



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Reinhardt, Elisabeth
Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 11, 2002, pp. 95-104
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501109>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense

Elisabeth REINHARDT

Introducción. El contexto

Son ya numerosos los estudios que se han publicado sobre Joaquín de Fiore, sobre todo desde mediados del siglo XX¹. Debido a las características personales del Florense y las de sus escritos, y la variedad —también confesional— de los autores de las distintas publicaciones, asistimos a una amplia discusión sobre la hermenéutica de la obra joaquiniana y la ortodoxia de su doctrina. Esta discusión experimenta alguna claridad a medida que avanzan los estudios del contexto histórico-biográfico y la edición crítica de sus obras.

Desde el punto de vista teológico e historiográfico reviste particular interés el Concilio Lateranense IV, celebrado en 1215, trece años después de la muerte de Joaquín. Lo proclamado por este concilio ecuménico, en cuanto regla de fe, no ofrece ciertamente ninguna duda, pero, en torno a este pronunciamiento y a la luz de los desarrollos posteriores surgen algunos interrogantes. ¿Cuáles fueron las circunstancias históricas que rodearon esta decisión magisterial contra la doctrina del Abad? ¿Se debatía quizá una cuestión de método teológico, personalizada en «Joaquín *versus* Lombardo»? ¿En qué relación se encontraba Joaquín en el panorama

1. Para alcanzar una perspectiva sobre los trabajos realizados hasta el momento existen tres fuentes principales: 1) Las actas de los congresos internacionales que organiza cada cinco años, desde 1979, el Centro dei Studi Gioachimiti en San Giovanni in Fiore (Calabria), el último en 1999; 2) la revista anual «Florensia», que edita el mismo Centro; 3) los artículos, las diversas monografías y algunas biografías de Joaquín. Estudios bibliográficos: Valeria DE FRAJA, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1969-1988*, en «Florensia» II (1988) 7-59; Claudio CAPUTANO, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1988-1993*, en «Florensia» VIII-IX (1994-1995) 45-110; Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London ²1993, apéndice «Select Bibliography», pp. 543-564.

de las herejías de ese tiempo? ¿Cómo se puede conciliar la censura doctrinal y la simultánea alabanza a la Orden Florense? ¿Hasta qué punto alcanza la censura conciliar las auténticas enseñanzas del Florense? En estas páginas no se pretende responder a tantas preguntas: primero, porque sería materialmente imposible; segundo, porque sería prematuro en el estado actual de los estudios joaquinianos. Sí parece posible, en cambio, un breve estado de la cuestión, enfocado tanto hacia el texto del decreto conciliar como el contexto previo y posterior del concilio en lo que respecta a Joaquín.

El texto del Decreto «Damnamus ergo»

El momento clave es 1215, la fecha del IV Concilio de Letrán, con sus dos decretos doctrinales, *Firmiter* y *Damnamus ergo*², que forman una unidad como sugiere el título del segundo, que concierne directamente a Joaquín. Aunque su contenido es de sobra conocido, veamos brevemente su estructura.

El *Damnamus ergo* comprende tres partes. El texto comienza reprobando el tratado *De unitate seu essentia Trinitatis*, atribuido a Joaquín, que acusa a Pedro Lombardo de haber introducido una «cuaternidad» en Dios³ y le llama por ello «herético y loco». Seguidamente, el decreto resume la enseñanza del *De unitate* que, basándose en determinados textos bíblicos, entiende la unidad de la Trinidad «quasi collectivam et similitudinariam», y afirma que «in hac parte» queda condenada la doctrina de Joaquín, por tanto no se refiere a los demás aspectos de la doctrina del Florense⁴. En la segunda parte del decreto se expone la doctrina católica en dos pasos: uno especulativo y el otro exegético. La tercera parte, de carácter disciplinar, contiene la cláusula favorable a la persona y fundación de Joaquín, en abierto contraste con el juicio conciliar sobre la enseñanza de Amalrico de Bena con el que termina el decreto.

