

Ks. Cezary Naumowicz¹
St. Gallen

POWAB JOACHIMIZMU. INTERPRETACJA MYŚLI JOACHIMA Z FIORE WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

„Nad Joachimem z Fiore nie zachodzi słońce”. W teologii XX w. można zauważyć zainteresowanie oryginalną trynitarno-eschatologiczną wizją historii wypracowaną przez średniowiecznego opata z Kalabrii. Wśród wielkich teologów najbardziej znaczącą interpretację myśli i dziedzictwa Joachima podjęli m. in. H. de Lubac, H.U. von Balthasar i J. Moltmann. W swoich analizach teologdy ci dochodzą zróżnicowanych wniosków: od krytyki po częściowe przejęcie niektórych intuicji Joachima.

„Ten dziwny opat kalabryjski nie tyle zwiódł mnie, co dotknął do żywego poprzez potężną oryginalność swojej egzegezy i swoich metod, jak również poprzez wielkość swojej wizji. Ukazał mi się on w dziejach myśli chrześcijańskiej jak jakiś olbrzymi kolos zabłąkany. Stopniowo odkrywałem jednak wielkość jego wpływu i dziwiłem się tym bardziej temu, że historycy teologii przywiązywali do niego tak niewiele uwagi”². Tak z perspektywy czasu Henri de Lubac wspomina swoje studia nad Joachimem z Fiore. Zaraz potem dodaje jednak, że uważa joachimizm, pod różnymi swoimi formami, w jakie się on przebierał, za niebezpieczeństwo, i to wciąż aktualne. Francuski jezuita jest niewątpliwie tym teologiem XX w., który w sposób najobszerniejszy podjął analizę myśli opata z Fiore, a także jego teologicznego i duchowego dziedzictwa.

Raniero Cantalamessa w jednym z wielkopostnych kazań dla Domu Papieskiego w r. 2009 zauważył: „Fakt, że nowo wybrany prezydent USA podczas swojej kampanii wyborczej powołał się trzy razy na Joachima z Fiore, rozpałił na nowo zainteresowanie nauką tego średniowiecznego mnicha. Niewielu spośród rozprawiających na jego temat, szczególnie w internecie, wie lub dąży do zrozumienia tego, co dokładnie powiedział ów autor. Każda myśl o eklezyjalnej lub

¹ Kapłan diecezji łomżyńskiej. Aktualnie praca duszpasterska w Szwajcarii; email: czn@libero.it.

² H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 1992², s. 159n.

światowej odnowie zostaje swobodnie łączona z tą postacią, nawet wołanie Jana XXIII o nową Pięćdziesiątnicę dla Kościoła” (tł. wł.)³.

Zaznaczmy, że Joachim z Fiore praktycznie całe swoje życie spędził w Kalabrii, który to region podtrzymywał silne kontakty bardziej ze Wschodem niż z Zachodem. Ów kalabryjski opat wypracował wizję historii opartą na modelu Trójcy, z silną orientacją eschatologiczną. W swoich dziełach i przepowiadaniu Joachim preferował język symboliczny i figuratywny, miał awersję wobec tych, którzy „puszą się swoją scholastyczną wiedzą”⁴. Joachimizm w krótkim czasie był w stanie przejść z włoskiego *Mezzogiorno* ku wszystkim ówczesnym narodom chrześcijańskim, mieszając się również z innymi ruchami. Wpłynął także bardzo wyraźnie na millenarystyczne odłamy ruchu franciszkańskiego. Współczesne teologiczne zainteresowanie Joachimem, dążące do ulokowanie go nie tylko chronologicznie, ale też ideowo w historii chrześcijaństwa, można ulokować w początkach XX w. Wybitny przedstawiciel włoskiego modernizmu Ernesto Buonaiuti dostrzegł właśnie w opacie z Fiore jednego z głównych interpretatorów eklezjologicznego aksjomatu *Ecclesia semper reformanda est*. De Lubac wskazał w Buonaiutim zdecydowanego joachimite, który w kalabryjskim opacie wybrał najlepszego gwaranta dla swego modernizmu.

Niektórzy współcześni teologowie w swojej refleksji podjęli wyzwanie myśli Joachima: krytykując ją lub waloryzując w jakimś stopniu we własnej trynitologii, pneumatologii, eschatologii, eklezjologii czy teologii historii. W niniejszym artykule pragniemy poddać analizie interpretację myśli Joachima z Fiore u trzech wielkich teologów: Henri de Lubaca, Hansa Ursa von Balthasara i Jürgena Moltmanna. Wydaje się, że w kontekście współczesnej teologii to oni właśnie w sposób najbardziej obszerny i znaczący podjęli konfrontację z trynitarno-eschatologiczną wizją opata z Fiore i jego dziedzictwem.

1. HENRI DE LUBAC. KRYTYKA DZIEDZICTWA JOACHIMA

Fundamentalnym dziełem de Lubaca na temat Joachima z Fiore jest *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* wydane w dwóch tomach: w r. 1979 (*De Joachim à Schelling*) oraz 1981 (*De Saint-Simon à nos jours*). Już jednak

³ R. Cantalamessa, „*Tutti coloro che sono guidati dallo Spirito sono figli di Dio (Rom 8,14)*”. *Predica alla Casa Pontificia*, L'Osservatore Romano 72 (28.03.2009).

⁴ Szczegółową biografię Joachima z Fiore i dokładne omówienie jego dzieł można odnaleźć np. u G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma – Bari 2004; J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006; Z. Gaczyński, *Joachim z Fiore – prorok Trójcy Św.*, Studia Diecezji Radomskiej 8 (2007), s. 19-34. Por. także: Cz.S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 214nn; C. Delpero, *La teologia nella Storia. Genesi ed evoluzione del metodo teologico*, Firenze 2004, s. 292nn.

we wcześniejszych swoich opracowaniach de Lubac analizuje myśl Joachima pod kątem hermeneutyki i egzegezy biblijnej. Francuski jezuita, za Pawłem i Orygenesem, rozróżnia w Pismie św. dwa zasadnicze sensy: sens dosłowno-historyczny oraz duchowo-alegoryczny. W relacji tych obu sensów lokuje się problem artykulacji między Starym i Nowym Przymierzem. Pomiędzy oboma przymierzami istnieje pewna nieciągłość, pęknięcie, jakościowy skok⁵. Dlatego interpretując „literę” ST poprzez „ducha” NT tradycyjna egzegeza alegoryczna zamierza dojść do ukazania jego ostatecznego sensu. Jednocześnie relacja między literą-historią a duchem wychodzi poza tę artykulację, skoro historyczność charakteryzuje samo Nowe Przymierze. Relacja ta widziana bardziej radykalnie jest relacją między autentyczną historycznością a permanentną aktualnością minioniej historii.

Joachim z Fiore, uderzony aktualnością Apokalipsy, odnalazł w niej motyw do nowej interpretacji Pisma św. Chodzi tutaj o interpretację opartą na rozumieniu już nie tylko duchowym, lecz typycznym. Kalabryjski opat dążył do ukazania zgodności obu Testamentów. Jego typiczna interpretacja Pisma uwypukla relację, która nie jest już tylko relacją między sensem dosłownym i duchowym, lecz między dwiema „literami”, historiami – Izraela i Kościoła. Także NT jest przede wszystkim „literą” i tylko jego dokładne zestawienie ze ST otwiera na zrozumienie „ducha”, który wyłania się z nich obu.

