

## LEITURA DA BÍBLIA E MONASTICISMO MEDIEVAL

### Bible reading and medieval monasticism

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda<sup>1</sup>  
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

#### RESUMO

Este artigo procurou apresentar as formas e procedimentos de leitura e interpretação de Joaquim de Fiore (1135-1204). Começando pela *concordia*, passando pela alegoria e terminando na tipologia, o abade estruturou um método que foi aplicado por ele tanto em textos bíblicos quanto em eventos e fenômenos históricos. Justamente essa relação íntima entre Bíblia e história parece ser a raiz lógica do seu sistema milenarista. A prática exegética do abade, em vários momentos, se constituiu num exercício de reflexão sobre o sentido da história.

**Palavras-chave:** Exegese; Exegese Medieval; Hermenêutica; Joaquim de Fiore; Concordia.

#### ABSTRACT

This article aims to show ways and procedures of reading and interpretation of Joaquim de Fiore. Beginning with concord, passing through the allegory and ending with typology, the abbot structured a method which he applied in both biblical texts and historical events and phenomena. Precisely this intimate relationship between Bible and history seems to be the logical root of his millenarianism system. The practice exegetical the abbot at various moments constituted an exercise in reflection on the meaning of history.

**Keywords:** Exegesis; Medieval Exegesis; Hermeneutics; Joaquim of Fiore; Concord.

Enquanto consomem textos, leitores podem criar sentidos. Mas a forma múltipla como Joaquim de Fiore fez isso produziu na historiografia curiosas avaliações. Ele foi um monge italiano que viveu de 1135 a 1202, e se tornou muito conhecido na história do Cristianismo, entre outras coisas, por causa de seus comentários bíblicos. O historiador italiano Ernesto Buonaiuti descreveu a metodologia exegética do abade de “orgia simbólica”.<sup>2</sup> A pesquisadora inglesa Marjorie Reeves resumiu sua obra como resultado de uma “imaginação caleidoscópica”, em função do enlace íntimo entre texto

---

<sup>1</sup> Doutor em História (UFRJ); Doutor em Ciências da Religião (UMESP); Mestre em Ciências da Religião (UMESP); Mestre em Teologia (STBSB); Graduado e licenciado em História (UNIVERSO); Graduado em Teologia (STBSB/FTSA). É Coordenador Acadêmico na Faculdade Batista do Rio de Janeiro, onde leciona História do Cristianismo e Hermenêutica Bíblica. É Pesquisador Associado do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente desenvolve pesquisas sobre História do Cristianismo, com ênfase nas práticas e representações milenaristas, e nas formas de leitura da Bíblia. Dentre suas obras, é possível destacar "O Caminho do Cordeiro" (Editora Paulus) e "Lutero: História, Poder e Palavra" (Fonte Editorial).

<sup>2</sup>Citado por DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore: De Joaquín a Schelling.** Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.p. 47.

e imagem.<sup>3</sup> O cardeal francês Henri de Lubac, historiador da exegese medieval, definiu seu pensamento como “desorbitado”, pois gerava, sem cessar, símbolos e tipos que se entrelaçavam, cruzavam e harmonizavam entre si.<sup>4</sup> Este artigo descreverá as tais formas de leitura de Joaquim e sua metodologia hermenêutica, em confronto com a tradição exegética e com padrões de leitura encontrados especialmente no chamado novo monaquismo.<sup>5</sup> Esta reflexão se insere numa pesquisa maior relacionada com a história da leitura da Bíblia na Idade Média.

### ***Non scientiam, sed saporem: Bíblia e monasticismo***

Jean Leclercq, estudioso francês da cultura monástica,<sup>6</sup> sintetizou os usos da Bíblia nas diversas esferas sociais e religiosas ocidentais, entre Gregório Magno e o século XII, sugerindo que era ela utilizada para auto-instrução e para o ensino público; manual para catequese; livro base da adoração pública e privada (gerando tanto a liturgia da comunidade quando a piedade individual); fonte de material para a pregação, a arte e a iconografia. Segundo Leclercq, apesar destes usos amplos, os principais intérpretes das Escrituras cristãs eram encontrados no monasticismo.<sup>7</sup>

É certo que as casas monásticas poderiam receber monges não-letrados, mas a vivência no seu interior requeria certo envolvimento com a cultura escrita. Afinal, eles precisavam ler ou cantar na liturgia.<sup>8</sup> Além destas práticas, outras se somariam, como o manuseio, a preservação e a ilustração de manuscritos. Isso fazia do monastério um lugar privilegiado para o desenvolvimento da leitura e interpretação da Bíblia.

---

<sup>3</sup> REEVES, Marjorie. **Joachim of Fiore and the Prophetic Future**. New York: Harper Torchbooks, 1976. p. 8.

<sup>4</sup> DE LUBAC, **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, *op. cit.*, p. 47.

<sup>5</sup> O termo “novo monaquismo” é aqui usado para fazer um contraponto ao monaquismo do tipo beneditino (Monges Negros). Cf. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 86; LOGAN, F. Donald. **A history of the Church in the Middle Ages**. London: Routledge, 2002. p. 136-145; LAWRENCE, C. H. **El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1989. p. 234-239.

<sup>6</sup> Sua obra mais significativa neste campo é LECLERCQ, Jean. **The love of learning and the desire for God: A study of monastic culture**. New York: Fordham University Press, 1961.

<sup>7</sup> LECLERCQ, Jean. From Gregory the Great to Saint Bernard. In: LAMPE, G. W. H. (ed.) **The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. p. 183-197, p. 184.

<sup>8</sup> MORTON, James Deas David Jack. **Tam grecos quam latinos**. A reinterpretation of Structural Change in Eastern-Rite Monasticism in Medieval Southern Italy, 11th-12th. Ontario: Queen’s University, 2011. p. 3. Sobre este tema, conferir uma antiga exortação a este respeito presente na regra de Ferreol (553-581), bispo de Uzè, na Gália, em PARKES, Malcom. La alta Edad Media. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Madrid: Taurus, 2001. p. 153-178, p. 157: “aquele que deseja se chamar monge não pode se permitir ficar na ignorância das letras” (“*Omnis qui nomen vult monachi vidicare, litteras ei ignorare non liceat*”).

Ainda segundo o estudioso francês, no interior dos muros monásticos os monges imprimiam na prática da leitura bíblica um traço muito próprio da clausura. Sem grandes controvérsias teológicas, quando comparado com os tempos patrísticos, e com a efervescência intelectual da escolástica apenas começando, a tendência geral era usar a leitura bíblica como ferramenta da vida contemplativa.<sup>9</sup> O professor Reventlow acompanhou Leclercq neste sentido, generalizando que o objetivo dos leitores da Bíblia nestes espaços, até o século XI, seria meditar sobre o texto, promover a adoração e fomentar a contemplação.<sup>10</sup>

Não muito diferente do francês Leclercq e do alemão Reventlow, o historiador italiano Ambrogio Piazzoni também entende a exegese monástica como um modo particular de interpretar a Escritura na Idade Média. O professor da Università degli Studi della Tuscia, entretanto, argumenta em prol de uma inflexão significativa dos estudos bíblicos no final do século XI e durante o século XII, caracterizada por uma nova sensibilidade na leitura e no uso dos textos.<sup>11</sup> Perspectiva semelhante levou de Lubac a intitular este revigoreamento bíblico de “uma nova primavera da exegese”,<sup>12</sup> muito em função dos representantes do chamado neomonasticismo, destacadamente os cistercienses, mas sem esquecer também alguns expoentes do “velho monaquismo”.<sup>13</sup>

A prática da leitura bíblica era um dos pilares da vida do monge. Para um religioso, a Bíblia era, nos termos de Piazzoni, o livro de “cada dia, todo o dia, e muitas vezes ao dia”.<sup>14</sup> Ele percorria suas páginas, escutava sua leitura, lia-a sozinho, cantava-a com seus irmãos na liturgia.

