitul, contele Emicho din Flonheim, care afirma şi el despre sine că i-a fost promisă de Isus corona de împărat în cazul în care va zdrobi forţele Anticristului (evreii şi musulmanii) şi va cuceri Ierusalimul[221]. Cu toate acestea, grupul entuziast al săracilor condus de Petru Eremitul şi Emicho din Flonheim spre Ierusalim nu a reuşit nici cu ajutorul lui Gauthier Fără-de-Avere să facă faţă luptei contra selgiucizilor, care pe malurile Bosforului au decimat forte rapid grupul acestor exaltaţi şi fanatici neinstruiţi militar. Astfel, pe cât de plină de avânt escatologic a fost cruciada săracilor, pe atât de mare a fost eşecul său final.

Un alt loc de emergenţă al patosului escatologic de-a lungul secolelor XII-XIII se observă în rolul mesianic atribuit constant unor conducători politici, precum în cazul lui Godefroy de Bouillon, regele Louis VII al Franţei, regele Frederic II al Sfântului Imperiu Roman sau în cazul legendelor despre regele-cerşetor Tafur sau despre *Carolus redivivus*, legende care au făcut cu putinţă apariţia a nenumăraţi pretinşi regi salvatori, precum în cazul lui Pseudo-Balduin sau al lui Pseudo-Frederic[222]. Fundamentul textual al acestor profeţii referitoare la un împărat mesianic al ultimelor zile îşi are originea în

---

221 *Cf.* Kenneth STOW, „Conversion, Apostasy and Apprehensiveness: Emicho of Flonheim and the Fear of Jews in the Twelfth Century", în: *Speculum*, vol.76, no. 4 (oct., 2001), p. 911-933.
222 *Cf.* Norman COHN, *The Pursuit of Millennium*, ed. cit., pp. 71-74 şi pp. 89-126.

profeţiile sibilinice (*Oracula Sibyllina*), redactate cândva în secolul VI şi răspândite mai apoi în mai multe limbi vernaculare. Acest oracol a cunoscut mai multe variante sub care a reapărut între secolele XI-XII: *Sibylla Triburtina*, *Sibylla Eritrea* sau *Sibylla Delphica*. Importanţa acestor texte profetice anonime în epocă este atestată şi de Gioacchino din Fiore, care şi-a început cariera de autor printr-un comentariu la o profeţie sibilinică, redactată la cererea Papei Lucius III, în anul 1184. De asemenea, vedem deja clar configurată ideea aşteptării escatologice a unui împărat mesianic al timpului sfârşitului în influenta scriere dedicată reginei Gerberga a Saxoniei, în perioada 949/954, *De ortu et tempore Antichristi* a lui Adso din Montier-en-Der (920-992), unul dintre cei mai reputaţi cărturari ai acelor vremuri.

Conform tradiţiei apocaliptice milenariste, înainte de instaurarea împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ trebuie eliminaţi adversarii dreptei credinţe. În ochii cruciaţilor săraci, lupta împotriva musulmanilor şi a evreilor era văzută din prisma simbolurilor escatologie ca fiind un act care premerge lupta finală cu însuşi Anticristul. Astfel, odată ce „necredincioşilor" le-a fost alocat rolul în drama escatologică, imaginaţia populară nu a mai avut de făcut decât un singur pas pentru a-i demoniza pe adversari, aşa cum s-a întâmplat începând cu secolul al IX-lea cu Mahomed, care era văzut drept precursorul Anticristului, iar musulmanii drept slujitorii diavolului[223]. La fel şi în cazul imaginarului escatologic privitor la evrei, după cum se vede şi în scrierea lui Adso din Montier-en-Der, unde se relatează că Anticristul se va naşte din sânul tribului lui Dan şi, pretinzând că este fiul lui Dumnezeu, va reconstrui templul şi-i va uni pe evrei din nou într-o naţiune anticristică, care va nimici drept-credincioşii până în momentul în care Dumnezeu va interveni pentru a câştiga lupta finală[224]. La fel se observă şi în iconografia vremii, unde Satan era reprezentat purtând caracteristici evreieşti, iar în limbajul popular era numit „tatăl evreilor". Cu toate că papii şi conciliile au insistat întotdeauna că nu e bună întrebuinţarea violenţei împotriva evreilor pentru îndărătnicia lor de a nu-l accepta pe Cristos, fiindcă la finalul timpului cu toţii se vor converti, speranţele şi temerile escatologice ale maselor erau deja prea puternic

[223] *Ibidem*, pp. 75-76.
[224] *Ibidem*, p. 78.

alimentate de către ceea ce mulţi predicatori exaltaţi lecturau drept „semne ale vremii". Astfel, începând cu prima cruciadă, vedem în istorie o creştere a violenţei faţă de evrei direct proporţională cu efervescenţa escatologică a momentului. Însă, chiar dacă discursul oficial al Bisericii era împotriva violenţei făţişe faţă de evrei, excluderea lor socială avea să fie oficial decretată la Conciliul Lateran IV din 1215, unde li s-a interzis dreptul de proprietate de teren şi de a avea funcţii civile şi militare.

Nu în ultimul rând, în spectrul larg al mişcărilor escatologice, nu au ezitat să apară şi reprezentări care identificau însăşi papalitatea cu Anticristul, iar Babilonul apocaliptic cu Roma. Aşadar, tot ceea ce grupurile reunite sub un ideal escatologic proiectau asupra figurii Anticristului, proiectau şi asupra acelor grupuri care erau văzute drept aservite lui, fie evrei, musulmani, oameni politici sau clerici.

Pe lângă mişcările milenariste violente, Cohn identifică în istoria Evului Mediu încă o tradiţie de „disidenţi religioşi", ai cărei aderenţi nu se caracterizau prin revoluţionarism social, respectiv nu îşi căutau adepţii în rândul maselor turbulente ale săracilor din zonele urbane[225]. Aceasta este tradiţia ereziei Spiritului Liber a beghinelor şi begarzilor, condamnată de către conciliul din Vienne 1312, şi despre care scrisese deja Albert cel Mare în anul 1270. În analiza făcută acestei tradiţii apocaliptice eretice, Cohn arată că adepţii acestei mişcări, spre deosebire de cei din celelalte, pretindeau retragerea într-o uniune mistică cu Dumnezeu, liberă de constrângerile normelor sociale şi morale ale lumii, văzută ca fiind decăzută – de aceea Cohn o numeşte „o elită a supraoamenilor amorali"[226]. Începând însă cu secolul al XIV-lea, erezia Spiritului Liber a trecut treptat printr-o schimbare care avea să o aducă mai aproape de linia milenarismului revoluţionar. Adepţii mişcării au început să se perceapă pe sine ca având misiunea de a restaura „epoca de aur a omenirii", ceea ce însemna abolirea tuturor distincţiilor şi structurilor sociale[227].

Cu toate acestea, considerăm că trebuie acceptat numai *cum grano salis* teza conform căreia politicile revoluţionare radicale ale modernităţii îşi au originea

---

225 *Ibidem*, p. 148.
226 *Ibidem*.
227 *Ibidem*.

în mişcările milenariste medievale. După cum am arătat în acest excurs, ele într-adevăr au fost primele care au propus, chiar şi cu preţul violenţei, eradicarea ordinii existente în vederea instaurării unei „epoci de aur", caracterizată cel mai adesea de conştiinţa unui elitism spiritual a cărei misiune ar consta în abolirea ierarhiei eclesiastice în plan teologic, respectiv abolirea ordinii ierarhice în plan social. Motivul pentru care consider că trebuie să fim rezervaţi în faţa acestei teze constă în faptul că este imposibil a trasa genealogii de influenţe directe între anumite mişcări apocaliptice medievale şi cele moderne. În cazul special al abatelui Gioacchino, consider că este forţat să trasăm influenţe şi comparaţii cu mişcarea catarilor, dulcinienilor şi cu atât mai puţin cu mişcarea modernă fascistă sau marxistă. Deşi milenarist, pentru el societatea sfântă a sfârşitului istoriei este una monastică, orânduită după Regula Sfântului Benedict şi în linia Tradiţiei a Bisericii. *Millennium*-ul monastic în care se ancorează speranţa escatologică gioacchimită este, în comparaţie cu politicile radicale, unul mai degrabă al sublimării mistice desăvârşite a umanităţii ajunse la cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu-Treime. În plus, societatea monastică a acelor *viri perfecti* nu se înfăptuieşte prin voinţa revoluţionară a unora, ci doar prin acţiunea suverană a lui Dumnezeu, cel care a rânduit istoria după chipul şi asemănarea Sa treimică. Despre „săgeata utopiei înfiptă în conştiinţa occidentală", care s-a născut din denaturarea speranţei escatologice creştine şi din identificarea *millennium*-ului cu o vârstă istorică viitoare, Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI) afirmă că într-adevăr s-a secularizat şi pervertit în religiile politice ale modernităţii[228]. Dar este exagerat să punem semnul de egalitate între speranţa lui Gioacchino din Fiore, care a inspirat franciscanismul, şi cea a lui Karl Marx, care a inspirat bolşevismul. Consider că ideea escatologică creştină a transformării lumii conform unui ideal de desăvârşire nu reprezintă un pericol în sine, atâta timp cât este recunoscută voinţa şi libertatea lui Dumnezeu; însă ideea devine periculoasă atunci când este pervertită, adică atunci când transformarea spirituală a umanităţii este înlocuită de principiul supunerii la comandă a întregii lumi conform superbiei unor indivizi, iar

[228] Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Escatologie: Moarte şi viaţă veşnică*, trad. Radu Vasile, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 2012, p. 37-38.

umanismul şi formele recente de transumanism şi postumanism iau locul teologiei. Însă a acuza Evul Mediu creştin sau pe Gioacchino din Fiore că ar fi cauza pentru monstruoasa secularizare care a culminat în holocaust şi gulag înseamnă a cădea pradă unei orbiri rău intenţionate. Decât să ne întrebăm dacă nu cumva „principiul speranţei" este „o invenţie" iudeo-creştină, ar trebui să ne întrebăm dacă el nu reprezintă mai degrabă ceva care ţine de resorturile de profunzime ale fiinţei omeneşti din toate timpurile şi din toate culturile. În cazul în care „speranţa desăvârşirii" nu este invenţia creştinismului, iar creştinismul reprezintă un răspuns, deci o formă de împlinire şi actualizare a speranţei desăvârşirii, atunci raporturile de cauzalitate şi genealogiile pot fi lăsate la o parte. Cu atât mai mult cu cât răspunsurile oferite de comunism sau fascism dramei speranţei umane sunt făţiş împotriva răspunsului oferit de creştinism. Nu este obiectul acestei teze a analiza implicaţiile temei secularizării, însă, în limitele acestei monografii despre Gioacchino din Fiore, insist în a apăra teza că gândirea apocaliptică milenaristă a acestuia, deşi la limita ortodoxiei, nu are spiritual nimic în comun cu milenarismul unor radicalişti medievali amintiţi anterior şi cu atât mai mult nu are nimic de a face cu formele moderne de milenarism secularizat politic.

CONCLUZIE

Plecând de la întrebarea privitoare la posteritatea lui Gioacchino şi presupusa lui influenţă asupra unui întreg lanţ cauzal de idei, care a culminat conform unora fie în ororile fascismului sau comunismului, fie în iluminism sau postmodernitate, cercetarea de faţă a ajuns la imaginea unui total alt Gioacchino din Fiore decât cel popularizat până acum.

În primul capitol, dedicat vieţii şi operei lui Gioacchino, deci contextului istoric de care aparţinea, am descoperit un călugăr fiu al timpului său. Drumul vieţii sale şi dezvoltarea operei sale ţin de idealurile reformei gregoriene şi de entuziasmul dezvoltării monahale specifice secolului al XII-lea. Iar din punct de vedere politic acesta a fost mereu un promotor al non-acţiunii şi non-violenţei, deoarece pentru el doar puterea suverană a lui Dumnezeu poate decide mersul istoriei. Fiindcă logica istoriei este logica revelării lui Dumnezeu, pentru Gioacchino pasivitatea celui retras în contemplaţie este soluţia în faţa terorii istoriei. Conform acestei atitudini, abatele calabrez a sfătuit papii să accepte exilul babilonian al Bisericii şi să nu se opună agresiunilor Imperiului, iar Regelui Richard Inimă de Leu i-a spus că, în definitiv, nu este decât un valet al istoriei, supus logicii istoriei, care este voinţa lui Dumnezeu despre care dau mărturie Scripturile. Pentru el, istoria, ca să ajungă la împlinire, trebuie să urmeze logica dezvăluită în Scripturi. Iar pentru ca omul să ajungă la desăvârşirea spirituală, trebuie să urmeze plin de smerenie calea arătată de Dumnezeu-Treime, altminteri, auto-afirmarea de sine prin superbie este calea spre propria pierzanie. Aşadar, contrar opiniei cum că Gioacchino ar fi fost un proto-revoluţionar sau radicalist, cercetarea bio-bibliografică ne-a scos la iveală un călugăr umil care căuta să se supună întru totul Bisericii şi care gândea şi acţiona conform unei tradiţii monastice foarte bine determinate.

În al doilea capitol, dedicat exegezei ca teologie a istoriei, s-a reconstituit tradiţia de gândire din care provine viziunea despre istorie a lui Gioacchino. Punând între paranteze tot ceea ce ne-a parvenit despre gândirea şi

posteritatea abatelui calabrez, am încercat analizarea a însăşi tradiţiei din care acesta provine. Astfel, în acest capitol am prezentat un aspect mai puţin cunoscut de către cercetători atunci când aceştia caută să inventeze autori: anume că însăşi tradiţia exegetică creştină conţine deja o filosofie şi teologie a istoriei. Istoria este pentru creştini o revelaţie continuă, a cărei cheie hermeneutică este Cristos, despre care se dă în continuu mărturie prin călăuzirea Duhului Sfânt. Prin inspiraţia Duhului, tradiţia interpretărilor Scripturii devine parte din Sfânta Tradiţie. Exegeza patristică şi medievală, asumând că esenţa creştinului este de a fi un *homo hermeneuticus* capabil de a primi *gratia interpretandi* de la Spiritul lui Dumnezeu activ în lume, conţine din principiu şi o viziune despre istorie.

