

JUDAÍSMO E MILENARISMO NO *ADVERSUS IUDEOS* DE JOAQUIM DE FIORE (1135-1202)

Judaism and Millenarianism in Joachim of Fiore's *Adversus Iudeos* (1135-1202)

Valtair Afonso Miranda*
Leonardo dos Santos Silveira**

RESUMO

Joaquim de Fiore (1135-1202) foi um notário do Reino normando da Sicília, atuante na sede do reino em Palermo e em algumas regiões da Itália meridional, pelo menos até 1167, quando deixou a corte a fim de fazer uma peregrinação à Jerusalém. Enquanto monge, e eventualmente abade, de Corazzo e Fiore, Joaquim escreveu diversos livros, cartas, panfletos e sermões, geralmente conjugando reflexão histórica e exegese de textos sagrados. O propósito deste artigo é apresentar o tratado intitulado “*Adversus Iudeos*”. A obra é um exercício de exegese medieval onde o abade discute passagens das Escrituras judaicas, apontando como elas deveriam ser lidas em relação a temas específicos do Cristianismo, como Trindade, encarnação de Jesus e hermenêutica cristológica. Nela ele visualiza um papel significativo para os judeus no terceiro *status* da história, integrando-os assim à sua visão milenarista. Além da introdução e das considerações finais, o artigo está dividido em quatro partes: exposição de forma breve sobre o termo milenarismo e a espiritualidade cristã do período medieval; um panorama da vida de Joaquim de Fiore; o apocalipsismo reformador enquanto fator para explicar as opções religiosas do abade e; explicações concernentes a obra *Adversus Iudeos* a fim de ajudar o leitor/pesquisador a compreender o seu milenarismo.

PALAVRAS-CHAVE: Joaquim de Fiore; milenarismo; *Adversus Iudeos*; escatologia; Itália medieval.

ABSTRACT

Joachim of Fiore (1135-1202) was a notary of the Norman Kingdom of Sicily, active at the kingdom's headquarters in Palermo and in some regions of southern Italy, at least until 1167, when he left the court to make a pilgrimage to Jerusalem. As a monk, and eventually abbot, of Corazzo and Fiore, Joachim wrote several books, letters, pamphlets and sermons, generally combining historical reflection and exegesis of sacred texts. The purpose of this article is to present the treatise entitled “*Adversus Iudeos*”. The work is an exercise in medieval exegesis where the abbot discusses

* Doutor em Ciências da Religião Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e em História Comparada Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É Diretor Acadêmico da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT).

E-mail: valtairmiranda@gmail.com

** Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

E-mail: prof.leosansil@gmail.com

passages from the Jewish Scriptures, pointing out how they should be read in relation to specific themes of Christianity, such as the Trinity, the incarnation of Jesus and Christological hermeneutics. In it he visualizes a significant role for Jews in the third status of history, thus integrating them into his millenarian vision. In addition to the introduction and final considerations, the article is divided into four parts: a brief explanation of the term millenarianism and Christian spirituality of the medieval period; a panorama of the life of Joachim of Fiore; reformer apocalypticism as a factor to explain the abbot's religious choices and; explanations concerning the work *Adversus Iudeos* in order to help the reader/researcher understand its millennialism.

KEYWORDS: Joaquim de Fiore; millenarianism; *Adversus Iudeos*; eschatology; Medieval Italy.

INTRODUÇÃO

Joaquim de Fiore pode muito bem ser considerado o pensador apocalíptico mais influente depois do autor do Livro do Apocalipse. Embora Joaquim fosse antes de tudo um monge que permaneceu alheio ao renascimento intelectual conduzido pelos novos mestres escolásticos, a sua posteridade espiritual ultrapassou a Idade Média e estende-se até aos dias de hoje (REEVES, 1993). Apesar do Quarto Concílio de Latrão convocado em 1215 pelo Papa Inocêncio III já ter condenado uma obra de Joaquim escrita contra Pedro Lombardo (*De unitate seu essentia Trinitatis*), Dante Alighieri ainda reservou um lugar no céu para o abade calabrés, a quem descreveu como “dotado de espírito profético” (*di spirito profetico dotato*) (ALIGHIERI, 2000, p. 90). Criticado por Tomás de Aquino “em razão da sua interpretação da história do mundo aliada aos mistérios da trindade” (NASCIMENTO, 2012, p. 82), e, ao mesmo tempo, considerado pelos franciscanos espirituais como o arauto do seu movimento (LEPPIN, 2014), Joaquim de Fiore é uma figura controversa, mas crucial no desenvolvimento da teologia medieval.

Segundo Brett Whalen (2010), a posição de Joaquim de Fiore acerca da conversão apocalíptica dos judeus contrasta com o surgimento de uma mentalidade persecutória entre a elite cristã da Europa medieval, que procurou identificar, marginalizar e eventualmente oprimir com violência os grupos não-cristãos. De uma maneira geral, o século XII marca uma piora nas relações entre cristãos e judeus, hereges e outros grupos marginais. Neste período surge uma deliberada e socialmente sancionada violência contra certos grupos que apresentavam certas características, como raça, religião, ou estilo de vida. Com isso, a perseguição se tornou habitual e coisa já relacionada com a emergência dos novos governantes da Europa, eclesiásticos ou seculares. É diante deste quadro que a perspectiva de Joaquim se destaca, em sua visão de um futuro que prevê uma conversão “harmoniosa”, em vez de assimilação ou destruição dos judeus.

Joaquim trabalhava em cima de um conceito medieval intitulado descanso sabático, que imaginava um período na terra de paz antes do fim do mundo. Em seu esquema histórico ternário, ele associou os judeus com a era do Pai, seguida pela era do Filho, e unindo os dois povos novamente na terceira era, quando ambos, judeus e gentios, viveriam juntos uma nova era espiritual.

A partir dessas informações iniciais, o presente artigo tem como proposta apresentar as ideias desenvolvidas pelo abade calabrés sobre o milenarismo por meio da obra *Adversus Iudeos*. Para tanto, em um primeiro momento, o texto discorrerá de forma breve sobre o termo milenarismo e a espiritualidade cristã do período medieval; depois, um panorama da vida de Joaquim de Fiore será traçado, por entendermos que vida e obra (pensamento) se relacionam mutuamente. É neste contexto que se insere a necessidade de reflexão sobre o apocalipsismo reformador enquanto fator para explicar as opções religiosas do abade. Por fim, realizar-se-á as explicações concernentes a obra *Adversus Iudeos* de Joaquim que ajudam o leitor/pesquisador a compreender o seu milenarismo, bem como suas reflexões posteriores nos outros escritos.