Jak wiadomo, Joachim ustanawia interakcję między biegiem czasu a działaniem Osób Bożych. W tym kontekście jego nowy typ rozumienia duchowego nabiera specyficznego znaczenia. Joachim przypisuje każdej z trzech Osób Trójcy pewną szczególną epokę świata. Epoka Starego Przymierza należy do Ojca, Nowego – do Syna. Na obraz Ojca ST jest głównym źródłem „wiedzy”. Na obraz Syna NT jest *scientia de scientia, littera de littera*. Trzecia epoka będzie epoką Ducha Świętego, epoką rozumienia duchowego, które pochodzi od jednego i drugiego Testamentu, od jednej i drugiej „literę”, na obraz Ducha Świętego pochodzącego od Ojca i Syna. Będzie to epoka wielkich spirytuałów. Joachim chętnie odwołuje się do 1 Kor 13,12 i J 16,13⁶.

Epoka Ducha należy, w przekonaniu opata, jeszcze całkowicie do ziemskiej historii Kościoła (jej początek sytuował on ok. 1260 r.). W niej to właśnie będzie ogłoszona owa „wieczna Ewangelia”, Ewangelia Ducha. Nie chodzi tu o jakąś nową księgę, która zawierałaby jakąś nową „literę”, ale o duchowe rozumienie ksiąg obu Testamentów. Tylko wówczas chusta zakrywająca oblicze Jezusa zostanie usunięta.

Jeszcze przed podjęciem dalszych i głębszych studiów nad Joachimem de Lubac odkrywa radykalną różnicę między koncepcją opata z Fiore a rozumieniem

⁵ Por. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, s. 401.

⁶ Por. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, t. 3, Paris 1993², s. 442nn.

Pisma, które jezuita odkrył o Orygenesa. Na pierwszy rzut oka doktryny Orygenesa i Joachima wydają się podobne. Także u Orygenesa odnajdujemy trzy Testamenty lub trzy Paschy odnoszące się do następujących po sobie trzech ludów: Izraela, Kościoła i Królestwa, które określa on jako „cień”, „obraz” i „prawdę”. Dla de Lubaca wizja Orygenesa nie ma jednak nic wspólnego ze schematem Joachima. Z koncepcjami duchowymi opat z Fiore miesza iluzje o charakterze materialnym. Jako spadkobierca dawnych millenarystów oczekuje on już w tym czasie, na tej ziemi, wypełnienia swojego snu. Dla Orygenesa zaś „wieczna Ewangelia” jest całkowicie eschatologiczna⁷.

Problem Joachima polega na upodobnieniu wymiaru egzystencjalnego do wymiaru eschatologicznego Pisma oraz na przeciwstawieniu tych dwóch wymiarów stopionych z „literą” lub „historią” ST i NT. O tym, że wymiar eschatologiczny obecny w Ewangelii (np. Łk 22,16) nie powinien być identyfikowany z wymiarem egzystencjalnym (sens tropologiczny) mówi np. Orygenes w „VII Homilii o Księdze Kapłańskiej”. Aleksandryczyk ukazuje Chrystusa, który nie może cieszyć się doskonałym szczęściem dopóty, dopóki jeden nawet członek Jego Ciała pozostaje wplątany w zło lub cierpienie⁸. Ostateczna chwała Zbawiciela zacznie się jedynie wtedy, kiedy całe Jego Ciało będzie dopełnione i doskonałe. Z drugiej strony Orygenes podkreśla też wymiar egzystencjalny Pisma, nieodłączny od jego fundamentu eklezjalno-kerygmatycznego.

W wizji Joachima artykulacja dwóch sensów św. Pawła, litera-duch, cień-prawda zostaje przełamana na rzecz nowego rozumienia („wieczna Ewangelia”) zarezerwowanego w swojej pełni „trzeciej epoce”. „Litera” drugiego Testamentu jest według kalabryjskiego opata zrodzona z „literę” pierwszego; z jednej i drugiej „literę” pochodzi jedyne rozumienie, duchowe lub mistyczne. De Lubac, odwołując się także do K. Bartha, wykazuje, że duchowe rozumienie NT nie zmienia się nigdy. Czas nowotestamentalny jest czasem eschatologicznym, w którym życie wieczne już się zaczęło. Oddzielając Ewangelię Chrystusa, uznaną za zwykłą „literę”, od przyszłej „Ewangelii wiecznej” Joachim oddziela samego Chrystusa od jego Ducha.

Reasumując można więc uznać, że według de Lubaca pierwszym i podstawowym błędem Joachima jest błąd chrystologiczny⁹. Opat kalabryjski podważa prawdę o wypełnieniu dokonanym w Chrystusie, znajdująca się u podstaw chrześcijańskiej ekonomii zbawczej. Zapowiedź nadejścia ziemskiego królestwa Ducha, które przewyższy królestwo Chrystusa, prowadzi do poważnych konsekwencji. Los recepcji dziedzictwa duchowego Joachima to potwierdzi. Oderwany

⁷ Por. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, op. cit., s. 220.

⁸ Por. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1983⁷, s. 97.

⁹ Por. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, Paris 1979, s. 66. Por. także: *Storia della teologia*, red. R. Fisichella, t. 3, Rzym 1996, s. 804n.

od Chrystusa Duch może stać się czymkolwiek, np. ideałem doskonałego społeczeństwa. U Joachima Jezus Chrystus nie jest w ścisłym sensie centralną postacią dziejów zbawienia, lecz jedynie tym, który zajmuje to miejsce w oczekiwaniu na Ducha Świętego Bonawentura i Tomasz z Akwinu podkreślają zaś chrystocentryzm Pisma św. i Ojców Kościoła¹⁰.

Pełny i definitywny charakter dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa zdecydowanie relatywizuje ideę ewolucji jakościowej w historii Kościoła. Joachim wprawdzie wprost nie neguje Kościoła instytucjonalnego, ale traktuje go jako zjawisko przejściowe, charakterystyczne jedynie dla obecnej ery. Czy koniec dotychczasowego porządku będzie też oznaczał kres ekonomii sakramentalnej? Zdaniem de Lubaca Joachim nie wyraża się tutaj jasno.

Według Tradycji jedność chrześcijan zakorzenia się w Trójcy Świętej (de Lubac cytuje słowa Cypriana: *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*). Cały Kościół posiada więc strukturę trynitarną. W wizji Joachima z Fiore Kościół jest natomiast ludem w drodze ku „trzeciej erze”: ku Kościołowi Jana, następującemu po Kościele Piotra (*Necesse est enim ut transeat significatum Petri et maneat significatum Joannis*), ku przyszłemu królestwu Ducha, następującemu po aktualnym królestwie Chrystusa. Ta utopia Joachima powoduje śmiertelne pęknięcie nie tylko w Kościele, ale w samym sercu Trójcy reinterpretowanej w kategoriach procesu, analogicznego do procesu ludu Bożego¹¹.