2. DS 800-802 y 803-808 (COeD, 230¹-231⁵ y 231⁷-233⁸), respectivamente.

3. El texto clave que cita el decreto («Quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens») no se encuentra literalmente —en esta forma de proposición— en la d. 5 de *I Sent* de Pedro Lombardo, sino que es una fórmula extraída de todo el contenido del cap. 1 de la d. 5; el texto de dicho capítulo que más se aproxima a esa proposición, es éste: «Ita enim dicimus quod divina essentia non genuit essentiam: cum enim una et summa quaedam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, quod omnino esse non potest; sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus». (*Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris distinctae*, Collegii Sancti Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, I, 1971, p. 82).

4. «Si quis igitur sententiam vel doctrinam praefati Ioachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tamquam haereticus ab omnibus confutetur» (DS 806).

Diversos protagonismos

Es evidente que el concilio censuró la doctrina trinitaria de Joaquín, pero se han realizado diversos estudios sobre la influencia que pudieron tener en esa condena algunos personajes: el propio Inocencio III, los maestros de París y los cistercienses.

El estudio de la historia redaccional de estos decretos apunta al propio Inocencio III como redactor⁵ y pone de manifiesto que, una vez leídos, fueron aprobados por aclamación de la asamblea⁶. En este contexto consta también que Inocencio defendió a Pedro Lombardo contra Joaquín, a pesar de la gran estima que el papa tenía al fundador Florense como persona, no por afinidad doctrinal⁷. Otros estudiosos históricos, en cambio, centran la atención en los paralelismos entre los escritos de Inocencio III (sobre todo, los previos a su pontificado) y los de Joaquín, por lo que les parece poco probable que la condena haya partido del pontífice. Fiona Robb afirma, por ejemplo, que la condena del concilio está en contradicción con la teología trinitaria de Lotario dei Conti di Segni (Inocencio III), debido a los préstamos que éste había tomado de Joaquín; por eso, aunque no consta que haya querido evitar la condena, al menos es improbable que tomase la iniciativa, de modo que el decreto resulta más bien una solución de compromiso: condenar la doctrina, pero alabar su vida y fundación. Robb descubre en los escritos de Lotario tanto préstamos de contenido joaquiniano como una cierta afinidad en modos exegéticos y en la preferencia por temas históricos, y avanza la hipótesis de que el cisterciense Raniero de Ponza, amigo de Joaquín y persona influyente en la curia romana, haya sido el puente entre ambos⁸. En la misma dirección se mueven los estudios de Christoph Egger que, si bien descarta un encuentro personal entre Joaquín e Inocencio, demuestra la presencia de préstamos joaquinianos casi literales, tanto en sus escritos teológicos privados como en las cartas oficiales siendo ya pontífice, y señala como posible puente, además de Raniero de Ponza, al abad Geraldo de Ca-

5. Esto concluye el editor crítico, Antonio GARCÍA Y GARCÍA: «Por paradójico que pueda resultar, la elaboración de las constituciones lateranenses no es obra del Concilio como tal sino que fueron redactadas con anterioridad a dicha asamblea, por el pontífice canonista y teólogo Inocencio III», cf. *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Edidit Antonius García y García («Monumenta Iuris Canonici», 2), Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1981, pp. 6-11.

6. Cf. Stephan KUTTNER y Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *A new Eyewitness Account of the Fourth Lateran Council*, en «Traditio» 20 (1964) 115-178; particularmente, 154; 128.

7. Cf. Michele MACCARRONE, *Il IV Concilio Lateranense*, en «Divinitas» 5 (1961) 284; 287-288.

8. Fiona ROBB, *Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?*, en «Florensia» VII (1993) 77-91; Id., *Gioachinist Exegesis in the Theology of Innocent III and Rainier of Ponza*, en «Florensia» XI (1997) 137-152.

samari, que había acogido al Florense en ese monasterio, para que allí pudiese redactar sus principales obras. A la vez destaca Egger que Inocencio como teólogo no pertenecía a ninguna escuela determinada, sino que, siendo hombre práctico, asumía préstamos de autores variados e incluso contrapuestos; no obstante advierte que la obra teológica de Inocencio aún requiere estudio⁹.