A *lectio*<sup>15</sup> monástica poderia ser ilustrada pelo testemunho do cartusiano Guigo II, abade entre 1174 e 1180 da casa-mãe da Ordem dos Cartuxos, em Saint-Pierre-de-Chartreuse, na França. Segundo este abade, o desenvolvimento espiritual começa com a *lectio*, passa pela *meditatio*, conduz à *oratio* e conclui com a *contemplatio*. É uma escala ascendente.<sup>16</sup> Neste mesmo sentido, registrava ainda um opúsculo anônimo destinado aos novos monges: “Quando ler, procure o sabor e não o saber” (“*Si ad legendum*

---

<sup>9</sup> LECLERCQ, Jean. From Gregory the Great to Saint Bernard, op. cit., p. 184.

<sup>10</sup> REVENTLOW, Henning Graf. **History of Biblical Interpretation**. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. 3 v., V. 2, p. 172.

<sup>11</sup> PIAZZONI, Ambrogio M. L'esegesi neomonastica. In: CREMASCOLI, Giuseppe; LEONARDI, Claudio (eds.). **La Bibbia nel Medio Evo**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1996. p. 217-237, p. 218.

<sup>12</sup> DE LUBAC, Henri. **Medieval exegesis: the four senses of Scripture**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 2 v., V. II, p. 151.

<sup>13</sup> PIAZZONI, op. cit., p. 218.

<sup>14</sup> Idem, p. 219.

<sup>15</sup> Leitura e explicação das Escrituras. Cf. BLAISE, Albert. **Lexicon Latinitatis Medii Aevi**. Turnholti: Typografhi Brepols, 1975. p. 528.

<sup>16</sup> Citado a partir de PIAZZONI, op. cit., p. 221.

*accedat, non quaerat scientiam, sed saporem*”). E acrescentava: “no momento da leitura, poderá contemplar e orar” (“*in ipsa lectione poterit contemplari et orare*”).<sup>17</sup> Desta forma, a *lectio* entrava na vida do monge como uma forma de oração ou culto.

Esta exegese monástica se fundava sobre as bases de um relacionamento contínuo com o texto sagrado, de uma memória impregnada das Escrituras. Como resumiu ainda Piazzoni, era uma memória visual de palavras escritas, muscular de palavras pronunciadas e auditiva de palavras escutadas.<sup>18</sup> O aspecto visual nascia tanto das leituras quanto das representações da Bíblia em imagens espalhadas por quadros, esculturas e ícones nas paredes, nas colunas e nos tetos das construções. O aspecto muscular se desenvolvia por causa da leitura em voz alta, ao articular-se as palavras lidas com a boca.<sup>19</sup> A leitura era murmurada, mesmo se feita sozinha, o que gerou a expressão *ruminatio*.<sup>20</sup> Como consequência também da memória muscular, desenvolvia-se a memória auditiva, enquanto ouvia a própria voz, ou em função de outros processos em que o monge escutava a leitura Bíblica, implementados na liturgia, na pregação ou durante as refeições.

A prática de ruminar a Bíblia, de “mastigá-la”, todo o dia, e o dia todo, criava o fenômeno da reminiscência. Assim, para explicar uma passagem da Bíblia, o monge fazia uso de outra passagem que em sua mente se associava, remanejando suas frases e construindo novos textos. Neste sentido, Piazzoni argumenta que certo desprendimento em relação à tradição é um significativo traço da exegese monástica e neomonástica do século XII. Guilherme (1085-1148), abade de Sant-Thierry, escreveu: “A escritura deve ser lida no espírito em que foi gerada. Neste espírito deve ser compreendida”.<sup>21</sup> Segundo ele, o mesmo Espírito que inspirou os textos estaria com aqueles que então os interpretavam.

Ruperto (1075-1130), abade na cidade germânica de Deutz, representante do monasticismo beneditino, insistia que a interpretação da Bíblia depende de uma compreensão especial, que é dom do Espírito Santo, dom esse similar àquele que ele

---

<sup>17</sup> Idem, p. 222.

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Ao menos para a alta Idade Média, cf. PARKES, op. cit., p. 160. Segundo Hamesse, essa prática de leitura sofreu uma profunda transformação no século XII em função de novos padrões exercitados nas escolas ou universidades. Cf. HAMESSE, Jacqueline. El modelo escolástico de la lectura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Madrid: Taurus, 2001. p. 179-210, p. 207. Entretanto, o argumento de Hamesse não impede a perspectiva de que estas “novidades” não alteraram a *ruminatio* entre os monges.

<sup>20</sup> O termo “*ruminatio*” vem do verbo “*ruminare*”, que expressa a ideia de ruminação, girar na mente, ação cotidiana. Cf. LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1958. p. 1604. Albert Blaise, então, preferiu traduzir como “cantar sozinho”. Cf. BLAISE, op. cit., p. 806.

<sup>21</sup> Citado a partir de PIAZZONI, op. cit., p. 223.

deu aos apóstolos para que pudessem compreender o Antigo Testamento. Quem recebe tal dom de interpretação tem o dever de expor o que percebe na Bíblia. Ele afirmou, assim, a existência de um “dom da exegese”, nos moldes dos antigos dons do apostolado e profecia,<sup>22</sup> o que promovia a autonomia do intérprete em relação à tradição cristã.

Neste sentido, também o cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153), que insistia que tudo na Bíblia tinha um sentido para o leitor, e nenhum detalhe dos textos bíblicos poderia ser negligenciado. Como os textos tinham vários sentidos, Deus, o mestre das Escrituras, ajudaria os leitores a compreender da mesma forma como ajudou os autores a escrever. O resultado desta leitura sagrada é então um cântico de amor (*carmen spiritus*), um ato litúrgico. Cada leitor da Bíblia poderia ser inspirado, quase como os próprios autores originais, o que justificaria a diversidade de interpretação dos textos sagrados.<sup>23</sup>

A exegese praticada por representantes tanto do antigo monasticismo quanto das novas casas monásticas ocidentais no século XII conhecia os sentidos tradicionais praticados desde Orígenes (185-254): histórico, alegórico, tropológico e anagógico.<sup>24</sup> Este sistema de alegorização foi desenvolvido de acordo com o qual quatro significados deveriam ser procurados em cada texto bíblico. O número de sentidos variava entre os autores. Alguns trabalhavam com dois sentidos; outros com até sete. Mas o número mais frequentemente usado era quatro.<sup>25</sup> Um pequeno dístico presente na obra *Rotulus pugillaris*, do dominicano Agostinho de Dacia, em 1260, ilustra os quatro sentidos: “A letra nos mostra os eventos; a alegoria nos mostra a fé; o significado moral nos ensina a agir; a anagogia nos indica para onde vamos”.<sup>26</sup>

Os monges dos tempos reformistas, em função do anseio pela contemplação, tinham o sentido tropológico/moral como alvo maior. A letra deveria ser superada em prol de um sentido mais elevado de compreensão das Escrituras. O resultado é uma leitura bíblica interiorizante, “espiritual”, que prosperava dentro do monastério. Do lado de fora dos seus muros, entretanto, outro padrão de hermenêutica começava a se fortalecer, em que se buscava não mais a *meditatio*, mas a *disputatio*. Esta forma *extra*

---

<sup>22</sup> Idem, p. 228.