În cel de-a treilea capitol, dedicat dezvoltării hermeneuticii sensului istoriei şi a principiilor exegetice de interpretare a Cuvântului şi lucrării lui Dumnezeu în istorie, a ieşit la iveală faptul că pentru Gioacchino idealul înţelegerii spirituale reprezintă un adevărat urcuş duhovnicesc înspre desăvârşire şi îndumnezeire. Traseul spiritual al omului recapitulează oarecum traseul istoriei. El porneşte de la trezirea inimii şi a minţii în faţa semnelor şi trece prin respingerea pseudo-profeţiilor – deoarece timpul profetismului adevărat s-a încheiat odată cu Întruparea –, şi prin lepădarea filosofiei şi teologiei raţionale, care la rândul lor reprezintă două etape deja depăşite din istoria pedagogiei divine. A ne mai încrede în posibilităţile lor înseamnă pentru Gioacchino a cădea în vanitate şi superbie. Omul matur, pentru a ajunge la *intelligentia spiritualis*, care reprezintă deopotrivă o capacitate carismatică de înţelegere a misterelor lui Dumnezeu şi o capacitate de trăi şi acţiona conform cu Spiritul Dumnezeiesc, trebuie să se lepede de sine şi de vanitatea propriei cunoaşteri. Idealul înţelepciunii beatifice nu poate fi atins decât imitând smerenia lui Cristos, ceea ce se traduce în practica monahală prin zel ascetic, contemplaţie şi psalmodiere – locul în care harul iluminării divine poate deschide credinciosului *intellectus spiritualis*. Plecând de la acest principiu, Gioacchino a dezvoltat o metodă exegetică pe care am numit-o „*per visibilia ad invisibilia*", prin care exegetul face loc iluminării Duhului Sfânt, cel care conduce spre această formă de înţelegere spirituală a adevărului divin.

Raportat la ideile expuse în capitolul al doilea, „Hermeneutica ca teologie a istoriei", consider că Gioacchino din Fiore a reprezentat un pas nou în comparaţie cu tradiţia interpretării spirituale numai în măsura în care a pus un accent în plus pe istoricitatea Duhului Sfânt. Tradiţia a subliniat mereu componenta pneumatologică a oricărei interpretări ortodoxe şi a asumat în consecinţă progresul spiritual şi de cunoaştere care rezultă din aprofundarea hermeneutică a lucrării lui Dumnezeu în istorie. Însă ce a făcut Gioacchino a fost să accentueze prea mult acest proces spiritual. Încercând să caute calea unei cunoaşteri pur spirituale, având o speranţă mult prea exaltată în desăvârşirea duhovnicească a omului, metoda sa exegetică l-a condus în capcana istoricismului (dacă ne este permis să aplicăm un concept modern unei realităţi medievale). Aşa cum am văzut în uneori obositoarele lui aplicaţii exegetice asupra istoriei factuale, drama interogaţiei lui Gioacchino asupra sensului trinitar al istoriei l-a făcut să contamineze dimensiunea spirituală cu prea mult balast istoric, în loc să sublimeze total istoricul în spiritual, aşa cum este imboldul cel mai profund care stă la baza hermeneuticii sale.

Pentru Gioacchino, nu numai omul este după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ci şi istoria. De aceea, drumul pe care căutătorul lui Dumnezeu trebuie să-l parcurgă de la nivelul înţelegerii literale primitive şi confuze la nivelul înţelegerii spirituale, pentru a ajunge la adevărul tainei dumnezeieşti şi la desăvârşire, reprezintă o recapitulare în microcosmos a traseului pe care umanitatea îl parcurge în istorie la nivel macrocosmic. Precum idealul individului este desăvârşirea spirituală, la fel este şi în cazul umanităţii ca întreg.

Astfel, în cel de-al patrulea capitol, s-a prezentat însuşi sistemul de teologie a istoriei care emerge din hermeneutica gioacchimită. Plecând de la disputa cu Petrus Lombardus, pe care Gioacchino din Fiore l-a acuzat de faptul că nu a prezervat unitatea Persoanelor Sfintei Treimi în relaţia lor mutuală, ci le-a adăugat una celeilalte acestei unităţi, astfel încât, dincolo de cele trei Persoane, substanţa divină apare ca fiind ceva separat, existând în sine, dând naştere unei „cuaternităţi", abatele calabrez a încercat să rezolve problema unităţii Sfintei Treimi prin metoda *per visibilia ad invisibilia*. În felul acesta, Gioacchino a ajuns să istoricizeze sensul dogmei *Filioque*, rezultând o încercare de a gândi

istoria însăşi ca pe un proces progresiv de revelare continuă. Anulând orice formă de istorie profană, Gioacchino a încercat să înţeleagă istoria ca pe un întreg al cărui proces reprezintă reflexia temporală (*missiones*) a purcederilor eterne intratrinitare ale Persoanelor divine (*processiones*). Însă inedit în pneumatologia gioacchimită este sublinierea dublei purcederi a Duhului Sfânt şi semnificaţia ei pentru periodizarea istoriei mântuirii. De aceea, istoria este compusă din trei *status*-uri care se suprapun şi se dezvoltă organic, reflectând faptul că Tatăl îl generează pe Fiul, prin care îl trimite pe Duhul Sfânt: *status Patris* (Vechiul Testament), *status Filii* (Noul Testament, care cuprinde întreaga istorie a Bisericii până în prezent) şi *status Spiritus Sancti* (viitoarea atotcuprinzătoarea *Ecclesia Spiritualis,* adică desăvârşirea spirituală a întregii umanităţi).

Plecând de la această înţelegere a sensului trinitar al istoriei, Gioacchino a încercat să demonstreze că toate modelele de cronografie a istoriei cunoscute de tradiţie – modelul săptămânii cosmice, modelul doctrinei pauline a legii, modelul celor şapte sigilii, modelul succesiunii monarhiilor din *Daniel,* modelul generaţiilor din *Matei* sau modelul celor două timpuri specifice celor două Testamente – sunt subsumabile modelului trinitar al celor trei stadii (*status*) istorice specifice Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt. Logica istoriei este astfel, la rândul ei, o mărturie a unităţii şi a relaţiilor intra-trinitare. Concluzia demersului gioacchimit de cronografiere a istoriei este abolirea oricărei istorii profane, întrucât întreaga istorie reprezintă locul în care Sfânta Treime se revelează şi călăuzeşte pedagogic umanitatea înspre propria ei desăvârşire spirituală.

În continuarea acestor tematizări, s-a arătat, pe baza exegezelor lui Gioacchino la cărţile profetice, că deşi în sine istoria este sfântă, ea este coruptă de *corpus diaboli*, care se manifestă prin toţi aceia care se auto-afirmă pe sine ca stăpâni ai istoriei. De aceea, istoria este pentru Gioacchino şi scena dramei libertăţii omeneşti, care fie acceptă cu smerenie călăuzirea Spiritului lui Dumnezeu spre desăvârşire, fie slujeşte răului prin superbie. Aplicând *principium concordiarum*, Gioacchino a arătat în mod tipologic modul în care lupta dintre bine şi rău are loc de-a lungul istoriei prin diverse personaje, până când se va împlini totul. Atunci când *corpus diaboli* va fi înlăturat, întreaga

umanitate va putea deveni cu adevărat un *corpus Christi*. Astfel, aşa cum acum poate ajunge la desăvârşirea spirituală doar cel care se leapădă de lume şi urmează calea imitaţiunii lui Cristos după modelul vieţii Sfântului Benedict, tot la fel va trebui ca şi întreaga umanitate să ajungă la desăvârşire şi la un mod de viaţă comunitară conformă Regulii benedictine. Fiindcă precum Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi Fiul, iar *intelligentia spiritualis* purcede din litera Noului şi Vechiului Testament, la fel şi o societate a *viri spirituales* va trebui să purceadă în cel de-al treilea stadiu al istoriei din rândul călugărilor, clericilor şi mirenilor. Această societate viitoare a sfârşitului istoriei va fi pentru Gioacchino una monastică, dedicată contemplaţiei şi laudei lui Dumnezeu, în care oamenii vor forma în sfârşit o unică *Ecclesia Spiritualis*, ca Trup al lui Cristos însufleţit şi condus direct de Spiritul lui Dumnezeu.

În urma cercetării de faţă am ajuns la altă imagine a lui Gioacchino din Fiore decât cea pe care o aveam la început sub influenţa posterităţii sale sau a tezelor celor care căutau o origine pentru diversele dezvoltări istorice mai recente. Imaginea acestui abate calabrez din secolul al XII-lea care a ieşit la suprafaţă în urma analizei istorico-genetice a operei sale este cu mult diferită faţă de aceea a unui revoluţionar politic modern. Însăşi viziunea lui despre istorie este esenţial diferită de orice filosofie modernă a istoriei. Este sarcina unei alte cercetări să analizeze teoria secularizării şi să analizeze reala influenţă a lui Gioacchino în istoria ideilor. Consider însă că este mult prea simplist a construi genealogii istorice ale unor concepte politice pentru a arăta cum ele s-au secularizat din nişte concepte iniţial teologice. Am putea să ne întrebăm dacă nu cumva există ceva inerent în om, indiferent de timp, spaţiu şi influenţe directe sau indirecte, ceva care ne provoacă mereu libertatea la a căuta un răspuns. Acel ceva este rana ontologică a fiinţei umane, rana fundamentală a căderii în teroarea istoriei. Drama istoriei este răspunsul libertăţii omului la această cădere în istorie. Iar orizonul exercitării libertăţii răspunsului omului este speranţa. Oare de ce nu am căuta răspunsul la ororile istoriei mai degrabă în însuşi modul în care ne raportăm la acest orizont de speranţă, decât să luăm calea simplistă de a construi false genealogi ale speranţei? Fiindcă într-un fel arată orizontul celui care crede cu smerenie că în această cădere „este Unul care ţine-n mână căderea asta, nesfârşit de

blând" (R. M. Rilke), şi într-un alt fel arată orizontul de speranţă al celui care crede plin de superbie că salvarea se află doar în sine însuşi. În acest sens, pentru creştini, Isus Cristos reprezintă orizontul hermeneutic al speranţei în care aceştia îşi exercită libertatea răspunsului în faţa terorii istoriei. Dar omul, în drama libertăţii sale orbite de superbie şi autosuficienţă, poate cădea mai prejos decât căderea însăşi: umanitatea căzută în barbarie a fost mereu rodul asumării unui orizont de speranţă în care omul s-a impus pe sine însuşi deasupra altor oameni ca fiind Dumnezeu. Pe de o parte avem dragostea de Dumnezeu, pe de altă parte voinţa de a fi Dumnezeu. Aici consider că se află diferenţa fundamentală dintre speranţa creştină şi cea a ideologiilor moderne sau cea a tuturor celorlalte forme de speranţă cunoscute de-a lungul istoriei. În această distincţie se află şi diferenţa dintre Gioacchino însuşi şi Gioacchino cel promovat de literatura de popularizare.

Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI) sintetizează astfel poziţia lui Gioacchino din Fiore în orizontul speranţei:

> Din faptul că după Cristos continuă încă o istorie bolnavă şi profană, Gioacchino concluzionează că o istorie cu adevărat sfântă şi bună trebuie încă să vină. Această istorie însă, recunoaşte el cu satisfacţie, este acum foarte aproape: într-adevăr, ea a crescut mult timp într-un mod ascuns, dar în curând va trebui să devină vizibilă. În acest eveniment iminent abatele calabrez îşi plasează bucuria plină de speranţă şi aşteptarea plină de încredere; iar acesta este un fapt care indică un lucru cu adevărat semnificativ: că este cu adevărat posibil să privim spre viitor cu acea speranţă plină de bucurie, care cândva îşi găsise expresia în acel „*Marana tha*" al primilor creştini, care aşteptau plinătatea mântuirii odată cu întoarcerea lui Isus Cristos. […] Astfel, la Gioacchino, o adevărată aşteptare a timpului sfârşitului a fost din nou posibilă – o aşteptare care era pe deplin pătrunsă de spiritul speranţei[1].

[1] Joseph RATZINGER/Papa Benedict XVI, *Teologia istoriei la Bonaventura*, trad. Dan Siserman, Sapientia, Iaşi, 2019, p. 148-149.

