

DUCHOWE DZIEDZICTWO JOACHIMA Z FIORE W INTERPRETACJI HENRI DE LUBACA

Rzadkie wydarzenie końca tysiąclecia obudziło u ludzi różnorodne oczekiwania, bądź to obawę przed końcem świata, bądź też nadzieję na nowe i lepsze czasy. Jeżeli spotykamy taką atmosferę końca świata w różnych sektach współczesnych, to ci, którzy od dłuższego już czasu żywią nadzieję widokiem zbliżającego się szybko końca wieków, zespalają się na ogół z tym, co nazywamy chiliazmem lub millenaryzmem: oczekiwaniem na ziemskie królowanie Mesjasza, które będzie trwało tysiąc lat i poprzedzi wypełnienie się stworzenia i historii. Taka właśnie nadzieja opiera się w tradycji chrześcijańskiej w sposób szczególny na *Apokalipsie* (20, 1-6). Z długiej serii chrześcijańskich utopii millenarystycznych uwzględnimy tutaj jedynie te, które stanowią duchową spuściznę cysterskiego opata Joachima z Fiore, urodzonego około 1135 roku w Celino w Kalabrii, nieopodal Turynu († 30 marca 1202 w opactwie św. Marcina de Giove); on to właśnie w oparciu o *Apokalipsę* ukształtował teologię historii, której konsekwencje przedstawił w swym monumentalnym dziele, za mało jeszcze znanym, kard. H. de Lubac¹. Racją bytu tego obszernego studium następstw myśli Joachima z Fiore, czyli tzw. joachimizmu, jest jego wielka aktualność dzisiaj.

1. Prace Henri de Lubaca nad Joachimem z Fiore: egzegeza i studium dziedzictwa intelektualnego

Sam de Lubac pisze na temat swojego zainteresowania się Joachimem: „Ostatnie wreszcie dzieło długo się odwlekało. Jest to *duchowe dziedzictwo Joachima de Flore...* W tomie III *Egzegezy średniowiecznej*² poświęciłem długi rozdział, liczący 122 strony, Joachimowi de Flore. Ten dziwny opat kalabryjski nie tyle mnie zwiódł, co żywo zaskoczył przemożną oryginalnością swojej egzegezy i swoich metod, jak też wielkością swojego zamysłu. Ukazał

¹ Por. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I: *De Joachim à Schelling*, t. II: *De Saint-Simon à nos jours*, Paris — Namur 1979—1981.

² *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, t. III, Paris 1961, s. 437-558.

mi się w dziejach myśli chrześcijańskiej jak jakiś olbrzymi kolos zablakany. Stopniowo odkrywałem jednak wielkość jego wpływu i dziwiłem się tym bardziej temu, że historycy teologii przywiązywali do niego tak niewiele uwagi. Równocześnie dałem się skusić idei dopisania dalszego ciągu do mojego dzieła”³.

Ta biblijno-egzegetyczna praca nad Joachimem z Fiore, realizowana w ramach jego głównego dzieła poświęconego egzegezie średniowiecznej⁴, spotkała się niedawno z wnikliwą oceną R. Voderholzera, który doszedł do wniosku, że nie można się śpieszyć z zaliczaniem Joachima do grona millenarystów, i to jedynie dlatego, że wszelkie refleksje nad ewentualnym „Trzecim Królestwem” korzeniami swymi sięgają, być może nawet nieświadomie, właśnie Joachima⁵. W jego trynitarnej teologii dziejów znajdujemy bowiem rozwój trójkowy: po czasach Ojca (Stary Testament) i czasie Syna (Nowy Testament), Joachim spodziewa się bezpośrednio królestwa Ducha Świętego, które opisuje jako epokę monastyczną, albowiem doprowadzi ona do doskonałego zachowywania wymogów Jezusowego *Kazania na Górze* i przyniesie wreszcie „wieczną Ewangelię” (Ap 14, 6). Przed tą trzecią erą „Janwą” Joachim sytuuje, w swej millenarystycznej wizji dziejów, pojawienie się „wielkiego antychrysta”, którego przeciwnika znajdujący się pod wpływem Joachima zakon franciszkański utożsamiał potem z Franciszkiem z Asyżu.

Te krótkie wskazówki dotyczące biblijnej hermeneutyki Joachima z Fiore wytyczają jedynie ramy, w których się rozwijają badania de Lubaca, dotyczące duchowego dziedzictwa tego opata kalabryjskiego.

De Lubacowi chodzi głównie o zapowiadaną przez Joachima trzecią erę, erę Ducha Świętego, która wywierała wyjątkowy wpływ i wywoływała szczególne wrażenie u filozofów i teologów historii. Przebadał więc szczególnie jej eklezjologiczne i eschatologiczne aspekty.

³ *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1992², s. 159-160.

⁴ H. de Lubac opublikował w międzyczasie art. *Joachim de Fiore jugé par S. Bonaventure et S. Thomas*, w: R. E. Hoekmann (red.), *Pluralisme et oecuménisme en recherche théologique. Mélanges offerts au R. P. Dockx o.p.*, Gembloux 1976, s. 37-49.

⁵ Por. R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubac zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln—Freiburg 1998, s. 397-412. Por. też H. Reventlow, *Epochen der Schrifttaulesung*, t. II: *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994, s. 180-195; A. Mehlmann, *Confessio Trinitatis. Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore*, w: M. Schmidt—F. Dominguez Reboiras (red.), *Von der Suche nach Gott*, Stuttgart—Bad Cannstatt 1998, s. 83-108.