<sup>23</sup> Idem, p. 229.

<sup>24</sup> Uma análise diacrônica dos quatro sentidos pode ser encontrada em DE LUBAC, Henri. **Medieval exegesis: the four senses of Scripture**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 2 v., V. I, p. 15-267.

<sup>25</sup> TRACY, Robert; TRACY, David. **A short history of the interpretation of the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1984. p. 136-145.

<sup>26</sup> “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*”. Citado a partir de DE LUBAC, Henri. *Medieval exegesis...*, v. I, op. cit., p. 1.

*claustrum* de interpretação bíblica, feita por pessoas “que por meios escolásticos se enchem de conhecimento” (“*qui scholastica inflantur scientia*”),<sup>27</sup> aborrecia alguns monges, entre eles, Joaquim de Fiore.

### ***Novo saltem genere exponendi: um novo método***

No início do *Expositio*, Joaquim resumiu sua maneira de relacionar Bíblia e história:

O primeiro dos três status dos quais nós falamos era no tempo da Lei, quando o povo do Senhor serviu como uma criança pequena por um tempo debaixo dos elementos (rudimentos) do mundo. Eles não estavam habilitados ainda a alcançar a liberdade do Espírito até que venha de quem se disse: “Se o Filho libertar vocês, vocês verdadeiramente serão livres” (João 8.66). O segundo status estava sob o Evangelho e permaneceu até o presente com liberdade em comparação com o passado, mas não com liberdade em comparação com o futuro. Porque o Apóstolo disse: “Agora nós conhecemos em parte e profetizamos em parte, o que é perfeito tiver vindo o que é em parte passará” (1Coríntios 13.12). E em outro lugar: “Onde o Espírito do Senhor está, aqui há liberdade” (2Coríntios 3.17). Por conseguinte, o terceiro status virá ao se aproximar o fim do mundo, não distante sob o véu da carta, mas na plenitude do Espírito quando, após a destruição e cancelamento do falso evangelho do Filho da Perdição e seus profetas, aqueles que ensinarão a muitos sobre justiça serão como o esplendor do firmamento e como as estrelas para sempre. (*Expositio in Apocalypsim*, 5r-v).<sup>28</sup>

Nesta mesma passagem, algumas linhas à frente, o abade faz referência a uma certa forma de ler e interpretar a Bíblia: “A carta do Primeiro Testamento parece por certa propriedade de semelhança pertencer ao Pai. A carta do Novo Testamento pertence ao Filho. Então a compreensão espiritual que procede de ambos pertence ao Espírito Santo.” Mas que hermenêutica “espiritual” é essa que Joaquim chamou de “novo tipo de exposição” (“*novo saltem generi exponendi*”)?<sup>29</sup> Ela seria “nova” em que sentido?

---

<sup>27</sup> Expressão de Joaquim de Fiore no *Tractatus Super Quatuor Evangelia*, citado a partir de DE LUBAC, **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 16.

<sup>28</sup> Tradução a partir de MC GINN, Bernard. **Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages**. New York: Columbia University Press, 1979. p. 133-134.

<sup>29</sup> O verbo “exponero” pode ser traduzido como “revelação”, “exposição”, “produção”. Cf. BLAISE, op. cit., p. 363.

A insistência do abade em chamar sua forma de *exponere* a Bíblia de “nova” indica algum tipo de insatisfação com as metodologias exegéticas que ele encontrou nos espaços religiosos. Isso pode ter relação com sua ansiedade apocalíptica. Após uma peregrinação à Palestina, ele possui a convicção de que a humanidade está se aproximando de um estágio histórico decisivo. Ele deseja compreender estes sinais dos tempos, e procura ler os textos bíblicos à procura de uma explicação religiosa. Contudo as ferramentas exegéticas disponíveis não lhe satisfazem, ou pelo menos lhe parecem ineficientes para interpretar os textos sagrados e encontrar algum sentido para a conjuntura histórica dos seus dias. Seria preciso, então, elaborar uma metodologia “nova” para interpretar a Bíblia e a história.<sup>30</sup>

Essa perspectiva de “novidade” em Joaquim também teria relação com sua compreensão da natureza da exegese. Como Ruperto de Deutz, já anteriormente mencionado, o abade parece falar de um “dom da exegese”, uma capacitação sobrenatural necessária para apreender o que não estaria disponível para a compreensão de todos. As passagens da Bíblia não conteriam apenas palavras e frases acessíveis de imediato a qualquer leitor, mas igualmente mistérios (*mysteria*) e segredos (*secreta*), especialmente relacionados com os propósitos divinos quanto à história humana.

Para Joaquim, o Apocalipse de João narraria a história de como Deus entregou um livro para o Cordeiro, fechado com sete selos (Apocalipse 5.1-14). Esta narrativa bíblica indicaria que o sentido dos personagens e dos eventos da história humana estão encobertos. A revelação se encontraria inteiramente nas mãos do Cristo do Apocalipse. Estava completa, mas escondida, tornando-se disponível apenas com ajuda divina. Sem este amparo, os textos bíblicos seriam herméticos, pelo menos no que tange ao sentido “espiritual”, já que sentidos inferiores ainda poderiam ser acessados pela razão humana (como os escolásticos “inchados de ciência” que ele critica). Em outras palavras, para o abade, algumas coisas estão encobertas; outras estão escondidas; algumas pessoas podem acessar as coisas encobertas; outras somente compreendem a superfície dos textos sagrados.

Entre as coisas escondidas na Bíblia estão os eventos e tribulações do final dos tempos, os falsos profetas, os anticristos e a materialização do reino divino na história. Deus, por meio de Cristo, teria disponibilizado uma “compreensão espiritual” a algumas pessoas, permitindo a elas adentrarem as profundezas das Escrituras, e alcançarem os segredos e mistérios. Joaquim faz assim uma distinção entre a capacidade de ler as

---

<sup>30</sup> REVENTLOW, op. cit., p. 173; também ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica medieval: a compreensão espiritual de Joaquim de Fiore. Transformação*, Marília, v. 35, p. 99-118, 2012. p. 101.

