

Gian Luca Potestà

Dalla teologia apocalittica di Gioacchino da Fiore al profetismo apocalittico di Arnaldo di Villanova

Quando parla lo spirito di profezia, lo scrutatore delle Scritture viene schiacciato, e già impallidisce al solo supporre qualcosa, come coperto dall'ombra di un potere [...]. Quando infatti penetriamo i misteri per contemplarne i recessi, siamo innalzati a regioni celesti più alte, come dotati di penne; ma subito, non appena risuona una voce sopra il firmamento, abbassiamo le ali, perché, se parla lo Spirito, l'uomo per quanto pieno di grazia deve tacere [...] Nel [tempo del] Nuovo Testamento ciò accade invero di rado, e viene ammesso ancor più di rado, affinché possiamo liberamente progredire nella contemplazione ed evitare le cantilene dei falsi profeti.¹

Gioacchino da Fiore distingue nettamente il teologo in quanto *speculator Scripturarum* dal profeta, esaltando la libertà del primo e paventando l'ingombrante potere del secondo. Il tempo dei profeti è peraltro superato: l'ultimo e il più grande fu Giovanni in quanto autore dell'Apocalisse, "profezia generale" riguardante l'intero corso della storia. Gioacchino si impegna a decifrarla proprio per comprendere il passato, il presente e il futuro.

Già Ippolito, nel *Trattato sull'Anticristo*, aveva dichiarato che l'epoca dei profeti si è conclusa con Giovanni in quanto autore dell'Apocalisse, e che dopo è venuto il tempo dell'esegesi in quanto indagine "razionale"². Agostino aveva sancito che il tempo delle profezie si è chiuso con Gesù³. Gioacchino svincola dall'evento dell'incarnazione del Verbo il passaggio dalla profezia alla scienza esegetica, e lo ricomprende sullo sfondo di una più ampia visione della storia in termini di progressiva ascesa nella conoscenza, che avanza via via che il

¹ GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, pref. e testo critico di K.-V. Selge, trad. di G.L. Potestà, Roma, Viella, 1995, pp. 30 ss.

² Per questo aspetto cfr. E. NORELLI, *Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio*, "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 25, 1999, pp. 315-346, in part. pp. 315-332.

³ Cfr. in questo senso AGOSTINO, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. LVIII, *De Joanne baptista*, ed. A. Mutzenbecher, Turnholti, Brepols, 1975 (CCSL 44 A), pp. 104 s.

tempo va verso il compimento. Per questo aspetto si rifà a Gregorio Magno, che da un lato aveva tendenzialmente identificato il dono della profezia con quello dell'interpretazione della Scrittura e dall'altro aveva connesso ermeneutica biblica ed ermeneutica storica nel segno del progresso della conoscenza. L'abate cistercense riprende la convinzione di Gregorio, secondo cui la "scienza celeste" cresce giorno dopo giorno, ed essendo ormai imminente la fine del mondo, progredisce e cresce più ampiamente con il passare del tempo⁴. Ma la radicalizza, affermando che il progredire della storia verso la nitidezza finale toglie ogni ragion d'essere ai miracoli: più cresce la conoscenza nella luce dello Spirito, meno occorrono i miracoli, e di conseguenza meno miracoli si danno via via che ci si avvicina alla fine del mondo.