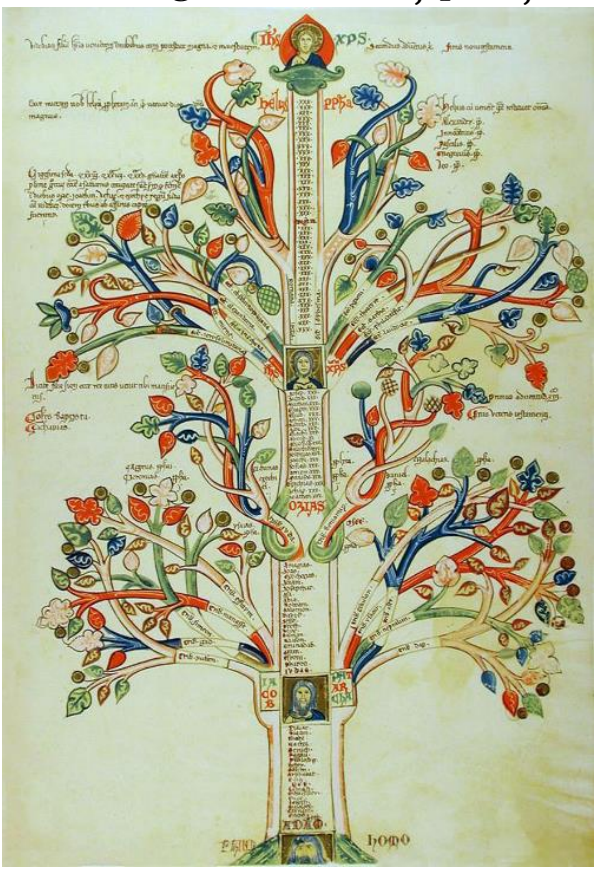
Prin ce diferă aşadar orizontul de speranţă al apostolilor, martirilor întru credinţă sau al sfinţilor Benedict şi Francisc de cel al comuniştilor, fasciştilor sau principiilor acestei lumi dacă nu prin modul de exercitare al libertăţii în orizontul speranţei şi răspunsul oferit? Pentru primii răspunsul este oferit de Isus Cristos, Dumnezeu Întrupat care „s-a golit pe sine" (*Fil* 2,7) pentru a ridica şi îndumnezei umanitatea căzută. Pentru ceilalţi, răspunsul este oferit de ei înşişi, conform propriei lor voinţe de putere şi de supunere a celorlalţi. Acelaşi orizont cristic este şi în cazul speranţei milenariste a lui Gioacchino din Fiore, care dacă a greşit în acest sens este numai din cauza mult prea înflăcăratei sale speranţe în venirea iminentă a Împărăţiei lui Dumnezeu. Nimic însă din speranţele ideologiilor moderne nu se regăseşte în speranţa gioacchimită a restaurării omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi în idealul desăvârşirii spirituale a umanităţii devenite sfântă prin călăuzirea directă a Spiritului lui Dumnezeu, conform rugăciunii Mântuitorului Isus Cristos: „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una" (*In* 17,21).

ANEXE

Antologie de texte traduse din opera lui Gioacchino din Fiore

I. *Genealogia sanctorum antiquorum patrum*

Genealogia vechilor sfinți părinți[1]



(*Arborele celor două Adventuri, care conține și genealogia elecțiunii divine*)

[1] Traducerea a fost întocmită pe baza textului critic latin întocmit de: Gian Luca POTESTA, „Die Genealogia – Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes", în: *DA* 56/1 (2000), pp. 91-95.

I

1. Genealogia vechilor sfinţi părinţi este ţesută de la Adam până la Iacob şi este numită tulpina arborelui. Începând cu Iacob, copacul începe să încolţească ramurile celor douăsprezece triburi ale lui Israel, până în timpul regelui Ozia, când zece triburi au căzut. De la Ozia până la Cristos se întind două ramuri, anume cele două triburi rămase [după căderea Regatului de Nord]: Iuda şi Beniamin. Acest arbore este asimilat smochinului pe care Domnul l-a blestemat pentru că nu purta fructe[2]. Aşa precum acest smochin a avut un început (*initium*), o creştere (*profectus*) şi un sfârşit (*defectus*), la fel şi celălalt arbore, anume viţa Noului Testament, adică Biserica, îşi are un început, o creştere şi un sfârşit. Începutul şi oarecum tulpina acestei viţe au fost altoite pe smochin, deoarece Biserica îşi are obârşia în Sinagogă.

2. De aceea, tulpina acestei viţe a început în timpurile lui Ozia, în care, după cum se spune, Isaia predica mai puţin ca un profet, cât mai degrabă ca un evanghelist. Acolo anume îşi are obârşia Noul Testament, când a fost pentru prima dată predicată Evanghelia; acolo se găsea un anumit mijloc, unde Sinagoga se sfârşea (*deficere*) şi Biserica îşi avea începutul (*initium*). Însă, începând cu Cristos, din acest al doilea arbore altoit au răsărit atâtea ramuri câte începuturi, anume cele douăsprezece Biserici, ale căror creştere şi sporire (*profectus suus et augmentum*) durează până în timpurile barbarilor arieni, care aproape că distruseseră întreaga Biserică din Africa şi din Orient, precum şi în Grecia, unde toţi cei care nu aveau credinţa Bisericii Romane erau consideraţi eretici. Astfel, abia au rămas două ramuri. Mai concis exprimat: din vechiul arbore rămăsese numai tribul Iuda, din care s-a născut Cristos; din acest al doilea arbore rămâne numai ramura Bisericii Romane, în care se crede fără nici o erezie şi Cristos este cinstit.

3. Primul arbore cuprinde de la trunchi şi până la Cristos 63 de generaţii trupeşti (*generations carnales*); de la trunchiul celui de-al doilea arbore şi până la întoarcerea lui Cristos ca Judecător sunt 63 de generaţii spirituale (*generationes spirituales*). Cu toate acestea, acele generaţii de mijloc[3], care formează sfârşitul primului arbore şi începutul celui de-al doilea, sunt pe de o parte trupeşti şi pe

---

[2] *Cf. Mt* 21,18-22; *Mc* 11,12-14; 10,15.

[3] Gioacchino se referă la perioada cuprinsă între regele Ozia şi Isus Cristos.

de altă parte spirituale. Primele 42 de generaţii inferioare sunt numai trupeşti, cele 42 superioare sunt numai spirituale. Pe cele inferioare le denumim cu numele de părinţi, pe cele superioare cu numărul de 30 de ani. Se presupune că Biserica ar dura atâtea generaţii spirituale câte generaţii trupeşti a durat Sinagoga.

4. Cum de la naşterea lui Cristos au trecut 40 de generaţii, adică 1176 de ani[4], înseamnă că nu mai rămân decât două generaţii de împlinit, adică 60 de ani; cam de două ori treizeci de ani, în care va trebui să se împlinească tot ceea ce este spus despre Anticrist şi despre sfârşitul lumii (*consummatio seculi*). După ce vor trece cei 60 de ani va ţine doar de voinţa lui Dumnezeu când va veni sfârşitul. Daniel numeşte acest timp „timpul celor 45 de zile”[5]. Înţelepţii au interpretat o zi ca fiind o lună, alţii ca fiind un an, iar alţii ca fiind un secol, astfel încât cele 45 de zile, despre care se citeşte în Daniel, înseamnă fie 45 de luni, fie 45 de ani, fie 45 de secole, sau o durată mare de ani sau una mică. Ei spun că în aceste timpuri vor apărea semne şi nenorociri, astfel încât toţi să se pocăiască şi să se convertească la unica credinţă adevărată, pentru ca toţi să aştepte apropiata zi a judecăţii.

5. Aceşti înţelepţi examinau suferinţele prin care au trecut fiii lui Israel, de la Iacob la Cristos, şi relele făcute Bisericii de la Cristos până în prezent, punându-le faţă în faţă. Cinci persecuţii au trecut şi se aşteaptă cea de-a şasea, care, după cum spun, va avea loc de două ori în următorii 60 de ani. Aceia care compară cele şase persecuţii ale Sinagogii cu cele şase persecuţii ale Bisericii zic că acestea erau cele şapte sigilii pe care Ioan le-a văzut în Apocalipsă. În schimb, în primul sigiliu va fi un timp de linişte şi pace, pe care ei îl compară cu acea pace care domnea în vremea naşterii lui Cristos.

6. Pe laturile acestei linii, care se întinde de la Adam până la judecata lui Cristos, sunt plasate anumite evenimente contemporane, astfel încât evenimentele anterioare, comparate conform raţiunii expuse cu cele posterioare, să poată ameninţa apropierea sfârşitului lumii. Pe cele două laturi

---

[4] Editorul Gian Luca Potesta precizează că în celelalte manuscrise este trecut anul 1200.

[5] *Dan* 12,11.

ale liniei se măsoară cu cifra 30[6] şi se demonstrează numărul papilor care se află pe o parte şi numărul împăraţilor pe cealaltă parte.

II

1. Cinci vârste (*aetates*) au fost de la Adam la Cristos; a şasea a început cu Cristos şi merge mai departe, deoarece Dumnezeu şi-a desăvârşit lucrarea (*opera*) în cea de-a şasea zi. Cea de-a şaptea vârstă nu constă într-o lucrare, ci în pacea sufletelor. Prima vârstă a durat de la Adam până la Noe, cea de-a doua s-a sfârşit cu Avraam, a treia cu David, a patra cu exilul babilonian, a cincea cu mântuitorul Cristos, a şasea cu judecata [lui Cristos]. Apocalipsa expune cursul celei de-a şasea vârste. De la Iacob la Cristos sunt şapte timpuri (*tempora*), în care sunt indicate şapte lupte, care semnifică încercările Bisericii prezente. Cea de-a şasea vârstă este divizată în şase vârste mici (*etatula*).

2. Tribul Iuda, în care s-a născut Cristos, semnifică Biserica Romană, căreia Dumnezeu i-a conferit preoţia regală (*regale sacerdotium*). Celelalte patru triburi semnifică Biserica constantinopolitană, alexandrină, antiohiană şi cea ierusalimitană. Celelalte şapte triburi semnifică cele şapte Biserici ale Apocalipsei[7]. Acele cinci Biserici sunt semnificate şi prin cele cinci cetăţi din ţara Egiptului, care vorbeau limba Canaanului[8].

III

1. De la Moise până la Ioan Botezătorul s-au petrecut şapte încercări, de aceea se spune: „Vă voi lovi înşeptit pentru păcatele voastre”[9]. În Noul Testament sunt şase încercări, deoarece din ultimele două ale Vechiului Testament decurge doar una în Noul Testament, fiindcă în cea de-a şasea zi a săptămânii a fost adunaţi câte doi omeri de mană[10].

2. Prima luptă (*certamen*) a Vechiului Testament a fost cea cu egiptenii; a doua cea cu cananeenii; a treia cea cu sirienii; a patra cea cu asirienii; a cincea

---

[6] Pentru Gioacchino, 30 de ani semnifică o generaţie.
[7] *Apoc* 2-3.
[8] *Is* 19,18.
[9] *Lev* 26,24.
[10] *Ex* 16,22 (omerul este o unitate de măsură pentru volum).

cu caldeenii; a şasea a fost lupa mezilor împotriva Babilonului şi a fiilor lui Israel; cea de-a şaptea a fost cea a grecilor, atunci când Antioh a exterminat Ierusalimul. Aceste şapte tribulaţii au fost cele şapte sigilii, adică semnele ascunse ale lucrurilor viitoare. Nu se ştia ce anume semnifică ele până când nu le-a deschis Cristos.

3. Aceste războaie (*proelia*) au fost purtate împotriva fiilor lui Israel. În mod similar, atunci când a fost deschis primul sigiliu, evreii au purtat război împotriva Bisericii; al doilea a avut loc prin persecuţiile păgânilor; sirienii sunt comparaţi cu perşii, goţii, vandalii şi longobarzii care au atacat Biserica; cu cel de-al patrulea sigiliu s-au ridicat sarazinii împotriva Bisericii; cu cel de-al cincilea s-au ridicat noii caldeeni şi noul Babilon împotriva Ierusalimului spiritual; cu cel de-al şaselea s-a petrecut distrugerea Babilonului, adică a Romei. Şapte tribulaţii s-au petrecut, după cum a fost spus mai sus, dar ultimele două trebuie înţelese ca fiind una singură. Ultima tribulaţie, cea care s-a petrecut sub Antioh [IV Epifanul], poate fi comparată cu aceea care se va petrece sub Anticrist. Aşa au fost deschise sigiliile, adică s-a făcut înţeles ce semnifica fiecare dintre ele.

IV

1. Prima parte a [Cărţi] Apocalipsei este despre cele şapte Biserici; cea de-a doua despre cele şapte sigilii; cea dea treia despre cei şapte îngeri care suflă în trâmbiţe; cea de-a patra despre femeia îmbrăcată în soare şi durerile în care ea a născut; cea de-a cincea despre îngerii veniţi din Templu cu potirele mâniei lui Dumnezeu; cea de-a şasea parte este despre căderea Babilonului, despre lupta lui Cristos şi Ilie, şi despre falşii profeţi, iar în final despre dezlegarea diavolului; cea de-a şaptea este despre judecată.

2. Prima parte semnifică lupta [contra] păstorilor (*pastores*); a doua cea a martirilor (*martyres*); a treia cea a învăţătorilor [Bisericii] (*doctores*); a patra semnifică lupta împotriva celor caşti (*virgines*); a cincea cea împotriva bărbaţilor spirituali (*viri spirituales*); a şasea semnifică lupta împotriva nelegiuirilor lumii; a şaptea parte semnifică lupta împotriva Babilonului.

II. *Confessio fidei*
Mărturisire de credință[1]

Mărturisesc că Sfânta Treime, adică Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, este un unic Dumnezeu adevărat, despre care Scriptura zice: „Ascultă, Israel! Dumnezeul tău este unul singur"[2]. Tatăl nu este de la nimeni (*esse a nullo*)[3], Fiul este numai de la Tatăl[4], Duhul Sfânt este de la Tatăl şi Fiul[5]. Mărturisesc împreună cu Sfântul Augustin că Tatăl l-a născut în mod substanţial pe Fiul (*Patrem substantialiter genuisse Filium*), care îi este coetern în toate, că Fiul a fost născut în mod etern de la Tatăl, că Duhul Sfânt purcede în mod etern de la Tatăl şi Fiul (*eternaliter a Patre Filioque procedere*)[6].

Mărturisesc că Tatăl şi Fiul sunt Dumnezeu adevărat, înţelepciune adevărată, esenţă adevărată, iar aceasta fără amestec[7], nu ca la Sabelius, că numai Tatăl este Dumnezeu nenăscut (*Patrem solum ingenitum Deum*), înţelepciune nenăscută, esenţă nenăscută, că numai Fiul este Dumnezeu născut (*Filium solum genitum Deum*), înţelepciune născută, esenţă născută. Şi afirm că trebuie acceptat, în conformitate cu acea înţelegere care ne-a fost transmisă de la Sfinţii Părinţi, că Fiul este Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină[8], înţelepciune din înţelepciune, esenţă din esenţă. Însă, după cum zice Augustin, nu sunt amândoi Dumnezeu din Dumnezeu, ci numai Fiul este de la Dumnezeu, adică de la Tatăl.