W swoich *Wspomnieniach* de Lubac tak charakteryzuje „Duchowe dziedzictwo Joachima de Flore”: „Dzieło to przedstawia się jako seria monografii, luźno ze sobą powiązanych, albowiem omawiani kolejno autorzy różnią się bardzo pomiędzy sobą, a jeżeli Joachim de Flore może uchodzić za przodka większości spośród nich, to przecież nie zawsze ci jego potomkowie są prawowici, jak to już niejednokrotnie przypominałem. U niektórych, zasługujących niewątpliwie na bardziej wnikliwe studium, dowód wypadł całkowicie negatywnie, za co należy się im wielka pochwała: tak rzecz się ma z Ph. Buchezem, Adamem Mickiewiczem, W. Solowjowem”⁶.

De Lubac omówił Joachima z dwóch punktów widzenia: najpierw pod kątem hermeneutyki i egzegezy biblijnej w ramach swojej egzegezy średniowiecznej, następnie zaś w aspekcie jego wpływu na dzieje myśli o Trzecim Królestwie.

2. Podstawowa idea omawianego dzieła

De Lubac interpretuje myśl nowożytną jako wielokształtny rozwój podstawowej idei Joachima, a mianowicie jako pewien rodzaj periodyzacji dziejów, dokonanej za pomocą pojęcia Trójcy. Śledzi przeto „potomstwo” Joachima pod dwoma aspektami:

Najpierw dostrzega w Joachimie mnicha i egzegetę, który przeobraził chrześcijańską nadzieję na eschatologiczne wypełnienie w wewnątrz-światową utopię⁷. Ten punkt widzenia prowadzi go do poszukiwania wpływu opata kalabryjskiego na ujmowanie dziejów aż po nasze stulecie. W tej kwestii pisze on w swoich *Wspomnieniach*: „Pod różnymi formami, jakie przybierał, uważam joachimizm za niebezpieczny także dzisiaj, a nawet za bardzo wpływowy. Dostrzegam go także w procesie sekularyzacji, która — zdradzając Ewangelię — przeobraża w utopie społeczne poszukiwanie królestwa Bożego”⁸.

Dalej jednak w omawianym dziele de Lubac zgłębia tę kwestię z typowo eklezjologicznego punkt widzenia. Jeżeli Kściół jest zawsze obecny w twórczości de Lubaca (że wymienimy tu przykładowo takie jego dzieła jak: *Catholicisme*, *Corpus mysticum*, *Méditation sur l'Église*, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*), to w szczególny sposób zjawia się on w samym cen-

⁶ *Mémoire...*, s. 160-161.

⁷ Por. R. Voderholzer, dz. cyt., s. 398.

⁸ *Mémoire...*, s. 161.

trum tego późnego studium⁹. We „Wspomnieniach” de Lubac wydaje bardzo surowy sąd o eklezjologicznym aspekcie joachimizmu: „Widzę go działającym nadal w tym, co nazwano słusznie «samo-zniszczeniem Kościoła»”¹⁰. Natomiast gdzieś w głębi sytuacji się dla de Lubaca pytanie bardzo istotne, jakie stawiał on wciąż tym duchowym potomkom Joachima: czy w perspektywie historii powszechnej ten konkretny Kościół, w którym żyjemy, nie jest przypadkiem przedostatnią rzeczywistością, a mianowicie dziełem Drugiej Osoby Trójcy Świętej, tak jak stworzenie i Stary Testament miałyby być dziełem Pierwszej Osoby, z tym, że jedna i druga epoka, era Ojca i era Syna, miałyby ustąpić miejsca nowej erze, oczekiwanej z wielką nadzieją, erze Ducha Świętego, Czy też przeciwnie, nie jest to ten jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół, który otrzymał Ducha Ojca i Syna, czyli stanowi tę ostateczną i definitywną wielkość, która może jednak dzięki swej działalności wewnętrznej dalej się rozwijać wraz z upływem czasu i aż po swój kres w coraz to nowy sposób, Joachim zdecydował się na przewyżczenie Kościoła w dobie lub w erze panowania Ducha.

W *Postérité spirituelle de Joachim de Flore* de Lubac oddaje się dziełu rozróżniania duchów, określając z jednej strony zależność, względnie bliskość badanych autorów, od Joachima, niezależnie od tego, czy są to teologowie, filozofowie, założyciele zakonów, autorzy duchowi, politycy lub poeci, z drugiej zaś strony wskazuje na to, że wielu takich autorów zupełnie niesłusznie oskarżono o joachimizm, bądź też uznano za zwolenników Trzeciego Królestwa.

3. Ukazanie wpływu idei Joachima na innych

a) Krótki rzut oka na podstawowe idee Joachima

De Lubac bada, by tak powiedzieć, pod lupą mikroskopu przemiany, jakim joachimicka idea ery Ducha Świętego i Trzeciego Królestwa mogła ulegać od XIII wieku, albowiem — w jego mniemaniu — idea ta działała na sposób zaczynu: „W różnorodności form, jakie przybierała, uczonych i ludowych, stanowiła ona jedną z podstawowych stacji na drodze wiodącej do sekularyzacji, to znaczy do wynaturzenia wiary, myśli i działania chrześcijańskie-

⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk, Einsiedeln* 1976, s. 85.