Escrituras e a de penetrar nos mistérios sagrados, por meio de uma diferenciação entre pessoas naturais (*virii animales*) e pessoas espirituais (*virii spirituales*). Os mistérios da Escritura seriam conhecidos apenas das pessoas espirituais, já que as naturais não os podem perceber. A prática da interpretação bíblica “espiritual”, conseqüentemente, se daria pela obtenção da “inteligência” necessária por meio da iluminação do Espírito Santo, que permitiria aos assim escolhidos (*electi*) duas coisas: a capacidade de discernir a Bíblia, e a habilidade de entender o sentido da história, especialmente os “sinais dos tempos”.<sup>31</sup>

Joaquim se apoiava em ideias paulinas, como a oposição entre compreensão natural e espiritual (1Coríntios 2.6-16), e a indicação de uma forma infantil em oposição à uma forma adulta de entender as coisas de Deus (1Coríntios 13.9-12).<sup>32</sup> Como consequência, ele afirma pelo menos dois tipos de interpretação: uma que trabalha com a letra (*secundum litteram*); e outra que se move para um nível mais profundo (*secundum spiritum*).

A partir destes dois procedimentos básicos (segundo a letra e segundo o espírito), o abade dá mais um passo na estruturação do seu método, relacionando a *lectio* com a *Trinitas*. Desta reflexão trinitária surgiu o conjunto das ferramentas do seu sistema hermenêutico, composto por três partes: a *concordia*, equivalente à leitura segundo a letra; e a alegoria e a tipologia, como leituras espirituais.<sup>33</sup> Já que a Trindade é formada por três pessoas divinas que atuam como se fossem uma só, as ferramentas exegéticas de Joaquim também deveriam operar como se fossem apenas uma. Somadas, elas resultam na denominada “nova forma de exposição”.

Mas seria realmente “nova” esta metodologia exegético-hermenêutica? A resposta da historiografia é dupla neste caso. A tendência é afirmar algum tipo de vínculo tradicional, ao mesmo tempo em que se indica em que sentido seu caminho poderia ser novo, como o professor Rossatto, ao considerar que Joaquim teria partido da tradição, por assumir e revigorar antigos métodos de interpretação, porém simultaneamente proposto um modo inédito de compreensão, no caso, a *concordia*.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup>TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita: Introduzione all’opera di Gioacchino da Fiore. In: GIOACCHINO DA FIORE. *Sull’Apocalisse*. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 13-125, p. 19.

<sup>32</sup> Esta segunda passagem de Paulo é uma das preferidas de Joaquim, retornando constantemente em suas explicações metodológicas: “Porque, em parte, conhecemos e, em parte, profetizamos. Quando, porém, vier o que é perfeito, então, o que é em parte será aniquilado. Quando eu era menino, falava como menino, sentia como menino, pensava como menino; quando cheguei a ser homem, desisti das coisas próprias de menino. Porque, agora, vemos como em espelho, obscuramente; então, veremos face a face. Agora, conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido.” (1Coríntios 13.9-12)

<sup>33</sup>ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica medieval*, op. cit., p. 101.

<sup>34</sup> Idem, p. 100.

Isso significa dizer que a primeira parte do sistema é nova, enquanto a segunda já era longamente utilizada pelos intérpretes da Bíblia.

A historiadora italiana Tagliapietra explica esta relação entre novidade e tradição com o recurso aos já mencionados quatro sentidos da exegese medieval. O sentido literal foi transformado por Joaquim na sua *concordia*. A alegoria foi multiplicada pelo abade em cinco tipos diferentes (histórica, moral, tropológica, contemplativa e anagógica). A estes o abade acrescentou o antigo método da tipologia, subdivido em sete formas diferentes. Como resultado, os sentidos tradicionais se transformaram, nas mãos do abade, em doze possibilidades de significação.<sup>35</sup> Contudo ele não os chama todos do mesmo jeito. Apenas três são denominados “sentidos”: a letra (*concordia*), a alegoria (*allegoricus intellectus*) e a tipologia (*intelligentia typica*).<sup>36</sup> As demais divisões são chamadas de espécies (*species*), inteligências espirituais (*intelligentiae spirituales*) ou interpretação espiritual (*mystica interpretatio*).

Assim, em síntese, o sistema hermenêutico de Joaquim de Fiore se articula sobre três bases: a exposição dos diversos tipos de alegoria, dos diversos tipos de tipologia, e a *concordia*, que funciona como o elemento que coloca o sistema em movimento.<sup>37</sup>

### ***Concordia duorum testamentorum ut trium statuum: ontem, hoje e amanhã***

A noção fundamental do sistema exegético de Joaquim é chamada por ele de *concordia*. Blaise, no seu *Lexicon Latinitatis Medi Aevi*, traduz o substantivo feminino *concordia*, como, entre outras acepções, “ato de organizar”, e o verbo *concordiare* como “fazer acordo”.<sup>38</sup> Outro uso muito comum aparece em Suetônio (69-141), historiador dos doze césares, que apresenta uma divindade chamada Concordia, a quem os romanos dedicavam cultos e festas após distúrbios bélicos, especialmente no final de uma guerra civil (*De vita caesarum*, III, 20).<sup>39</sup> Como antônimo de *discordia*, o termo era relativamente frequente tanto na prosa quanto na poesia latina.

---

<sup>35</sup> TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 26.

<sup>36</sup> WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore: a Study in Spiritual Perception and History**. Bloomington: Indiana University Press, 1983, p. 44.

<sup>37</sup> SANTI, op. cit., p. 261.

<sup>38</sup> BLAISE, op. cit., p. 222.

<sup>39</sup> Esta é a referência específica: “*Dedicavit et Concordiae aedem, item Pollucis et Castoris suo fratrisque nomine de manubiis.*” Uma tradução seria: Tibério “dedicou um templo à deusa Concordia e outro a Castor e Polux, em seu nome e em nome de seu irmão”. Conferir uma edição bilíngue em SÜETONIUS. **Lives of the Caesars**. Cambridge: Harvard University Press, 1979. 2 v., V. 1, p. 322. Outra tradução para

Mas como as palavras não são estáticas, e podem variar de sentido com o tempo e a situação, Tagliapietra analisou as ocorrências de *concordia* em Joaquim de Fiore e reuniu quatro possibilidades de significado: harmonia, semelhança, correlação e compensação. A “harmonia” poderia lembrar ao leitor moderno o sentido de sinopse, como exemplificado pelo *Diatessaron* de Taciano (120-180), que resumiu quatro evangelhos de Jesus em uma única narrativa. Já “semelhança” tem relação com paralelismo e aparece no título da obra mais conhecida de Joaquim (*Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*), que começa com a expressão: “*Incipit praephatio libri concordantiarum*” (1r). O terceiro significado, “correlação”, tem ligação com periodização da história, uma espécie de lei estrutural do curso do tempo, ou uma filosofia da história. O quarto significado, “compensação”, indica que cada pessoa, cada evento da história, reverbera no futuro segundo uma reserva de sentido, fazendo com que o estudo do passado se torne também um exercício de vaticínio.<sup>40</sup>