---

[1] Traducerea a fost realizată pe baza textului critic latin întocmit de Valeria de Fraja pentru volumul bilingv lat.-it.: GIOACCHINO DA FIORE, *Confessione di fede. Gli articuli di fede a frate Giovanni*, a cura di Valeria De Fraja, Viella, Roma, 2013, pp. 48-54. Textul se regăseşte şi în volumul GIOACCHINO DA FIORE, *De articulis fidei ad fratrem Iohannem. Confessio fidei*, (ed.) Valeria De Fraja, Istituto Storico Italiano per il Medioevo (Fonti per la storia d'Italia: antiquitates) 37, Roma, 2012.

[2] *Dt* 6,4.

[3] *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ 75,21: „Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus".

[4] *Cf. Ibidem*, DZ 75,22: „Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus".

[5] *Cf. Ibidem*, DZ 75,23: „Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens".

[6] *Cf. Symbolum Nicaeno-Constatinopolitanum*, DZ 150. *Cf.* Augustin, *De Trinitiate*, XV, 21, p. 517.

[7] *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ 75,4: „neque confundentes personas, neque substantiam separantes"; DS 75,36: „unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae".

[8] *Cf. Symbolum Nicaeno-Constatinopolitanum*, DZ 150. *Cf.* Augustin, *De Trinitate*, VII, 3 p. 250 şi Petrus Lombardus, *Sententiae*, 1, dist. 5, cap.2, p. 88.

Pe această bază mărturisesc că Fiul este din substanţa Tatălui[9], adică din substanţă nenăscută, pe care grecii o numesc *ipostas*-ul iar latinii *persona* Tatălui, şi nu – ferească Dumnezeu (*quod absit!*) – din substanţa întregii Sfintei Treimi, precum dintr-o substanţă comună, – ceea ce ar însemna să îl urmăm, chiar dacă cu alte cuvinte, pe Sabelius –, ci, după cum am spus, numai din substanţa Tatălui. Însă prin faptul că afirm că Fiul este din substanţa unicului Tată, nu înseamnă că separ substanţa Fiului de substanţa Tatălui, astfel încât să fim nevoiţi să mărturisim că, conform intenţiei alor noştri, adică a latinilor, există două substanţe, deoarece, după cum zice Augustin, acela ce emană şi acela din care se emană sunt unul şi acelaşi (*quod manat et de quo manat unum sunt*)[10].

Ele [cele trei Persoane ale Sfintei Treimi] sunt una pe temeiul unităţii, nu al singularităţii: precum trei vase de aur care provin dintr-un singur cuptor ar fi numite „un singur aur"; şi, din acest motiv, chiar dacă se spune despre fiecare vas că este un vas unic de aur şi că este „un singur aur", acest „un singur" diferă totuşi de celălalt „un singur", din moment ce acest „un singur" nu se spune în mod colectiv, ci în mod singular despre fiecare în parte (*non dicitur collective, sed singulariter de singulo*), în timp ce celălalt „un singur" se spune colectiv despre toate trei (*dicitur collective de tribus*). Acesta mărturisesc că îmi este credinţa, aceasta recunosc deschis că susţin cu fermitate, dar nu în funcţie de slăbiciunea asemănării date, ci în conformitate cu înţelegerea prin care s-a dat această asemănare, care păstrează în cuvântul rostit acea puritate a sufletului graţie căreia disting cu conştiinciozitate între lucrurile singulare şi lucrurile compuse, şi ceea ce exclude într-un mod admirabil ambele, şi afirm că consider fericită această cale de mijloc. De fapt, mărturisesc că preamăresc un Dumnezeu care nu este nici singular, nici compus, ci unul care este întreit şi totuşi necompus, simplu şi unu şi, cu toate acestea, nu singular.

Din aceasta rezultă că mărturisesc că substanţa sau înţelepciunea născută este inseparabilă şi indivizibilă de aceea nenăscută; din acest motiv, precum neg că cea nenăscută este născută şi viceversa, la fel afirm că cea născută şi cea nenăscută, împreună, nu sunt două substanţe, ci o unică substanţă simplă.

---

[9] Cf. *Symbolum Quicumque*, DZ 75,31: „Deus est ex substantia Patris".

[10] *Cf.* AUGUSTIN, *De Trinitate*, IV, 27, p. 196: „Ibi autem quod manat et de quo manat unius eiusdemque substantiae est".

În consecinţă, mărturisesc că înţelepciunea lui Dumnezeu este atât natura coeternă, cât şi adevărata dumnezeire întrupată, iar aceasta nu se referă la ceea ce este comun Sfintei Treimi, ci la ceea ce este propriu Fiului[11], adică nu la ceea ce se înţelege când se vorbeşte în mod colectiv despre „divinitate" sau „natură divină", ci la tot ceea ce se spune sau se poate numi „născut" – fie că îl numesc Dumnezeu, fie înţelepciune, esenţă, virtute, ori substanţă născută. Născut se înţelege ca întrupat, lipsit nu de la loc, ci de la cauză, adică de la tot ce se spune aici că este nenăscut, fie că este Dumnezeu, fie înţelepciune, fie esenţă.

De aici rezultă că sunt sub anatemă aceia care neagă că Maria l-a născut cu adevărat pe Dumnezeu şi sunt supuşi aceleaşi judecăţi toţi cei care susţin că ea a născut un Dumnezeu de nenăscut (*dicunt genuisse innascibilem Deum*). De aceea, mărturisesc că Maria l-a născut pe Dumnezeu, dar cu siguranţă – ferească Dumnezeu (*quod absit!*) – nu l-a născut pe Dumnezeu Tatăl sau pe Dumnezeu Duhul Sfânt şi nici tot ceea ce se zice că este Dumnezeu-Triunic sau ceea ce se zice că este unul Dumnezeu din unitate (*unus Deus ab unitate*), ci a născut numai ceea ce în ebraică se zice *dibur* sau în latină *Verbum*, despre care Ioan zice: „Şi Dumnezeu era Cuvântul", care este ca şi cum s-ar spune „Şi Cuvântul era Dumnezeu", precum: „Şi Tatăl este Dumnezeu". Prin urmare, nici substanţa Tatălui şi nici substanţa Duhului Sfânt nu sunt separate de substanţa Fiului atunci când Fiul e întrupat, aşa că substanţa Tatălui şi Fiului şi a Duhului Sfânt a încetat să fie una singură, sau, din acest motiv, pentru că este una singură, întreaga substanţă s-a întrupat, dar cum numai substanţa Tatălui îl naşte pe Fiul, astfel numai substanţa Fiului s-a întrupat, adică ceea ce este propriu Fiului, singurul care este definit ca „născut"[12].

Nu este demn ca cele ce ţin de Dumnezeu să fie străine de miracole şi nici să fie atât de mult deasupra simţurilor, pe care credinţa, pentru a crede, să nu le poată apăra prin învăţătura exemplelor noastre, deoarece vedem adesea că

---

[11] *Cf.* PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, III, dist. 5, n. 4, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971, pp. 42-44, în care se citează Conciliul Toledo VIII (653): „Solum Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Et cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius accepit hominem in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, id est id quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati".

[12] *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ 75,22: „Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus".

medicii dau o poţiune bolnavilor în care amestecă ceva dulce, astfel încât nu tot ceea ce ia bolnavul, ci doar unul dintre acele ingrediente din acea poţiune serveşte la vindecarea umorii dăunătoare.

Prin urmare, cred că doar o singură Persoană a Sfintei Treimi s-a făcut om, dar nu prin transformarea dumnezeirii în trup, ci prin înălţarea (*assumptio*) umanităţii în Dumnezeu[13]. Şi, din acest motiv, mărturisesc că nu doi Fii, ci un singur Fiu este în trei substanţe – adică Cuvântul, sufletul şi trupul – respectiv în două firi – adică în cea dumnezeiască şi în cea omenească; nu două persoane, ci o singură persoană, deşi Isus Cristos, considerat în sine ca om, nu are cu nimic mai puţin în ceea ce priveşte desăvârşirea decât orice persoană umană şi, considerat în sine în calitate de Cuvânt, este cu adevărat Persoană dumnezeiască[14]. De fapt, precum un măslin şi un măslin sălbatic (*oleaster*), consideraţi în ei înşişi trebuie să fie înţeleşi într-un fel, iar uniţi împreună într-un alt fel – din moment ce uniţi prin altoire nu mai sunt doi arbori, ci un singur arbore[15] – la fel Dumnezeu şi omul sunt o persoană şi un Cristos[16].

Cred că acelaşi Isus Cristos a venit pentru a răscumpăra neamul omenesc, precedat fiind de Ioan[17], şi că El însuşi va veni pentru judecată, precedat însă de venirea lui Ilie[18]. În conformitate cu aceasta, mărturisesc că Isus Cristos, într-adevăr Dumnezeu trinitar, este milostiv în iertarea celor care se pocăiesc şi drept în pedepsirea celor necredincioşi (*impius*) care nu vor să se pocăiască de păcate.

Mărturisesc, de asemenea, că în Botez şi în Trupul lui Cristos un lucru este sacramentul şi un alt lucru este substanţa sacramentului, şi că nu există sacrament decât în vederea Judecăţii – iar cine îl primeşte nu obţine altceva

---

13 *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ 75,35: „Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum".

14 *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ 75,32-34: „perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem; qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus".

15 *Cf. Rom* 11,24.

16 *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ 75,37: „Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus".

17 *Cf. Fap* 13,24.

18 *Cf. Mt* 11,14.

decât substanţa – şi că nici nu există substanţă [sacramentală] decât în vederea vieţii celor pe care Domnul îi consideră demni să o primească.

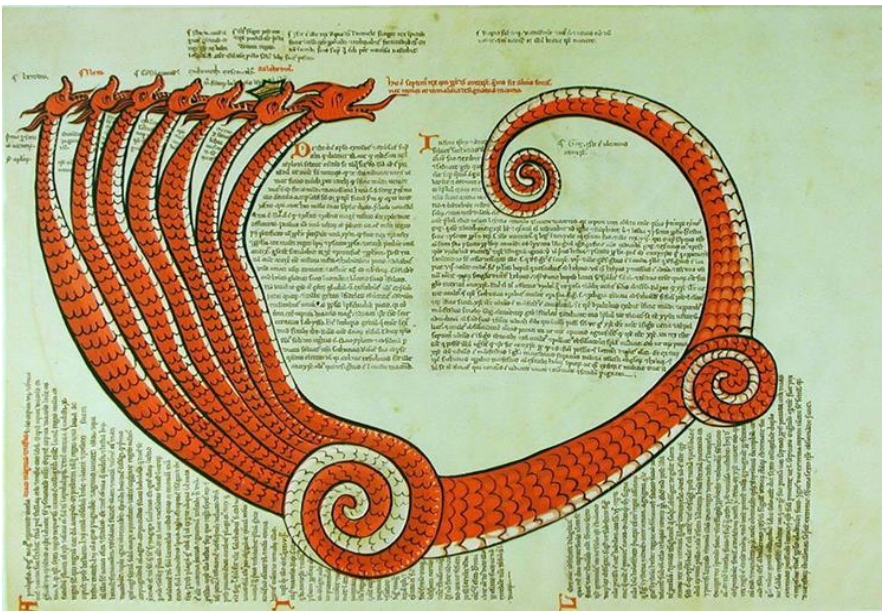
Cred, de asemenea, că învierea morţilor are loc în aceeaşi natură sau esenţă, adică în aceleaşi corpuri care fuseseră înainte, însă nu în aceeaşi condiţie coruptă; cred că damnaţii vor învia neputreziţi pentru a suporta pedeapsa, în schimb numai cei aleşi vor învia neschimbaţi pentru a se bucura de slavă[19]. Şi, pentru aceasta, damnaţii vor ajunge în chinul veşnic, în schimb cei drepţi la viaţa veşnică[20]. Amin!

---

[19] *Cf. 1Cor* 15,52

[20] *Cf. Symbolum Quicumque*, DZ 75,41: „Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum".

III. *Draco magnus et rufus*
Despre fiara apocaliptică[1]



(*Draco magno et rufus, Apoc 12,3*)

[1] Textul următor reprezintă traducerea din limba latină a textului care însoţeşte imaginea fiarei apocaliptice din tavola XIV din *Lib. Fig.*, conform ediţiei: *Il libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, editat de Leone Tondelli, Majorie Reeves, Beatrice Hirsch-Reich, Società editrice internazionale, Torino, 1953, În traducere am urmat indicaţiile oferite de editori. Ca de fiecare dată, ideile lui Gioacchino îşi găsesc cea mai bună explicaţie în reprezentările din Liber Figurarum, unde întruchipările răului din istoria Bisericii sunt reunite în imaginea „dragonului mare ca de foc" din *Apoc* 12,3. Textul care însoţeşte această imagine îndeplineşte două funcţii foarte importante pentru înţelegerea noastră: pe de o parte, acest text reprezintă un comentariu al imaginii fiarei din *Apoc* 12,3, iar pe de altă parte o formulare sintetică a teoriei sale despre Anticrist şi rău în istorie, care, de altfel, este răspândită de-a lungul întregii sale opere. Tradiţia creştină a cunoscut dintotdeauna distincţia între „anticriști" şi „Anticristul" (cel mare): „După cum aţi auzit, vine Anticrist, iar acum au apărut mulţi anticriști; după aceasta cunoaştem că este ceasul de pe urmă" (*1In* 2,18); sau despre cele şapte capete ale fiarei: „Cinci au căzut, unul este, celălalt încă nu a venit, iar când va veni, trebuie să rămână puţin timp" (*Apoc* 17,10). În urma distincţiei dintre mulţimea anticriştilor acum prezenţi sau care au fost deja şi marele Anticrist care trebuie să vină, teologii patristici şi medievali au tras concluzia că mulţimea de anticriști reprezintă toţi acei membri ai unei societăţi umane a răului care este inspirată diabolic, toţi aceia care ajută la pregătirea căii pentru venirea adevăratului Anticrist, însă nici unul dintre aceştia nu trebuie să fie confundaţi cu Anticristul însuşi. La fel este şi teoria lui Gioacchino despre *corpus diaboli* în istorie. Pentru aprofundarea temei, recomandăm Cristian BĂDILIŢĂ, *Manual de antiristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii*, Vremea, Bucureşti, 2011 şi Idem, *Metamorfozele Anticristului la Sfinţii Părinţi*, Nemira, Bucureşti, 2015.