¹⁰ *Mémoire...*, s. 159.

go”¹¹. Jeżeli nawet Joachim nie prowadził wojny z domniemanym „zepsutym Kościołem”, to jego dzieło nie pozostaje przecież bez winy wobec tych dyskusyjnych przeinaczeń późniejszych jego myśli, albowiem w samych jego pismach znajduje się już załączek „ducha głęboko wywrotowego”¹².

Tego wywrotowego ducha de Lubac dostrzega już w trzech epokach historii zbawienia, które Joachim przypisuje kolejno trzem Osobom Bożym. Jednak Joachim z tą swoją nauką o trzech erach znajduje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, w ramach długiej tradycji chrześcijańskiej. De Lubac przypomina, że już pierwsi chrześcijanie odróżniali, w ślad za św. Pawłem, trzy etapy w historii zbawienia: królestwo Ojca, które się odnosi do ośmiu „dni” stworzenia, królestwo Syna, które się zaczęło wraz z obietnicą Zbawiciela tuż po upadku Adama, oraz królestwo Ducha, obejmujące czas Kościoła, które będzie trwało, tak jak Kościół, aż do końca świata. De Lubac wymienia przy okazji liczne starożytne warianty tego trójkowego schematu, rozwijające się aż do średniowiecza. Tę zaś radykalną zmianę, jaką wprowadził Joachim w podziale historii zbawienia, autor nasz podsumowuje następująco: „Dla niego, era Ojca rozciągała się aż po godzinę zbawczego Wcielenia; dopiero wtedy zaczęła się era Syna, która jest także epoką aktualnego Kościoła; wkrótce jednak, jako już „zapoczątkowana” i ub przynajmniej zapowiedziana obrazowo, powinna nastąpić po niej na tej naszej ziemi era trzecia (nazywa się ją chętnie trzecim stanem lub trzecim czasem), ostatnia, która będzie się odznaczała panowaniem Ducha Świętego”¹³.

Oczekiwany czas eschatologiczny będzie nacechowany „Kościołem duchowym” (*Ecclesia spiritalis*) lub „porządkiem duchowym” (*ordo spiritalis*). W tej erze Ducha Kościół będą reprezentowali „uduchowieni” (*spiritalis*). O ile pierwsza era odpowiadała stanowi świeckich, druga zaś — stanowi duchownych, to ta trzecia zespoli się ze stanem mniejszym. W tym właśnie widać wewnętrzne odejście Joachima od Kościoła instytucjonalnego. Joachim wprost go nie neguje, ale traktuje jako zjawisko przejściowe, miarodajne jedynie dla ery obecnej. Koniec tego dawnego (dotychczasowego) porządku będzie także oznaczał, chociaż Joachim nie wyraża się aż tak jasno, kres sakramentów.

Nadzieje Joachima na nadejście królestwa Ducha opierają się

¹¹ *La postérité...*, t. I, s. 14.

¹² Tamże, s. 17 n. De Lubac odwołuje się tutaj do wprowadzenia napisanego przez E. Buonaiutisa do wydanego w okresie międzywojennym jego dzieła: *Tractatus super quatuor Evangelia*, Romae 1930, ss. XLII, LV, LXVI.

¹³ Tamże, s. 22.

przede wszystkim na dwóch fragmentach Nowego Testamentu: oczekuje on epoki, w której prawda zostanie poznana nie połowicznie, ale wprost i całościowo (por. 1 Kor 13, 12). Kiedy zaś Duch Święty doprowadzi wiernych do całej prawdy (por. J 16, 13), wówczas znaki materialne, sakramenty, nie będą już potrzebne, skończyły bowiem swoją służbę. De Lubac dostrzega w tych dwóch tekstach Nowego Testamentu najbardziej umiłowane przez Joachima wypowiedzi Pisma, które uskrzydlają poniekąd jego ideę królestwa Ducha¹⁴.

Z klasztoru San Giovanni in Fiore, który Joachim założył około roku 1190, zaczęła się rozwijać nowa nadzieja na królestwo Ducha, które miało się wkrótce pojawić na tej ziemi, wnikając w chrześcijańską Europę, chociaż początkowo nie rezygnowano jeszcze z eschatologicznej nadziei na Królestwo wieczne. „Zapowiedź czasu Ducha, która rozbrzmiała jasno po raz pierwszy w dziele Joachima, nie przestanie odtąd aż po nasze dni charakteryzować liczne doktryny, różne dążenia, różnorodne ruchy, dla których to właśnie dzieło jest źródłem podstawowym. Źródłem znanym lub nieznanym, jednak bardziej znanym obecnie niż kiedykolwiek dotąd, i to zarówno przez historyków, jak też przez autorów lub propagatorów mitów społecznych”¹⁵. Z racji dokonanego przez siebie przeniesienia wieczności w doczesność Joachim jawi się jako jedyna postać w duchowości średniowiecza. Dokonał on bowiem zstąpienia wieczności w teraźniejszość, w miarę jak przewidział jako bezpośrednio bliskie nadejście ery monastycznej, która jako Janowa przeciwstawia się Piotrowemu Kościołowi czasu Syna Bożego. Ten trzeci okres, zapowiadany przez Joachima, przyniesienie ze sobą całkowite zachowywanie (przestrzeganie) *Kazania na górze*, pozwoli duchowi ubóstwa narzucić się ludziom, będzie oznaczał kres wojen i stanie się świadkiem zatriumfowania duchowego rozumienia Pisma. Joachim spodziewa się także po tej erze Ducha Świętego nawrócenia żydów i zjednoczenia się na nowo katolików z Grekami, chociaż opowiada się niedwuznacznie za *Filioque*.