O próprio Joaquim deu a sua definição do termo *concordia*: “uma similaridade de igual proporção entre o Novo e o Antigo Testamentos, igual, eu digo, quanto ao número, não quanto a dignidade”.<sup>41</sup> (*Liber de Concordia*, 7rb). Ele a ilustrou com a imagem de uma estrada contínua que liga uma cidade a um deserto, cujos viajantes passam por vales e montanhas. Nos vales, eles podem admirar a paisagem. Nas montanhas, eles conseguem ver o que veio antes e o que vem depois. Ele costumava usar também duas imagens bíblicas para explicar sua ferramenta metodológica: os dois querubins que estavam sobre a tampa da arca (Êxodo 25.20),<sup>42</sup> e as duas rodas da visão de Ezequiel (Ezequiel 1.16).<sup>43</sup> No primeiro caso, duas figuras angelicais estão voltadas uma para a outra em cima da arca da aliança. No segundo caso, duas rodas giram, uma dentro da outra, embaixo do trono-carruagem de Javé. A primeira imagem reforça o senso de paralelismo entre os dois testamentos (*concordia duorum testamentorum*), já que um se volta para o outro. No caso da segunda imagem, ela desenvolve o sentido de correlação entre os três status (*concordia trium statuum*), ao apontar para eventos que se desenvolvem dinamicamente na história.

---

o inglês pode ser encontrada em: SÜETONIUS. *Lives of the Caesars*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 109.

<sup>40</sup> TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 21-25.

<sup>41</sup> “*Concordiam proprie esse dicimus similitudinem eque proportionis novi ac veteris testamenti, eque dico quo ad numerum non quo ad dignitatem*”.

<sup>42</sup> “Os querubins estenderão as asas por cima, cobrindo com elas o propiciatório; estarão eles de faces voltadas uma para a outra, olhando para o propiciatório.” (Êxodo 25.20)

<sup>43</sup> “O aspecto das rodas e a sua estrutura eram brilhantes como o berilo; tinham as quatro a mesma aparência, cujo aspecto e estrutura eram como se estivesse uma roda dentro da outra.” (Ezequiel 1.16)

Tanto no caso dos dois testamentos, quanto no dos três estados, o método da *concordia* consiste, então, em encontrar posições semelhantes de pessoas e eventos dentro de tempos (*tempora* ou *status*) diferentes, e apontar em que sentido eles são similares (em características ou atos).<sup>44</sup> Um exemplo poderia ser dado pelo caso do patriarca Jacó, que ocupa a mesma posição dentro do primeiro *status* que o homem Jesus ocupa no segundo. Ocupando posições semelhantes no interior de seus respectivos *status*, eles manifestam atos espirituais parecidos e exercem papéis religiosos paralelos. Entretanto, não são iguais em dignidade. É isso que significa ser “similar quanto a número” e não quanto a “dignidade”. As pessoas ocupam as mesmas posições em suas próprias gerações e têm papel semelhante, mas não possuem o mesmo status espiritual. O homem Jesus foi maior em dignidade que Jacó, o que significa dizer que ele possuía uma compreensão espiritual maior e realizou obras maiores.<sup>45</sup>

Joaquim começa o exercício de sua *concordia* por meio da distinção entre história geral e história especial. Segundo o abade:

Toda a floresta de histórias que ofusca o Antigo Testamento é dividida em cinco partes, das quais uma é geral, e quatro são especiais. Porque há uma roda que tem quatro faces. Existe uma história geral à qual quatro histórias especiais são unidas. A história geral é aquela que começa no início do mundo e caminha direto até o livro de Esdras [...] Existem quatro histórias especiais, pequenas, das quais a primeira é Jó, a segunda é Tobias, a terceira é Judite, e a quarta é Ester. Aquela é a roda. Estas são as faces. (*Enchiridion super Apocalypsim*, 2r-3r).<sup>46</sup>

O que ele chama de “história geral” é uma grande narrativa presente no Antigo Testamento, que parte do livro de Gênesis e se estende até a obra de Esdras. Usando a imagem das duas rodas concêntricas de Ezequiel, o abade denomina esta “história geral” de “roda exterior”, à qual estão vinculadas quatro pequenas histórias (denominadas “histórias especiais”) presentes em obras menores: Jó, Tobias, Judite e Ester. As histórias especiais se vinculam à roda exterior como as “luzes” nas rodas da visão ezequielica.<sup>47</sup>

A operação da *concordia* encontrou esta mesma estrutura no Novo Testamento. Também nele há uma história geral e quatro histórias especiais. Joaquim identificou a

---

<sup>44</sup>DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore..., p. 79.

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Tradução a partir da versão italiana: GIOACCHINO DA FIORE. *Sull'Apocalisse*. Traduzione e cura di Andrea Tagliapietra. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 133.

<sup>47</sup> Na visão de Ezequiel, aparentemente, haviam luzes que brilhavam tanto na roda exterior quanto na interior enquanto o trono de Deus se movia (Ezequiel 1.1-25).

história geral com o Apocalipse de João, enquanto as quatro especiais correspondem aos quatro evangelhos canônicos: Mateus, Marcos, Lucas e João. E se o Antigo Testamento forma a roda exterior, o Apocalipse corresponde à roda interior da visão do profeta do exílio babilônico. Como são duas rodas concêntricas, ambas giram de forma paralela, de tal maneira que uma pessoa dotada da “inteligência espiritual” poderia perceber os eventos que se repetem. Voltando a uma imagem anterior, a *concordia* é a estrada que liga as duas rodas, permitindo aos viajantes visualizar, por meio de suas montanhas, o que já aconteceu, e o que está por acontecer.<sup>48</sup>

Sendo assim, como insistiu o professor Emmett Randolph Daniel, o que acontece na *concordia* não pode ser confundido nem com alegoria nem com tipologia. Seu trabalho precede as outras duas atividades hermenêuticas do abade.<sup>49</sup> Este sentido “segundo a letra” era a percepção de narrativas bíblicas como uma descrição não apenas do que teria acontecido, mas também do que ainda aconteceria. Por meio destas narrativas, seria possível discernir o passado, o presente e futuro.<sup>50</sup> Não há na *concordia* uma relação horizontal entre anúncio e realização, como na tipologia, ou vertical entre letra e espírito, como na alegoria.<sup>51</sup> O que há é um paralelismo histórico, dinâmico e progressivo.

### ***Allegoricus intellectus: uma noz com várias camadas***

Durante um dos mais antigos exercícios exegéticos conhecidos de Joaquim, presente no primeiro sermão do *Praephatio super Apocalypsim*, datado para o início da década de 1180, no período em que ainda era abade de Corazzo, após usar a *concordia* para apontar paralelos entre as doze tribos de Israel e a história da igreja, ele afirma: “Mas deixemos estas coisas no invólucro externo da noz, para mostrar agora algo de sua casca, de maneira que, num terceiro momento, possamos extrair um viscoso alimento”.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore..., op. cit., p. 78.

<sup>49</sup> Idem, p. 79; também MC GINN, Bernard. **Visions of the End**..., op. cit., p. 126-141; WEST; ZIMDARS-SARTZ, op. cit., p. 42.

<sup>50</sup> DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse. In: EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard. **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University Press, 1992. p. 72-88, 79.