Risultano in questo senso importanti due passi della *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Il termine 'concordia' indica sia il titolo dell'opera sia il principio ermeneutico da cui essa prende il nome. L'opera rappresenta una storia teologica comparata degli eventi dell'Antico Testamento e di quelli della Chiesa, imperniata sul confronto fra generazioni poste fra loro in speculare corrispondenza. La concordia permette appunto di scoprire la "tessitura" (*textura*) dell'economia divina, in quanto restituisce l'ordinamento rigorosamente aritmetico della storia della salvezza. Qui si pone il mondo dei diagrammi di Gioacchino, la sua teologia figurativa⁵. Ponendo a confronto generazioni ed eventi sul fondamento della reciproca corrispondenza *in re* individuata nei rispettivi percorsi scalari, essa rende integralmente leggibile e rappresentabile la storia del mondo e consente una previsione scientifica del futuro. Nel ventiduesimo capitolo del IV libro la generazione di Gregorio Magno (la ventunesima della Chiesa) è posta a confronto con la corrispondente generazione del profeta Eliseo (la ventunesima di Israele da Giacobbe). Gregorio, narratore dei miracoli avvenuti fino ai tempi suoi, corrisponde a Eliseo, autore con Elia di grandi miracoli. Dopo questi due e fino a Gesù non vi furono altri profeti che ne abbiano operati di simili, per quanto non siano mancati profeti all'altezza della loro dottrina. Gioacchino spiega ciò ricorrendo a Paolo (1 Cor. XIV, 22):

⁴ Cfr. in questo senso in particolare GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, IX, 11, ed. M. Adriaen, Turnholt, Brepols, 1979 (CCSL 143), p. 467: "Apparente doctorum scientia, dum mens nostra imbre praedicationis infunditur, fidei calor augetur. Et perfusa terra ad fructum proficit cum lumen aetheria ignescit, quia uberius frugem boni operis reddimus, dum per sacrae eruditionis flammam in corde clarius ardemus. Dumque per eos diebus singulis magis magisque scientia caelestis ostenditur, quasi interni nobis luminis uernum tempus aperitur, ut nouus sol nostris mentibus rutilet et eorum uerbis nobis cognitus, se ipso cotidie clarior micet. Urgente etenim mundi fine, superna scientia proficit et largius cum tempore exrescit. Hinc namque per Danielem dicitur: Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia" [Dn. 12,4].

⁵ Per tale aspetto costitutivo della testualità gioachimita cfr.: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, ed. A. Patschovsky, Ostfildern, J. Thorbecke, 2003; e ora M. RAININI, *Disegni dei tempi. Il "Liber Figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Roma, Viella, 2006.

i segni sono stati dati non per gli uomini di fede, ma per coloro che non hanno fede o sono incerti nella fede; quando i fedeli si innalzano “attraverso l’intelligenza spirituale”, non occorrono più miracoli. La rigorosa applicazione del principio della concordia comporta che un percorso simile si compia nella storia della Chiesa: “Come nell’Antico Testamento prima venne il tempo dei miracoli e poi seguì [...] il tempo della scienza, così accade nel Nuovo Testamento a partire dalla ventunesima generazione”⁶. Certo, né nel tempo dei miracoli mancò del tutto la scienza, né il tempo della scienza è del tutto privo di miracoli. Ma al diacono Pietro, che gli chiedeva perché non avvenissero più miracoli, Gregorio Magno aveva fatto chiaramente intendere che proprio sotto i loro occhi si stava consumando il passaggio dal tempo dei miracoli al tempo della scienza⁷.

Entro la fondamentale partizione fra tempo della profezia e tempo del compimento, Gioacchino istituisce dunque un’ulteriore articolazione, che gli permette di collegare strettamente il progredire dell’*intelligentia spiritalis* con il progredire del tempo. Tale percorso è suddivisibile perciò in quattro tappe: nell’epoca veterotestamentaria si passa dal tempo della profezia avvalorata dai miracoli al tempo della profezia come scienza; nella successiva epoca neotestamentaria si passa dal tempo della scienza avvalorata dai miracoli al tempo della scienza che non richiede più miracoli. La corrispondenza istituita fra la generazione di Eliseo e quella di Gregorio Magno esalta la funzione di cerniera storica di entrambi e in particolare il valore dei *Dialogi*, e con essi la narrazione della vita e dei miracoli di san Benedetto. Dopo Benedetto e Gregorio si registra il tramonto del miracoloso nella storia. Dubbi riguardo ai miracoli erano stati più volte espressi in particolare in ambito agiografico: ambienti ‘rigoristi’ avevano messo in luce il rarefarsi dei miracoli, e in questo modo ne avevano messo in discussione la rilevanza quale prova di santità⁸. Ma Gioacchino procede in una direzione diversa, in quanto afferma invece l’obsolescenza della loro funzione nell’economia divina: nel suo progressivo affermarsi, l’*intelligentia spiritalis* comporta il pieno superamento della condizione in cui la fiducia nel divino era vincolata ai segni materiali della sua presenza⁹.