Według de Lubaca, istnieje wiele rzeczy niejasnych w doktrynie Joachima. Problem odniesienia jego teologii dziejów do dogmatu trynitarnego jest praktycznie nierozwiązywalny. Badacze podawali już wiele możliwych odpowiedzi na tę kwestię. Sam de Lubac jest skłonny sądzić, że nauka Joachima o Trójcy Świętej determinuje jego wizję historii¹⁶.

¹⁴ Por. tamże, 65.

¹⁵ Tamże, s. 66.

¹⁶ Por. tamże, 73 nn.

Po ukazaniu idei Joachima na temat „harmonii Testamentów” (*Liber concordiae novi et veteris testamenti*) oraz jego nauki o Trójcy Świętej i o dziejach, de Lubac stawia pytanie, co z tym wszystkim uczyniła potomność. Następne pokolenia nie przestały bowiem czerpać z tego oczekiwania na wtargnięcie nowej ery, która zbulwersuje wszystko, łącznie z tymi rewolucjonistami, którzy aż po nasze dni chcą zmienić ten świat lub przynajmniej społeczeństwo. Same zresztą idee Joachima wciąż się przekształcały, a nawet przeobrażały w swoje przeciwieństwo, albowiem nie chodziło mu osobiście o przemianę świata, lecz jedynie o pogłębienie form życia duchowego; nie chodziło mu o panowanie lub władzę, lecz o „życie medytacji nad Pismem”¹⁷. Nie da się tutaj przedstawić tych wszystkich odgałęzień, jakie de Lubac omawia, śledząc wpływy joachimizmu. Tym bardziej nie da się przeoczyć choćby samych tylko nazwisk tych znanych i mniej znanych osób, jakie on podaje¹⁸. Z całej tej wielkiej palety zatrzymamy się więc jedynie na kilku wcieleniach joachimizmu.

b) Joachimizmy średniowieczne

Ruch franciszkański nawiązał mniej więcej od 1240 roku kontakty z joachimizmem, odczuwając wyraźnie pokrewieństwo wewnętrzne z ideami Joachima, skoncentrowanymi na nadejściu ery monastycznej i radykalnego ubóstwa. Byli to najpierw tzw. „uduchowieni”, to znaczy w łonie wspólnoty franciszkańskiej gorliwcy zachowujący bezwzględne ubóstwo, którzy wysnuli około roku 1250 rewolucyjne wprost wnioski. Widzieli oni w Joachimie nowego św. Jana Chrzciciela, a w św. Franciszku, swoim założycielu, *novus dux* — nowego wodza Trzeciego Królestwa, zapowiedziane-

¹⁷ H. Reventlow, dz. cyt., s. 195.

¹⁸ „Idzie się ze zdumieniem przez ten gąszcz erudycji, jaki prowadzi od samego Joachima do «uduchowionych» wraz z ich tragiczną historią, do Bonawentury i do Tomasza, i przechodzi się powoli przez późne średniowiecze aż po mistyczną Kabałę Odrodzenia, dochodząc do Campanelli i do Böhme’a do tajnych stowarzyszeń i do Różowego-Krzyża, a w końcu do pietyzmu i do *Aufklärung*. Lessing i Herder stają się punktem orientacyjnym, który będzie służył idealizmowi niemieckiemu; wkrótce pojawiają się między innymi, różniący się bardzo pomiędzy sobą, Saint-Simon i Michelet, Lamennais, Buchez, George Sand, Mickiewicz, potem ruch wyłaniający się z młodych Niemiec i od Marksa. U wielu jest to joachimizm bez osłony. Pojawiają się Hitler i Trzecia Rzesza, przechodzimy też przez Rosję aż do Dostojewskiego, Sołowjowa, Bierdiajewa i dalej, do Ernsta Blocha i do Moltmanna, by wymienić tylko tych kilku spośród tysięcy nazwisk, jakie się przewijają”. H.U. von Balthasar, *Une oeuvre organique*, w: tenże — G. Chantraine, *Le Cardinal Henri de Lubac. L’homme et son oeuvre*, Paris — Namur 1983, s. 136-137.

go przez Joachima. Spory z duchowieństwem diecezjalnym, jak też rozbieżności dotyczące kierunku, jaki należałoby nadać nowemu zakonowi franciszkańskiemu, przyczyniły się do radykalizacji idei Joachima i zaowocowały bogatą literaturą pseudo-joachimicką, charakteryzującą się coraz to większym brakiem zaufania do hierarchii kościelnej. De Lubac zatrzymuje się nieco dłużej nad radykalnym „uduchowionym” Gherardo da Borgo San Donnino. Jego *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, uzupełniony komentarzem do *Concordia*, wywołał protest profesorów paryskich i doprowadził do powołania papieskiej komisji badawczej, która zebrała się w 1255 roku w Anagni, aby przebadać rzetelnie wypowiedzi Joachima i Gherardo. W tym kontekście synod w Arles w 1263 roku zakazał czytania dzieł Joachima¹⁹. Zakazu tego nie potwierdziła jednak Stolica św., tak że dzieła Joachima, jak również te, które się ukazały fałszywie pod jego nazwiskiem, nie zostały nigdy potępione przez najwyższy autorytet kościelny.