<sup>51</sup> ROSSATTO, Noeli Dutra. Hermenêutica medieval..., op. cit., p. 106; DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore**..., op. cit., p. 44.

<sup>52</sup> O sermão é o *Apocalipsis liber ultimus*, citado a partir de ROSSATTO, Noeli Dutra. Introdução ao Apocalipse, op. cit., p. 460.

Mais à frente, após algumas frases, ele retoma a imagem da noz: “Eis que já é vizível o núcleo que estava encoberto pela casca: aparece a verdadeira vida, que os panos envolviam no sepulcro”.<sup>53</sup> Desta vez ele faz alusão ao sepultamento de Jesus, e aos panos que envolviam seu corpo.<sup>54</sup>

As imagens das camadas da noz e do corpo enrolado pelos panos refletem o convite do abade para ir além da *concordia* dos textos bíblicos, coisa que ele colocou em prática em suas várias obras de exposição bíblica (entre elas, o *Expositio in Apocalypsim*), movendo-se de uma compreensão segundo a letra para justificar uma compreensão segundo o espírito (da *concordia* para os princípios espirituais).<sup>55</sup>

Neste processo contínuo de aprofundamento na direção do “viscoso alimento da noz”, ele toma a alegoria<sup>56</sup> e a subdivide em cinco princípios alegóricos. Por que cinco? A Trindade, também usada para justificar as três partes de sua metodologia (*concordia*, alegoria e tipologia), agora é usada como base para as cinco subdivisões alegóricas.

Sua confissão trinitária foi resumida por West e Zimdars-Swartz como: “Deus é um Deus sem confusão de pessoas e três pessoas sem divisão de substância”.<sup>57</sup> Ele faz uma distinção das três Pessoas divinas baseadas em sua origem. O Pai não é gerado (*ingenitus*), o Filho é gerado pelo Pai (*genitus*), e o Espírito Santo procede de ambos (*ab utroque procedens*). Associado com a origem das Pessoas da Trindade está também o relacionamento entre elas, expresso na forma como são nomeados. O Pai é assim chamado porque tem um Filho; igualmente o Filho, porque tem um Pai; já o Espírito é assim nominado porque procede de ambos. O abade então enumera as cinco possíveis relações entre as Pessoas divinas, ligando cada uma com um tipo diferente de alegoria:

- alegoria histórica: a relação do Pai com o Filho, afinal, ele é Pai de um Filho;
- alegoria moral: a relação do Filho com o Pai, afinal, ele é Filho de um Pai;

---

<sup>53</sup> Idem, p. 461.

<sup>54</sup> “Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em lençóis com os aromas, como é de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro.” (João 19.40)

<sup>55</sup> WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit., p. 46. Estes princípios espirituais são derivados da operação alegórica e tipológica. Uma descrição das duas tradições pode ser encontrada em YOUNG, Frances. *Alexandrian and Antiochene Exegesis*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane F (eds.). **A history of biblical interpretation: The Ancient Period**. Grande Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. 2 v., V. 1, p. 334-354.

<sup>56</sup> Segundo Stefaniw, este tipo de interpretação concebia o texto como um meio de revelação de mistérios escondidos “por trás das letras”. Cf. STEFANIW, Blossom. *Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria*. **Revue de l’histoire des religions**, Paris, n. 2, p. 231-251, 2007. p. 231-232. Ullén distingue alegoria como gênero literário, como utilizado por Dante na obra “Divina Comédia”, de alegoria como forma de interpretação. Aparentemente, o primeiro fenômeno nasceu em consequência do segundo, que por sua vez é tão antigo quanto as primeiras interpretações dos épicos de Homero. Sua definição de alegoria como método hermenêutico é: “uma forma sistemática de compreender o texto que se baseia em uma norma intersubjetivamente determinada” Cf. ULLÉN, Magnus. *Dante in Paradise: The End of Allegorical Interpretation*. **New Literary History**, Baltimore, v. 32, n. 1, p. 177-199, 2001. p. 183.

<sup>57</sup> WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit., p. 53. Para uma análise da doutrina trinitária em Joaquim, cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiore: Trindade e nova era**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

– alegoria tropológica: a relação entre o Pai e o Filho com o Espírito, afinal este vem de ambos;

– alegoria contemplativa: a relação do Filho e do Espírito com o Pai, afinal ambos são enviados pela primeira Pessoa divina;

– alegoria anagógica: a relação das três Pessoas com cada criatura, afinal as três são Deus e Criador.<sup>58</sup>

Como já indicamos, Joaquim só denominava de “sentidos” a *concordia*, a alegoria e a tipologia. As subdivisões (tanto da alegoria quanto da tipologia), por sua vez, ele as denomina *species* ou *intelligentia*. Assim, a primeira *species* de alegoria é a *historica intelligentia*, ou compreensão histórica. Apesar do nome, ela não corresponde à letra do texto, mas indica o significado de um evento ou figura histórica como exemplo de uma condição espiritual. Joaquim ilustrou esta *species* com as duas esposas de Abraão. A alegoria histórica veria em Sara a representação de uma mulher livre, enquanto Hagar representaria uma escrava. Este sentido alegórico teria um caráter mais cognoscitivo, apesar de, implicitamente, convidar à associação com a esposa livre em vez da escrava.

A alegoria moral (*moralis intelligentia*) indica que há uma semelhança entre coisas visíveis e coisas invisíveis que se exprime na forma de uma qualidade ética. Sara, neste nível, representaria o prazer espiritual, enquanto Hagar, a escravidão da carne. Esta *secunda species* alegórica quer fornecer ensinamentos e demandas de ordem moral.

A alegoria tropológica (*tropologica intelligentia*) tem relação com doutrina. Neste nível o intérprete busca reforços e componentes para a doutrina cristã. Nele, Hagar significa a letra, enquanto Sara significa a compreensão espiritual da Palavra de Deus.

A alegoria contemplativa (*contemplativa intelligentia*) centraliza-se na vida contemplativa e nos dons do Espírito Santo. Por exemplo, Hagar significa a vida ativa, enquanto Sara significa a vida contemplativa.

A alegoria anagógica (*anagogica intelligentia*), a quinta *species*, convida para a perspectiva escatológica tradicional, com o olhar para o mundo transcendental, para além da história, e por meio da oposição céu-terra. Neste caso, Hagar significa a vida presente, enquanto Sara indica a vida futura.

Apesar de apresentar o método<sup>59</sup> nas suas maiores obras de exposição bíblica (*Expositio in Apocalypsim*, *Psalteriumdecem Chordarum* e *Tractatus super quatuor*

---

<sup>58</sup> WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit., p. 44; também TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 27-28.

*Evangelion*), o abade nem sempre faz uso dos cinco princípios alegóricos, ou mesmo indica qual princípio está usando em cada caso. É comum que ele apenas indique que um personagem ou evento “significa” ou “designa” outra coisa.