MILENARISMO E ESPIRITUALIDADE CRISTÃ NO PERÍODO MEDIEVAL

A espiritualidade no período medieval tardio não pode ser vista apenas através de um único conceito – como o modelo de decadência da historiografia protestante tradicional – mas mediante uma diversidade de polarizações que possuem tendências de exteriorização que se contrapõem às tendências de interiorização. Em meio a essa polarização um lado seria o dominante: o de que “muitas pessoas da Idade Média tardia sempre tinham consciência de que o fim estava próximo, o fim para cada indivíduo e o fim do mundo como um todo” (LEPPIN, 2014, p. 196). Assim, o horizonte apocalíptico fazia parte do imaginário da época e, ao lado da usual escatologia apocalíptica existia também um milenarismo que se destacava nos grupos desviantes (LEPPIN, 2014).

O milenarismo é uma corrente espiritual complexa e difícil de definir, pois se desenvolve em momentos diferentes e, portanto, a partir de diferentes atores e visões. Manuel Burga (1996, p. 1) reflete neste sentido, entendendo o milenarismo a partir de uma concepção ampla do mesmo, uma vez que teria sido “originalmente utilizado para compreender certas atitudes coletivas do período medieval europeu”, mas posteriormente este mesmo conceito teria sido aplicado para estudar atitudes semelhantes nas populações contemporâneas não-ocidentais e também estudar este tipo de movimento na América dos séculos XVI a XVIII.

Conforme destaca Manuel Burga (1996), se o milenarismo implicava certas atitudes coletivas da época medieval europeia, poder-se-ia perguntar quais seriam essas atitudes: entre as ideias típicas do milenarismo encontramos a crença de que haverá um reino de paz na terra estabelecido por Jesus antes da chegada do Juízo Final. Para Roberto Rusconi, “a espera por uma primeira ressurreição e por um milênio sob o reinado de Cristo constituiu uma parte importante da escatologia dos primeiros três séculos do cristianismo” (2003, p. 210).

Como parte da época medieval, o milenarismo implicava em uma segunda chegada do messias e o estabelecimento de um reino terreno em Jerusalém. Neste sentido, o milenarismo também está associado à ideia de messianismo. Segundo a *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, o messianismo refere-se

a uma pessoa escolhida por Deus para desempenhar um papel crucial num cenário do fim dos tempos. O messias anuncia o advento de uma época utópica – a “era messiânica”. Para muitos cristãos, este é o “Reino de Deus” ou o “reino celestial”. Na tradição judaica, esta era é o Mundo Vindouro. O messias representa um momento dramático de transição. Um elemento comum em vários tipos de messianismo é a crença num ponto de viragem

decisivo na história que demarca a época atual de uma época que é (para o crente) muito melhor. Em muitos relatos do fim dos tempos, a época utópica vem depois de uma época repleta de tribulações e convulsões de grande magnitude. Tempos de grande sofrimento e catástrofe são frequentemente interpretados como um sinal de que o fim está próximo. Os movimentos messiânicos surgem frequentemente quando as pessoas consideram que o seu mundo está a desmoronar-se ou sob ataque (LANDES, 2000, p. 432).

Dessa forma, as ideias milenaristas e sua associação com o messianismo continuaram a desenvolver-se ao longo da Idade Média. E, neste sentido, é importante considerar a grande influência de Joaquim de Fiore, abade cisterciense do século XII, que dividiu toda a história em três grandes etapas trinitárias governadas respectivamente por Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Para os franciscanos influenciados por esta tendência, a terceira idade, animada pelo Espírito Santo, não demoraria a começar, e o seu advento seria anunciado pela chegada de duas ordens de “homens espirituais”, profecia que teria se cumprido com a fundação dos Franciscanos e Dominicanos (LEPPIN, 2014)

O AUTOR DO ADVERSUS IUDEOS

Joaquim de Fiore nasceu em 1135 em Celico, uma vila pequena à leste de Consenza, na Calábria, província do Reino normando da Sicília. Seu pai era Mauro, um notário do Arcebispo Sancio de Consenza. Sobre sua mãe, só se conhece seu nome: Gema. Ele era o sexto de oito filhos do casal, e o mais velho a sobreviver.

Joaquim foi enviado ainda jovem para trabalhar também em Consenza, como oficial da Chancelaria normanda da Calábria. Sua família o treinava para ser um notário, como seu pai (TRONCARELLI, 2002). Isso lhe forneceu preparo intelectual, com o domínio do grego, língua predominante nos registros de governo da Calábria e Sicília, bem como do Latim. O árabe era bem conhecido nos espaços da corte da Sicília, porém não há indícios de que Joaquim dominava este idioma, apesar dos prováveis contatos com ele durante o tempo em que esteve na corte do reino em Palermo.

Após um período inicial em Consenza, o ainda jovem Joaquim foi encaminhado para a corte de William II, na Sicília, onde trabalhou para o chanceler Estevão de Perche. Após algum tempo na corte, foi com o notário Santoro para Apúlia e Val di Crati, onde foi acometido de uma doença. Possivelmente para tratar da enfermidade, ele retornou para a corte, em Palermo.

Em meados de 1167, Joaquim decidiu fazer uma peregrinação à Jerusalém. É difícil saber as causas desta ação de Joaquim, apesar da probabilidade de sua doença ter alguma relação com o evento, tanto com o abandono da corte quanto com a viagem para a Terra Santa (RUCQUOI, 1981). Troncarelli argumenta que já na base desta peregrinação estava a decisão juvenil de Joaquim de abraçar o eremitismo, e todo o desenvolvimento da sua viagem já seria parte deste propósito de vida eremita (TRONCARELLI, 2002). Para Randolph Daniel (1983), entretanto, a vocação de Joaquim se deu durante a peregrinação, quando, ao passar por Tripoli, na Síria, ele teria enfrentado outra enfermidade, desta vez por causa de uma epidemia local. Como sobreviveu a ela, tomou a decisão de abraçar o monasticismo, ainda que neste período a opção tenha sido por um tipo de monasticismo não-cenobítico, em isolamento e ascetismo. Independentemente, entretanto, do momento específico em que se deu a

vocação religiosa de Joaquim, ela deve ter tido alguma relação com sua peregrinação ao oriente (SANTI, 1996).