Myśli Joachima rozwijały się więc dalej w Europie. W Niemczech rozpowszechniała je Mechtylda z Magdeburga (ok. 1207—1282)²⁰. Jedynie papież Jan XXII (1316—1334) zarzucił uduchowionym, że mają jakiś podzielony obraz Kościoła, albowiem ukazują dwa Kościoły: jeden cielesny (instytucjonalny) i drugi duchowy, całkowicie wolny w swoim ubóstwie²¹.

Św. Bonawentura odrzuca Joachima w sposób uboczny. Podjął, co prawda, próbę doprowadzenia Joachima do prawowierności, odrzucając ideę trzeciego Królestwa Bożego, albowiem królowanie Syna powinno trwać aż do końca czasów, stanowiąc „wieczną Ewangelię”, która także w swym sakramentalnym porządku jest nieusuwalna. Św. Tomasz z Akwinu krytykuje nie tylko naukę opata kalabryjskiego o Trójcy Świętej²², ale także jego wypowiedzi dotyczące teologii dziejów i eklezjologii. Zwalcza także podstawową tezę *Concordia novi et veteris testamenti*, według której można by ustalić dokładną zgodność pomiędzy wydarzeniami i osobami Starego Testamentu (czas Ojca), a wydarzeniami i osobami z dziejów Kościoła (czas Syna)²³. Tomaszowi chodzi głównie o zdecydowane przeciwstawienie się tezie Joachima o trzecim Królestwie. Przejście od prawa Mojżeszowego do *lex nova et evangelica* oznacza także dla niego głęboką przemianę. Jednak

¹⁹ Tekst zakazu, zob. *La Postérité...* t. I, s. 400-405.

²⁰ Por. tamże, s. 90.

²¹ Por. tamże, s. 114 n. Według H. de Lubaca, zupełnie niesłusznie uczyniono z Piotra Olivi’ego (1247/48—1296) promotora myśli joachimickiej w zakonie franciszkańskim. Por. tamże, s. 93-98.

²² Por. *S.Th.*, I, q. 39, a. 5.

²³ Por. *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 3.

to nowe prawo Ewangelii ma trwać aż do końca świata. Nie należy zatem oczekiwać żadnego nowego i wznioślejszego czasu w obecnej postaci tego świata, ani też jakiegoś specjalnego czasu Ducha Świętego, albowiem porządek chrześcijański doprowadza ludzi do ostatecznego celu ich życia, jakim jest oglądanie Boga w chwale. Objawienie jest już zamknięte, a Kościół jest „apostolski”²⁴. O ile więc u Joachima Jezus Chrystus nie jest, ściśle rzecz biorąc, centralną postacią dziejów zbawienia, a jedynie Tym, który zajmuje to miejsce w oczekiwaniu na czas Ducha Świętego, to Bonawentura i Tomasz ukazują, wbrew takim spekulacjom Joachima, chrystocentryzm Pisma świętego i Ojców Kościoła²⁵. De Lubac pisze w tej kwestii: „Uznajmy w końcu, że pod postaciami nieco zmodyfikowanymi — albowiem chodzi wciąż i o Chrystusa i o Ducha Świętego — nic nie jest bardziej aktualne, także dzisiaj, od tej dawnej debaty pomiędzy joachimitami i tymi dwoma księżętami teologii średniowiecznej”²⁶.

W rzymskim trybunie Cola di Rienzo (1313—1354) de Lubac widzi „najbardziej spektakularną zdobycz” joachinizmu w XIV wieku. Cola, który sam się uważał za wysłannika i rycerza Ducha Świętego, utrwalił na krótki czas swoje charyzmatyczne rządy w Rzymie. Następnie przejął całkowicie idee eschatologiczne i joachimickie, oczekując reformy Kościoła cielesnego za pomocą siły świeckiej. „Cola di Rienzo uważał się za *novus dux* nowej ery, która upodobni się prawdopodobnie bardziej do tej, o jakiej marzył Fryderyk II, aniżeli do ery wymyślonej przez Joachima”²⁷. Wraz z Colą joachimizm wkroczył więc na arenę polityczną. Cola pojmował bowiem siebie jako politycznego partnera Franciszka z Asyżu, przeznaczonego do tego, aby wesprzeć i odnowić upadające cesarstwo, tak jak św. Franciszek wsparł i odnowił rozpadający się Kościół. Z myślą o narodowym zespoleniu Rzymu z Italią odwołał się on do joachimickich idei głoszonych przez uduchowionych franciszkanów. Cola de Rienzo odegrał w ten sposób swoje własne preludium do politycznego mesjanizmu nowożytności.

U progu czasów nowożytnych de Lubac dostrzega kontynuację myśli Joachima u Tomasza Müntzera (1490—1525), który odkrył w sobie głos Ducha Świętego i zaczął się domagać nowego Kościoła. Jego rola jako głosiciela nowej ery została jednak grubo

²⁴ Zob. *S. Th.* III, q. 64, a. ad 3: „Apostoli et eorum successores sunt vicari Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta”

²⁵ Por. *La Postérité...*, s. 123-160.

²⁶ Tamże, s. 160.