Está documentada la buena relación de Joaquín con los Romanos Pontífices de su tiempo (Lucio III, Urbano III y Clemente III), interesados en el trabajo exegético del Abad; por el contrario, no consta expresamente esa sintonía en el caso de Inocencio III, aunque durante su pontificado el Florense escribió la carta-testamento (1200) en la que somete todos sus escritos a la suprema autoridad de la Iglesia¹⁰.

Es lógico que la historiografía se haya planteado también el posible protagonismo de los maestros parisienses en la censura de la doctrina trinitaria joaquiniana, por un doble motivo: el ataque de Joaquín al maestro de las *Sentencias*, y el método exegético del Abad, novedoso y totalmente distinto de la teología académica de París. Consta, en efecto, la crítica de Pedro Cantor, el prestigioso teólogo parisiense, a «ille Ioachim» por su método de las concordias y por sus conclusiones sobre la venida del anticristo¹¹. Basado en estos hechos, Robert Lerner avanza la hipótesis de otra influencia parisiense: al círculo de Pedro Cantor pertenecía también Roberto Courçon, que antes de su actividad en la curia era *magister* en París, había intervenido en los procesos parisienses contra los amauricanos y, siendo ya Cardenal-Legado, proscribió la doctrina de éstos en los estatutos fundacionales de la Universidad parisiense, otorgados en 1215. Como Courçon era uno de los principales teólogos de la curia en la época del Lateranense IV, podría haber

9. Cf. Christoph EGGER, *Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie*, en *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, a cura di Roberto Rusconi, Viella, Roma 2001, pp. 129-162. Véase también un estudio anterior: Id., *Papst Innozenz III als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens in der Frühscholastik*, en «Archivum Historiae Pontificiae» 30 (1992) 55-123. Sobre el protagonismo de Raniero, véase además: Gian Luca POTESTÀ, *Raniero da Ponza socius di Gioacchino da Fiore*, en «Florensia» XI (1997) 69-82; Maria Pia ALBERZONI, *Raniero da Ponza e la curia romana*, en «Florensia» XI (1997) 83-114. Sobre Geraldo de Casamari, véase: Brenda BOLTON, *Gerald of Casamari between Joachim of Fiore and Innocent III*, en «Florensia» XIII-XIV (1999-2000) 31-43.

10. Cf. Josep Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, EUNSA, Pamplona 1979, pp. 29-31; Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, cit., pp. 28-30; Reeves, interpretando algunos datos, aventura la hipótesis de una escasa simpatía de Joaquín hacia Inocencio III y de una cierta actitud defensiva ante él. Ambos autores defienden la autenticidad de la carta-testamento, que fue impugnada desde posiciones modernistas.

11. Cf. Robert E. LERNER, *Joachim and the Scholastics*, en: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, cit., p. 257; Christoph EGGER, *Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie*, cit., p. 149.

influido en la acción magisterial contra Joaquín¹², si admitimos la intervención de teólogos en la génesis de los decretos.

¿Qué pensar de una posible influencia cisterciense en la decisión del *Damnamus ergo* contra Joaquín? Ya nadie admite la hipótesis de Foberti que incluso adjudicaba a algunos cistercienses la redacción del escrito *De unitate seu essentia Trinitatis*, atribuido a Joaquín y censurado por el concilio, y del que no existe ningún ejemplar. No obstante, está atestiguado un cierto protagonismo cisterciense, al menos en los prolegómenos de la condena¹³.

Fiore «versus» Lombardo

Como se ha dicho, el *libellus* contra el maestro de las *Sentencias*, citado en el Concilio, está perdido y su autoría no es demostrable. Pero, en los escritos auténticos del Abad consta la crítica a Lombardo. En el *Psalterium decem chordarum* (Venedig 1527, reed. Minerva, Frankfurt 1965, f229v.) no nombra al Maestro de las Sentencias, aunque la acusación de cuaternarismo está presente en términos inequívocos; en la *Vita Sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius doctrinam* (ed. C. Baraut, cap. 20), señala tres herejías trinitarias: Arrio, Sabelio y Pedro Lombardo. También en la *Expositio in Apocalypsim* menciona nominalmente a Lombardo (Padua, Anton. 322, f145), hablando de la «blasphemia Petri, qui unitatem a trinitate dividens inducit».