We wspomnianym dziele na temat duchowego dziedzictwa Joachima z Fiore de Lubac ukazuje jego oddziaływanie na teologię, filozofię, duchowość, socjologię i politykę od XIII do XX w. Według francuskiego jezuitę opat z Fiore stoi u początku całego wielkiego procesu sekularyzacji chrześcijaństwa, gdzie punktem kulminacyjnym jest Hegel oraz utopijne i rewolucyjne mesjanizmy. De Lubac podejmuje też wysiłek „rozróżniania duchów”, zauważając z jednej strony bliskość i zależność badanych autorów od Joachima, z drugiej – wskazuje jednak na

¹⁰ Por. H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, op. cit., s. 123-160. De Lubac i von Balthasar odwołują się do habilitacyjnego studium Josepha Ratzingera z 1959 r. na temat Bonawentury (*Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959, s. 119n.). W krytyce Bonawentury odnoszącej się do opata z Fiore Ratzinger podkreśla chrystocentryzm i wyższość centrum chrystologicznego historii w stosunku do jej końca. W retrospektywnym spojrzeniu na to studium we wstępie, który Benedykta XVI napisał do drugiego tomu swojej *Opera Omnia* (J. Ratzinger, Benedikt XVI, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, Gesammelte Schriften*, t. 2, Freiburg 2009), papież przypomina, że pisma Joachima wywarły na wielu przedstawicieli ruchu franciszkańskiego efekt elektryzujący. W życiu Franciszka z Asyżu widzieli oni zainicjowaną już nową erę Ducha. W Zakonie wytworzyło się dramatyczne napięcie między „realistami” a „spirytualami”. Bonawentura jako siódmy następca św. Franciszka musiał podjąć ogromne wyzwanie rozwiązania tego konfliktu. Por. także: J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 1995, s. 103n.

¹¹ Por. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953², s. 177.194nn.

to, że wiele postaci zupełnie niesłusznie uznano za zwolenników „trzeciego Królestwa”¹². W Adamie Mickiewiczu np. de Lubac nie dostrzega ucznia Joachima, lecz jednego z tych katolików, którzy byli krytyczni i niezadowoleni z ówczesnego Kościoła. Dla przykładu przytoczmy tu też analizę de Lubaca dotyczącą niemieckiego romantyzmu („cały w. XIX przeniknięty jest rzeką ‘joachimicką’ o stu różnych dopływach”), w którym zauważa on wyczekiwanie nowego czasu, określonego przez Ducha, ale Ducha tak dalece oddalonego od Chrystusa, że już w ogóle nie wiadomo czy można uważać Jezusa za jedynego Pośrednika. Wśród aktualnych neo-joachimizmów francuski jezuita wskazał zwłaszcza na teologię nadziei i teologię wyzwolenia, z ich naciskiem wciąż kładzionym na nowy Kościół. Według de Lubaca w doktrynie Joachima istnieje wiele rzeczy niejasnych, a problem odniesienia jego teologii dziejów do dogmatu trynitarnego jest ostatecznie trudny do rozwiązania¹³.

2. HANS URS VON BALTHASAR. DOWARTOŚCIOWANIE INTUICJI OPATA Z FIORE

W książce *Das Ganze im Fragment* z 1963 r. von Balthasar, w niewielu ale bardzo intensywnych zdaniach, pozytywnie ocenia pierwotną intuicję Joachima z Fiore. Szwajcarski teolog z dostrzegalną nutą sympatii relacjonuje „ośnienie”, którego Joachim doznał w święto Zesłania Ducha Świętego w czasie długiej medytacji nad Apokalipsą, kiedy to została mu objawiona pełnia tej Księgi oraz zgodność pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Ta wizja, jak wiadomo, będzie punktem wyjścia dla trynitarnego pojęcia historii opata z Fiore, w której oczekuje on w niedalekiej przyszłości Kościoła nareszcie czystego, przewodzonego przez *virii spirituales*. Podobnie w *Spiritus Creator* von Balthasar stara się przybliżyć do sedna myśli Joachima i sądzi, że wizja wewnątrztrynitarnego pochodzenia Ducha ze spotkania Ojca z Synem musiała prawdopodobnie olśnić opata z Kalabrii jako coś niepojęcie nowego i oryginalnego¹⁴.

W teologii von Balthasara nie znajdujemy ścisłych studiów nad myślą Joachima. Uwaga teologa z Bazylei wobec opata z Fiore, w porównaniu

¹² Retrospektywnie de Lubac wyznaje: „L’ouvrage se présente comme une série de monographies dont le lien est assez lâche, car les auteurs tour à tour envisagés diffèrent beaucoup entre eux, et si Joachim de Flore peut être tenu pour l’ancêtre de la plupart, tant s’en faut que le descendance soit toujours légitime, ainsi que je l’ai maintes fois rappelé”. *Mémoire sur l’occasion des mes écrits*, op.cit., s. 160. Por. M. Figura, *Duchowe dziedzictwo Joachima z Fiore w interpretacji Henri de Lubaca*, *Communio* 4,118 (2000), s. 66-86.

¹³ Por. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, op. cit., s. 73nn; t. 2, s. 437nn.

¹⁴ Por. H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte einer Geschichtstheologie*, Freiburg 1990², s. 157; tenże, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln 1988², s. 131.

ze studiami de Lubaca, jest niewątpliwie bardziej ograniczona. Von Balthasar, w odróżnieniu od de Lubaca, nie wspomina o Joachimie w końcowym bilansie swego dorobku teologicznego (*Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln 1990). Szwajcarski teolog odwołuje się często do studiów francuskiego jezuita, zgadzając się z nim w odrzuceniu millenarystycznej utopii Joachima, opartej na nowej, wolnej i duchowej religii. Duch, którego Chrystus zmartwychwstały technicznie na Kościół, jest Jego Duchem, argumentuje von Balthasar. Krzyż Chrystusa jest prawdziwym centrum i przełomem historii, którego żadna „trzecia epoka” nie może przewyższyć. Podobnie jak de Lubac, von Balthasar dostrzega tu gnozę, która zrodziła swoje liczne potomstwo. Przypisuje on tutaj szczególne miejsce Heglowi z jego wysiłkiem dążącym do przewyciężenia każdej formy dualizmu poprzez refleksję o wyższym podmiocie, o postępie Ducha rozumianym trynitarnie¹⁵. Taka koncepcja historii prowadzi do niebezpieczeństwa polegającego na osłabieniu misterium chrześcijańskiego. Wydarzenia stworzenia i zbawienia nie zostają już postrzegane w ich wewnętrznej pełni, lecz zintegrowane w systemie, który człowiek dominuje poprzez swoją syntetyczną władzę rozumienia. Teologia historii Joachima jest więc charakterystyczna dla każdej gnozy.