Joaquim concluiu a peregrinação a Jerusalém e voltou para Sicília, em 1171 (AFFLECK, 1997), não para a corte, mas como outros monges gregos da ilha, para uma região montanhosa e isolada. Ele escolheu a proximidade do Monte Etna, perto de um antigo monastério oriental (MC GINN, 1979). Alguns meses depois, atravessou o estreito de Messina na direção da Calábria, sua terra natal. Buscou um abrigo, ou mesmo uma caverna, em Guarassanum, perto de Consenza e da vila onde nasceu. Narrativas de caráter lendário, então, narram um encontro entre Joaquim e Mauro. É um *topos* recorrente na biografia de grandes figuras religiosas do período, quando o pai tenta dissuadir o filho de sua missão religiosa para retomar uma vida social em ascensão. Randolph Daniel destaca, entretanto, que apesar da natureza artificial da narrativa, encontros como este poderiam ser frequentes quando filhos de famílias bem situadas na sociedade decidiam abandonar uma carreira de sucesso para abraçar uma vocação religiosa de pouco prestígio, como era a vida isolada de um eremita (DANIEL, 1983). O próprio Joaquim parece falar de um conflito com sua família no interior de sua *Concordia*, com a mensagem de que havia recusado a promoção social, a escala de sucesso no interior do Reino da Sicília, para abraçar a ascese (TRONCARELLI, 2002).

Após um período recluso em Guarassanum, Joaquim aceitou a hospitalidade da abadia cisterciense de Sambucina, ainda perto de Consenza. Mas não ficou muito tempo ali, pois se deslocou para Rende, cerca de 10 quilômetros a noroeste, onde por um ano pregou às pessoas da região. Receoso de estar cometendo algum ato de desobediência por pregar sem autorização, procurou o bispo Roberto de Catanzaro, de quem recebeu o ordenamento sacerdotal e a referida autorização para pregar. Foi neste período que Joaquim conheceu o monastério de S. Maria de Corazzo, já que tanto para ir quanto para voltar de Catanzaro, ele precisou se hospedar ali.

Ele retomou sua atividade em Rende como pregador itinerante, mas não demorou muito para tomar a decisão de abandonar o clero secular e ingressar no monastério de Corazzo como noviço (DANIEL, 1983). Este monastério fora fundado em 1157 por Rogério de Martirano. O abade, desde o tempo da fundação, era Columbano. Em 1177, entretanto, por algum motivo não explicitado, apenas relatado como “escândalo”, os monges de Corazzo resolveram afastá-lo e, na sequência, elegeram Joaquim para substituí-lo, o que indica o status de liderança que o ex-peregrino já havia adquirido entre eles. Os monges podem ter percebido que a formação cultural de Joaquim o havia capacitado para dirigir a casa, função essa que envolvia certo grau de relacionamento com os poderes sociais circundantes na defesa da propriedade e dos direitos do monastério (LOUD, 2007).

Joaquim não aceitou a eleição, rejeitou o cargo, e saiu do mosteiro. Foi inicialmente para S. Trindade, em Acri, monastério fundado em 1080 pelo conde Rogério I. Insatisfeito com o pouco isolamento do local, deixou-o igualmente e procurou a abadia de Sambucina na qual já havia se hospedado. Esta era a única casa da Ordem de Cister no Reino da Sicília até o momento. Joaquim tentou nela seu ingresso, mas foi rejeitado por estar já filiado a Corazzo.

Enquanto estava em Sambucina, ele foi pressionado pelo abade da casa, pelo arcebispo Ruffus de Consenza e por Melis, um juiz de Rende, a retornar ao seu monastério e aceitar o resultado da eleição. Diante dos apelos, Joaquim assumiu a direção da abadia de Corazzo ainda no ano de 1177 (DESROCHE, 2000).

Enquanto abade, ele dedicou boa parte de suas energias na tentativa de filiar sua casa à Ordem Cisterciense. Uma carta do bispo Miguel de Martirano, datada de 1177, faz menção a um privilégio outorgado pelo papa Alexandre III (1159-1181) a Corazzo para que os monges adotassem os costumes cistercienses. Não dá para saber se a adoção destes costumes é anterior ou posterior à eleição de Joaquim. De qualquer forma, para conseguir ingressar efetivamente na Ordem era preciso ser aceito como casa-filha de uma casa já estabelecida na Ordem de Cister (DANIEL, 1983).

A primeira tentativa de Joaquim foi Sambucina, próxima de Corazzo, igualmente na Calábria, e com quem ele já tinha tido contatos em mais de uma ocasião. O pleito, porém, foi rejeitado, aparentemente em função de questões ligadas à propriedade do monastério de Joaquim (TRONCARELLI, 2002). Com a rejeição de Sambucina, o abade calabrés se voltou para Casamari, uma casa cisterciense fora do Reino da Sicília, fundada em 1140 a leste de Roma (DUBY, 1987). Ali ele chegou em 1183 e ficou por oito meses, partindo somente no ano seguinte. A resposta de Casamari foi semelhante à de Sambucina, mas durante este período Joaquim encontrou a hospitalidade do abade Geraldo (abade de 1183-1209), e dedicou a maior parte do tempo no estudo do acervo da rica biblioteca do monastério (TRONCARELLI, 2002).

No mês de maio de 1184, aproveitou a oportunidade para visitar o papa Lúcio II (papa de 1181-1185), que se encontrava em Veroli. Segundo Marjorie Reeves, esta visita ao Papa era uma tentativa de Joaquim de legitimar a produção de suas obras, o que, naquele momento, era sua missão de vida (REEVES, 1993). Diante do pontífice ele teve a oportunidade de explicar um manuscrito encontrado em Roma entre os documentos do falecido Cardeal Mathias de Angers. O texto tratava de profecias tradicionais sobre o final dos tempos, cobrindo temas como o Anticristo, a grande tribulação e o fim do mundo. Diante de Lúcio III, Joaquim aplicou no documento anônimo a mesma forma de exegese que ele já aplicava nos textos bíblicos, buscando elementos do seu tempo que pudessem corresponder às profecias narradas na obra. Posteriormente, ele transcreveu sua exposição deste documento num pequeno tratado intitulado *Expositio Prophetiae Anonumae Romae repertae anno 1184*, onde trata da tribulação futura da Igreja originada em forças do Império Germânico como parte do processo divino de purificação da Igreja (TRONCARELLI, 2002).

Como resultado do encontro, o papa Lúcio aprovou o método hermenêutico de Joaquim e exortou-o a concluir os escritos que desejava produzir (REEVES, 1993). Entendendo que o papa havia dado a ele a licença que ele queria, o abade calabrés iniciou, ainda em Casamari, a produção simultânea de várias obras.

Joaquim retornou para Corazzo em 1184. Segundo West e Zimdars-Swartz, ele voltou com a clara perspectiva de que as questões administrativas vinculadas ao seu cargo o atrapalhavam não só a escrever suas ideias, mas também a divulgá-las para preparar a igreja para os eventos iminentes que estavam por vir (WEST, 1983).