Por otra parte conviene señalar que la teología de Pedro Lombardo había sido objeto de críticas no sólo por parte de Joaquín, sino también de Ricardo y Gualterio de San Víctor, y de Gerhoch de Reichersberg¹⁴; además, en torno al Concilio Lateranense III (1179) hubo una fuerte presión de sospecha doctrinal contra Lombardo, sobre todo en relación con el nihilismo cristológico¹⁵.

12. Cf. Robert LERNER, *Joachim and the Scholastics*, cit., p. 258.

13. Cf. Josep Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, cit., pp. 31-32; Giovanni DI NAPOLI, *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, en «Rivista di filosofia neoscholastica» 71 (1979) 621-685; sobre la relación recíproca entre Joaquín y los cistercienses, véase: Giorgio PICASSO, *Gioacchino e i cisterciensi*, en *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, cit., pp. 93-104.

14. Cf. Robert LERNER, *Joachim and the Scholastics*, cit., p. 253; Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, cit., p. 30.

15. Cf. Carta de Alejandro III a Guillermo, obispo de Sens, Mansi, 22, c. 239; cc. 1081-1082. Como se sabe, al exponer las distintas hipótesis teológicas para explicar la unión hipostática, Lombardo recoge también la de Pedro Abelardo, conocida como «nihilismo cristológico» (o *nihilianismus christologicus*, cf. DS 749). No queda claro, no obstante, que Pedro Lombardo la haya sostenido personalmente; más bien parece tratarse de un *status quaestionis*, formalmente manualístico o escolástico.

Elisabeth Reinhardt

Para algunos historiadores, finalmente, la razón principal para la condena de Joaquín fue su enfrentamiento con Pedro Lombardo¹⁶. Los motivos de la crítica que, de buena fe, emprendió el Florense han sido objeto de diversos estudios en los últimos años. Todos ellos coinciden en que tanto el método como el lenguaje teológico de ambos son completamente diferentes: el distinto modo de entender *res*, la unidad en Dios, la analogía y la *ratio*¹⁷.

Joaquín y los movimientos heréticos de su tiempo

El hecho de la coincidencia, en el mismo decreto, de Joaquín y Amalrico —aunque los juicios magisteriales sobre cada uno de ellos son de una fuerza diferente— ha planteado a algunos estudiosos una posible relación entre ambas posiciones. Joaquín conocía bien y anatematizó las diversas corrientes heréticas de su tiempo, como los cátaros (que llama *Pathareni*), valdenses y «Pobres de Lyon» y los criticó¹⁸. Aunque entre las enseñanzas de Joaquín y los amauricanos no existe ninguna afinidad, quizá éstos se aprovecharan de la exégesis joaquinita para sus propios fines, como sugiere Lerner¹⁹.

La influencia inmediatamente posterior: el Sínodo de Arles

La decisión lateranense restableció la fama de Pedro Lombardo y frenó la difusión de las obras de Joaquín, y aunque la *littera* del decreto no tocó el prestigio personal del Abad y el de la Orden Florense, proyectó una sombra de sospecha sobre el fundador y su fundación. Después de unos años de silencio, resurgió la polémica

16. M. Reeves, F. Robb, R. Lerner, en las obras citadas.

17. Cf. Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, cit., pp. 28-36; Fiona ROBB, *The Fourth Lateran Council's Definition of Orthodoxy*, en «Journal of Ecclesiastical History» 48 (1997) 22-43; Axel MEHLMANN, «Confessio trinitatis». Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore, en *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, hrsg. von Margot Schmidt und Fernando Domínguez Reboiras, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998, pp. 83-108 (el autor defendió su tesis doctoral sobre «De unitate trinitatis»). *Forschungen und Dokumente zur Trinitätstheologie Joachims von Fiore im Zusammenhang mit seinem verschollenen Traktat gegen Petrus Lombardus* en la Universidad de Friburgo [Alemania] en 1991); sobre la base metodológica de Joaquín, véase: Bernard MCGINN, «Ratio and Visio»: Reflections on Joachim of Fiore's Place in Twelfth-Century Theology, en *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, cit., pp. 27-46.