⁶ GIOACCHINO DA FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, l. IV, p. I, cap. 22, ed. E.R. Daniel, “Transactions of the American Philosophical Society”, 73/8, 1983, p. 358 (la *Concordia* è suddivisa in cinque libri; il Daniel ne pubblicò criticamente i primi quattro, mentre per il quinto occorre ancora ricorrere all’edizione veneziana cinquecentesca).

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. al riguardo A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, in part. pp. 42 ss. (con specifico riferimento a Odone di Cluny); C.M. RADDING, *Il riconoscimento del miracolo nella società medievale: cultura ecclesiastica e cultura folklorica*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. Boesch Gajano e M. Modica, Roma, Viella, 2000, pp. 91-107.

⁹ Si scorge qui una distanza notevole dai coevi ambienti cistercensi dediti a una fervida produzione agiografica, destinata a culminare di lì a qualche anno nell’opera imponente di un Cesario di Heisterbach.

Il capitolo settantanovesimo del V libro della *Concordia* tratta delle tentazioni cui il diavolo sottopose Gesù verso la fine dei 42 giorni da lui trascorsi nel deserto. Per Gioacchino, quel racconto prefigura quanto avverrà verso la fine delle 42 generazioni della Chiesa, quando le membra del Diavolo chiederanno alle membra di Cristo di fare nuovamente miracoli. Ma quei segni, compiuti da Gesù per gli increduli, allora non potranno più essere richiesti: “Dio onnipotente volle rischiarare il primo corso del tempo della Chiesa con i miracoli, il secondo non tanto con i miracoli quanto con l’intelligenza delle Scritture”¹⁰. Chiedere miracoli nei tempi finali sarebbe diabolico, e infatti è l’Anticristo lo specialista dei miracoli e dei prodigi. Al di là degli effettivi rapporti che Gioacchino ebbe negli ultimi anni di vita con Innocenzo III, tali formulazioni risultano lontane da quelle teorizzate qualche anno più tardi dal papa: Innocenzo stabilirà che il miracolo sia un connotato imprescindibile della santità, in mancanza del cui riconoscimento risulta impossibile per l’autorità romana procedere alla canonizzazione di un individuo¹¹.

L’attenzione di Gioacchino si concentra sulla sottile zona di confine fra presente e imminente futuro. Nel prologo della *Concordia* (1195 circa) egli si proclama chiamato ad annunciare “ciò che riguardo ai tempi ultimi la divina dispensazione ha affidato a me indegno”¹², e rivendica per sé il compito della sentinella, cui spetta “salire sull’osservatorio del monte e, avvistati i nemici [l’Anticristo], dare il segnale”¹³. Il cuore della sua impresa sta in effetti nello sforzo di comprendere in riferimento alla fase in atto i testi apocalittici dell’Antico e del Nuovo Testamento riferibili all’Anticristo e agli eventi ultimi della storia terrena. Questi sono ricalcolati più volte adottando parametri differenti: dopo aver fissato negli anni settanta il tempo della fine intorno al 1260, Gioacchino rivede i suoi conti e porta la venuta dell’Anticristo ad anni sempre più vicini, poco dopo il 1200. Non indica espressamente una data precisa, ma prospetta ipotesi differenti, tutte prossime nel tempo¹⁴.