Em 1186, Joaquim foi a Verona para render homenagem ao novo pontífice, Urbano III (papa de 1185-1187), onde o papa renovou a autorização dada anteriormente por Lúcio II e ainda “incitou-o a continuar seus escritos” (DANIEL, 1983, p. xviii). Diante da autorização de dois papas para que escrevesse, ele procurou, na primavera desde mesmo ano, uma sela mais reservada num local perto de Corazzo, chamado Petralata, sem rompimento formal ainda com o seu monastério.

Em 1188, Joaquim foi a Roma, onde Clemente III (papa de 1187-1191), emitiu uma carta na qual renovou as autorizações anteriores e solicitou que fossem levadas,

após concluídas, para a avaliação da cúria romana. O pontífice ainda teria aprovado a resignação de Joaquim do cargo de abade de Corazzo, no momento exato em que Corazzo finalmente conseguiu ingresso na ordem Cisterciense como filha da abadia de Fossanova, uma das maiores casas da Ordem no território papal, fundada em 1135, ao sul de Roma (DUBY, 1987). O abandono de Corazzo, agora cisterciense, rendeu a Joaquim o ressentimento dos seus monges e do próprio Capítulo Geral da Ordem, que passou a exigir sua volta. Eles o acusaram de transgredir o primeiro voto da profissão monástica beneditina, que é a estabilidade no monastério.

Em vez de retornar, entretanto, de posse da resignação papal, ele continuou por um tempo em Petralata, contando com a ajuda de Rainer, um eremita da ilha de Ponza, que se juntou a ele. No inverno de 1188, insatisfeitos com as interrupções e visitas, eles foram atrás de um lugar mais isolado, e o encontraram nas montanhas calabresas de Fiore, para onde se mudaram em maio de 1189. Naquele lugar, à medida que discípulos vinham se juntar a Joaquim, nasceu a necessidade de organizar um monastério. O resultado foi a fundação da abadia de S. João de Fiore (WEST; ZIMDARS-SWARTZ, 1993).

A fundação da casa, entretanto, se deu no contexto adverso da transição dinástica, entre a morte de William II no final de 1189, o curto governo de Tancredo (entre 1190-1194) e a coroação de Henrique VI (final de 1194). É um período no qual, apesar de ter renunciado anteriormente à direção do monastério de Corazzo, Joaquim está, nos termos de Troncarelli (2002), “apaixonadamente” envolvido na fundação de uma casa própria. Ele renunciara à liderança de uma casa para ser líder de outra. Esta mudança de perspectiva de Joaquim poderia ter relação com o papel que ele imaginou ter nos tempos que estariam por vir sobre a Igreja. Segundo este professor da Università della Tuscia, ele entendeu que precisava do apoio de uma nova casa monástica na promoção de sua missão de preparar as pessoas para a intervenção iminente do Espírito Santo.

Por isso, se antes ele queria o isolamento, agora ele precisa de apoio não apenas dos papas, mas também dos poderes políticos. Entre 1190-1191, ele passou um período em Palermo, enquanto solicitava ajuda de Tancredo para as obras de S. João de Fiore. A resposta do rei normando foi favorável a Joaquim, por meio de uma “generosa doação” (TRONCARELLI, 2002, p. 28).

O fundador de Fiore voltou para Calábria. Mas em 1191 precisou descer novamente da região montanhosa na direção de Nápoles para um encontro com Henrique VI que, em disputa pela coroa da Sicília, viera destituir Tancredo do trono. O abade exortou o monarca germânico a não agir com violência contra a coroa siciliana ou seus aliados. Independentemente do peso que as palavras de Joaquim tiveram na decisão de Henrique, o monarca realmente decidiu abandonar a região e voltar para a Germânia. Os eventos posteriores viriam a mostrar um Henrique realmente disposto a ajudar a casa de Fiore. Após a morte de Tancredo, a caminho para assumir o reino da Sicília, Henrique encaminhou uma carta em que fazia uma doação ao novo monastério. Nela, Joaquim é pela primeira vez declarado abade de S. João de Fiore. Em 6 de março de 1195, alguns meses após a coroação, o monarca germânico escreveu uma segunda carta garantindo a S. João um dote anual em moedas de ouro Bizantinas (DANIEL, 1983).

Agora com o apoio do Imperador, Joaquim retornou ao papa Celestino III (1191-1198) e pediu a ele sua aprovação para S. João de Fiore. Em Roma, no dia 25 de

agosto de 1196, Celestino emitiu uma bula na qual formalmente aprovou S. João e a Regra da nova Ordem Florense (RUCQUOI, 2004). Ainda nesta bula, Joaquim aparece descrito como o abade de Fiore, indicando que pelo menos aos olhos do papa ele não tinha mais conexões com Corazzo nem com a Ordem Cisterciense. A mesma aprovação se deu em 1204 por Inocêncio III e duas vezes por Honório em 1216 e 1220. Mesmo assim, desde 1192, Joaquim era considerado *fugitivus* pelo Capítulo Geral Cisterciense (TRONCARELLI, 2002).

Em 1196, Joaquim retornou a Palermo na qualidade de confessor da rainha Constância, que veio a confirmar todas as doações da coroa para Fiore após a morte de Henrique VI em 1197.

O abade Joaquim escreveu, em março de 1200, um documento narrando as autorizações que entendeu ter recebido do papado de Roma para escrever suas obras, e o compromisso assumido para enviá-las quando estivessem prontas (*Expositio in Apocalypsim*, 1r-v). Ele encaminhou suas três principais obras (*Expositio in Apocalypsim*, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, e *Psalterium decem Chordarum*) para análise da cúria papal. Mas não teve tempo para receber de Roma a tal avaliação, pois no dia 30 de março de 1202, na abadia de S. Martino di Giove, que havia sido dada para a Ordem de Fiore em 1201 pelo Arcebispo Andreas de Cosenzza, ele veio a falecer (DANIEL, 1983), sendo transferido posteriormente para S. João de Fiore.

O APOCALIPSISMO REFORMADOR

Segundo Sabina Flanagan (2000), explicações históricas para as opções dos autores podem ter relação, entre outros fatores, com crenças e restrições dogmáticas religiosas, com engajamentos políticos e vínculos sociais, ou com confrontos contra dissidências. Essa é uma forma de dizer que as representações que se materializaram nas práticas e discursos de Joaquim configuram respostas a conjunturas políticas, sociais, culturais e eclesiais que caracterizavam o Ocidente medieval (WHALEN, 2009).