### ***Sensus typicus*: história e profecia**

Durante os três meses passados em Corinto, entre os anos 55 e 56, ao escrever sua epístola para os discípulos de Roma, o apóstolo Paulo tratou da relação entre Adão e Jesus (Romanos 5.14), descrevendo o primeiro como uma “figura do que haveria de vir” (“τύπος τοῦ μέλλοντος”). Os termos usados foram o substantivo “τύπος” e o verbo “μέλλω”. O primeiro significa “sinal, marca, vestígio, imagem, figura, tipo, modelo, exemplo”.<sup>60</sup> A segunda palavra pode ser traduzida como “dever, estar destinado a”, que dá origem à forma adjetivada do verbo (“οὐ μέλλων”): o melhor, o aguardado, o futuro.<sup>61</sup>

Em termos semânticos, um “tipo” era a marca impressa de um golpe, em entalhe ou em relevo, de tal forma que um aponta para a outro. Mas o uso que Paulo fez do termo já lhe deu um sentido hermenêutico. Ele o usou para descrever uma releitura das Escrituras judaicas à luz da sua fé em Jesus como o Messias.

Posteriormente, autores cristãos do século II, como Tertuliano de Cartago, latinizaram o termo (*typos*); mas tanto em autores gregos ou latinos (Melito de Sardes, Justino, Irineu, Clemente de Alexandria, Orígenes, Cipriano de Cartago, Tertuliano), a prática de Paulo continuou a ser exercida geralmente com o propósito de encontrar nas Escrituras judaicas as promessas que se cumpriram na vida de Jesus, ou como uma estratégia para vincular estas mesmas Escrituras com o Novo Testamento cristão em formação.<sup>62</sup> A tipologia se constituiu, então, como uma ferramenta usada pelos exegetas cristãos a partir do segundo século para ver unidade entre as Escrituras judaicas e cristãs, como uma linha horizontal de continuidade e progresso históricos, que culmina em Jesus e no Cristianismo.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Em especial, na segunda parte do *Liber de Concordia*.

<sup>60</sup> RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 464.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 300.

<sup>62</sup> Conferir esta análise em: ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano. **La Biblia em el cristianismo antiguo: Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos**. Estella: Editorial Verbo Divino, 2001. p. 92-108.

<sup>63</sup> Não se sustenta mais um reducionismo que vincula a tipologia a uma “tradição antioquiana” e a alegoria a uma “tradição alexandrina”. Tanto tipologia quanto alegoria são, efetivamente, ferramentas hermenêuticas que têm como meta ir além da “letra”, ou do sentido mais imediato das palavras. Etcheverría chega a classificar a tipologia como um tipo de alegoria. Ambas são “formas de representação”, como também a metáfora, a metonímia e a sínecdoque. Cf. ETCHEVERRÍA, *op. cit.*, p.

É então este antigo procedimento que Joaquim usará na sua próxima fase exegética. As cinco espécies de alegoria formam apenas um momento de sua interpretação, e normalmente não constituem o final do processo.<sup>64</sup>No manejo da tipologia, não se trata mais de opor, verticalmente, letra e espírito, como na alegoria, mas de relacionar uma letra com outra letra, um elemento com outro elemento, segundo uma dinâmica horizontal de promessa e cumprimento.<sup>65</sup>

De qualquer forma, apesar da metodologia tipológica já ser conhecida na tradição exegética cristã, o uso que dela faz Joaquim também não deixa de ser singular. A forma como o abade relacionava história e Escritura o levou a não ver mais distinções entre ambas. Assim, enquanto a tipologia clássica interrompia o fluxo tipológico nos eventos do Novo Testamento, Joaquim ampliou o olhar do exegeta, encontrando antítipos em toda a história da Igreja.<sup>66</sup>

A tipologia em Joaquim fornece significado a eventos e personagens históricos no formato de anúncio e realização, mas hierarquiza-os no interior dos três status do mundo. Adão, personagem do primeiro status, corresponderia a Cristo, um tipo mais elevado do segundo. Ambos convergem, entretanto, num antítipo ainda mais superior, que se concretizará num personagem futuro do terceiro status.

O abade de Fiore denominou a tipologia de “*sensus typicus*”, ou inteligência típica, e a subdividiu em sete *species*, baseadas numa estrutura derivada igualmente de sua especulação trinitária, correspondendo às sete possíveis formas de uma pessoa professar a Trindade: 1) sob o sinal do Pai; 2) sob o sinal do Filho; 3) sob o sinal do Espírito; 4) sob o signo do Pai e do Filho; 5) sob o signo do Pai e do Espírito; 6) sob o signo do Filho e do Espírito; 7) sob o signo da Trindade inteira.<sup>67</sup>

Desta vez, o abade não diferencia cada tipo dando um nome ou mesmo definindo, mas apenas fornecendo um exemplo. Segundo a primeira compreensão tipológica, que é apropriada ao Pai, Abraão representa os sacerdotes dos judeus; Hagar, o povo israelita; Sara, a Tribo de Levi, que foi chamada para a obra de Deus. No segundo tipo de tipologia, que é apropriada ao Filho, Abraão representa os bispos; Hagar, a igreja dos leigos; Sara, a igreja dos clérigos. Segundo o terceiro tipo de

---

85. Além do mais, mesmo em um exegeta “representativo” da denominada escola antioquiana, como Teodoro de Mopsuéstia (350-428), é possível encontrar o uso tanto da alegoria quanto da tipologia. Cf. WILES, M. F. Theodore of Mopsuestia as representative of the antiochene school. In: ACKROYD, P. R.; EVANS, G. F. (eds.) **The Cambridge history of the Bible: from the beginnings to Jerome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 3 v., V. 1, p. 489-509.

<sup>64</sup> SANTI, op. cit., p. 263.

<sup>65</sup> TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 28.

<sup>66</sup> A estrutura “tipo” e “antítipo” não dá conta da prática joaquimita. Tipo seria a promessa; antítipo, o cumprimento. Em Joaquim, o fenômeno poderia ser descrito como “tipo-tipo-antítipo”.

<sup>67</sup> TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita..., op. cit., p. 29.

tipologia, que é apropriada ao Espírito, Abraão representa os sacerdotes que servem monastérios; Hagar representa a Igreja do povo leigo que vive sob regras monásticas (*conversi*), e Sara representa a igreja dos monges. Segundo a sétima compreensão tipológica, que pertence às três pessoas da Trindade, Hagar representa as igrejas da primeira e segunda época (*status*), que vive a vida ativa; Sara representa a igreja da contemplação, paz e descanso da sétima era (*aetas*). Estes foram os quatro usos tipológicos mais usados por Joaquim.<sup>68</sup>

A quarta, quinta e sexta *species* de tipologia não são normalmente usadas. Mesmo assim, ele faz uma breve apresentação delas (*Liber de Concordia*, 61v-73v). A quarta tipologia pertence ao Pai e ao Filho. Nela Abraão significa os bispos dos judeus e gregos; Hagar, a sinagoga; Sara, a igreja dos Gregos. A quinta tipologia pertence ao Pai e ao Espírito, e nela Abraão significa os sacerdotes dos judeus e os bispos do povo latino; Hagar, a sinagoga (como na tipologia anterior), e Sara, a igreja do povo Latino. A sexta compreensão tipológica pertence ao Filho e ao Espírito Santo. Nela Abraão significa os sacerdotes da segunda e terceira época; Hagar, a igreja dos trabalhadores (vida ativa); e Sara, a igreja espiritual da contemplação.<sup>69</sup>

## O dom da exegese

O ex-eremita, agora no interior de um cenóbio em Fiore, parece ver no Novo Testamento não mais do que uma segunda letra, em concordância com a primeira. Daí resulta a conclusão de que “não se pode considerar o segundo testamento como mais definitivo que o primeiro”.<sup>70</sup> Ele não chega a abolir o Novo Testamento, mas entende que ele será transformado por meio de uma nova interpretação espiritual. Então se abrirão as “portas” dos dois Testamentos, e pessoas que antes não conseguiam ler mais do que a letra, então conseguirão penetrar nos sentidos espirituais da Escritura.