Nel merito, il suo disegno escatologico non presuppone alcuna autorità al di fuori della Bibbia. La sua scienza si fonda solo sulla concordia e su di un’originale decifrazione dell’Apocalisse, considerata come descrizione integrale della storia della salvezza. Cronisti e teologi a lui contemporanei si resero ben conto dell’originalità di tale paradigma. Un altro abate cistercense, Goffredo di Auxerre, gli imputò precisamente “un nuovo genere di profetare, privo di

¹⁰ GIOACCHINO DA FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 79, Venetiis, 1519 (rist. anast. Frankfurt a.M. 1964), f. 107rab.

¹¹ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, cit., pp. 42 ss.

¹² GIOACCHINO DA FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti, Prephatio*, cit., p. 7.

¹³ *Ivi*, p. 10.

¹⁴ Riguardo alle modifiche dei computi e all’affermarsi in lui di un’attesa sempre più ravvicinata della fine mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in *Il tempo dell’Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

una rivelazione certa o simile alle altre profetiche, ma fondato su di un'abbondante scienza ovvero intelligenza delle Scritture"¹⁵. E una glossa attribuita a Pietro Cantore rivela che pure negli ambienti scolastici parigini si ebbe precoce conoscenza della concordia gioachimita, spicciativamente liquidata come pseudoscienza priva di fondamento. Per quanto restino ancora margini di incertezza sul momento e sui tramiti attraverso cui il Cantore venne a conoscenza del sistema di Gioacchino¹⁶, sappiamo con certezza che quest'ultimo reagì con veemenza contro tali ambienti negli ultimi anni di vita, quando polemizzò espressamente contro gli "scolastici", accusati di essere troppo legati alla *littera* e incapaci di elevarsi all'*intelligentia spiritalis*¹⁷.

Gioacchino riuscì a superare indenne gli attacchi. La storiografia gioachimita ha preso molto sul serio i suoi racconti di due esperienze estatiche, presentate come momenti di sblocco nella comprensione l'una dell'Apocalisse e della concordia, l'altra del mistero trinitario, a lungo interpretati come fedeli trascrizioni delle esperienze soprannaturali da cui tutto sarebbe derivato. Se lasciamo sullo sfondo i *realia*, in ultima analisi inattuabili, diversi elementi attestano che i racconti vanno riportati agli ultimi anni di vita dell'abate, e come tali tradiscono una funzione autolegittimante. Intorno al 1195, l'abate cistercense Adamo di Perseigne gli chiese di esibire il fondamento su cui pretendeva di poggiare il proprio carisma, e gli chiese se i suoi preannunci si fondassero "su profezia, su congettura o su rivelazione". Gioacchino rispose:

Dio, che un tempo dette ai profeti lo spirito di profezia, ha dato a me lo spirito di intelligenza, in modo che io intenda nel modo più chiaro nello Spirito di Dio tutti i misteri della sacra Scrittura, come li intesero i profeti, che un tempo li manifestarono nello Spirito del Signore.¹⁸

Presentandosi orgogliosamente come il detentore di una nuova scienza, che ha soppiantato l'antica profezia, Gioacchino lascia dunque intendere che essa non presuppone alcuna congettura né alcuna rivelazione (come aveva già

¹⁵ Il breve testo di Goffredo fu pubblicato da H. GRUNDMANN nel saggio *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, "Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 16, 1960, pp. 437-546, ristampato in ID., *Ausgewählte Aufsätze*, II, Stuttgart, Hiersemann, 1977, pp. 255-360; trad. it. *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e Raniero da Ponza*, in H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di G.L. Potestà, Roma, Viella, 1997, pp. 101-202: p. 198.

¹⁶ Cfr. al riguardo R.E. LERNER, *Joachim and the Scholastics*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, atti del 5° congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre, 1999), a cura di R. Rusconi, Roma, Viella, 2001, pp. 251-264 (Lerner ritiene che la glossa del Cantore, originariamente segnalata da Philippe Buc, attesti una sua conoscenza delle posizioni di Gioacchino già negli anni ottanta); G.L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse*, cit., in part. pp. 278 ss.