²⁷ Tamże, s. 120.

przesadzona przez Fryderyka Engelsa i Ernsta Blocha²⁸. Joachimizm znajduje w końcu także swój oddźwięk w niektórych kręgach mistycznego luteranizmu i w chrześcijańskiej kabale. Według tych nurtów, Kościół wymaga reformy, która zapoczątkuje nową erę, jednak dla chrześcijańskich kabalistów jest to reforma całkowicie odmienna od reformacji Lutera²⁹. „Zwyczajna rezerwa Kościoła katolickiego w dobie czasów nowożytnych, podobnie jak w epoce poprzedniej, wobec całego joachimizmu jest faktem niepodważalnym”³⁰.

c) Joachimizmy nowożytne

De Lubac wahał się początkowo nad włączeniem Tommaso Campanella (1568—1639) do grona spadkobierców duchowego dziedzictwa Joachima, dostrzegł jednak dosyć szybko także u niego rysy joachimistyczne, odkrywając zarazem jeszcze większe zbliżenie do Joachima u Jakoba Böhme (1575—1624)³¹. Widzi także wpływ joachimizmu na Różokrzyżowców³², zauważa jego obecność w pietyzmie³³ oraz w Oświeceniu (*Aufklärung*). „Wyływająca od Joachima de Flore iluminizm, który nabierze wielkich rozmiarów w czasach nowożytnych, można by podzielić (mówimy w sposób bardzo schematyczny) na dwa wielkie nurty. Brane w całej swej mocy, oba te nurty traktowały również jako przejściowe, a nawet już zdławione, całe wyposażenie doktrynalne wiary chrześcijańskiej i wszelkie ramy instytucji kościelnej (powiedziałoby się dzisiaj: dogmat i strukturę)... Oba przekładają tradycyjną eklezjologię Kościoła na „historyczne” ujmowanie postępu religijnego. Oba także, przynajmniej do czasu, do jakiego już doszliśmy, a często również potem, ale językiem coraz bardziej dwuznacznym, odwołują się do Ducha Świętego... Jednak jeden z tych nurtów jest bardziej aktywny, bardziej społeczny i bardziej walczący, drugi zaś bardziej spekulatywny i bardziej wewnętrzny; jeden dąży do przeobrażenia całego społeczeństwa, podczas gdy drugi ma raczej na uwadze pogłębienie duchowe, które doprowadziłoby do tego, że cały widzialny Kościół stałby się niepotrzebny, a nawet nie dający się tolerować. Jeden można by określić jako

²⁸ Por. tamże, s. 177 n. De Lubac wskazuje tutaj na dzieło E. Blocha, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt a.M. 1962.

²⁹ Por. tamże, s. 198 n.

³⁰ Tamże, s. 193.

³¹ Por. tamże, s. 214-225

³² Por. tamże, s. 234-242.

³³ Por. tamże, s. 242-249.

nowy rodzaj mesjanizmu doczesnego, drugi zaś — jako mistyczny lub gnostycki spirytualizm... Oba, pozostając oddzielnymi lub też zespalając się w różnych kombinacjach, będą rodziły, ześwieczając się stopniowo, różnorodne filozofie historii i różne teorie społeczne o zabarwieniu mniej lub bardziej rewolucjonistycznym, jedne bardziej pacyfistyczne, przynajmniej w zamierzeniu, inne raczej gwałtowne, których wpływ przeniknie kilkakrotnie, drogą jakby kontr-uderzenia, aby go pobudzić lub nim potrząsnąć, samo wewnątrz świata wierzącego”³⁴. Pod tym podwójnym punktem widzenia de Lubac rozważa dalszy rozwój duchowego dziedzictwa Joachima, konkretyzującego się w tych właśnie nurtach.

Emmanuel Swedenborg (1688—1722) doświadczył w ramach swoich przeżyć wizjonerskich bezpośredniego objawienia duchowego sensu słowa, którego Kościół, związany z dosłownym sensem Pisma, dotąd nie znał. Na podstawie jego objawień powstał w roku 1782 *Nowy Kościół* jako wspólnota pietystyczno-teozoficznych wspólnot³⁵.

Przy Lessingu i Herderze de Lubac zмага się z dwoma przedstawicielami *Aufklärung*, będącymi równocześnie prekursorami idealizmu niemieckiego. Nasz autor jest przekonany, że Swedenborg, Lessing i Herder należą do grona ważniejszych „neojoachimitów”³⁶.

Lessing, który prawdopodobnie nie czytał wprost pism Joachima, podziwia w wydany w roku 1780 „Wychowaniu rodzaju ludzkiego” (*Erziehung des Menschengeschlechts*) heroldów wiecznej Ewangelii, przybliżając wielu pokoleniom profetyczny schemat Joachima dzięki swojej idei objawienia rozumianego jako stopniowe wtajemniczenie ludzkości w urzeczywistnione już „Światła” (Oświecenie) i moralność. Jego obrazy Kościoła ukrytego lub ezoterycznego mają mniej wspólnego z eklezjologią luterzańską, natomiast są przesycone ideami masońskimi. Uważa on bowiem, że Kościół chrześcijański jest nieuleczalnie zniszczony i niezdolny do jakiegokolwiek modernizacji: „Kiedy mason mówi o Kościele niewidzialnym, wówczas myśli o masonerii”³⁷. Nowa religia toruje sobie drogę, z tym, że jej ośrodkiem nie jest już Jezus Chrystus, ale oddzielony od Niego duch, „religia ducha ludzkiego, religia jego rozumu, otoczona nimbem mistycznym”³⁸.

³⁴ Tamże, s. 228-229.

³⁵ Por. tamże, s. 255-265.

³⁶ Por. tamże, s. 287.