Apesar de ser o porta-voz desta “descoberta espiritual”, Joaquim se recusou a assumir o título de profeta, que outros lhe atribuíam. Mas ele não esconde que teve suas “iluminações”. Ele parece falar de três destas experiências que quase o aproximam do termo “visionário”. Em uma delas, ele recebeu a *concordia* dos Testamentos; em outra, compreendeu a relação entre Trindade, Escritura e história; por fim, uma terceira abriu

---

<sup>68</sup> Em termos gerais, a primeira *species* tipológica trata da primeira época; a segunda, da segunda época; a terceira, da terceira época. A sétima tenta englobar a história como um todo.

<sup>69</sup> WEST; ZIMDARS-SWARTZ, op. cit., p. 45-46.

<sup>70</sup> DE LUBAC, Henri. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...*, op. cit., p. 46.

seus olhos para o papel do Apocalipse na sua estrutura hermenêutica.<sup>71</sup> Além destas experiências narradas em suas obras, o abade estava persuadido de ter recebido um “espírito de inteligência” para interpretar as Escrituras,<sup>72</sup> a fim de alertar e despertar os “sonolentos espíritos de seu tempo” a respeito dos “*extrema tempora*”.<sup>73</sup> Aos olhos de Joaquim, sua capacidade exegética era um dom de Deus. Não era apenas fruto de uma investigação humana. Era como a estrela brilhante que guiou os magos até Jesus.

O abade via brilhar à sua frente um novo tempo (“*Ita felices homines illius status*”),<sup>74</sup> e o espera para breve. Ele o descreve sem cessar em suas obras por meio das duas combinações da *concordia*, das cinco inteligências espirituais (alegoria) e dos sete tipos de inteligência típica (tipologia).<sup>75</sup>

Considerado profeta, chamado de visionário, descrito como místico, Joaquim não queria ser, como resumiu de Lubac, outra coisa a não ser um exegeta.<sup>76</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKROYD, P. R.; EVANS, G. F. (eds.) **The Cambridge history of the Bible: from the beginnings to Jerome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 3 v., V. 1.

BLAISE, Albert. **Lexicon Latinitatis Medii Aevi**. Turnholti: Typografhi Brepols, 1975.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Madrid: Taurus, 2001.

DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novui ac Veteris Testamenti**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983. p. xiii-xviii.

\_\_\_\_\_. **Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse**. In:

---

<sup>71</sup> Conferir uma descrição das três visões em DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novui ac Veteris Testamenti**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983. p. xiii-xviii.

<sup>72</sup> REEVES, Marjorie. **The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism**. London: University of Notre Dame Press, 1993. p. 16.

<sup>73</sup> DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 48.

<sup>74</sup> Expressão encontrada em *Expositio in Apocalypsim*, 175v.

<sup>75</sup> O sistema metológico de três partes, formado pela concórdia e por doze sentidos “espirituais” (cinco alegóricos e sete tipológicos), é o mais recorrente nas exposições de Joaquim, mas não é o único. Ele usa no *Psalterium* um sistema compreendido por quinze sentidos, baseado no número total dos salmos. Estes sistemas indicam o esforço do abade de Fiore para multiplicar e entrelaçar as imagens bíblicas. Cf. SANTI, op. cit., p. 264. O medievalista Falbel denomina o método do abade de “alegórico-trinitário”. Cf. FALBEL, Nachman. São Bento e a *ordo monachorum* de Joaquim de Fiore (1136-1202). **Revista USP**, São Paulo, n. 30, p. 273-276, 1996. p. 273.

<sup>76</sup> DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...**, op. cit., p. 53. Talvez seja possível falar numa exegese profética (projetada para o futuro), ou uma exegese visionária (materializada em imagens), ou mesmo uma exegese mística (com foco na contemplação).

EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard. **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University Press, 1992.

DE LUBAC, Henri. **La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore: De Joaquín a Schelling**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.

\_\_\_\_\_. **Medieval exegesis: the four senses of Scripture**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano. **La Biblia em el cristianismo antiguo: Prenicos. Gnósticos. Apócrifos**. Estella: Editorial Verbo Divino, 2001.

FALBEL, Nachman. São Bento e a *ordo monachorum* de Joaquim de Fiore (1136-1202). **Revista USP**, São Paulo, n. 30, p. 273-276, 1996.

GIOACCHINO DA FIORE. **Sull'Apocalisse**. Traduzione e cura di Andrea Tagliapietra. Milano: Feltrinelli, 2008.

HAMESSE, Jacqueline. El modelo escolástico de la lectura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (eds.). **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Madrid: Taurus, 2001.

HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane F (eds.). **A history of biblical interpretation: The Ancient Period**. Grande Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

LAWRENCE, C. H. **El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1989.

LECLERCQ, Jean. From Gregory the Great to Saint Bernard. In: LAMPE, G. W. H. (ed.) **The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1958.

LOGAN, F. Donald. **A history of the Church in the Middle Ages**. London: Routledge, 2002.

MC GINN, Bernard. **Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages**. New York: Columbia University Press, 1979.

MORTON, James Deas David Jack. **Tam grecos quam latinos**. A reinterpretation of Structural Change in Eastern-Rite Monasticism in Medieval Southern Italy, 11th-12th. Ontario: Queen's University, 2011.

PIAZZONI, Ambrogio M. L'esegesi neomonastica. In: CREMASCOLI, Giuseppe; LEONARDI, Claudio (eds.). **La Bibbia nel Medio Evo**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1996.

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

REVENTLOW, Henning Graf. **History of Biblical Interpretation**. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Hermenêutica medieval: a compreensão espiritual de Joaquim de Fiore. **Transformação**, Marília, v. 35, p. 99-118, 2012.

\_\_\_\_\_. **Joaquim de Fiore**: Trindade e nova era. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

STEFANIW, Blossom. Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria. **Revue de l'histoire des religions**, Paris, n. 2, p. 231-251, 2007.

SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

TAGLIAPIETRA, Andrea. Il “prisma” Gioachimita: Introduzione all’opera di Gioacchino da Fiore. In: GIOACCHINO DA FIORE. **Sull’Apocalisse**. Milano: Feltrinelli, 2008.

TRACY, Robert; TRACY, David. **A short history of the interpretation of the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

ULLÉN, Magnus. Dante in Paradise: The End of Allegorical Interpretation. **New Literary History**, Baltimore, v. 32, n. 1, p. 177-199, 2001.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

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