¹⁷ Cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *Tractatus super quatuor Evangelia*, in part. III, 16, ed. F. Santi, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2002, p. 304.

¹⁸ Lo scambio di battute è riportato in RADOLFO DI COGGESHALL, *Chronicon anglicanum*, ed. J. Stevenson, London, Longman, 1875 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 66), rist. anast. 1965, in part. pp. 67 ss.

Gian Luca Potestà Dalla teologia apocalittica di Gioacchino da Fiore al profetismo apocalittico di Arnaldo di Villanova

polemico rilevato contro di lui l'altro abate cistercense Goffredo di Auxerre). Solo dopo quell'incontro del 1195, dunque, dovette convincersi che per porre il proprio carisma intellettuale al riparo da ulteriori polemiche e domande insidiose occorreva esibirne il fondamento celeste, e si affidò per questo alle due celebri esperienze estatiche¹⁹.

Nel secolo XIII si affermò nelle nascenti università, in primo luogo nella Facoltà di teologia di Parigi, una nuova concezione della teologia, risultante dal confronto con la nozione aristotelica di scienza. Consideriamo come paradigmatica in questo senso la sistemazione compiuta da Tommaso d'Aquino. Abbandonata la *series narrationis*, la teologia assume per lui il carattere di scienza subalterna, ordinata a una scienza subalternante che ad essa fornisce principi e limiti epistemici: se la geometria è la scienza subalternante dell'ottica, in quanto le offre i principi, nel caso della teologia sono gli articoli di fede fissati dalla Chiesa a fungere da scienza subalternante (*Summa Theol.*, I, q. I, art. 1). Mentre si andava affermando tale concezione, la precedente idea della teologia come scienza della Scrittura applicata alla storia in prospettiva apocalittica finiva completamente ai margini del nuovo sapere scolastico.

La concezione di Gioacchino, secondo cui si può produrre una teologia aritmetico-apocalittica della storia partendo dalla Scrittura (e non, come vuole invece Tommaso, dagli articoli di fede fissati dalla Chiesa), si conservò peraltro in cerchie extrascolastiche, come mostra la vicenda del laico Arnaldo di Villanova, illustre medico dalle ampie letture teologiche, profetiche e spirituali. Nel 1300 Arnaldo consegna al collegio dei maestri dell'Università di Parigi un trattato in cui pretende di fissare con precisione l'anno della venuta dell'Anticristo²⁰. Nel prologo l'autore si presenta come lo *speculator* chiamato a prevedere da lontano le imminenti avversità, e a comunicare al popolo che fugga, oppure che si prepari al conflitto; egli invece è chiamato, dopo aver visto da lontano i pericoli imminenti, a dare fiato alla tromba, perché si sveglino i cuori dei dormiglioni e dei neghittosi. Al di là dei comuni riferimenti biblici, il lessico richiama quasi alla lettera l'espressività della *Concordia* (opera di cui l'illustre docente di Montpellier possedeva un esemplare nella sua ricca biblioteca privata)²¹.

¹⁹ Fra i precedenti a lui prossimi, Ruperto di Deutz e Gerhoh di Reichersberg. Per la portata autolegittimante della narrazione delle visioni cfr. R.E. LERNER, *Ecstatic Dissent*, "Speculum", 67, 1992, pp. 33-57; trad. it. *Dissenso estatico*, in Id., *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma, Viella, 1995, pp. 67-94.

²⁰ Per le ragioni che devono far propendere per il 1300 (e non 1299) come data del viaggio parigino di Arnaldo mi permetto di rinviare a G.L. POTESTÀ, *L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo* (in corso di stampa in "Rivista di storia del Cristianesimo").

²¹ Cfr. R. CHABAS, *Inventario de los libros, ropas y dem-s efectos de Arnaldo de Villanueva*, "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", 9, 1903, pp. 189-203, in part. p. 195, n. 147.