„Sunt şapte regi. Cinci au căzut, unul este, celălalt încă nu a venit, iar când va veni, trebuie să rămână puţin timp" (*Apoc* 17,9-10).
Irod. Prima persecuţie, cea a evreilor. Timpul apostolilor.
Nero. A doua persecuţie, cea a păgânilor. Timpul martirilor.
Constantius [Arianul]. A treia persecuţie, cea a ereticilor. Timpul doctorilor [*i.e.* învăţaţilor].
Mahomed. A patra persecuţie, cea a sarazinilor. Timpul celor caşti (*tempus virginum*).
Mesemoth. A cincea persecuţie, cea a fiilor lui Babilon în spirit şi nu în literă. Timpul conventualilor (*tempus conventualium*). „Aceştia cinci au căzut" (*Apoc* 17,10). A cincea persecuţie aparţine regelui Babilonului. Vei cunoaşte mai târziu de ce poţi să-l numeşti pe Mesemoth ca fiind acel rege.
Saladin. A şasea persecuţie a început acum. „Şi după ei se va ridica un altul, care va fi mai puternic decât cei de dinaintea lui" (*Dan* 7,24). Vor fi zece regi.
Acesta este al şaptelea rege, căruia în mod propriu i se spune Anticristul, chiar dacă va mai fi unul asemănător cu el, nu mai mic în răutate (*malitia*), desemnat prin coadă. Acesta este regele despre care Daniel spune: „Se va ridica un rege cu faţa crâncenă şi priceput la intrigi. Puterea lui va creşte, dar nu prin puterea lui însuşi, şi va face pustiiri uriaşe şi în orice lucru va izbuti" (*Dan* 8,23-24).
Gog. Acesta este ultimul Anticrist [şi este desemnat prin coada fiarei].

A. Apocalipsa: „Apoi a apărut un alt semn în cer: iată, un dragon ca de foc, mare, având şapte capete şi zece coarne. Coada lui târa a treia parte din stelele cerului şi le-a aruncat pe pământ" (*Apoc* 12,3-4). Cele şapte capete semnifică cei şapte tirani prin care au început persecuţiile Bisericii. Al şaselea cap al fiarei are zece coarne, deoarece în timpul celui de-al şaselea rege, despre care se spune „unul este" (*unus est*), mai mulţi regi vor fi aduşi împreună pentru destin (*ad fatiendum*) să poarte război cu Cristos şi aleşii săi, aşa cum se spune în Apocalipsă: „Iar cele zece coarne pe care le-ai văzut sunt zece regi care n-au primit încă domnia, însă vor primi putere ca a unui rege, pentru o oră, după fiară. Aceştia au un singur plan: să dea puterea şi autoritatea lor fiarei. Ei vor duce război împotriva Mielului, dar Mielul îi va învinge, pentru că este Domnul domnilor şi Regele regilor şi cei care sunt

împreună cu El sunt chemaţi aleşi şi credincioşi. Cele zece coarne pe care le-ai văzut şi fiara o vor urî pe desfrânată, o vor face să fie părăsită şi goală, vor devora carnea ei şi o vor arde în foc" (*Apoc* 17,12-16). Din toate acestea se poate înţelege că primul dintre cei şase regi trebuie să domnească singur, iar mai târziu să adune mai mulţi regi pentru a lupta cu Mielul şi pentru a persecuta fiii Babilonului, care spun despre sine că sunt creştini şi nu sunt, ci sunt sinagoga lui Satana (*Apoc* 2,9; 3,9). Intenţia lor va fi slăbită în toate lucrurile şi în toate felurile şi, chiar dacă contrar voinţei şi ştiinţei lor, ei vor face voia lui Dumnezeu în ambele cazuri: fie prin uciderea drepţilor care sunt destinaţi să fie încoronaţi cu martiriul, fie prin judecarea nelegiuiţilor prin care pământul a fost profanat cu sânge. După această nenorocire (*plaga*), care în parte a început deja, va urma victoria creştinilor şi aceia care se tem de numele Domnului se vor bucura atunci când capul fiarei peste care domneşte cel de-al şaselea rege va fi aproape pe deplin exterminat şi distrus. Apoi, după câţiva ani, rana sa se va vindeca şi regele care se va afla la conducere – fie că el va fi Saladin, dacă va mai trăi sau nu, fie un altul în locul lui – va strânge laolaltă o şi mai mare armată decât înainte şi va incita la un război mondial (*et concitabit prelium generale*) împotriva aleşilor lui Dumnezeu, iar mulţi vor fi încoronaţi martiri în acele zile.

În acest timp se va ridica şi cel de-al şaptelea cap al fiarei, adică acel rege care este numit Anticristul, împreună cu o mulţime de pseudo-profeţi. Credem că el se va ridica de la Apus şi va veni în ajutorul acelui rege care va fi capul păgânilor. El va face semne mari în faţa lui şi a armatei sale, precum a făcut Simon Magul în faţa lui Nero: „Atunci va fi o nenorocire atât de mare cum nu a fost de la începutul lumii; pentru a-i înşela, dacă se poate, pe cei aleşi. Datorită celor aleşi Dumnezeu va scurta zilele acelea" (*Mt* 24,21;24;22), astfel încât ele nu vor depăşi 24 de luni.

Aş vrea să examinez mai îndeaproape din ce motiv sunt unite în acelaşi timp cele două capete ale fiarei şi de ce suferinţele Bisericii sub cea de-a şasea vârstă sunt duble. Deoarece, aşa cum vechiul Babilon a fost lovit sub cel de-al şaselea sigiliu, la fel şi noul [Babilon] va fi lovit sub deschiderea celui de-al şaselea sigiliu, care are loc acum. Sub cel de-al şaselea sigiliu Holofern, conducătorul armatelor regelui Asiriei, menţionat în istoria lui Iudith, şi apoi

Aman din ţara lui Agag, despre care citim în istoria reginei Esthera, şi-au încrâncenat feţele pentru a distruge pretutindeni rămăşiţa poporului iudeu. În acelaşi fel, după iminentele tulburări şi liniştea păcii care va urma, cel de-al unsprezecelea rege menţionat de Daniel (*Dan* 7,24) se va ridica din neamul sarazinilor: cu toate că poate nu este cel prezent acum, deoarece el poate să cadă şi să se ridice din nou după cădere, sau este posibil ca un altul să se ridice în locul lui. Va mai fi un rege dintr-o sectă de eretici, care va avea aparenţa pietăţii şi va minţi ca un ipocrit. Spun că el este regele despre care se spune în Daniel: „Se va ridica un rege cu faţa crâncenă şi priceput la intrigi. Puterea lui va creşte, dar nu prin puterea lui însuşi, şi va face pustiiri uriaşe şi în orice lucru va izbuti" (*Dan* 8,23-24). Aceştia doi vor face o conspiraţie pentru a şterge numele lui Cristos de pe pământ, însă Cristos îi va învinge, El cel care este Regele regilor şi Domnul Domnilor (*Apoc* 19,16). Şi mulţi vor fi cei care vor lupta împotriva lor de dragul credinţei şi vor muri pentru numele lui Cristos, obţinând la un moment dat triumful de la tirani. Aşa cum fiii lui Israel au umblat prin deşert 50 de zile şi în fiecare dimineaţă a săptămânii strângeau un omer de mană pentru ziua respectivă, dar numai în cea de-a şasea zi trebuiau să strângă dublu pentru a se putea odihni de la muncă în ziua de Sabat, la fel cel ce zice poporului său „vă voi lovi înşeptit pentru păcatele voastre" (*Lev* 26,24) va permite ca ultimele două suferinţe să se petreacă în cel de-al şaselea timp, astfel încât la deschiderea celui de-al şaptelea sigiliu să vină pacea, iar poporul său credincios să se odihnească de la trudele sale. Prin urmare, ultimele două capete [ale fiarei] sunt unite, fiindcă amândouă aceste încercări ale săptămânii finale trebuie să se consume sub cel de-al şaselea timp.

B. Despre acest Anticrist spune Apostolul: „El se ridică peste tot ce se cheamă Dumnezeu sau e vrednic de închinare, aşa încât se aşază el însuşi în templul lui Dumnezeu şi se prezintă că este Dumnezeu" (*2Tes* 2,4). Nu ar trebui însă să clarificăm acest lucru, aşa cum zic sfinţii doctori, că atunci când el va fi judecat sfârşitul lumii va veni în curând, numai pentru că se spune că el va veni la sfârşitul lumii. Sfârşitul lumii (*finis mundi*) şi ora cea de pe urmă (*novissima hora*) nu trebuie luate mereu ca fiind acel moment final (*illo extremo articulo*), ci ca timp al sfârşitului (*sed pro tempore finis*), aşa cum ne-a învăţat Ioan

atunci când în urmă cu peste o mie de ani scria: „Copii, este ceasul de pe urmă (*novissima hora*). După cum ați auzit, vine Anticristul, iar acum au apărut mulți anticriști; după aceasta cunoaștem că este ceasul de pe urmă (*unde scimus quia novissma hora est*)" (*1In* 2,18). Dar trebuie să luăm seama că Ioan și Învățătorul lui Ioan spun că vor veni mulți anticriști. Pavel, de cealaltă parte, prezice că va fi numai unul. Așa cum mulți regi pioși, preoți și profeți l-au precedat pe unul Cristos, care a fost rege, preot și profet, la fel mulți regi profani, profeți falși și anticriști îl vor preceda pe unul Anticrist, care se va preface că este rege, preot și profet. După distrugerea acestui Anticrist va fi dreptate pe pământ și abundență de pace, iar Domnul „va domni de la o mare la alta și de la râu până la marginile pământului" (*Ps.* 72(71),8). „Vor schimba săbiile lor în fiare de plug și sulițele lor în seceri. Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altui neam și nu va mai fi nici un război" (*Is* 2,4). Iudeii și multe neamuri păgâne se vor converti la Domnul și toate popoarele se vor bucura în frumusețea păcii, deoarece capul marii fiare va fi zdrobit și fiara însăși va fi încarcerată în abis, adică la rămășița neamurilor care vor trăi la marginile pământului. Numai Dumnezeu știe numărul anilor, lunile și zilele acelui timp. Atunci când vor ajunge la capăt și se vor împlini, Satana va fi eliberat încă o dată din carcera lui ca să îi persecute pe cei aleși, deoarece va mai fi acel Anticrist care este desemnat prin coada fiarei.

La sfârșitul timpurilor și anilor, „Satan va fi dezlegat din închisoare și va ieși ca să înșele națiunile din cele patru colțuri ale pământului și le va aduna la război. Numărul lor este ca nisipul mării. Ele vor încercui tabăra sfinților și cetatea iubită" (*Apoc* 20,7-8). Și acest război final cu coada fiarei va fi ca de ultimul moment, deoarece capetele îi vor fi deja zdrobite. Atunci comandantul armatei va fi Gog, ultimul Anticrist. El și armata lui vor fi judecați de Dumnezeu cu foc și pucioasă revărsată din cer. Și diavolul care a sedus oamenii să facă toate aceste lucruri rele „va fi aruncat în lacul cu foc și pucioasă unde se află Bestia și pseudo-profetul" (*Apoc* 20,9-10). Bestia și pseudo-profetul, adică cel de-al unsprezecelea rege menționat în Daniel, împreună cu armata lui, și acel al șaptelea rege, despre care s-a scris mai sus, împreună cu secta lui de pseudo-profeți, vor fi aruncați în curând în lacul de foc. La sfârșit, Gog și armata lui vor fi judecați; și după aceasta diavolul va fi

aruncat în foc, acolo unde sunt deja bestia şi pseudo-profetul. Dintre toţi anticriştii care vor apărea în lume, doi sunt mai răi ca ceilalţi: cel care este desemnat de cel de-al şaptelea cap şi cel desemnat de coadă. Cel care este desemnat de cel de-al şaptelea cap va veni într-un mod ascuns, precum Ioan Botezătorul, care nu a fost recunoscut că este Ilie. Cel care este desemnat de coadă va veni într-un mod deschis, precum Ilie. Dumnezeu a promis un Ilie şi cu toate acestea vor veni doi, dintre care unuia i se va zice Ilie. Sfinţii lui Dumnezeu au vorbit în mod expres despre un Anticrist şi totuşi vor fi doi, dintre care unul va fi *maximus Antichristus*. La nimic nu tânjeşte diavolul mai mult decât să apară asemănător în toate modurile şi lucrurile Celui mai Înalt. Fiindcă Isus Cristos a venit într-un mod tainic, Satan însuşi îşi va face lucrarea într-un mod tainic, adică prin semne şi minuni false, pentru a-i seduce, dacă se poate, chiar şi pe cei aleşi. Întrucât la sfârşitul veacurilor Isus Cristos va veni la Judecată într-un mod deschis (*manifestus*), la fel şi diavolul va ieşi la sfârşitul lumii şi va apărea într-un mod deschis în zilele lui Gog. El va instiga neamurile păgâne şi le va conduce la război, minţind că este Cristos venit să judece împreună cu sfinţii săi şi să răzbune pe toţi cei care au suferit nedreptatea. La fel precum Isus Cristos a venit cu semne adevărate, dar înveşmântat şi ascuns datorită asemănării păcatului trupesc, astfel că cu greu a putut fi recunoscut drept Cristos, chiar şi de către puţini, la fel şi cel de-al şaptelea rege va veni cu semne false şi va fi ascuns şi înveşmântat (*occultus et palliatus*) datorită asemănării dreptăţii spirituale, astfel că numai câţiva vor putea fi capabili să recunoască că el este Anticristul. Din acest motiv, dacă va fi posibil, chiar şi cei aleşi vor fi duşi în eroare. Şi fiindcă acelaşi Cristos Isus va veni în slava maiestăţii în mod deschis, înconjurat de armatele cereşti de îngeri şi oameni, la fel şi Satana va apărea în mod deschis cu armatele lui de oameni necredincioşi, astfel că în baza terorii armatei sale, el va putea pretinde că este acela care va veni să judece prin foc viii şi morţii şi veacurile.