Joaquim foi encaminhado para seguir a mesma carreira do pai, Mauro, um notário a serviço da chancelaria normanda. Inicialmente, estes passos foram dados sem sobressaltos, começando na Calábria, e se deslocando em seguida para a corte do Reino da Sicília em Palermo. Ele nasceu em 1135, um pouco depois da fundação do Reino por Rogério II, e abandonou a carreira na corte em 1167, um ano depois da morte do rei William I. Estas primeiras décadas de vida, e o treinamento recebido para o trabalho na corte, devem ter lhe capacitado para o relacionamento com as diversas populações e etnias do reino. Um notário, especialmente em Palermo, deveria ter conhecimento do grego e do árabe para promover seus registros. Estas qualidades possivelmente estiveram envolvidas em sua rápida ascensão no monastério de Corazzo, e nas negociações com os poderes eclesiais e temporais enquanto abade e fundador da Ordem de Fiore.

Essa proximidade com a cultura árabe da Sicília ou os contatos próximos que ele possa ter tido na corte de Palermo, entretanto, não produziram nele uma perspectiva positiva quanto ao Islã. Mesmo que não haja em suas obras nada parecido com as convocações de São Bernardo para uma guerra santa (ÁLVAREZ PALENZUELA, 1998), os muçulmanos são descritos recorrentemente pelo calabrês como agentes do diabo para perseguir a Igreja.

Ele ingressou numa comunidade religiosa no início do governo de William II, no começo da década de 1170. Quando este rei morreu, em 1189, Joaquim já havia passado por Casamari, começado a produção de suas grandes obras, e tinha já uma definição das duas *deffinitio* que ele usava para refletir a história. Aqueles foram tempos de muita instabilidade. Depois de quatro governantes de origem normanda (Rogério I, Rogério II, William I e William II), o reino finalmente passou para as mãos dos Hohenstaufen, após o governo de transição do conde Tancredo. Os encontros do abade com o imperador Henrique, ou com a rainha Constância, resultaram não apenas em benefícios materiais para Joaquim e seus irmãos de Fiore, mas também no fim do vínculo entre a Babilônia e os imperadores germânicos que se manifestava nos primeiros esquemas milenaristas do calabrês. Com isso, na parte final do *Expositio*, o Império deixou de ser o grande adversário da Igreja no final dos tempos.

Joaquim viveu num período de mudanças profundas na sociedade medieval (RUCQUOI, 2004). O Império Bizantino perdera muito do seu poder por causa das derrotas contra os turcos muçulmanos; as Igrejas Latina e Grega estavam em processo de consolidar a separação; a exuberante monarquia normanda instalada na Sicília e no sul da Itália chegava ao fim; o poder islâmico na Península Ibérica encolhia, novas formas de espiritualidade surgiam, quando antigas enfraqueciam. Tudo isso pode estar subjacente à sua ansiedade pela transformação da realidade por meio do descanso sabático do Espírito. Entretanto, talvez o fator mais preponderante esteja no “movimento reformador” gerado no interior da Igreja romana (WHALEN, 2009).

A perspectiva de que as coisas não eram como deveriam ser, de que a Igreja dos próprios tempos havia se afastado dos propósitos pregados pelos primeiros apóstolos e pelo próprio fundador, principalmente na questão da simplicidade de vida, acabou dando origem, a partir do século XI, a movimentos de reforma em diversos setores da sociedade Ocidental e em diferentes espaços eclesiásticos. Estes movimentos desejavam restaurar a pureza do clero, entendido como corrompido, e refletir sobre o papel da Igreja na sociedade em relação, principalmente, com as estruturas dos poderes temporais (SILVA, 2009).

De qualquer forma, esta relação entre reforma e fim do mundo foi apropriada por Joaquim de Fiore. Mas o abade acabou ultrapassando os modelos reformadores vigentes em função de sua ênfase numa nova era promovida pelo Espírito Santo. O arquétipo deixou de ser a era apostólica (no passado), mas uma comunidade religiosa ideal (no futuro).

Kathryn Kerby-Fulton (1990) e Bernard McGinn (1998) denominaram este fenômeno de “apocalipcismo reformador”, um tipo de perspectiva apocalíptica medieval que tinha como preocupação primária a reforma clerical. Estes autores criam em uma era porvir de desenvolvimento espiritual, na qual os clérigos, após serem “purificados” pelas tribulações do final dos tempos, se recuperariam de uma forma nunca vista antes. Alguns focavam na reforma de tipo tradicional, com sua ênfase no retorno ao modelo apostólico de pureza e simplicidade; outros, como Joaquim, insistiam que a era porvir era o zênite da história, resultado de um longo processo evolutivo.

Kathryn-Fulton (1990) resumiu então as marcas do apocalipcismo reformador: um desejo urgente por reforma; preocupação acentuada com o futuro da Igreja; tentativa de entender o presente à luz de esquemas escatológicos tradicionais; preocupação com o papel de uma ordem religiosa particular no drama do final dos

tempos ou no futuro da igreja; um senso de crise de liderança eclesiástica e temporal; uma ansiedade por levar o clero aos princípios disciplinares dos fundadores do monasticismo, ou à igreja dos primórdios, com ênfase especial na pobreza e na simplicidade de vida; tendência conservadora em termos religiosos e sociais.

Estes reformadores estavam continuamente avaliando as instituições eclesiásticas de seus dias, e projetavam para ela um período dourado de vitalidade espiritual. Este tipo de expectativa eventualmente demandava ação e sugeria que indivíduos e instituições poderiam participar (*apropinquare*) na viabilização do futuro, ou pelo menos na definição de quais pessoas poderiam participar deste futuro idealizado. É uma espécie de descrição de um futuro “dourado” para confrontar o presente “poluído”.

Este apocalíptico reformador nem sempre se manifestou de forma milenarista. McGinn (1998) cita como exemplo a perspectiva do franciscano Roger Bacon (1214-1294), que acreditava numa reforma realizada por meio do surgimento de um *papa angelicus* e de um imperador ungido que, juntos, purificariam a Igreja antes do surgimento do Anticristo. Em Joaquim, entretanto, o fenômeno foi conjugado com o milenarismo nos moldes do antigo quiliastro cristão, e manifestou as noções de que uma unidade cristã idealizada seria alcançada através da transformação da *ecclesia*: a graça de Deus deixou a Igreja grega e transitou para a Igreja latina, o Anticristo do final dos tempos iria se manifestar a qualquer momento para perseguir a Igreja por meio dos sarracenos e dos hereges. Há neste caso aquilo que Whalen (2009, p. 121) chamou de “propósito geográfico” divino, que levou a graça de Deus a se mover do Oriente para o Ocidente, e no sábado do Espírito, retornar para o Oriente. Quando isso acontecesse, “judeus, gregos, pagãos, e, talvez, mesmo os sarracenos, seriam levados à salvação através de homens espirituais da Igreja latina, reunidos sob a direção de uma igreja romana transformada” (WHALEN, 2009, p. 123). Joaquim abraça o ideal do “servo sofredor” de Isaías 53, e a espera de uma grande conversão dos povos no final dos tempos, que demanda mais pregação e menos conflito. Nos seus termos, “*praedicando magis quam proeliando*” (*Expositio in Apocalypsim* 164v).