Kalabryjski opat zostaje też ukazany przez von Balthasara jako ten, który nie potrafi dostrzec w Kościele komplementarności wymiarów św. Piotra i św. Jana, tak jakby można było oddalić od siebie charyzmat i instytucję. Wspominaliśmy już, że przejście od epoki Syna do epoki Ducha to dla Joachima przejście od Piotra do Jana, kiedy ukaże się *Evangelium Aeternum*. Opatowi z Fiore nie chodziło o reformę Kościoła w sensie powrotu do początków, lecz o krok do przodu, ku nowej przyszłości. Von Balthasar zaznacza, że Joachimowi był jednak obcy wszelki „antyrzymski resentyment”, choć często go o to posądzano¹⁶.

Zaznaczyliśmy już, że u szwajcarskiego teologa dostrzegalny jest dążenie do wyjścia poza negatywną opinię o Joachimie. Starając się dotrzeć do pierwotnej wizji opata z Fiore, dotyczącej pochodzenia Ducha ze spotkania Ojca i Syna, von Balthasar jest krytyczny, lecz nie polemiczny. Intuicja tego wydarzenia trynitarne zostaje przeniesiona przez Joachima w historię zbawienia. Nowy sens, duchowy, miałby zrodzić się z konfrontacji między Starym i Nowym Testamentem. Ale takie sformułowanie tej pneumatologicznej intuicji w kategoriach teologii zbawienia pozostaje całkowicie nieadekwatne do pierwotnej wizji. Joachim

¹⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, Einsiedeln 1980, s. 400; tenże, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich die Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Einsiedeln 1989², s. 87 (*Antyrzymski resentyment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004).

¹⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, op. cit., s. 86nn. Von Balthasar zauważa, że odkąd pojęcie „chrześcijaństwa” przestało się pokrywać z pojęciem „ludzkości”, odrzucenie przez Joachima Kościoła opartego na Piotrze musiało logicznie doprowadzić do nowego utożsamienia „katolickiej powszechności” z „ludzkością”. Drogę tej idei można by prześledzić, poczynając od wczesnego protestantyzmu aż do oświecenia.

ulega pokusie nałożenia obiektywnej miary na misterium, pragnie niejako zmierzyć i przewidzieć czasy Boga, gubiąc po drodze prawdę o darmości i nowości wydarzenia pneumatologicznego. Duch Święty wypływa wiecznie *a Patre Filioque* jako gwarant permanentnej świeżości Bożej agapy. Według von Balthasara paradoks ten można opisać następująco: znamy Ducha Świętego na tyle, na ile jest on Duchem Chrystusa, który objawia Ojca; ale nie znamy Ducha w kategorii jego przyszłości, skoro za każdym razem jest On czymś więcej niż to, czego doświadczamy i co wiemy o Ojcu i Synu. Teologicznie przyszłość nie jest nam ani nieznaną, ani znaną, nie może być pomyślana ani jako prosty „rozwój” tego, co już istnieje, ani jako taki odskok (*Absprung*), który zostawiłby za sobą w tyle prapoczątek (*Ur-sprung*) pochodzący od Ojca i Syna¹⁷.

Po linii Joachima, ale nie bez pewnej korekty, von Balthasar twierdzi, że tak jak ze spotkania Ojca z Synem pojawia się Duch Święty jako czysty i pełny dar, tak też z pełni krzyża wypływają w historii Kościoła oryginalne, wspaniałe formy świętości, według darów Ducha udzielanych ludziom wciąż na nowo. Chrystus jest Panem wszystkich czasów, szczególnie historycznego czasu końcowego, który musi objawić w najbardziej jasny sposób Jego panowanie. Nie istnieje żadna „trzecia era” poza jego królestwem realizowanym w widzialnym Kościele przez Niego założonym. Ten stały punkt chrystocentryzmu nie przeszkadza jednak dostrzegać promieniowania Pana poprzez „pokorę litery i ciała” jako ery Ducha Świętego, jako czasu eschatologicznego naśladowania Chrystusa na drodze rad ewangelicznych. Poprzez charyzmaty świętych, bezwarunkowo poświęconych Bogu, Duch Święty rozwija w historii Kościoła nieskończoną miłość trynitarną, objawioną w ukrzyżowanym Synu, oraz ukazuje jej nieprzewidywalną płodność. Według von Balthasara intuicja Joachima znajduje tu swój autentyczny sens. Przyszłość chrześcijaństwa pozostaje otwarta na wciąż aktualną nowość Boga, a z Jego tajemnicy wypływają wciąż nowe bogactwa¹⁸.

W ten sposób teolog z Bazylei niejako „ratuje” Joachima od zgubnych skutków jego triadyczno-trynitarnego schematu. Chrystus, który na krzyżu objawia całą pełnię otrzymaną od Ojca (Kol 2,9n), stopniowo obdarza Kościół bogactwem swojego życia Bożego i prowadzi go ku ostatecznemu wypełnieniu. Historia chrześcijaństwa jest ukazywaniem pełni Chrystusa przez działanie Ducha Stworzyciela. Ukazywanie to nie jest pozbawione pewnego dramatyzmu. Po powrocie zmartwychwstałego Chrystusa na łono Ojca istnieje wciąż jeszcze pewne oczeki-

¹⁷ M. Naro, *Gioacchino da Fiore nella teologia del Novecento*, w: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, red. G.L. Potestà, Rzym 2005, s. 264, zauważa: „Balthasar, è, dunque, qui, se non gioachimita ‘come’ gli altri gioachimiti, di certo ‘correttamente’ gioachimita, persino più di Gioacchino”.

¹⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, op. cit., s. 160; tenże, *Spiritus Creator*, op. cit., s. 154.

wanie. Między męką Chrystusa a chwalebny wypełnienie doświadczamy „przedłużonego cierpienia w Jego Ciele Mistycznym, całkowicie ukrzyżowanym” (Orygenes). Czas Kościoła to czas wypełniania dzieła Chrystusa w Jego Ciele, które nie jest jeszcze do końca przeniknięte chwałą niebieską. „Nowość” Chrystusa nie staje się skuteczna bez współpracy człowieka, który ma być przemieniony w śmierci i zmartwychwstaniu Pana. W swojej pierwotnej wizji Joachim prorocko dostrzega to „przybywanie nowości i wolności” w Kościele niejako od jego wnętrza, od ludzi najbardziej posłusznych wobec poruszeń Ducha.

3. JÜRGEN MOLTMANN. SZEROKIE PRZEJĘCIE MYŚLI JOACHIMA

W pierwszych dziełach J. Moltmanna, *Theologie der Hoffnung* i *Der gekreuzigte Gott*, które stanowiły prawdziwe bestsellery teologiczne lat 60 i 70, imię opata z Fiore pojawia się tylko jeden raz. Dialog z Joachimem zaczął się rozwijać u Moltmanna prawdopodobnie od czasu spotkań z Ernstem Blochem. Teolog z Tybingi odkrywa konieczność refleksji, która myśli o Bogu i świecie „historycznie”, i dostrzega zmianę samej koncepcji Boga razem ze zmianą koncepcji świata. Przejmując dla teologii kategorie „przyszłości Boga” i Jego obietnicy, Moltmann stopniowo oddala się od Blocha i przybliża do myśli Joachima, dostrzegając w nim poparcie dla swoich intuicji w teologii trynitarnej, w „integralnej” (*ganzheitlich*) pneumatologii i adwentystycznej eschatologii. Trynitarne doktryna Królestwa Moltmanna pragnie przezwyciężyć, przynajmniej na poziomie teologicznym, nieporozumienia i szkody polityczne, klerykalne, totalitarne wynikające z wizji Boga nazbyt jeszcze monoteistycznej i za mało trynitarnej¹⁹.