IV. *De errore abbatis Gioacchino* (Conciliul al IV-lea de la Lateran)[1]

Canonul 2:
Prin urmare, condamnăm şi respingem acel opuscul sau tratat pe care abatele Gioacchino l-a publicat împotriva magistrului Petrus Lombardus despre unitatea sau esenţa Sfintei Treimi, în care el îl numeşte pe Petrus Lombardus un eretic şi un nebun, deoarece acesta a spus în Cartea Sentinţelor: „Fiindcă o anumită realitate supremă este Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, şi aceasta nici nu naşte, nici nu este născută, nici nu purcede". (*Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens.*)

De aceea, el afirmă că Petrus Lombardus atribuie lui Dumnezeu nu atât o Trinitate, cât o cuaternitate, adică trei persoane şi o esenţă comună, ca şi cum aceasta ar fi o a patra persoană. Abatele Gioacchino protestează clar că nu există nici o realitate care să fie Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt; de asemenea nici o esenţă, nici o substanţă şi nici o natură. El recunoaşte totuşi că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt o esenţă, o singură substanţă şi o singură natură. El mărturiseşte însă că o astfel de unitate nu este adevărată şi proprie, ci mai degrabă colectivă şi analogă, în modul în care se spune că mai mulţi oameni sunt un singur popor şi mai mulţi credincioşi sunt o Biserică, potrivit cuvântului: „Mulţimea celor care au crezut era o singură inimă şi un singur suflet" (*Fap* 4,32) şi „Cel care se uneşte cu Domnul este un singur spirit cu el" (*1Cor* 3,8), la fel „şi cel care plantează, şi cel care udă sunt una" (*1Cor* 3,8) şi „noi, care suntem mulţi, suntem un singur trup în Cristos" (*Rom* 12,5); în cartea Regilor de asemenea: „Poporul meu şi poporul tău sunt una" (Vulgata: 3*Rg* 22,5; *cf. Rt* 1,16).

În sprijinul acestei sentinţe, el foloseşte mai ales cuvântul pe care Cristos l-a rostit în Evanghelie cu privire la credincioşi: „Vreau, Tată, ca toţi să fie una în noi, după cum şi noi suntem una, pentru ca toţi să fie desăvârşiţi în unire" (*In* 17,22). Căci, spune el, credincioşii lui Cristos nu sunt una în sensul

[1] Canonul 2 al Conciliului Lateran IV a fost tradus după ediţia: *DZ* nr. 803-807, pp. 440-443.

unei realităţi unice care este comună tuturor (*id est quaedam una res, quae communis sit omnibus*), respectiv că ei sunt una doar prin modul în care formează o singură biserică prin unitatea credinţei catolice şi, în sfârşit, o împărăţie prin uniunea indisolubilă a iubirii, aşa cum citim în epistola canonică a Apostolului Ioan: „Trei sunt cei care dau mărturie în cer: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt; şi aceştia trei sunt una" (*1In* 5,7); iar imediat după este adăugat: „Şi trei sunt cei care dau mărturie pe pământ: Duhul, apa şi sângele; iar cei trei sunt una" (*1In* 5,8), aşa cum se găseşte în unele codice.

Noi, însă, prin aprobarea acestui sfânt sinod, credem şi mărturisim împreună cu Petrus Lombardus că există o anumită realitate supremă (*quod una quaedam summa res est*), incomprehensibilă şi inefabilă, care este cu adevărat Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, cele trei Persoane împreună şi fiecare dintre ele separat. Prin urmare, în Dumnezeu există numai o Trinitate, nu o cuaternitate, deoarece fiecare dintre cele trei Persoane este acea realitate, adică substanţă, esenţă sau natură dumnezeiască. Ea singură este principiul tuturor lucrurilor, în afară de care nici un alt principiu nu poate fi găsit. Şi această realitate nici nu naşte, nici nu este născută şi nici nu purcede, ci este Tatăl care naşte, Fiul care este născut şi Duhul Sfânt care purcede (*et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit*). Distincţia există astfel între Persoane, însă în fire (natură) persistă unitatea.

Prin urmare, deşi Tatăl este o Persoană, Fiul o altă Persoană şi Duhul Sfânt o altă Persoană, ei nu sunt totuşi realităţi diferite, ci, mai degrabă, ceea ce este Tatăl este pe deplin şi Fiul şi Duhul Sfânt. În consecinţă, în conformitate cu credinţa ortodoxă şi catolică, credem în consubstanţialitatea Persoanelor. Fiindcă Tatăl, născându-l din veşnicie pe Fiul, i-a dat substanţa Lui, aşa cum El însuşi mărturiseşte: „Ceea ce Tatăl mi-a dat este mai mare decât toate" (*cf. In* 10,29). Nu se poate însă spune că Tatăl i-a dat o parte din substanţa sa şi a păstrat o parte doar pentru sine însuşi, deoarece substanţa Tatălui este indivizibilă în măsura în care ea este cu totul simplă. Nici nu se poate spune că Tatăl şi-a transferat în actul naşterii substanţa Fiului Său, ca şi cum i-ar fi dat-o Fiului în aşa fel încât El să nu mai păstreze nimic pentru Sine; căci altfel ar fi încetat să mai fie substanţă. Prin urmare, este clar că,

atunci când a fost născut, Fiul a primit substanţa Tatălui, fără ca acesta să se fi diminuat în vreun fel şi că Tatăl şi Fiul au aceeaşi substanţă. Astfel, Tatăl şi Fiul şi, de asemenea, Duhul Sfânt, care purcede de la ambii, sunt aceeaşi realitate.

Prin urmare, atunci când Adevărul se roagă Tatălui pentru cei credincioşi Lui, spunând „vreau ca ei să devină una în noi, precum şi noi suntem una" (*cf. In* 17,22), acest cuvânt „una" înseamnă pentru credincioşi unitatea iubirii în har, în schimb pentru Persoanele dumnezeieşti înseamnă unitatea identităţii în natură, aşa cum spune Adevărul însuşi în altă parte: „Fiţi desăvârşiţi precum Tatăl vostru ceresc este desăvârşit!" (*Mt* 5,48), ca şi cum ar spune şi mai clar, „Fiţi desăvârşiţi" în desăvârşirea harului, „precum Tatăl vostru ceresc este desăvârşit" în desăvârşirea naturii Sale, adică fiecare în modul său. Căci între Creator şi creatură nu se poate constata nici o asemănare într-atât de mare încât să nu se poată constata o şi mai mare neasemănare între ei.

Prin urmare, dacă cineva se încumetă să apere sau să aprobe concepţia sau doctrina sus-menţionatului Gioacchino în această privinţă, acela să fie respins de toţi ca fiind eretic. Prin aceasta, însă, nu intenţionăm nimic în detrimentul mănăstirii de la [San Giovanni in] Fiore, pe care Gioacchino însuşi a întemeiat-o, deoarece acolo atât învăţătura este conform regulii, cât şi observanţa este sănătoasă; şi cu atât mai mult cu cât Gioacchino însuşi a ordonat ca toate scrierile sale să ne fie predate, să fie aprobate sau corectate conform judecăţii scaunului apostolic. El a dictat o scrisoare, pe care a semnat-o cu propria sa mână, în care mărturiseşte cu tărie că ţine de credinţa ţinută de Biserica Romană, care este, prin orânduirea lui Dumnezeu, mama şi învăţătoarea tuturor credincioşilor.

BIBLIOGRAFIE

• Gioacchino din Fiore

Concordia Novi ac Veteris Testamenti (*Conc.*)

Joachim von Fiore*, Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Alexander Patschovsky (ed.), (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28), 4 volume, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2017. (conține toate cel cinci cărți în text latin şi studiu introductiv şi note în limba germană).

Joachim of Fiore*, Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Randolph Daniel (ed.), în: Transactions of the American Philosophical Society 73/8, Philadelphia, 1983 (cărțile I-IV). De puținele ori când a fost citată această a doua ediție s-a folosit abrevierea Conc. (ed. Daniel), însă în cea mai mare parte referințele provin din ediția Patschovsky.

Confessio fidei (*Conf. fid.*)

Gioacchino da Fiore, *Confessione di fede. Gli articoli di fede a frate Giovanni*, ediție bilingvă lat.-it., trad. it şi intr. de Valeria de Fraja, Viella, Roma, 2013, pp. 48-55.

De articulis fidei (*De art. fid.*)

Gioacchino da Fiore, *De articulis fidei*, ediție critică a textului latin şi studiu de Ernesto Buonaiuti, (Fonti per la Storia d'Italia 78), Istituto Storio Italiano per il Medio Evo, Roma, 1936.

De prophetia ignota (*De proph.*)

Joachim von Fiore, *De prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*, Matthias Kaup(ed.), (MGH 19), ediție bilingvă lat.-germ., Hahnsche Verlag, Hannover, 1998.

De septem sigillis (*De sept. sig.*)

Gioacchino da Fiore, *I sette sigilli*, ed. bilingvă lat.-it. îngijită şi studiu de Alfredo Gatto, Mimesis Edizioni, Milano, 2013.

De ultimis tribulationibus (*De ult. trib.*)

Selge, Kurt-Victor, „Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: De ultimis tribulationibus", în: *Florensia* 7 (1993), pp.7-35. (text în latină şi studiu intr. în limba germană)

Dialogi de praescientia Dei et praedestinatione electorum (*Dial.*)

Ioachim Abbas Florensis, *Dialogi de praescientia Dei et praedestinatione electorum*, ed. de text latin, studiu intr. de Gian Luca Potesta, (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates, 4), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1995.

Enchiridion super Apocalypsim (*Ench.*)

Gioacchino da Fiore, *Sull'Apocalisse*, ed. bilingvă lat.-it., studiu intr. şi note de Andrea Tagliapietra, Feltrinelli, Milano, 1994.

Expositio in Apocalypsim (*Exp.*)

Joachim Abbas Florensis, *Expositio in Apocalypsim*, ed. Francisco Bindoni şi Maphei Pasini, Venezia 1527, retipărit fără modificări la Frankfurt am Main, Minerva, 1964.

Exhortatorium Iudaeorum (*Exh. iud.*)

Ioachim Abbas Florensis, *Exhortatorium Iudaeorum*, ed. critică de text latin, studiu intr. de Alexander Patschovsky, (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 26), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 2006.

Genealogia santorum antiquorum patrum (*Geneal.*)

Potestà, Gian Luca (ed.), „Die Genealogia. Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes", în: DA 56, (1/2000), pp. 55–101.

Intelligentia super calathis (*Int. cal.*)

Leo, Pietro De (de), *Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere*, Rubbettino Editore, Soveria Manneli, 1988, pp.135-148.

Liber Figurarum (*Lib. Fig.*)

Tondelli, Leone & Reeves, Majorie & Hirsch-Reich, Beatrice (ed.), *Il Libro delle figure dell'abbate Gioacchino*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1953.

Praephatio super Apocalypsim (*Praeph. Ap.*)

Gioacchino da Fiore, *Introduzione all'Apocalisse*, ed. bilingvă lat.-it., îngrijită şi studiu intr. de Kurt-Victor Selge, trad. it. de Gian Luca Potesta, Viella, Roma,1995.

Psalterium decem cordarum (*Psalt.*)

Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, ediţie critică de text latin, studiu intr. şi note de Selge, Kurt-Victor (ed.), (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20), Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2009.

Sermones

Gioacchino da Fiore, *Sermoni*, ed. bilingvă lat.-it., studiu intr. de de Valeria de Fraja, Viella, Roma, 2007.

Tractatus super quatuor Evangelia (*Tract.*)

Gioacchino da Fiore, *Tractatus super quatuor Evangelia*, ed. critică şi pref. de Ernesto Buonaiuti, (Fonti per la storia d'Italia 67), Istituto Storico Italiano, Roma, 1930.

Tractatus in expositionem vitae et regulae beati Benedicti (*Vita. Ben.*)

Ioachim Abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vitae et regulae beati Benedicti*, ed. critică latină îngrijită şi studiu intr. de Alexander Patschovsky, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 29), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 2008.

Vita beati Joachimi abbatis & Virtutum beati Joachimi Synopsis (Vita)

Grundman, Herbert, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, în: DA 16 (1960), pp. 437-546.

• Surse patristice şi medievale

AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, trad. rom, notă şi indici de Maria Ciucă, intr., note şi bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, Bucureşti, 2002.

_____, *Confesiuni*, ed. Bilingvă rom.-lat., trad. şi studiu de Eugen Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2003.

_____, *Despre geneză în sens literal*, trad. rom. de Iulian Popescu, Editura Minerva, Bucureşti, 2008.

_____, *On Genesis: Two Books on Genesis Against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book,* (The Fathers of the Church, Volume 84), trad. engl. de Roland J. Teske, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1990.

_____, *De Trinitate*, ed. Mountain, W.J. şi Glorie, F., Corpus Christianorum Series Latina L, Brepols, Turnhout, 1968.

_____, *De Civitate Dei*, ed. Dombart, B., şi Kalb, A., Corpus Christianorum Series Latina XLVII – XLVIII, Brepols, Turnhout, 1955.

ATANASIE DIN ALEXANDRIA, *De Decretis Nicaene Synodi*, trad. rom, intr. comentarii şi note de Lucian Dîncă, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2015.