O ADVERSUS IUDEOS

O *Adversus Iudeos* foi escrito por Joaquim de Fiore um pouco antes da última década do século XII. Potestà (2004) entende que ele foi escrito em algum momento entre 1180 e 1187, apesar de alguns autores situarem sua produção já na década de 1190. É possível presumir, entretanto, que como outras obras de Joaquim, ele pode ter surgido em partes, podendo ser relacionado com diferentes fases da atuação do abade de Fiore. O motivo principal para Potestà (2004) situar o texto na década de 1180 tem relação justamente com uma mudança de postura de Joaquim a respeito dos judeus após a queda de Jerusalém em 1187. Antes da queda, Joaquim pregava que o Anticristo se levantaria em Jerusalém; depois desta data, ele já esperava que esse evento apocalíptico se daria no Ocidente, especificamente em Roma. A identidade desta figura escatológica também mudaria nas obras do abade.

Isso significa que a representação do Anticristo neste texto é ainda imatura quando comparada com suas últimas obras, especialmente o *Expositio in Apocalypsim*, concluído no final do século. Potestà argumenta que em textos anteriores a Joaquim era possível encontrar a ideia de que o Anticristo, após nascer em algum lugar do

O Oriente Médio, se manifestaria em Jerusalém e se dirigiria principalmente aos judeus, seduzindo-os após se sentar no Templo. Isso era ainda associado à ideia de que ele seria um judeu, oriundo da antiga tribo de Dã. O *Adversus Iudeos* é pelo menos em parte ainda marcado por essa concepção tradicional, que Joaquim vai abandonar completamente no final desta década (POTESTÀ, 2004). Na descrição do calabrês, o anticristo se dirigirá primeiramente aos judeus, reunirá uma parte deles em Jerusalém, promoverá entre eles a lei mosaica e tentará destruir a igreja de Cristo. Segundo este relato, os judeus o seguirão como se ele fosse o Messias, sem perceber que o verdadeiro Cristo já veio.

Após a queda de Jerusalém no dia dois de outubro de 1187, nas mãos do sultão Saladino, Joaquim transforma profundamente sua teologia do Anticristo. Em primeiro lugar, ele o desloca do Oriente Médio para o Ocidente, arrastando sua revelação e sua ação de Jerusalém para Roma. Ele espera que suas alianças agora sejam não mais com os judeus, mas com os grupos cristãos dissidentes, como os patarinos, por exemplo. Os judeus não ocupariam mais papel nesta derradeira oposição escatológica. É neste sentido que podemos entender o encontro entre Joaquim e os cruzados a caminho da Palestina. Enquanto o abade estava na Sicília em negociação com o rei Tancredo da Sicília, a ilha se tornou ponto de parada de uma cruzada a caminho de Jerusalém. Joaquim foi convocado para se encontrar com Ricardo Coração de Leão, da Inglaterra, e um grupo de ingleses, em Messina (REEVES, 1993).

Ricardo desejava de Joaquim algum tipo de vaticínio a respeito da cruzada em Jerusalém, o que demonstra que neste período o calabrês havia alcançado a reputação de profeta entre alguns de seus conterrâneos. O abade usou a visão de Apocalipse 17.9-10, que descreve uma besta com sete cabeças, para interpretar a Cruzada. A passagem apocalíptica fala de sete reis, dos quais caíram cinco, um existe, e outro ainda não chegou. Segundo o autor do *Expositio*, as cinco cabeças que caíram seriam Herodes, Nero, Constantino, Maomé e Melsemut. A sexta cabeça, neste caso, seria Saladino, aquele “um que existe”, que seria destruído em breve para que a sétima cabeça, o que “ainda não chegou”, o derradeiro Anticristo, se manifestasse. Este teria já 15 anos e estaria pronto para assumir seu poder (REEVES, 1993).

O rei Ricardo perguntou a Joaquim onde o Anticristo teria nascido e onde iria reinar. Joaquim respondeu que ele nascera *in urbe Romana* e obteria a Sé Apostólica. A visão aparentemente pouco ortodoxa de Joaquim sobre o Anticristo agradou o monarca inglês adversário do papa. Reeves argumenta, entretanto, que ao apontar Roma como o local de nascimento do Anticristo, Joaquim estava somente traduzindo a antiga expectativa em seus próprios termos. Joaquim esperava um falso papa como uma de suas manifestações, mas sem implicar neste caso que a Igreja romana deveria ser identificada com a Babilônia de Apocalipse 17-19 (REEVES, 1993). De qualquer forma, essa prescrição de Joaquim dará início a uma longa tradição que vincularia o adversário escatológico ao trono papal, forjando a figura de um papa anticristo, frequentemente retomada por protestantes em seus confrontos religiosos.

Ainda sobre a questão da data de *Adversus Iudeos*, um segundo motivo para propor uma data na década de 1180 para este documento está em sua concepção de história baseada no modelo binário e não no ternário. No modelo binário, Joaquim divide a história humana em dois *tempus*: Tempo do Antigo Testamento e Tempo do Novo Testamento. Segundo esta definição binária, aos dois testamentos canônicos correspondem duas fases da história. A primeira vai de Adão a Cristo; e a segunda, de

Cristo até o fim da história. O primeiro tempo pertence ao povo judeu; o segundo, aos cristãos. Após os dois períodos, finalmente viria o período do descanso sabático da história.

A partir da década de 1190, entretanto, Joaquim usa predominantemente a divisão ternária da história. Ele não necessariamente abandonou a primeira, mas essa nova filosofia da história dominará seus últimos escritos. Na divisão ternária, há a Era do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A primeira era começa na criação e vai até Cristo. A segunda era pertence ao Filho, e vai do tempo do profeta Elias até os dias de Joaquim. A terceira era é de domínio do Espírito, e começou com o nascimento de Jesus e terminaria no fim do mundo.