Jeśli chcemy przezwyciężyć monoteistyczną koncepcję Bożego panowania za pomocą trynitarnej koncepcji Królestwa, powinniśmy odwołać się właśnie do Joachima z Fiore i odkryć prawdę zawartą w jego trynitarzym sposobie rozumienia historii. Chociaż czasem uważany on jest za „fanatyka” i ekscentryka, począwszy od średniowiecza nikt bardziej od owego kalabryjskiego opata nie wpłynął na europejskie ruchy wyzwolenia w Kościele, państwie i kulturze. W obszarze dogmatyki zazwyczaj uwypukla się krytyczny osąd o Joachimie pozostawiony przez Tomasza z Akwinu. Według Akwinaty Joachim miałby „rozpuścić” doktrynę trynitarne w historii, ponieważ oczekiwał na szczególną „epokę Ducha”. W opinii Moltmanna osąd ten nie jest do końca obiektywny.

Joachimowi udało się połączyć między sobą dwie różne eschatologie tradycji chrześcijańskiej. Pierwsza została rozwinięta przez Augustyna. Bóg stworzył

¹⁹ Por. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1980, s. 220nn. Moltmann odnosi się krytycznie do niektórych interpretacji Joachima dokonanych przez H. de Lubaca, por. tenże, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, s. 309nn.

świat w siedem dni, dlatego także historia świata zna siedem epok. Po sześciu epokach pracy i trudu przychodzi siódma epoka wypoczynku. To szabat historii świata, który poprzedza jej koniec. Kiedy „siódmy dzień” historii dochodzi do swego końca, zaczyna się wieczny „dzień Boga”, królestwo chwały bez końca.

Drugą eschatologię Joachim przejmuję od teologów kapadockich, którzy różniali już królestwa Ojca, Syna i Ducha i pojmowali historię Bożego panowania w tej właśnie kolejności. Ani ojcowie kapadoccy, ani Joachim nie myśleli o „rozpuszczeniu” Trójcy w historii. Ograniczali się do odniesienia różnych form, które Królestwo przybiera w epokach historii, do Osób Trójcy. Idea Joachima była ideą identyfikacji „siódmego dnia” historii powszechnej z królestwem Ducha. Wielki „szabat” historii przed końcem świata oraz „królestwo Ducha” są tą samą rzeczą.

Moltmann podkreśla często, że epoki i formy królestwa u Joachima są ze sobą powiązane (figura trzech wzajemnie powiązanych ze sobą pierścieni): Królestwo Ducha jest już obecne w królestwie Syna, a to ostatnie zostało wcześniej przygotowane w królestwie Ojca. Chociaż opat z Fiore usiłuje sprecyzować te epoki w kategoriach historyczno-zbawczych, nie datowanie chronologiczne jest tu istotne, lecz sposób, w jaki wyobraża on sobie te jakościowe przejścia. Często ukazywano wpływ jaki doktryna Joachima o trzech epokach lub królestwach wywarła na mesjanizm religijny, kulturowy i polityczny Europy²⁰. Moltmann skupia się przede wszystkim na recepcji doktryny Joachima w tradycji teologicznej. Także teologom luteranckim czy reformowanym znana jest „trynitarna historia królestwa”. W doktrynie królewskiego panowania Chrystusa rozróżniają oni *regnum naturae* lub *potentiae* (królestwo mocy Bożej, które ogarnia stworzenie, panowanie Boże), *regnum gratiae* (królestwo duchowe, w którym Bóg dominuje przez słowo i sakramenty) i *regnum gloriae* (królestwo niebieskie).

Dla Joachima trzy królestwa są epokami historii. Królestwo Ducha jest ostatnią epoką, Szabatem historii, jej wypełnieniem, ale nie jej końcem. Epoki Ojca, Syna i Ducha odsyłają poza siebie same – ku królestwu chwały, które zastąpi naszą historię. Joachim rozumiał historię królestwa w sposób trynitarny, a jego wypełnienie na sposób eschatologiczny. Moltmanna podkreśla, że ten aspekt często nie zostaje wystarczająco zauważony.

Wspomniana doktryna potrójnego panowania Chrystusa protestanckiej ortodoksji mówiła natomiast o dwóch historycznych królestwach: natury i łaski. Trzecie królestwo, chwały, było pojmowane eschatologicznie. Według Moltmanna

²⁰ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 164: „Das Schema von den drei Zeitaltern, wie immer man sie inhaltlich bestimmt, ist ein Bild des positiven Fortschritts, nicht des apokalyptischen Umsturzes der Macht, und wurde darum seit Beginn der ‘modernen Welt’, (...) in immer neuen Variationen auf die Gegenwart angewendet”. Por. tenże, *Il passo del Duemila. Progresso e abisso*, w: *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, red. R. Gibellini, Brescia 2003, s. 27-48, tu 31nn.

ortodoksja protestancka, w porównaniu z doktryną Joachima, „zapomniała” o królestwie Ducha. Ta różnica wpłynęła bardzo znacznie na europejską historię duchową. Już myśl średniowieczna koncentrowała teologiczne problemy wolności na dialektyce natury i łaski. U początków oświecenia „natura” była ujmowana jako „królestwo konieczności”. W ten sposób dawna ontologiczna koncepcja natury została zastąpiona przez nową koncepcję typu naukowo-naturalistycznego. Natura staje się teraz synonimem czegoś koniecznego, nie-wolności. W konsekwencji „królestwo łaski” ma przemienić się w królestwo wolności. Konieczność i wolność przemieniają się w ten sposób w antynomię niemożliwą do rozwiązania w obrębie historii. Zsekularyzowana doktryna dwóch królestw, konieczności i wolności, nie zna żadnego królestwa Ducha, w którym ta antynomia mogłaby być przewyciężona.

Reinterpretując idee Joachima Moltmann stara się rozwinąć trynitarną doktrynę królestwa, która przewyciężyłaby dualizm eklezjalnej doktryny dwóch królestw, nie eliminując jednak zawartej w niej różnicy. Ewangelicki teolog rozumie historię królestwa w sposób trynitarny, przekonany, że królestwa Ojca, Syna i Ducha to przejścia zawsze obecne w historii Królestwa. Tak jak królestwo Syna zakłada i przyjmuje królestwo Ojca, tak królestwo Ducha zakłada i przyjmuje królestwo Syna. W tej doktrynie królestwa Bożego zróżnicowanej trynitarnie Moltmann stara się rozwinąć także teologię historii ludzkiej wolności.