BEDA VENERABILUL [Bede the Venerable], *The Reckoning of Time - De Temporum Ratione,* ed., intr., note şi comentariu de Faith Wallis, Liverpool, Liverpool University Press, 1999.

BENEDICT DIN NURSIA, *Benedicti Regula – Die Benediktsregel*, ed.: P. Ulrich Faust OSB, ediţie bilingvă latină-germană, trad. germ. de Gernot Krapinger, Reclam, Stuttgart, 2018.

BERNARD DIN CLAIRVAUX [Bernhard von Clairvaux], *Sämtliche Werke 3*, ed. bilingvă lat.-germ îngrijită de Winkler, G., Tyrolia, Linz, 1992.

BENEDICT DIN PETERBOROUGH [Benedict of Peterborough], *Gesta Regis Henrici Secundi et Gesta Regis Ricardi Benedicti abbatis*, William Stubbs (ed.), Longman, Londra, 1867.

CASSIODOR, *Instituțiile*, ed. bilingvă, trad. rom, studiu şi note de Vichi Eugenia Ciocani, Polirom, Iaşi, 2015.

_____, *Expositio Psalmorum*, Patrologia Latina 70, ed. J.P.-Migne, 1865.

GERARD DIN CENAD, *Deliberare asupra imnului celor trei tineri*, ed. bilingvă; trad. rom din lb. latină de Marius Ivaşcu; stud. introd. şi tabel cronologic de Claudiu Mesaroş; îngrijirea critică a ed. de Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2019.

GEORG CAPTIVUS SEPTEMCASTRENSIS, Tratat despre obiceiurile, ceremoniile şi infamia turcilor, trad. din limba latină de Ioana Costa; st. intr., de Constantin Erbiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2017.

GRIGORE CEL MARE, *Omilii la profetul Iezechiel*, trad. de Elena Sima şi Ileana Ingrid Bauer, studiu intr. şi note de Ileana Ingrid Bauer, Doxologia, Iaşi, 2014.

_____, *Dialoguri*, trad. de Cristina Horotan, note introd., tabel cronologic şi plan al tratatului de Alexander Baumgarten, note de Cristina Horotan şi Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iaşi, 2017.

HUGO DIN SAINT-VICTOR, *Didascalion*, ed. bilingvă rom.-lat., text lat. stabilit şi intr. de Dominique Poirel îngrijire critică, notă intr. de Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2013.

IERONIM, *Commentariorum in Danielem*, ed. F. Glorie, Corpus Christianorum Series Latina, 75A, Brepols, Turnhout, 1964.

IOAN CASIAN, *Scrieri alese. Aşezămintele mănăstireşti şi convorbiri duhovniceşti*, trad. de prof. Vasile Cojocaru şi prof. David Popescu, prefață, note şi studiu intr. de Nicolae Chiţescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990.

IOAN DIN SALISBURY, *Joannis cognomine Saresberiensis Carnotensis episcopi Opera omnia*, PL CXCIX, 1900.

_____, *The Letters*, vol. I, W. J. Millor, H. E. Butler (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1986.

IRINEU DIN LYON, *Împotriva erezilor*, trad. Petru Molodeț, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2016

ORIGEN, *Omilii și adnotări la Exod*, trad. rom. și studiu intr. de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2006.

_____, *Scrieri alese, partea a III-a: Despre principii, Convorbiri cu Heraclide, Exortație la martiriu,* col. PSB 8, studii introductive, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

PETRUS LOMBARDUS, *Comentaria in Psalmos Davidicos*, Patrologia Latina, vol. CXXI, tom. I, p. 171 1879.

_____, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971.

RADULPHI DIN COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum*, Joseph Stevensson (ed.), Longman, Londra, 1876.

ROBERT DIN AUXERRE, *Chronicon*, ed. Holder-Egger, O., în: MGH Scriptores, XXVI, Hannover, 1882, pp. 248-249.

ROGER DIN HOWDEN, *Chronica Magistri Rogeri de Houedene,* vol. 4, William Stubbs (ed.), Longman, Londra, 1870.

TOMA DIN AQUINO, *Summa theologiae, IIa-IIae*, ediție bilingvă it.-lat. și studiu de Petri Carmello, Marinetti Editori, Torino, 1962. (ed. rom.: *Summa theologica*, vol. I (Ia), trad. coord de Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2009; vol. II (Ia IIae), trad. coord de Andrei Bereschi, Polirom, Iași, 2021; vol. III (IIa IIae), trad. coord de Alexander Baumgarten, Iași, 2016).

Ludus de Antichristo, Friedrich Wilhelm (ed.), Georg D.W. Callewey, München, 1912.

• Documente, colecții, enciclopedii

*** *Biblia Catolică*, trad. pr. Alois Bulai și pr. Eduard Patrașcu, Sapientia, Iași, 2015.

*** *Biblia*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Eibmbor, 1991.

*** *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, 2 vol., ed. R. Weber et alii, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1969.

*** *Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2003.

*** *Conciliul Vatican II*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1990.

*** *The Encyclopedia of Ancient History*, ed. de Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine și Sabine R. Huebner, Bleckwell, Oxford, 2013.

*** *Theologische Realenzyklopädie*, ed. Gerhard Müller, Gerhard Krause, De Gruyter, Berlin. vol. 6 (1980), vol. 30 (1999).

*** *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. Philippus Jaffe, Veit et Socius, Berolini, 1851.

Wohlmuth, Josef (ed.), *Conciliorum Oecmomenicorum Decreta / Dekrete der ökumenischen Konzilien, vol. 2, Konzilien des Mittelalters*, Ferdinand Schöning, Padeborn, 2000.

Denzinger, Heinrich*, Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum,* ediție bilingvă lat.-germ. Revizuită şi extinsă de Helmut Holping şi Peter Hünermann (ed.), ediția a 42-a, Herder Verlag, Freiburg i. Breisgau, 2009.

Paperbroch, Daniel (ed.), *Acta Sanctorum. Maii VII*, Victor Palme, Roma/Paris, 1866.

• Monografii, studii şi articole

AGAMBEN, Giorgio, *Timpul care rămâne. Un comentariu al Epistolei către Romani*, trad. rom. de Alex Cistelecan, Tact, Cluj, 2009.

AGOSTINO, Giuseppe Mons., „Nella Chiesa nessuno passa invano. Messagio per l'introduzzione della causa di canonizzazione (2001)", în: *Gioacchino da Fiore*. La Provincia di Cosenza. Periodico di Amministrazione politica e cultura, martie, 2011, pp. 116-117.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica Quaestiones II II 171-182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1996.

BAUMGARTEN, Alexander, *Principiul cerului: eternitatea lumii și unitatea intelectului în filozofia secolului al XIII-lea*, Humanitas, Bucureşti, 2008.

_____, (ed.), *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate,* trad. rom. din lb. latină, tabel cronologic, note şi postfață de Alexander Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 1999.

BĂDILIȚĂ, Cristian, *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*, Vremea, Bucureşti, 2011.

_____, *Metamorfozele Anticristului la Sfinții Părinți*, Nemira, Bucureşti, 2015.

BENZ, Ernst, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Kohlhammer, Stuttgart 1934.

_____, „Joachim-Studien I.: Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims", în: *ZKG* 50 (1931), pp. 24-11.

BIGNAMI-ODIER, J. „Notes sur deux manuscripts de la Bibliothèque du Vatican contenant des traités inédits de Joachim de Flore", în: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 54 (1937), pp. 211-244.

_____, „Travaux récents sur Joachim de Flore", în: *Le Moyen Âge* 58 (1950), pp. 145–161.

BLOOMFIELD, Marton, „Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Biography and Influence", în: *Tradito*, vol.13 (1957), pp. 249-311.

BOGEN, Steffen, „Träumt Jesse? Eine ikonographische Erfindung im Kontext diagramtischer Bildformen des 12. Jahrhunderts", în: Ganz, D. & Lenz, T. (ed.), *Ästhetik des Unsichtbaren Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Reimer, Berlin, 2004, pp. 218-239.

BOTA, Ioan M., *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre,* Viața Creștină, Cluj, 1994.

BRACA, Lorenzo, „Bibliografia gioacchimita 2002–2005", în: *Annali de Scienze Religiose* 4/2011, pp. 329–363.

_____, „Bibliografia gioacchimita 2006–2009", în: *Annali de Scienze Religiose* 5/2012, pp. 347–375.

_____, „Bibliografia gioacchimita 2010", în: *Annali de Scienze Religiose* 6/2013, pp. 325–343.

_____, „Bibliografia gioacchimita 2011", în: *Annali de Scienze Religiose* 7/2014, pp. 437–446.

BRAUN, Herbert, „Das Alte Testament im Neuen Testament", în: *ZKG*, vol.59/1 (1962), pp. 16-31.

BARAUT, Cipriano, „Las antiguas biographias de Joaquin de Fiore y sus fuentes", în: *Analecta Sacra Tarraconensia* 26 (1953), pp. 195-232.

BLOCH, Ernst, *Erbschaft dieser Zeit,* Shurkamp, Frankfurt am Main, 1962.

_____, *Das Prinzip Hoffnung*, Shurkamp, Frankfurt am Main, 1985.

CAPUTANO, Claudio, „Gioacchino da Fiore. Bibliografia 1988–1993", în: *Florensia* 8–9 (1994–1995), pp. 45–110.

CHENU, Marie-Dominique, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, trad. engl. de Jerome Taylor și Lester K. Little, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

COHN, Norman, *Erwartung der Endzeit*, trad. germ. de Peter Gillhofer, Insel Verlag, Frankfurt am Mein, 1997.

_____, *The Pursuit of Millennium*, Temple Smith, London, 1970.

CONZELLMANN, Hans, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Mohr, Tübingen, 1954.

CULLMANN, Oscar, „Kyrios as Designation for the Oral Tradition Concerning Jesus (Paradosis and Kyrios), în: *Scottish Journal of Theology*, 3, 1950, pp. 180-197.

_____, *Christus und die Zeit. Die urchristlische Zeit- und Geschichtsauffassung*, EVZ-Verlag, Zürich, 1948.

DANCĂ, Wilhelm, *Şi cred şi gândesc*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 2013.

_____, „Catholic Teacher Education in Romania", în: Peters M. (eds), *Encyclopedia of Teacher Education*, Springer, Singapore, 2020 (https://doi.org/10.1007/978-981-13-1179-6_146-1)

DEMPF, Alois, *Sacrum Imperium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961.

DENIFLE, Heinrich, „Das 'Evangelium aeternum' und die Commission zu Anagni", în: *Archiv für Literatur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters* 1 (1885), pp. 99–142.

DIEHL, Jay, „The grace of learning: visions, education and Rupert of Deutz's view of twelfth-century intellectual culture", în: *Journal of Medieval History*, vol. 39 (2012), pp. 20-47.

ECO, Umberto, *Numele trandafirului*, trad. de Florin Chirițescu, Editura Polirom, Iași, 2011.

EGGER, Christoph, „Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie", în: Rusconi, R. (ed.): *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Viella, Roma 2001, pp. 129-162.

ELIADE, Mircea, *Fragmentarium*, Humanitas, Bucureşti, 1994.

_____, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000.

_____, *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, Bucureşti, 2008.

_____, *Jurnal 1941-1969*, vol.1, Humanitas, Bucureşti, 1993

_____, *Sacrul și profanul*, trad. rom. de Brânduşa Prelipceanu, Humanitas, Bucureşti, 2005.

FO, Dario, *Mistero buffo. Giullarata popolare*, Einaudi, Torino, 2003.

FOLKERTS, Menso, „More mathematicorum: Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert by Mechtild Dreyer", în: *Isis*, Vol. 90, No. 1 (1999), pp. 109-110.

FRAJA, Valeria de, „Gioacchino da Fiore. Bibliografia 1969–1988", în: *Florensia* 2 (1988), pp. 7–59.

FUHRMANN, Horst, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1978.

GARGANO, Inocenzzo, *Inițiere în Lectio Divina*, trad. rom. de Irina Mărginean, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2019.

GANZ, David & LENTES, Thomas (ed.), *Ästhetik des Unsichtbaren: Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Reimer, Berlin, 2004.

GEMEINHARDT, Peter, „Joachim of Fiore the Theologian: Trinitarian Speculation and Doctrinal Debate", în: Riedl, M. (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Brill, Leiden, 2018. pp. 41-87.

GILSON, Etienne, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. rom. de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995.

GRESCHAT, Marco (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, vol. 3 (Mittelalter I), Kohlhammer, Stuttgart, 1983.

GRECO, Giacomo, *Cronologia dell'abbate Gioacchino e dell'Ordine florense*, trad. it. de Salvatore Angelo Oliverio, intr. De Julia Eva Wannenmacher, Editore Rubettino, Bari, 2008.

GROSSE, Sven, „Thomas Aquinas, Bonaventure, and the Critiques of Joachimist Topics from the Fourth Lateran Council to Dante" în: Riedl, M. (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Brill, Leiden/Boston, pp. 144-189.

GRUNDMANN, Herbert, *Studien über Joachim von Floris*, Teubner, Leipzig, 1927.

_____, *Ausgewählte Aufsätze. Vol.2: Joachim von Fiore*, MGH, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1977

_____, „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", în*: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 16 (1960), pp. 437-546.

_____, „Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore", în: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 19 (1963), pp. 353-396.

_____, „Lex et sacramentum bei Joachim von Fiore", în: Wippert, P. (ed.), *Lex et Sacramentum im Mittelalter,* De Gruyter, Berlin, 1969, pp. 31-48.

GOEZ, Elke, *Papsttum und Keisertum im Mittelalter*, WBG Wissenschafltiche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009.

HASKINS, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard Univeristy Press, Cambridge MA, 1927.

HIRSCH-REICH, Beatrice, „Eine Bibliographie über Joachim von Fiore Joachim von Fiore und dessen Nachwirkung", în: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 24 (1957), pp. 27–44.