³⁷ Tamże, s. 275. De Lubac cytuje tutaj J. D'Hondta, *Hegel secret*, Paris 1968, s. 327.

³⁸ Tamże.

Herder jest bliski pod wieloma względami Lessingowi. Jeżeli więc nie wspomina nawet ani razu o Joachimie, to H. de Lubac nie waha się włączyć go do szeregu neojoachimistów, albowiem on także pragnie przekroczyć instytucje i tajemnice kultu chrześcijańskiego, czyli wyzwolić się z przestarzałego sensu dosłownego Starego i Nowego Testamentu ³⁹.

Z dalszego rozwoju joachimizmu ograniczymy się tutaj do cytowania nazwisk Józefa de Maistre (masona mistycznego) ⁴⁰, Schleiermachera, Fichte'go, Hölderlina, Novalisa i F. Schlegela, których nasz autor omawia pod wspólnym szyldem „niemieckiego romantyzmu”. Dostrzega bowiem u nich wyczekiwanie nowego czasu, który będzie określony przez Ducha, ale takiego Ducha, który tak dalece uwolnił się od Chrystusa, że już w ogóle nie wiadomo, czy można uważać Jezusa za „jedyne Pośrednika”. Również rozkwita na nowo nadzieja na tysiącletnie królestwo ⁴¹.

Wraz z Heglem i Schellingiem dochodzi się do niemieckiego idealizmu, który de Lubac traktuje także jako spadek po joachimizmie. Hegel uważa swoje czasy za przejście do nowej ery: „Nie-trudno zresztą dostrzec, że nasze czasy są czasami narodzin nowej epoki i przechodzenia do niej. Duch zerwał z dotychczasowym światem swego istnienia i wyobrażania i ma zamiar zepchnąć go w dół, do przeszłości. Zajęty jest teraz pracą przekształcania samego siebie” ⁴². Wykłady Hegla z historii filozofii, filozofii dziejów i filozofii religii uwypuklają jeszcze mocniej jego duchowe pokrewieństwo z opatem kalabryjskim. Jako przykład de Lubac podaje opisanie przez Hegla trzech okresów rozwoju „świata germańskiego”: „Powyższe trzy okresy można odróżnić od siebie jako królestwo Ojca, Syna i Ducha. Królestwo Ojca to substancjalna, niezróżnicowana masa podlegająca jednemu tylko czynnikowi — zmianie, podobnie jak państwo Saturna pożerającego własne dzieci. Królestwo Syna jest objawieniem się Boga tylko w odniesieniu do świeckiego istnienia jako czegoś obcego, które opromienia swym blaskiem. Królestwo Ducha to pojednanie” ⁴³. De Lubac analizuje pisma Hegla, uwzględniając następujące punkty widzenia: trzy królestwa, historia i Trójca, religia ducha. Teksty są podatne na różne interpretacje, które nasz autor także podaje. Niemniej heglowska idea ducha absolutnego jest dla de Lubaca

³⁹ Por. tamże, s. 279-287.

⁴⁰ Por. tamże, s. 289-325.

⁴¹ Por. tamże, s. 327-357.

⁴² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha* (tłum. A. Landman), t. I, Warszawa 1963, s. 18.

⁴³ Tenże, *Wykłady z filozofii dziejów* (tłum. J. Grabowski — A. Landmann), t. II, Warszawa 1958, s. 198-199.

taką racjonalizacją i funkcjonalizacją zarazem centralnego misterium chrześcijaństwa, że dostrzega on w nich wyraźną spuściznę myśli Joachima. Również w Heglowskiej *Encyklopedii* oraz w wypowiedziach tego myśliciela na temat Kościoła niewidzialnego de Lubac widzi, obok luteranckiego, dziedzictwo joachimickie⁴⁴.

U Schellinga (1775—1854) H. de Lubac odkrywa jeszcze większą bliskość z Joachimem niż u Hegla. W swoim „Systemie idealizmu transcendentnego” (*System des transcendentalen Idealismus*, 1800) filozof ten zgłębia także, pod tytułem: „Konieczność a wolność”, filozoficzny problem Boga. Uznaje istnienie Ducha, który sam się urzeczywistnia w dziejach świata jako ponadindywidualna siła. Siła ta żyła w pierwszym okresie dziejów jako Los lub Opatrzność, w drugim się objawiła jako Porządek Natury, w trzecim zaś, dopiero przyszłym czasie, będzie Bogiem. Nie da się jednak powiedzieć, kiedy ten trzeci okres się rozpocznie. Ale pewne jest to, że wraz z nim nastanie także panowanie Boga. Ta troistość przybiera w trakcie rozwoju dzieła Schellinga różnorodne formy i coraz to wyraźniej zespala się z chrześcijańską Trójcą. W „Filozofii Objawienia” (*Philosophie der Offenbarung*) odkrywa on u Joachima powiązanie wewnętrznej historii Trójcy Świętej — albowiem istnieje, według Schellinga, pewna historyczność w Bogu — z historią Objawienia, która tak bardzo leży mu na sercu: „Do zwolenników tej doktryny w odwiecznej Ewangelii, która ma dopiero nadejść, został zaliczony w sposób szczególny wzmiankowany już opat Joachim i prawdopodobnie przez to swoje zastosowanie nauki o Trójcy Świętej, w którym ukazał trzy Osoby Boskie jako eksponentów, względnie moce i potęgi, trzech następujących kolejno po sobie epok, dał sposobność do oskarżenia go o tryteizm. Skoro bowiem zwolennicy tej nauki nazywali mającą nadejść Ewangelię *wieczną*, to musiało to wydawać się, rzecz jasna, czymś szokującym, o ile tylko zamierzano tym samym powiedzieć, że Ewangelia Chrystusowa jest przemijająca, a nie ostateczna i wiecznie trwała. Czy jednak było faktycznie takie nastawienie spowodowane najgorszym stanem Kościoła, czy też sens był tylko taki, że największy rozwój Ewangelii Chrystusa jest jeszcze przed nami, kiedy to przemieni się ona najpierw w Ewangelię Ducha, w której chrześcijaństwo, podtrzymywane jedynie *zewnątrznie* przez nacisk ducha i obskurantyzm, ale zagrożone z tego właśnie powodu od wewnątrz i przemienione na nowo w zupełnie niepojętą tajemnicę, pojawi się w pełnym świetle prawdy doskonale pojętej i zrozumiałej, muszą to zagadnienie, ze zrozumiałych względów, pozostawić tutaj na uboczu”⁴⁵. Jeżeli de Lubac uważa, że późna filozofia