Królestwo Ojca polega na stworzeniu i podtrzymywaniu świata otwartego ku przyszłości królestwa chwały. Joachim i doktorzy Kościoła byli zgodni w interpretacji królestwa Ojca jako *regnum naturae* lub *regnum potentiae*. Moltmann zaś poszerza to określenie o wymiar przyszłości, ponieważ celem stworzenia świata jest gloryfikacja Trójjedynego Boga. Świat musi być rozumiany jako „system otwarty”²¹. Jedynie w królestwie chwały stworzenie zostanie ukończone, ponieważ wewnętrzną racją stworzenia nie jest przymierze, lecz chwała. Jeśli stworzenie jest rozumiane jako samoograniczające działanie Ojca przez Syna w mocy Ducha, będzie ono wtedy pierwszym etapem, który prowadzi do wolności.

Królestwo Syna polega na wyzwajającym panowaniu Ukrzyżowanego i na wspólnocie z Pierworodnym wśród wielu braci i sióstr. Doprowadza ono do wypełnienia cierpliwości Ojca i wprowadza ludzi w chwalebny wolność dzieci Bożych, jednocząc je ze sobą. Antycypuje ono w ten sposób królestwo Ducha. Tak jak królestwo Ojca, tak też królestwo Syna jest ukierunkowane ku eschatologicznemu królestwu chwały.

Królestwa Ducha doświadczają ludzie, których Syn wyzwolił mocą Ducha Świętego. W ten sposób królestwo Ducha jest ściśle związane z królestwem Syna i Ojca. Na mocy pośrednictwa Chrystusa w Duchu doświadczany jest rodzaj

²¹ Dokładniejsze wyjaśnienie tego pojęcia w: J Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, s. 45-67.

„bezpośredniości” Boga, który mistycy określali jako „narodziny Boga w duszy”. W Duchu zostaje antycypowane nowe stworzenie królestwa chwały. Królestwo Ducha jest ukierunkowane ku królestwu chwały, nie jest ono jeszcze wypełnieniem. Królestwo to jest historyczne, zakłada królestwa Ojca i Syna i razem z nimi ukierunkowuje na swój sposób ku eschatologicznemu królestwu chwały²².

Królestwo chwały powinno być rozumiane jako wypełnienie stworzenia Ojca, powszechne potwierdzenie wyzwolenia przez Syna i wypełnienie zamieszkiwania (*inhabitatio*) Ducha. Królestwo Ducha jest początkiem samego królestwa chwały, chociaż jeszcze w obrębie historii i śmierci. Trynitarna doktryna Królestwa obejmuje więc dzieła Trójcy (stworzenie, wyzwolenie i gloryfikację) i ukierunkowuje je ku ojczyźnie Trójjedynego Boga. Królestwo chwały jest celem, który przebiega przez wszystkie dzieła dokonywane przez Boga w historii.

Joachim pojmował trynitarną historię królestwa Bożego jako historię ciągłej i postępującej wolności człowieka. Trynitarna doktryna królestwa, twierdzi Moltmann, jest teologiczną doktryną wolności. Bóg nieustannie pragnie wolności swoich stworzeń. Wolność sług (królestwo Ojca), wolność synów (królestwo Syna) i wolność przyjaciół Boga (królestwo Ducha) odpowiadają historii królestwa Bożego. Są one różnymi aspektami i etapami jednej jedynej drogi, a nie stacjami ciągłego rozwoju. Te trzy formy wolności są wciąż obecne w chrześcijańskim doświadczeniu wolności, lecz istnieje także pewien trend ukierunkowany od pierwszej formy ku trzeciej. Błędne jest tu zatem historyczno-zbawcze i chronologiczne datowanie, tak jak to czynił Joachim. Także wolność przyjaciół Boga nie jest jeszcze wolnością pełną. Pobudza ona ku owej wolności, która jedynie w królestwie chwały, w wolnym uczestnictwie w życiu wiecznym, w niewyczerpalnej pełni i chwale Trójjedynego Boga, osiągnie doskonałą szczęśliwość²³.

Zdaniem Moltmanna, na historię europejskiego ducha wizje Joachima wpłynęły przynajmniej w takim samym stopniu jak definicje Tomasza z Akwinu. W swojej *Sumie Teologicznej* (I-II, q. 106, a. 4) Akwinata dokonał krytycznej konfrontacji z najważniejszymi tezami Joachima. Wspominaliśmy, że Moltmann nie do końca podziela tu opinie Tomasza. Aż po dziś można dostrzec konflikt pomiędzy mesjańskim ukierunkowaniem nadziei chrześcijańskiej (Joachim) a jej transcendentnym przeznaczeniem (Tomasz). Oba te ukierunkowania mogłyby zostać przyjęte w eschatologii motywowanej chrystologicznie krzyżem i zmar-

²² K. Gózdź, *Krzyż a Trójca Świeta (wprowadzenie w teologię J. Moltmanna)*, w: J. Moltmann, *Bóg nadziei*, red. K. Gózdź, Lublin 2006, s. 26, zauważa: w dziele *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975, Moltmann pokazuje, że „Kościół w mocy Ducha nie jest jeszcze Królestwem Bożym, ale jest antycypacją tego Królestwa w historii. Tak też chrześcijaństwo nie jest jeszcze Królestwem Bożym, ale jest już antycypacją działania Ducha Bożego w kierunku nowego stworzenia”.

²³ Por. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, op. cit., s. 119nn; tenże, *Die Revolution der Freiheit*, w: *Perspektiven der Theologie*, München 1968, s. 189-211.

twychwstaniem Jezusa: w eschatonie historii Bóg będzie wszystkim we wszystkich i w ten sposób przemieni tę historię²⁴.

W przekonaniu Moltmanna, Joachim doskonale rozpoznał charakter obietnic biblijnych: są one nieustannie ukierunkowane „do przodu”, ku historycznemu i eschatologicznemu wypełnieniu. Opat pomylił się jednak w tym, że chciał „mierzyć” chronologicznie eschatologię biblijną²⁵. Tomasz zaś zastępuje biblijną historię obietnicy metafizyką finalistyczną, likwidując w ten sposób eschatologię biblijną. Moltmann proponuje swoją eschatologię, którą określa jako adwentystyczną: rozumienie czasu nie jest tutaj chronologiczne czy finalistyczne, lecz adwentystyczne. W światłach obietnicy przyszłość już jest dostrzegalna w teraźniejszości, wręcz ją charakteryzuje na mocy nadziei, którą wzbudza.

Według Moltmanna Joachim nie rozpuścił Trójcy w historii, lecz po prostu nadał klasycznej trynitarniej doktrynie apropriacji walor historyczny. Zmiana podmiotów w następstwie dzieł ekonomiczno-zbawczych ma miejsce wewnątrz Trójcy. Ojciec, Syn i Duch Święty, następując po sobie w zbawczym kierowaniu, wyściskają eschatologiczny dynamizm na całej historii zbawienia. To, co Ojciec zapoczątkowuje, zmierza do wypełnienia w Duchu. Moltmann wypukla zasadniczą ortodoksję trynitarną Joachima, nie jest on ani tryteistą, ani neomodalistą.