_____, „Joachim von Fiore und das Judentum", în: P. Wilpert (ed.), *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum Christlich-Jüdischen Gespräche*, De Gruyter, Berlin, 1966, pp. 228-263.

HONEE, Eugene, „Joachim of Fiore: The Development of his Life and the Genesis of his Works and Doctrines", în: *Church History and Religious Culture*, vol.87/1, 2007, pp. 47-74.

HUCK, Johannes Chrysostomus, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Herder, Freiburg i. Breisgau, 1938.

HUYSMANS, Joris-Karl, *Liturghia neagră*, trad. de Emanoil Marcu, Polirom, Iaşi, 2003.

IOAN PAUL II, *Fides et Ratio*, trad. rom. de pr. Wilhelm Dancă, Presa Bună, Iaşi, 1999.

JOHNSON, James R., „The Tree of Jesse Window of Chartres: Laudes Regiae", în: *Speculum*, vol.36, nr.1, 1961, pp. 1-22.

JOYCE, James, *Ulise,* trad. de Mircea Ivănescu, Bucureşti, Univers, 2012.

KARL, Jordan, *Friedrich Barbarossa. Kaiser des christlichen Abendlandes*, Musterschmied Verlag, Göttingen, 1959

KAMLAH, Wilhelm, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, Verlag Emil Ebering, Berlin, 1935.

KANT, Immanuel, *Religia doar în limite raţiunii*, trad. rom. de Rodica Croitoru, All, Bucureşti, 2007.

KUSCH, Horst, *Einführung in das lateinische Mittelalter, Vol. 1: Dichtung*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1957.

LEE, Harold, „The anti-Lombardian figures of Joachim of Fiore: a reinterpretation", în: Ann Williams (ed.), *Prophecy and millenarianism*, Longman, Oxford, 1980, pp. 129-142.

LERNER, Robert, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, trad. it. Stefano Galli, Viella, Roma, 1995.

_____ & Müller-Luckner, Elisabeth (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, Oldenburg Verlag, München, 1996.

_____, *The The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

LESSING, Gotthold Ephraim, *Educarea speciei umane*, trad. rom. de Alexandru Şahighian, Paideia, Bucureşti, 1996.

LEO, Pietro de, „Una preghiera inedita di Gioacchino da Fiore", în: *Rivista storica calabrese*, 9 (1988), pp. 99-114.

_____, *Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere*, Rubbettino Editore, Soveria Manneli, 1988.

LEVY, Ian Christopher, *Introducing Medieval Biblical Interpretation*, Baker Academic, Grand Rapids, 2018.

LÖWITH, Karl, *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei,* trad. rom. de Alex Moldovan şi George State, Tact, Cluj, 2010.

LUBAC, Henri de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, (vol. 1: *De Joachim à Schelling*; vol. 2: *De Saint-Simon à nos jours*), Lethielleux, Paris, 1979/1981.

_____, *Medieval Exegesis*, vol. 3, trad. engl. de E.M. Macierowski, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2009.

MAGA, Mihai, „Idealul experienţei intelectuale şi naşterea universităţii la sfârşitul Evului Mediu", în: *Scholé*, nr. 1/2010, pp. 55-78.

MARKUS, Robert A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

MCGINN, Bernard, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Macmillan Publishing, New York, 1985.

_____, *The Growth of Mysticism. Vol. II: The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York, 1996.

_____, „Ratio and Visio: Reflections on Joachim of Fiore's Place in Twelfth-Century Theology", în: Rusconi, R. (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Viella, Roma, 2001, pp. 27-46.

MEWS, Constant J., & Clare Monagle, „Peter Lombard, Joachim of Fiore and the Fourth Lateran Council", în: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 35 (2010), 81–122.

MIKKERS, Edmond, „Neuere Literatur über Joachim von Fiore", în: *Citeaux 9* (1958), pp. 286–93.

MOMMSEN, Theodor, „St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God", în: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3 (1951), pp. 346-374.

MOTTU, Henry, „Joachim von Fiore", în: Marco Greschat (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, vol. 3 (Mittelalter I), Kohlhammer, Stuttgart, 1983, p. 254.

OTTO, Stephan, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster, 1963.

_____, „Die Denkform des Joachim von Fiore und das Caput Damnamus des 4. Laterankonzils", în: Idem. *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1979.

PATSCHOVSKY, Alexander, „Semantics of Mahomed and Islam in Joachim of Fiore", în: Yval, I. I. & Ben-Shalom, R. (ed.), *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Essays in Honor of Ora Limor*, Brepols, Turnhout, 2014 p. 115-131.

PLEŞU, Andrei, *Frumusețea uitată a vieții*, Humanitas, Bucureşti, 2011.

POPPER, Karl, *Mizeria istoricismului*, trad. rom. de Dan Suciu şi Adela Zamfir, All, Bucureşti, 1996.

POTESTA, Gian Luca, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma, 2004.

_____, „Intelligentia scripturarum und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore", în: Lerner, R. (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, Oldenburg Verlag, München, 1996, pp. 95-120.

PROSTMEIER, Ferdinand, *Der Barnababrief. Übersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1999.

RAHNER, Johanna, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Herder, Freiburg i.B., 2010.

RAININI, Marco, „Gioacchino da Fiore. Bibliografia 1994–2001", în: *Florensia* 16–17 (2002–2003), pp. 105–65.

RATZINGER, Joseph/Benedict XVI, *Teologia istoriei la sfântul Bonaventura*, trad. rom. de Dan Siserman, Sapientia, Iaşi, 2019.

_____, *Verbum Domini*, trad. rom, de Mihai Pătraşcu, Presa Bună, Iaşi, 2010.

_____, *Catehezę despre Sfântul Paul*, trad. rom. de Mihai Pătraşcu, Presa Bună, Iaşi, 2009.

_____, *Apostolii şi primii discipoli ai lui Cristos. La originile Bisericii*, trad. rom. de Paul Butnariu, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice (ARCB), Bucureşti, 2009.

_____, *I maestri. Padri e Scrittori del medioevo*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2011.

_____, *Escatologie: Moarte şi viață veşnică*, trad. rom. de Radu Vasile, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice (ARCB), Bucureşti, 2012.

_____, „Das Problem der christlichen Prophetie - Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger", în: *Communio*, 1999, vol. 28, pp. 177-188.

_____, *Cuvântul lui Dumnezeu. Scriptură – Tradiție – Magisteriu*, trad. rom de Lorin Ghiman, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2018

_____, *Viața mea. Memorii*, trad. rom. de Dan Siserman, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2023.

_____, „Rădăcinile culturii europene", trad. rom. de Dan Siserman, 2022. (https://dansiserman.wordpress.com/2022/02/22/ratzinger-radacinile-culturii-europene/)

REEVES, Marjorie, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Sutton Publishing, Stroud, 1999.

_____, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1969.

_____ & Hirsch-Reich, Beatrice, *The Figurae of Joachim of Fiore,* Clarendon Press, Oxford, 1972

_____ & Hirsch-Reich, Beatrice: „The Seven Seals in The Writings of Joachim of Fiore. With Special Reference to the Tract De Septem Sigillis", în: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), pp. 239-247.

_____ & Flemming, J., *Two poems attributed to Joachim of Fiore,* Pilgrim Press, Princeton, 1978.

_____, „Joachim of Fiore and the Images of the Apocalypse according to St John", în: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 64 (2001), pp. 281-295.

ROBB, Fiona, „The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy", în: *Journal of Ecclesiastical History* 48, no. 1 (1997), pp. 22-43.

ROSENBERG, Alfons, *Joachim von Fiore, Das Reich des Heiligen Geistes*, Turm Verlag, Bietigheim, 1977.

RIEDL, Matthias (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Leiden, Brill, 2018.

_____, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit,* Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.

_____, „Die Welt als Kloster, Joachim von Fiore und sein Verfassungsentwurf für die zukünftige Menschheit", în: Martin, K & Sieg, C., *Religion und Politik. Zukunftsvisionen zwischen Apokalypse und Utopie,* Ergon Verlag, Würzburg, 2016, pp. 127-147.

_____, „Joachim of Fiore as Political Thinker", în: Julia Eva Wannenmacher (ed.), *Joachim of Fiore and the influence of inspiration. Essays in memory of Marjorie E. Reeves (1905–2003),* Ashgate, Farnham–Burlington, 2014, pp. 53-74.

RUSCONI, Roberto (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Viella, Roma, 2001.

RUSSO, Francesco, „Rassegna bibliografica Gioacchimita (1958–1967)", în: *Citeaux* 19 (1968), pp. 206–214.

SCHMIDT, Roderich, „Aetates Mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte", în: *ZKG*, nr.67 (1955/56), pp. 288-317.

SCHÖPF, Wolfgang Gregor, „Joachim von Fiores geschichts(theo-)logische Kategorien", în: *Cistercienser Chronik*, 117 (1/2010), p. 71-86.

SELGE, Kurt-Victor, „L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore", în: J. Miethke, O. Capitani (Ed.), *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Bologna, 1990, pp. 87-131.

_____, „Elanco delle opere di Gioacchino da Fiore", în: *Florensia* 3-4 (1989-1990), pp. 25-35.

_____, „Trinität, Millennium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore", în: Rusconi, R. (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Viella, Roma, 2001, pp. 47-70.

_____, „Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: De ultimis tribulationibus", în: *Florensia* 7 (1993), pp. 7-35.

SPÖRL, Johannes, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, Max Hüber Verlag, München, 1935.

SISERMAN, Dan, „Viaţa şi opera lui Gioacchino din Fiore", în: *Verso*, nr.10-11 (117-118) / 2017, pp. 37-45.

_____, „Alexander Patschovsky (Hg.): Joachim von Fiore. Concordia Novi ac Veteris Testamenti (= Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 28), Wiesbaden: Harrassowitz 2017, 4 vol., CDXXXVII + 1531p., în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 130 (3)/2019, pp. 406-407.

_____, „Sensul trinitar al istoriei în viziunea lui Gioacchino din Fiore", în: Alin Tat (ed.), *Existenţa amfibie. Studii filosofice şi teologice*, Editura Napoca Star, Cluj, 2020, pp. 117-139.

_____, „A Companion to Joachim of Fiore. Edited by Matthias Riedl. Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 75. Leiden/Boston: Brill, 2017, 370p", în: *Annals of the University of Craiova*, *Philosophy Series*, nr. 46, (2/2021), pp. 153-157.

SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford, 1952.

SMITH, Lesley, „What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries?", în: Lerner, R & Müller-Luckner, E. (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, Oldenburg Verlag, München, 1996.

STOW, Kenneth, „Conversion, Apostasy and Apprehensiveness: Emicho of Flonheim and the Fear of Jews in the Twelfth Century", în: *Speculum*, vol.76, no. 4 (oct., 2001), p. 911-933.

STRAUSS, Leo, „How to study medieval philosophy", în: *Interpretation*, Vol. 23, No. 3 (1996), p. 321-338.

TAYLOR, Michael D., „A Historiated Tree of Jesse", în*: Dumbarton Oaks Papers*, vol. 34/35 (1980/1981), pp. 125-176.

TAUBES, Jacob, *Teologia după revoluția copernicană*, trad. rom. de Andrei State şi George State, Tact, Cluj, 2009.

_____, *Escatologia occidentală*, trad. rom. de Maria Magdalena Anghelescu, Tact, Cluj, 2008.

TAT, Alin (ed.), *Existența amfibie. Studii filosofice și teologice*, Napoca Star, Cluj, 2020.

TAVARD, George, *The contemplative Church: Joachim and his Adversaries*, Marquette University Press, Milwaukee, 2005.

VATTIMO, Gianni, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso,* Garzanti, Milano, 2002.

VERGER, Jacques, *Universitățile în Evul Mediu*, trad. rom. de Simona Ilieş, prefață de Monica Brînzei şi Alexander Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2019.

VENNIER, Marie-Anne, et alii, *Exegeză și hermeneutică la Sfinții Părinți*, trad. rom. de Sorin Milu, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2019.

VOEGELIN, Eric, *Religiile politice*, trad. şi studiu intr. de Bogdan Ivaşcu, Humanitas, Bucureşti, 2010.

WANNENMACHER, Eva Julia (ed.), *Joachim of Fiore and the influence of inspiration. Essays in memory of Marjorie E. Reeves (1905–2003),* Ashgate, Farnham–Burlington, 2014

WEBB, James R., „Knowledge Will Be Manifold: Daniel 12.4 and the Idea of Intellectual Progress in the Middle Ages", în: *Speculum*, 89 (2), 2014, pp. 307-357.

WEST, Delano & Zimdars-Schwartz, Sandra, *Joachim of Fiore, A study in Spiritual perception of history*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

_____, *Joachim of Fiore in Christian Thought. Esssays on the Infleunce of the Calabrian Prophet*, Franklin, New York, 1975.

WILLIAMS, Ann (ed.), *Prophecy and millenarianism*, Longman, Oxford, 1980.

WILPERT, Paul (ed.), *Lex et Sacramentum im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin, 1969.

YEATS, William Buttler, *Ars Alchemica şi alte scrieri,* trad. rom. de Mircea Ivănescu, Humanitas, Bucureşti, 2016.

ZAHNER, Paul, *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten*, Dietrich Coelde Verlag, Weril/Westfalen, 1999.

ZIMMERMANN, Harald, *Das Mittelalter. Vol. II: Teil. Von den Kreuzzügen bis zum Beginn der großen Entdeckungsfahrten*, Westermann, Braunschweig, 1979.

Redactor: Mia Hodiș
Tehnoredactor: Dinu Virgil

www.galaxiagutenberg.ro

Bun de tipar: 2023. Apărut: 2023
EDITURA GALAXIA GUTENBERG
435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11
Tel.: 0723-377 599, 0733-979 383
E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

*

Tiparul executat de
SC GUTENBERG SRL
435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11
Tel.: 0723-377 599, 0733-979 383
E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

SERVICII TIPOGRAFICE COMPLETE