18. Cf. Giovanni GONNET, *Gioacchino da Fiore e gli eretici del suo tempo*, en *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, Centro di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore 1980, pp. 57-69; Raoul MANSELLI, *Testimonianze minori sulle eresie: Gioacchino da Fiore fronte a Catari e Valdesi*, en «Studi Medievali» XVIII/2 (1977) 1-17.

19. Cf. Robert E. LERNER, *Joachim and the Scholastics*, cit., 257.

mica sobre los escritos de Joaquín, debido a la literatura pseudo-joaquinista, sobre todo a principios de los años cincuenta, cuando Gerardo de Borgo San Donnino editó el *Liber introductorius in evangelium aeternum*, que comprendía las tres obras principales del Abad (el *Psalterium decem chordarum*, la *Expositio in Apocalypsim* y la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*), precedida de una introducción de Gerardo, donde identificaba esa trilogía con el «Evangelio eterno» de Apoc. 14,6 y pretendía adaptar las profecías de Joaquín a la realidad histórica del momento, mezclando el pensamiento del Abad con ideas propias. Como se sabe, la difusión de esta obra dificultó aún más la situación de los Órdenes mendicantes en el conflicto con los maestros seculares de París²⁰. Después de la denuncia del *Liber introductorius* ante la Santa Sede por parte de la Universidad de París y el dictamen de la Comisión de Anagni, Alejandro IV condenó el *Liber* de Gerardo mediante la Bula *Libellum quendam*, del 23 de octubre 1255, aunque el juicio sobre la obra de Joaquín se limitó al calificativo de «opus suspectum». Pocos años más tarde, en 1263, el concilio provincial de Arles, a la vista del daño que estaba produciendo el pensamiento joaquinista en la Universidad y entre los fieles —religiosos o no—, condenó toda la obra de Joaquín y prohibió autoritariamente su lectura, quedando a salvo únicamente la persona del Abad Florense, conforme al Concilio Lateranense IV. Fue una sentencia fallada más por prudencia pastoral que como consecuencia de un análisis detallado de su contenido²¹. El trabajo de análisis y crítica había de realizarlo el valedor más destacado de la teología académica, Tomás de Aquino. Centra su crítica en dos aspectos: la doctrina sobre la Trinidad²² y la teología de la historia, en lo que afecta a la constitución y misión de la Iglesia²³. La crítica aquiniana se realiza con el método escolástico, es certera en su desarrollo y sus conclusiones, pero

20. Cf. Josep Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, cit., pp. 59-64. Toda la cuestión de la interpretación de la obra de Joaquín en esos años y la intervención eclesial ha sido estudiada con detalle en esta monografía, tanto desde el punto de vista histórico como doctrinal, pp. 49-118.

21. Cf. *ibid.*, pp. 44-47. Como observa Saranyana en otro lugar, la Comisión de Anagni, en su dictamen, no distinguió entre los puntos del pensamiento de Joaquín que podían considerarse correctos y los que podían inducir a error, ni tampoco separó el pensamiento genuino del Abad de la interpretación de Gerardo, pudiendo hacerlo, ya que disponía del *Liber introductorius*, del dictamen de los profesores de París y del original de las obras de Joaquín. Parece que la Comisión estaba interesada ante todo en aportar razones para que este libro no circulase impunemente (pp. 84-85).

22. *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum*, Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, Iussu Leonis XIII P.M. edita, Romae 1969, pp. E29-E44. Cf. Josep Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, cit., pp. 33-43; Elisabeth REINHARDT, *Contenidos teológicos del «Damnamus ergo»*. Santo Tomás vs. Joaquín de Fiore, en «Florentia» XIII-XIV (1999-2000) 339-350.

23. Santo Tomás trata sistemáticamente este tema en el contexto de la Nueva Ley, *Summa Theologiae* I-II, q. 106. Cf. Josep Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, cit., pp. 125-164; ID., *La crisis de la «Edad del Espíritu Santo»* (Santo Tomás versus Joaquín de Fiore), en *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* («Miscellanea Mediaevalia», 12/1), De Gruyter, Berlin-New York 1979, 106-121.