Tomasz nie podziela tej historyczno-zbawczej doktryny apropriacji, ponieważ historia charakteryzuje się jedynie przez opozycję między starym a nowym prawem. To, co Joachim określa jako królestwo Ducha, dla Tomasza pokrywa się z królestwem Chrystusa, z panowaniem nowego prawa. W przekonaniu Moltmanna prowadzi to do dwóch poważnych konsekwencji: Kościół wkracza na miejsce Izraela; Królestwo Boże stoi poza historią i wpływa na nią przez Kościół i nowe prawo. Z tej jednostronności Królestwa Bożego wynika później doktryna dwóch królestw historii: natury i łaski, konieczności i wolności, które zostały omówione wcześniej.

U Tomasza doktryna trynitarna zneutralizowała i zablokowała eschatologiczny dynamizm biblijnej historii obietnicy. Joachim zaś jako pierwszy, ale nie jedyne,

²⁴ Por. J. Moltmann, *Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin*, pierwotnie w *Münchener Theologische Zeitschrift* 33 (1982), s. 241-260, później w *In der Geschichte der dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, s. 131-155. W swojej refleksji Moltmann opiera się między innymi na opracowaniu E. Benza, *Ecclesia Spiritualis. Die Kirchenidee der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934, które von Balthasar z kolei uważa za mało rzetelne.

²⁵ Por. J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, w: *Perspektiven der Theologie*, op. cit., s. 174nn. Moltmann ubolewa, że von Balthasar określa każdą mesjańską interpretację nadziei jako egzegezę typu żydowskiego, starotestamentalnego, przed-chrześcijańskiego, uważając za chrześcijańską jedynie nadzieję typu wertykalnego, teraźniejszościowego, w bezpośrednim odniesieniu do nieba i wieczności. Por. H.U. von Balthasar, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981), s. 81-102.

złączył Trójkę i historię wewnątrz eschatologicznej perspektywy, w której historia królestwa charakteryzuje się trynitarnie, a Trójca jest pojmowana w królestwie chwały jako wypełnienie samej historii trynitarniej. Joachim i Tomasz reprezentują niejako dwa aspekty nadziei chrześcijańskiej: chiliastyczny i eschatologiczny. Z pomocą obu ujęć nadzieja chrześcijańska jest nadzieją mesjańską w horyzoncie oczekiwania eschatologicznego. Chiliazm jest immanentnym aspektem eschatologii, a eschatologia transcendentnym aspektem chiliazmu.

Także obecna w teologii Moltmanna idea okresów przejściowych w eschatologicznym procesie prowadzącym do nowego stworzenia prawdopodobnie przejmuje coś z etapów historii Joachima. W eschatologii indywidualnej rolę takiego przejścia spełnia „stan pośredni” między śmiercią a zmartwychwstaniem, w eschatologii historycznej zaś – jakaś konieczna forma millenaryzmu. Nowe stworzenie nie nadchodzi nagle, lecz w procesie przejść, różnych etapów. Dojrzałą eschatologię Moltmanna można by określić jako eschatologię procesu²⁶.

Widzimy więc, jak w przypadku teologii Moltmanna myśl Joachima nie tylko zostaje omówiona, lecz szeroko przejęta.

4. INNI TEOLOGOWIE

Moltmann wyraża sympatię dla myśli Bruna Forte w odniesieniu do perspektywy teologii historycznej. Sam Forte, rozwijając swoją refleksję w kategoriach teologii historycznej, zakorzenionej i ukierunkowanej trynitarnie, czuje się teologicznie spokrewniony z Joachimem (pochodzi tak jak on z włoskiego Południa, gdzie Wschód spotyka się z Zachodem). Prawie we wszystkich dziełach u Forte odnajdujemy strony poświęcone opatowi z Fiore. Kalabryjski mnich jest postrzegany jako promotor apokaliptyki nie destruktywnej, sapiencjalnej, która mogłaby się stać obecnie najskuteczniejszą formą apokaliptyki chrześcijańskiej w teologicznym, krytycznym dialogu z postnowoczesnością²⁷.

Większość współczesnych teologów nie wspomina jednak o Joachimie z Fiore lub czyni to pod wpływem pewnej ciekawości historiograficznej, do czego przyznał się także sam de Lubac. W rzeczywistości teologiczny XX w., który przecież obficie zajmował się tematyką drogą samemu Joachimowi (teologia historii,

²⁶ Por. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, op. cit., s. 65nn; tenże, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003, s. 113nn.

²⁷ Nawiązując do Joachima Forte próbuje nawet zdefiniować swoją własną teologię: „Teologia è pensiero delle cose venienti e nuove, fondato nella memoria obbediente dell’avvento e perciò aperto alla perenne eccedenza della promessa di Dio sul tempo penultimo: pensiero provocato dal contrasto fra l’esperienza e l’attesa. (...) Così fu teologo Gioacchino da Fiore” (B. Forte, *Sui sentieri dell’Uno. Saggi di storia della teologia*, Cinisello Balsamo 1992, s. 105). Por. tenże, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo 19884, s. 81-85; tenże, *La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano*, Milano 2001, s. 38nn.

eschatologia, relacja między Trójcą ekonomiczną i immanentną, dialektyka między egzegezą dosłowną a duchową itp.), uzbrojony w nowe metody historyczno-krytyczne, czuł co najmniej nieufność wobec tak bardzo wyobraźniowego myślenia opata z Fiore. Wystarczyłoby w tym kontekście przytoczyć postaci Alberta Schweitzera, Charlesa H. Dodda czy Rudolfa Bultmanna, którzy, każdy we właściwy sobie sposób, w refleksji eschatologicznej ukazywali nieufność wobec elementu chiliastycznego z jednej strony i pozaziemskiego z drugiej. W atmosferze rygorystycznego skoncentrowania na postaci Chrystusa, dla wizji i prorocत्व Joachima dotyczących ery Ducha nie otworzył się żaden promyk nadziei. To samo można powiedzieć o teologii historii u Oscara Culmanna, Reinholda Niebuhra, Jeana Daniélou, Romano Guardiniego czy Mikołaja Bierdajewa.

Osobliwym jest fakt, że także teologia Ducha Świętego w swoim wysiłku dążącym do nabycia ostatecznie systematycznego charakteru, wypchnęła niejako Joachima ze swojej pamięci. Yves Congar w klasycznym dziele *Wierzę w Ducha Świętego* w stosunku do opata z Fiore ograniczył się jedynie do przejęcia chrystologicznie uargumentowanej krytyki Bonawentury i Tomasza, zaliczając profetyzm duchowy Joachima do „falszywej reformy”²⁸.

Karl Rahner w swoim traktacie o Trójcy, argumentując na rzecz trynitarnego *Grundaxiom*, według którego Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną i odwrotnie, nie cytuje ani razu Joachima. Treść tego zasadniczego aksjomatu przypomina niewątpliwie o uwadze, jaką Joachim poświęcał relacjom wewnątrztrynitarnym i misji *ad extra* Syna i Ducha. Można podejrzewać, że Rahner miał na myśli przypadek Joachima znajdując w nim interesującego rozmówcę, tak jak miał na uwadze całą ekonomiczną trynitologię Ojców oraz debaty średniowieczne, chociaż zasadniczo nie przywoływał źródeł teologicznych²⁹.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując zwróćmy uwagę, że w porównaniu z von Balthasarem de Lubac z większym naciskiem podkreśla ideę wypełnienia w Chrystusie, kładzie zaś mniejszy akcent na istotne dzieło dokonywane wciąż na nowo przez Ducha Świętego w historii Kościoła. U von Balthasara zauważalny jest większy wysiłek teoretycznego dialogowania z Joachimem. Szwajcarski teolog przejmując do swojej trynitarniej refleksji pierwotną intuicję Joachima, oczyszczając ją z dalszych uwikłań i uwalniając myśl opata od ograniczeń schematu triadycznego, do którego doprowadziła go dosłowność egzegetyczna. Akcent położony na pneumatologicz-

²⁸ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1998², s. 145-156 (oryg. *Je crois en l'Esprit Saint*).