Arnaldo afferma tra l'altro che come i prelati stanno al posto degli apostoli, così gli *speculatores* chiamati a predicare "vices gerunt in ecclesia prophetarum"²². Nella scia di Gioacchino, gli *speculatores* sono visti dunque come gli interpreti dei testi apocalittici (per Arnaldo, il Libro di Daniele più ancora che l'Apocalisse di Giovanni) capaci di applicarli agli imminenti tempi finali. Non sono profeti, ma in quanto speculatori/predicatori occupano il posto che fu dei profeti. La *specula* in cui vedono il futuro è la Scrittura, che va scrutata se la si vuole comprendere.

La reazione dei maestri parigini fu aspra. Narrando a brevissima distanza di tempo le circostanze della condanna del suo trattato e del "fermo di polizia" che aveva dovuto conseguentemente subire, Arnaldo ricorda che alcuni maestri, per offenderlo e deriderlo, erano arrivati a dirgli: "Voi sedete su di una specola, voi siete profeta!"²³. Recatosi a Roma, ottenne grazie alla propria competenza di medico la protezione di Bonifacio VIII. Facendo affidamento su di essa, l'anno successivo osò stendere un nuovo testo, il *De mysterio cymbalorum*, in cui lasciava inalterati il calcolo dell'anno dell'Anticristo e le modalità del conteggio. Ma la concezione della sua missione si presenta qui alquanto differente. Quasi avesse preso come una sfida la bruciante presa in giro rivoltagli dai maestri parigini, Arnaldo non mostra più alcun ritegno nel dichiararsi in primo luogo un profeta. Ormai sullo *speculator* prevale il *preco*. La parte iniziale del trattato comprende un'ampia panoramica sul valore del profetismo lungo la storia della salvezza e sulla missione divinamente attribuita ai profeti, dai campioni veterotestamentari fino ad Enoch ed Elia, i profeti dei tempi ultimi previsti in Ap. 11. E Arnaldo si dispone lungo questa linea, esaltando la propria missione di *preco* chiamato a proclamare le rivelazioni contenute nelle Scritture perché gli uomini si pentano e si convertano²⁴.

L'assunzione della concezione aristotelica di scienza aveva peraltro comportato profonde ricadute sulla stessa nozione di profezia, e ciò non poteva non avere conseguenze in ordine alla sua pretesa profetica. Ritorniamo per un momento a Tommaso d'Aquino, che nella *Summa theologiae* (II-II, q. 174, art. 6) e nel *De veritate* (art. 14) si era posto espressamente la questione della crescita della conoscenza profetica in rapporto all'avanzare della storia. Su questo pun-

²² J. PERARNAU I ESPELT, *El text primitiu del De Mysterio cymbalorum Ecclesiae d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu Tractatus de tempore adventus Antichristi*, "Arxiu de textos catalans antics", 7/8, 1988-1989, pp. 7-169: si veda in part. il passo del *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, a p. 135.

²³ *Instrumentum alterum appellationis magistri Arnaldi de Villanova a processu Parisiensium ad apostolicam sedem*, in J. PERARNAU I ESPELT, *Sobre la primera crisi entorn el De adventu Antichristi d'Arnau de Vilanova, Paris 1299-1300*, "Arxiu de textos catalans antics", 20, 2001, pp. 349-402, in part. pp. 377-382: p. 379.

²⁴ Cfr. ARNALDO DI VILLANOVA, *De mysterio cymbalorum ecclesie*, in J. PERARNAU I ESPELT, *El text primitiu del De Mysterio cymbalorum Ecclesiae d'Arnau de Vilanova*, cit., in part. pp. 56-63.

to egli prende le distanze sia da Gregorio Magno sia da Gioacchino (in quanto esclude che dopo il tempo della grazia di Gesù Cristo possa venire il tempo di una grazia maggiore, il tempo dello Spirito). Contro la loro idea per cui la conoscenza cresce progressivamente lungo il corso della storia, Tommaso sottolinea che in ciascuna delle tre grandi fasi in cui questa si divide (*ante legem, sub lege, sub gratia*) il culmine della conoscenza è raggiunto nel segmento iniziale. Mosè fu non solo il primo, ma anche il più grande dei profeti, e gli apostoli ebbero una conoscenza del mistero divino certo più alta dei fedeli venuti dopo di loro.