Elisabeth Reinhardt

está cerrada al método y a la síntesis teológica de Joaquín, posiblemente por falta de conocimiento directo²⁴ y seguramente por no sintonizar con esta teología «alternativa». En cualquier caso, el peso de la crítica aquiniana intensificó la sombra de heterodoxia que había caído sobre el Florense en 1215.

La discusión sobre la ortodoxia de Joaquín

La historiadora inglesa Marjorie Reeves²⁵ plantea la cuestión de la ortodoxia de Joaquín y la discusión sobre ella separadamente en dos aspectos: la doctrina trinitaria y el tema histórico-eclesiológico. Como ya se ha señalado, Reeves concede una importancia decisiva, para la condena de 1215, al hecho del ataque de Joaquín a Lombardo, y opina que el contenido del *De unitate* coincide con el *Psalterium*. En la discusión sobre la ortodoxia en el tema trinitario señala diversas posiciones: una extrema, de Ernesto Buonaiuti, para quien el concilio se equivocó; Francesco Russo considera el *De unitate* como de la pluma de Joaquín y herético, pero en sentido material, por ausencia de pertinacia y rebelión; según Antonio Crocco es preciso distinguir entre la profesión de fe de Joaquín —que es ortodoxa— y su formulación teológico-conceptual que no es totalmente adecuada a su fe, pero que en cualquier caso no es triteísta. En lo referente a una supuesta «tercera economía», se distingue ya —dice Reeves— entre Joaquín y los joaquinistas exaltados, y nadie toma en serio la acusación contra Joaquín de un «tercer testamento», pero continúa el debate de si su doctrina al respecto es herética o no: unos, como Dempf, Grundmann, Benz y Buonaiuti piensan que quería una «Iglesia espiritual», sin clero ni sacramentos, aunque quizá sí, con un «Papa Angélico»; en cambio, algunos historiadores italianos, como Russo, Tondelli, Crocco y otros, afirman lo contrario; finalmente otros, como Bloomfield y De Lubac, dudan; para este último, Joaquín, sin querer, compromete la plena suficiencia de Cristo. La opinión de Reeves sobre este segundo aspecto —tras un examen exacto— es que Joaquín mantenía los dos Testamentos y que el «tercer status» no había de suplantarlo los anteriores sino que «procedía» de los dos anteriores, en analogía con la Trinidad; que la «Iglesia de Pedro» y la «Iglesia de Juan» significan dos modos de vida y no dos instituciones, y que el modo de vida del segundo status pasa, pero no la institución; finalmente, que Joaquín no admitía la perfección definitiva del

24. No se sabe con seguridad si Tomás ha leído directamente a Fiore. Algunos estudiosos, como Gélinas, piensan que sí, cf. Yvon-D. GÉLINAS, *La critique de Thomas d'Aquin sur l'exégèse de Joachim de Flore*, en *Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale, vol. I, Roma-Napoli 1974, p. 374.

25. Cf. Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, cit., pp. 126-132.

hombre dentro de la historia y que el tercer status o «septimo día» también sufriría un declive antes del fin del mundo. Por tanto, opina Reeves, por un margen bastante estrecho Joaquín fue fiel a la ortodoxia de la Iglesia Latina como él la entendió, y añade que ciertamente su intención era totalmente fiel a la Iglesia, pero que su imaginación de poeta le llevaba a veces más allá de los límites del teólogo.