²⁹ Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte*, w: *Mysterium Salutis*, red. J. Feiner, M. Löhrer, t. 2, Einsiedeln 1967, s. 317-397; M. Naro, *Gioacchino da Fiore nella teologia del Novecento*, op. cit., s. 264n.

no-trynitarnym fundamencie Kościoła pozwala na bardziej pozytywną i dynamiczną lekturę Joachima³⁰.

Przejmując szeroko myśl Joachima, Moltmanna pokazuje, że Trójca nie jest jakimś abstrakcyjnym teorematem, lecz Bożą historią miłości i wolności, która „zaraża” ludzką wolność w miłości. Ma się jednak wrażenie, że ewangelicki teolog chciałby zbyt przesadnie doprowadzić do „funkcjonowania” Trójcy. Sens transcendencji immanentnego misterium trynitarnego przestrzega zaś przed zbyt szybkimi i bezpośrednimi dedukcjami. Wizja trzech aspektów królestwa Bożego, przypisanych Ojcu, Synowi i Duchowi i odnoszących się do trzech form i etapów ludzkiej wolności jest zapewne sugestywna ze względu na ukazanie wymiarów wolności w relacji do Boga, lecz jako schemat trynitarny wydaje się problematyczna³¹. W obszarze eschatologii zaś da się zauważyć, jak w wyniku dialogu z Joachimem i Tomaszem z Akwinu sam Moltmann z czasem postrzega nowe stworzenie w bardziej transcendentnym wymiarze aniżeli u początków swojej teologicznej drogi.

Głoszona przez Joachima „era Ducha” dała być może asumpt dla współczesnej teologii zachodniej do odkrycia na nowo znaczenia pneumatologii. Dla chrześcijanina doświadczenie Ducha dokonuje się w Kościele będącym równocześnie Ludem Bożym, Mistycznym Ciałem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego Według tradycji kościelnej Duch Święty natchnął tak Stary jak i Nowy Testament, mieszka w każdym ochrzczonego³².

Opat z Fiore dokonał waloryzacji historii począwszy od jej horyzontu transcendentalnego, z którego ona wypływa i ku któremu jest ukierunkowana. Przed Joachimem historia była postrzegana raczej jako upadek, schyłek, brak sensu, któremu paruzja Chrystusa położyłaby kres. Kalabryjski mnich umożliwił myślenie o eschatologii w sposób, w którym ukazuje się ona nie jako negacja, lecz jako

³⁰ Por. J. Servais, *De Lubac e von Balthasar: due approcci a Gioacchino da Fiore?*, Rassegna di Teologia 38 (1997), s. 149-167, tu 166n.

³¹ “Rather than trying to modify Joachim’s scheme, it would be better to focus on the differentiated structure of the Christian experience of God, in which – to use one set of metaphors – we know God in three dimensions: as God above us (the Father), alongside us (Jesus, the Son), and within us (the Spirit). (...) The correlation of these three poles with the three trinitarian Persons is not to be pressed too far (...)”. R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh 1995, s. 181n. W sposób wyważony na temat użycia apropracji por. L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999, s. 309nn.

³² Chrześcijańska wizja nie przeciwstawia Ducha ciału, „literze” prawa czy różnych instytucji, lecz dzięki temu Duchowi Świętemu, który wszystko przenika i ożywia, głosi dopełnienie. Ducha nie wolno odrywać od Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. O nieustającej aktualności prawdy wcielenia w epoce Ducha przypomina Maryja, która jest szczególnym znakiem Bożego Ducha w świecie. Por. J. Bolewski, *Sens epoki Ducha*, Studia Bobolanum 1 (2008), s. 105n; tenże, *Biała Bogini, czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005, s. 418.

sens historii³³. Zaznaczmy, że relacja między oboma Testamentami wydaje się stanowić najbardziej problematyczny aspekt myśli Joachima.

W interpretacjach wizji opata z Fiore można spotkać także ujęcia zbyt uproszczone. Uważna analiza jego głównych dzieł, szerzej dziś dostępnych dzięki nowej inicjatywie wydawniczej, pozwoli być może na głębszą i wyważoną interpretację. List Stolicy Apostolskiej z okazji 800-lecia śmierci Joachima z Fiore przypominał, że Sobór Laterański IV został zmuszony do skorygowania pewnych aspektów trynitarniej doktryny opata. Wizja trynitarnego rytmu historii spowodowała też poważne problemy w pierwszej fazie ruchu franciszkańskiego. Ten sam Sobór bronił jednak prawości i świętości życia Joachima. Egzegetyczne dzieło Joachima, niezależnie od problemów, które przedstawia, zasługuje na poważne studium, szczególnie ze względu na swego ducha ekumenicznego³⁴.

THE ATTRACTION OF JOACHIMISM. INTERPRETATION OF JOACHIM OF FIORE'S THOUGHT IN CONTEMPORARY THEOLOGY. SUMMARY

Joachim of Fiore developed a vision of the whole of history, with a strongly eschatological orientation, based on the doctrine of the Trinity and divided into three successive eras: the age of the Father, that of the Son, and the final, spiritually perfect, age of the Spirit. Some contemporary theologians are influenced by this original theology and also critique it. H. de Lubac comes to a negative judgement on Joachim's vision because it undermines the truth about Christological fulfilment. H. U. von Balthasar appreciates the basic intuition of the Calabrian abbot, while seeking to put right what is distorted in it by underlining the permanent work of the Holy Spirit in the Church. J. Moltmann appropriates Joachim's Trinitarian schema, but refuses to see the three aspects as three successive stages. He also interprets Joachim's eschatology and that of Thomas Aquinas as two complementary sides of Christian hope.

³³ Po tej linii rozumienia idą niektórzy teologowie katoliccy, podejmując konfrontację, chociaż nie w sposób systematyczny, z teorią trynitarną i teologią historii Joachima. Walter Kasper docenia odniesienie Joachima do oczekiwania na Ducha Świętego jako gwaranta wolności i nowości, który pobudza historię i pozwala na wypracowanie w teologii optymizmu prawdziwie chrześcijańskiego. Nie brakuje tu też oczywiście krytycznej uwagi o chrystologicznym deficycie w teologii historii Joachima (por. W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; tenże, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982). Por. G. Baget-Bozzo, *La Trinità*, Firenze 1980, s. 149-155.

³⁴ *Lettera del cardinale Angelo Sodano all'arcivescovo Giuseppe Agostino in occasione delle celebrazioni per l'VIII centenario della morte dell'abate Gioacchino da Fiore* (www.vatican.va).