Da parte sua Arnaldo nel *De mysterio cymbalorum* comincia ad avvalersi di “rivelazioni particolari” a sostegno delle sue convinzioni escatologiche. Qui fra l'altro riporta per esteso una rivelazione iniziante con le parole “*Vē hoc mundo in centum annis*”²⁵. A questo trattato seguirono negli anni successivi ulteriori scritti, in cui la deriva profetizzante si accentua marcatamente, in rapporto diretto con il crescere della pressione inquisitoriale sull'autore. Arnaldo moltiplica i riferimenti a oracoli sibillini, vaticini papali pseudogioachimiti, trascrizioni di visioni celesti, giungendo al punto di teorizzare la superiorità dell'*Oraculum Cirilli* rispetto alla Scrittura²⁶: un'affermazione a prima vista sconcertante, ma che si fonda su di una applicazione conseguente del principio gregoriano e gioachimita del progredire della conoscenza nella storia, per cui “rivelazioni particolari” avvenute nei tempi finali possono manifestare il mistero in forma più alta, o meglio: più ravvicinata, rispetto agli stessi testi canonici del passato. Non a caso Arnaldo fa ripetutamente leva nei suoi scritti sul versetto di Daniele, 12, 4 (“*Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia*”) caro a Gioacchino e prima ancora a Gregorio, che lo avevano valorizzato in una prospettiva analoga²⁷. Si percepisce qui in tutta evidenza una concezione del progredire, nel corso del tempo, nella conoscenza della storia della salvezza e della Rivelazione, che indica una linea interpretativa assai diversa da quella di Tommaso.

Al più tardi dal 1302 Arnaldo entra nel mirino di alcuni frati domenicani della provincia di Aragona, che lo tallonano con un'intensa attività di denuncia, i cui contenuti sono parzialmente ricostruibili dalle sue memorie difensive. La loro azione divenne particolarmente minacciosa per lui fra il 1303 e il 1304, nel biennio in cui, morto Bonifacio VIII, fu papa il domenicano Benedetto XI,

²⁵ *De mysterio cymbalorum ecclesie*, pp. 102 ss. Riguardo alla genesi e alla fortuna del breve testo profetico cfr. M. KAUP, R.E. LERNER, *Gentile of Foligno interprets the Prophecy “Woe to the World,” with an Edition and English Translation*, “Traditio”, 56, 2001, pp. 149-211.

²⁶ Cfr. ARNALDO DI VILLANOVA, *Eulogium de notitia verorum et pseudo apostolorum*, ed. J. Carreras Artau, *La polémica gerundense sobre el anticristo entre Arnau de Vilanova y los dominicos*, “Anals del Instituto de Estudios Gerundenses”, 5, 1950, pp. 33-44: p. 38.

²⁷ Per Gregorio cfr. il passo citato *supra* n. 4.

asceso nella carriera ecclesiastica grazie alla precedente sua carriera di inquisitore. Prendendo a prestito un termine coniato da un amico, Arnaldo definisce significativamente i suoi nemici "thomatiste"²⁸. Le sue puntigliose repliche alle loro accuse consentono di stabilirne la portata dottrinale. Per quanto ci interessa qui, è interessante che nella sua *Apologia* Arnaldo ribatta con ampiezza alla tesi secondo cui chi afferma di essere ispirato da Dio o di aver ricevuto una rivelazione deve confermare il proprio carisma con i miracoli, altrimenti non gli si deve credere²⁹. Tale critica fa supporre che i domenicani impegnati contro Arnaldo avessero rivolto contro di lui l'affermazione di Tommaso, secondo cui uno dei contrassegni fondamentali e irrinunciabili del vero profeta risiede nella sua capacità di operare miracoli ("ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae annuntiationis", *Summa theologiae*, II-II, q. 171, art. 1; cfr. anche q. 174, art. 3 e 4).