Assim, no *Adversus Iudeos* encontramos o esquema binário, em que é possível perceber com mais clareza a questão judaica do que no esquema ternário, com sua ênfase mais nas figuras monásticas e menos nos povos e grupos religiosos. O *Adversus Iudeos* é um exercício exegético do abade. Joaquim constrói a maioria dos seus textos a partir de exegeses de textos bíblicos, apesar de uma estratégia hermenêutica significativamente criativa, que rompe com padrões e tradições interpretativas consolidadas desde a antiguidade. Ele justifica suas inovações exegéticas por meio daquilo que ele chamou de iluminação espiritual, que seria uma dotação especial do Espírito para ver nos textos as “camadas profundas” de significado. Em suas abordagens dos textos sagrados, ele recorre a três estratégias hermenêuticas: a tipologia, a alegoria, e em especial a concordia. Tanto a tipologia quanto a alegoria já eram comuns aos exegetas antigas, mas a concordia foi aparentemente sua grande inovação na área dos estudos bíblicos. Esta estratégia consistia de extrapolar a tipologia tradicional, que buscava personagens, eventos e instituições do Antigo Testamento no Novo Testamento, e apontar estas mesmas figuras na história da igreja.

Pois é por meios destes recursos exegéticos que Joaquim se debruçou sobre os textos sagrados no *Adversus Iudeos*.¹ O tratado pode ser dividido em três seções, distintas quanto à entonação e ao conteúdo. A primeira é a maior. Nela, algumas passagens retiradas do Antigo Testamento são coletadas, ordenadas e brevemente discutidas. Esta é a parte mais tradicional, tanto em termos de gênero quanto de conteúdo: Joachim pretende mostrar a falta de fundamento da negação judaica da trindade divina, da encarnação do Filho e do intelecto espiritual, entendido como a capacidade interpretativa das Escrituras à luz do Espírito. A segunda seção explica que, apesar de sua resistência, os judeus ainda estão destinados a serem salvos antes do fim. Nesta ele expõe a Carta aos Romanos, nos seus capítulos 9-11, quando Paulo tratou de sua expectativa quanto à salvação final dos judeus. Na terceira seção o abade descreve sua própria expectativa de uma ação missionária promovida pelos sucessores dos apóstolos para converter os judeus.

Apesar do título da obra, Joaquim não a escreveu para os judeus. O público imediato do seu tratado é formado por leitores cristãos, em especial outros abades como ele e líderes da igreja de ordem secular. Evitando tons agressivos e sarcásticos, o abade propõe o caminho de uma persuasão pelo amor. Seu apelo é à conversão dos judeus. Ele quer que todos tratem os judeus com gentileza, tentando fazê-los compreender a oportunidade e mesmo a necessidade de se converter.

¹ Para o estudo da obra, indicamos a seguinte edição bilingue: GIOACCINO DA FIORE. *Agli Ebrei: Testo latino a fronte, traduzione, introduzione e note* di M. Iritano. Catanzaro: Rubbettino Editore, 1998.

No início do tratado, ele argumenta que a razão fundamental pela qual ele sente que deve se voltar para os judeus é que “o tempo da misericórdia, o tempo de sua consolação e conversão” (2:30) está se aproximando. Ele não explica aqui as razões da sua convicção, mas seus outros textos nos entregam o percurso de sua posição a respeito dos judeus. Por um lado, ele tem a certeza de que os tempos do fim e em particular o aparecimento do Anticristo são iminentes. Em segundo lugar, com a queda de Jerusalém, não fazia mais sentido para ele falar em uma manifestação do adversário escatológico no Oriente, nem de uma origem judaica para este personagem. Em terceiro, sua filosofia da história que esperava por um tempo futuro que seria a melhora e conjugação dos tempos anteriores. Quarto, sua leitura e interpretação da carta paulina aos Romanos o leva a inserir os judeus no seu esquema escatológico. Por fim, se os últimos eventos são realmente iminentes, então a conversão dos judeus deve ser iminente, e, porque não dizer, necessária para a sucessão do plano divino.

Talvez uma de suas ilustrações nos ajude a penetrar melhor no papel dos judeus em seu esquema apocalíptico. Joaquim não apenas escreveu; ele esquematizou suas ideias em imagens que muito serviram para popularizar seu pensamento. Para alguns estudiosos, a importância destas imagens está na relação direta que elas poderiam ter com suas experiências visionárias e revelações, tão discretamente referenciadas por ele em suas obras (MC GINN, 1979).

Se as imagens deixadas por Joaquim estão tão diretamente ligadas às suas experiências e revelações, uma boa descrição da sua expectativa da Era do Espírito pode ser um livro que as coleciona, o *Liber Figurarum*. Esta obra sobreviveu como uma coletânea de figuras e imagens do abade. Algumas já haviam aparecido no contexto dos outros livros, e sofrem aqui pequenas revisões ou adaptações. Outras aparecem exclusivamente no *Liber Figurarum*.

Uma imagem importante para descrever o lugar dos judeus na Era do Espírito é a Árvore dos Círculos Trinitários:



Figura: MS 255A fol.12v do *Liber Figurarum*

Esta imagem é uma apresentação simbólica da história na forma de uma árvore que começa com Noé, o homem justo, representante de Deus, o Pai. Os três filhos de Noé são figurados em três galhos de árvore. Cam é um galho quebrado, e não deixou qualquer marca na história subsequente. Entretanto, os outros dois filhos de Noé crescem continuamente, de forma linear, até se encontrarem emaranhados na Terceira Era. Sem, à esquerda, representa o povo judeu; e Jefté, à direita, o povo gentílico. São os dois povos cujos destinos são revelados através da história e estão diretamente relacionados com as pessoas divinas. Os judeus com o Pai do Antigo Testamento. Os gentios com o Filho do Novo Testamento.

O primeiro círculo, a Era do Pai, vê o florescimento dos judeus e um crescimento menor para os gentios. O segundo círculo descreve a Era do Filho, que inverte a anterior, revelando um crescimento maior para os gentios. Nesta fase os gentios são mais frutíferos que os judeus. Se há uma alternância de status e crescimento, dentro de suas respectivas eras originárias, entretanto, judeus e gentios se encontrarão misturados no final, na Era do Espírito. Neste período, ambos darão frutos em abundância. É possível perceber que os galhos dos judeus e gentios se misturam de tal maneira na Era do Espírito que não dá para diferenciar ou separar os dois povos.

Joaquim espera, assim, que a distinção entre os dois povos termine na terceira Era. Esta distinção findará não para encerrar a igreja, mas para incorporar os judeus. O abade esperava, então, um pouco antes da frutificação da Era do Espírito, uma conversão em massa dos descendentes de Sem.