En los últimos años, al hilo de los estudios contextuales y la elaboración de la edición crítica de las *Opera omnia*, se va llegando a una comprensión más exacta de la doctrina de Joaquín. Kurt-Victor Selge busca interpretar a Joaquín desde su propio tiempo: no lo considera profeta (en el sentido de predicción del futuro) ni apocalíptico ni milenarista en el sentido de anunciar un milenio intrahistórico, sino un teólogo monástico de la Trinidad, motivado a ello por el deseo de reforma de la Iglesia y trabajando con el método de la concordia del Antiguo y del Nuevo Testamento. Insiste en que su teología de la historia no se entiende sin su doctrina trinitaria, y su eclesiología —en el sentido de desarrollo de la Iglesia en la historia— es una concepción cristológica y pneumatológica (trinitaria, en definitiva) de la Iglesia, un modo de entender la Iglesia y la Trinidad, tal como se conocía y apreciaba en la curia pontificia, incluido el propio Inocencio III. Además, señala Selge, la Iglesia ciertamente ha descalificado la crítica de Joaquín a Pedro Lombardo, pero nunca ha condenado con claridad la interpretación histórico-teológica de la Sagrada Escritura, aunque la comisión de Anagni la censuró duramente, debido a la edición del *Introductorius*, que no coincidía del todo con el pensamiento de Joaquín²⁶. En la misma línea de penetrar en el pensamiento de Joaquín desde su contexto se sitúan los estudios de Gian Luca Potestà²⁷, Alessandro Ghisalberti²⁸ y Axel Mehlmann²⁹.

A modo de conclusión

Es evidente que un bosquejo bibliográfico rápido como el que se acaba de realizar no puede ser exhaustivo en un tema de esta complejidad, pero quizá alcance señalar algunos aspectos de interés.

26. Cf. Kurt-Victor SELGE, *Trinität, Millennium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore*, en *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, cit., pp. 49-69; ID., *Die Stellung Joachims von Fiore in seiner Zeit. Trinitätsverständnis und Gegenwartsbestimmung*, en *Ende und Vollen-dung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hrsg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé («Miscellanea Mediaevalia», 29), De Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 481-503.

27. Gian Luca POTESTÀ, *La visione della storia di Gioacchino: dal modello binario ai modelli alfa e omega*, en *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, cit., pp. 182-208.

28. Alessandro GHISALBERTI, *Monoteismo e trinità nello Psalterium decem chordarum*, en *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, cit., pp. 165-183.

29. Cf. nota 17.

Elisabeth Reinhardt

a) En primer lugar, el caso de Joaquín de Fiore pone de relieve la diferencia y relación entre «verdad dogmática» y «verdad histórica». Es incuestionable el juicio magisterial sobre el triteísmo, que protege la doctrina sobre la Trinidad contra el error. La verdad histórica concerniente al «triteísmo» del Abad Florense exigirá un trabajo científico-histórico que no está concluido todavía. Las conclusiones a las que se llegue, si bien requerirán conocimientos teológicos, no afectarán al juicio doctrinal del Lateranense IV, sino sólo a la persona y a los escritos de Joaquín. De momento hay que atenerse a los datos: una condena del *De unitate* y una alabanza a la persona («vir catholicus», en palabras de Honorio III) y a la institución por él fundada.

No cabe, por tanto, postular «verdades paralelas», ni una modificación de un ámbito de verdad por el otro (el doctrinal por el histórico y al revés), porque cada uno tiene su legítima autonomía, como parece admitir el propio Joaquín. La debida distinción de ámbitos y métodos descarta a la vez cualquier temor a la investigación histórica, porque la «verdad dogmática» forma una unidad con la «verdad histórica» en cuanto «verdad», pero cada una tiene su ámbito, el cual determina también la relación entre ambas.

b) Una segunda reflexión concierne la libertad de método teológico. Es evidente que entre las dos opciones metodológicas que aparecen en el *Damnamus ergo* (la lombardiana y la joaquiniana), el concilio aprueba indirectamente el método de Pedro Lombardo al mostrar que no desfigura la verdad revelada. El método de Joaquín no corre la misma suerte; aunque no viene rechazado como tal, una aplicación concreta del mismo es desestimada. Estos dos métodos teológicos parecen depender, en última instancia, de las dos corrientes fundamentales de aquella época: la monástica y la incipiente escolástica. Lo primario es, evidentemente, que el método sirva para alcanzar la verdad que busca el investigador. Con todo, resta una pregunta, que supera la cuestión estrictamente metodológica, y que entra ya en temática propiamente metafísica: ¿cabe la absoluta independencia del instrumento metodológico con relación a los presupuestos filosóficos que lo alumbraron?

Elisabeth Reinhardt
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
erein@unav.es