Arnaldo si difende ricordando che nella Bibbia, accanto ai profeti che hanno compiuto miracoli, come Mosè Elia ed Eliseo, ve ne furono altri, come Isaia Geremia e Amos, che, per quanto inviati da Dio, non ricevettero da lui il dono di confermare con miracoli la propria rivelazione e il proprio annuncio. E ne conclude che quanti muovono tali obiezioni non sono veri teologi: Paolo ha infatti spiegato una volta per tutte nella *I Lettera ai Corinzi* (capp. XII e XIV) che il dono della profezia differisce dal dono di fare miracoli, e l'uno non implica l'altro³⁰.

Lungo il suo percorso autodifensivo il medico scrutatore delle Scritture giunge così a considerarsi depositario di un carisma solo in parte coincidente con quello rivendicato da Gioacchino. Entrambi sono convinti di essere stati dotati di una specifica conoscenza delle Scritture apocalittiche e di poter prevedere con precisione gli imminenti eventi finali, si interpretano come sentinelle dell'Anticristo e, nel momento della massima pressione nei loro confronti, legittimano le proprie convinzioni attraverso il racconto di esperienze straordinarie. L'abate calabrese si considera però sino alla fine un puro *speculator Scripturarum*, il cui ruolo di sentinella apocalittica gli è garantito dalla scienza teologica, nel tempo in cui profezia e miracoli sono venuti meno. Partito da una consapevolezza analoga, dopo l'incidente parigino Arnaldo mantiene le

²⁸ Cfr. F. EHRLE, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomatiste". Contributo alla storia della scuola tomistica, "Gregorianum"*, 1, 1920, pp. 475-501. Per il graduale affermarsi della fama e della dottrina di Tommaso, cfr. A. ROBIGLIO, *Tommaso d'Aquino tra morte e canonizzazione (1274-1323)*, in *Letture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*, a cura di A. Ghisalberti, R. Rizzello e A. Petagine (in corso di stampa), pp. 194-213; su Arnaldo, p. 200 n. 6.

²⁹ Cfr. J. PERARNAU I ESPELT, *L'Apologia de versutiis atque peruersitatibus pseudotheologorum et religiosorum ad magistrum Jacobum Albi, canonicum Dignensem d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi; i transcripció del Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus quae fiebant contra tractatum Arnaldi De adventu Antichristi, "Arxiu de textos catalans antics"*, 20, 2001, pp. 7-348, in part. pp. 103 ss.

³⁰ *Ivi*, p. 103.

proprie idee apocalittiche, ma riapre la porta alla profezia, disponendo se stesso lungo la linea viva del profetismo, che va dall'Antico Testamento fino ai predicatori dei tempi finali. Inserisce quindi nei suoi scritti rivelazioni celesti, che colleziona e commenta; e lungo questa via enfatizza il proprio ruolo di rivelatore di un sapere iniziatico, il cui patrimonio è cresciuto e ancora è destinato a crescere nel corso del tempo.

La scienza profetico-apocalittica di Arnaldo era ben più lontana dalla linea principale della dottrina ecclesiastica del suo tempo rispetto a quanto lo era stata la scienza teologico-apocalittica di Gioacchino. Secondo il nuovo modello di Tommaso d'Aquino, l'autenticità e il valore della profezia sono avvalorati in ultima analisi dalla conferma dei miracoli, che ovviamente devono essere canonicamente riconosciuti dalla gerarchia ecclesiastica. Di contro Arnaldo si affida, come già aveva fatto Gioacchino, alla dottrina paolina dei carismi. E nella affermata pluralità di essi trova un sostegno per la difesa delle sue idee sul progresso della conoscenza e sul computo della storia della salvezza e dei tempi finali.