Como uma planta, então, os judeus aparecem como a raiz, o cristianismo é o tronco, mas a galhada, com seus galhos, folhas, flores e frutos, é uma composição que não separa mais os dois grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, o milenarismo pneumático de Joaquim de Fiore, como manifestado no *Adversus Iudaeos* e ilustrado pelos Círculos Trinitários, nos seus termos e a seu próprio jeito, parece ser um significativo contraponto medieval para uma cristandade que não conseguiu imaginar sua existência sem desejar a aniquilação da divergência. E neste sentido, refletir sobre ele pode ser um útil exercício para a construção de uma sociedade que não precisa imaginar a destruição do outro para encontrar sua realização.

Em sua filosofia da história, o abade viu dinamismo, crescimento, alvo e direção. Ele vê potencial de desenvolvimento para a humanidade, para a sociedade e suas instituições. É neste sentido que ele espera por um tempo em que os conflitos entre judeus e cristãos irão cessar. Se ele ainda não se abre para a fé do outro, pelo menos ele já admite sua existência, coisa que algumas figuras históricas terminantemente não conseguiram fazer.

As ideias de Joaquim tiveram um impacto significativo na imaginação de inúmeros escritores do século XIII. A circulação de textos joaquitas em grande escala, a partir de 1240, deu à sua reputação um novo impulso. Como argumenta Potestà (2003), seus escritos serviram para atualizar a lexicologia da escatologia, dando-lhe um novo sopro de vida. As crises do final dos séculos XII e XIII inclinaram-se a interpretações proféticas semelhantes às que Joaquim forneceu, pois a confiança sobre o futuro disponível através das profecias era algo atrativo. Isso ressalta que as profecias forneciam informações sobre o mundo após a morte. A ampla circulação e revisão de seus escritos refletem um grande interesse pela história da salvação. Em vista disso, o presente artigo buscou fornecer uma contribuição sobre um dos seus escritos, compreendendo que novos caminhos de pesquisa a respeito do milenarismo e da espiritualidade cristã no período medieval ainda possam abrir novas perspectivas de pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFFLECK, Toby. Joachim of Fiore. **Access History**, Brisbane, v. 1, n. 1, p. 45-54, 1997.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Paraíso. Tradução e notas: Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel. El Cister y las Órdenes Militares em el impulso hacia Oriente. **Cuadernos de Historia Medieval**, Madrid, v. 1, p. 3-19, 1998.
- BURGA, Manuel. **Conferencia Milenarismos andinos: originalidad y materialidad (siglos XVI-XVIII)**. Centro Cultural del BID, n. 14, 1996.
- DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novui ac Veteris Testamenti**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983.
- DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- DUBY, Georges. **Atlas Histórico Mundial**. Madrid: Editorial Debate, 1987.
- FLANAGAN, Sabina. Twelfth-Century apocalyptic imaginations and the coming of the Antichrist. **The Journal of Religious History**, v. 24, n. 1, p. 57-69, 2000.

GIOACCINO DA FIORE. **Agli Ebrei**: Testo latino a fronte. Catanzaro: Rubbettino Editore, 1998.

GIOACCHINO DA FIORE. **Lo specchio del mistero**: Le tavole del Liber Figurarum di Gioacchino da Fiore. Centro Internazionale di Studi Gioacchimiti: San Giovanni in Fiore, 2000

KERBY-FULTON, Kathryn. **Reformist apocalypticism and Piers Plowman**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LEPPIN, Volker. Espiritualidade na Idade Média tardia. In: KAUFMANN, T.; KOTJE, R.; MOELLER, B.; WOLF, H. **História Ecumênica da Igreja 2**. Da alta Idade Média até o início da Idade Moderna. São Paulo: Loyola, Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 195-220.

LOUD, Graham A. **The Latin Church in the Norman Italy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MC GINN, Bernard. **Apocalyptic Spirituality**: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. New York: Paulist press, 1979.

MC GINN, Bernard. Apocalypticism and church reform: 1100-1500. In: MC GINN, Bernard (ed.). **The Encyclopedia of Apocalypticism**: Apocalypticism in Western History and Culture. New York: Continuum, 1998.

POTESTÀ, Gian Luca. **Il Tempo Dell'Apocalisse**: Vita di Gioacchino da Fiore. Roma: Laterza, 2004.

POTESTÀ, Gian Luca. Gli spazi dell'Anticristo. In: CONSTABLE, Giles; CRACCO, Giorgio; KELLER, Hagen; QUAGLIONI, D. (Eds.). **Il secolo xii: la "renovatio" dell'Europa Cristiana**. Bologna: Il Mulino, 2003. p. 393-421.

REICHERT DO NASCIMENTO, Cláudio. Joaquim de Fiore: Trindade, história e milenarismo. In: ROSSATTO, Noeli Dutra (org.). **Mística e Milenarismo na Idade Média**, Mirabilia 14, Jan-Jun 2012, p. 81-99.

REEVES, Marjorie. **The influence of Prophecy in the Later Middle Ages**: a Study in Joachimism. London: University of Notre Dame Press, 1993.

RUCQUOI, Adeline. "No hay mal que por bien no venga": Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fine de la Edad Media. **Clío & Crímen**: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, Durango, n. 1, p. 217-240, 2004.

RUCQUOI, Adeline. Peregrinos medievales. **Tiempo de historia**, Salamanca, v. 7, n. 75, p. 82-99, 1981.

RUSCONI, Roberto La historia del fin: cristianismo y milenarismo. **Teología y Vida**, vol. XLIV, 2003, p. 209-220.

SANTI, Francesco. La Bibbia in Gioacchino da Fiore. In: CREMASCOLI, Giuseppe; LEONARDI, Claudio (ed.). **La Bibbia nel Medio Evo**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1996. p. 257-267.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A luta entre o Regnum et Imperium e a Construção da Ecclesia Universalis: uma análise comparativa dos Concílios Lateranenses (1123-1215). In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; CABRAL, Ricardo Pereira; MUNHOZ, Sidnei J. (coords.) **Impérios na História**. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 95-105, 2009.

TRONCARELLI, Fabio. **Gioacchino da Fiore**: la vita, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova Editrice, 2002.

WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore**: a Study in Spiritual Perception and History. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

WHALEN, Brett Edward. **Dominion of God**: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

WHALEN, Brett. Joachim of Fiore, Apocalyptic conversion, and the 'Persecuting Society'. **History Compass**, New Jersey, v. 8, n. 7, p. 682-691, 2010.