⁴⁴ Por. dz. cyt., t. I, s. 359-377.

Schellinga jest nacechowana joachimizmem, to przecież dostrzega wyraźnie pomiędzy nim a Joachimem głęboką różnicę, gdy chodzi o chrystologię i eklezjologię. Niemniej Schelling pozostaje dla de Lubaca prekursorem tego joachimizmu, który się rozwijał dalej aż do naszego stulecia ⁴⁶.

Z dalszego rozwoju duchowego dziedzictwa Joachima, który de Lubac omawia w drugim tomie swego dzieła, możemy wydobyć tutaj tylko niewiele, albowiem pojawiają się bardzo liczni autorzy francuscy, raczej mało nam znani. Dlatego też trudno by było w kilku zwięzłych zdaniach ukazać ich powiązania z joachimizmem.

Claude Saint-Simon (1760—1825), nie wspominając wprost Joachima, rzuca pomysł nowego chrześcijaństwa nacechowanego pokojem i powszechnym braterstwem. De Lubac widzi w tym raczej jakąś nową filantropię ⁴⁷. Félicité de Lamennais (1782—1854), który po *Affaires de Rome* (1836) zrywa z Kościołem i staje się przedstawicielem chrześcijańskiego socjalizmu, jest przekonany, że zaczyna się już ostatnia epoka ludzkości, która wprowadzi przyszłość czysto ludzką i wyłącznie ziemską. W tym nowym czasie dojdzie także do odnowy Kościoła, przy czym de Lubac widzi w tym ujęciu raczej nowe jego zniszczenie. Lamennais bowiem uważa, że chociaż samo chrześcijaństwo jako takie jest nieśmiertelne, to przecież Kościół, który stał się typowo historyczny, już się wykończył, przeżył. Nowy Kościół, stanowiący przedmiot jego marzeń, będzie już tylko Ludzkością, względnie Społeczeństwem: „Lamennais poznał zatem wszystkie odmiany joachimizmu aż po ten tragiczny post-joachimizm, który nie zachowuje już żadnych pozorów jakiegokolwiek pierwotnej więzi z wiarą chrześcijańską” ⁴⁸. De Lubac wymienia dalej Ph. Bucheza (1796—1865), albowiem odkrywa u niego w nowym kontekście dawną dyskusję pomiędzy joachimizmem a tomizmem. Również Buchez myśli o nowych czasach, w których nowe myślenie moralne stanie się udziałem ludzkości, przy czym musi jednak zostać zachowana ciągłość z przeszłością. Przez swoje pisma, wskazania i przykłady chciał on faktycznie stworzyć doskonałego człowieka nowego. I właśnie dlatego de Lubac nie zalicza Bucheza w poczet duchowych spadkobierców Joachima ⁴⁹.

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, II, Darmstadt 1966, s. 72-73; przekład francuski: *Philosophie de la révélation*, księga III, lekcja 26, Paris 1994, s. 94.

⁴⁶ Por. *La postérité...*, t. I, s. 378-393.

⁴⁷ Por. tamże, t. II, s. 16-30.

⁴⁸ Tamże, s. 68.

⁴⁹ Por. tamże, s. 89-134; *Mémoire...*, s. 516.

Natomiast do duchowego dziedzictwa Joachima należą francuska romantyczka George Sand (1804—1876), która szczerzy już nawet krytyki pod adresem Kościoła uznanego przez nią za należącego całkowicie do przeszłości, chciałaby natomiast widzieć Kościół nowy, usytuowany pod auspicjami św. Jana Apostoła⁵⁰. Ze wszystkich joachimitów, jakie de Lubac wydobył w ciągu ośmiu wieków, Jules Michelet (1798—1876) jest jednak „prawdopodobnie najgorliwszym, najwyraźniejszym, najobfitszym, a także najbardziej oryginalnym”⁵¹. Pomimo wszelkich przemian swojego dzieła pozostał on wierny schematowi trzech epok oraz idei panowania Ducha. Stare Przymierze było dla niego czasem niewoli i lęku, epoka Syna — okresem porządku i mądrości, natomiast trzecia era, która dopiero teraz nadeszła, chociaż była już dawno temu zapowiadana (przez Joachima), będzie panowaniem Ducha, w którym będą królowały rozum i sprawiedliwość. Michelet stwierdza zdecydowanie, że w XII wieku rozgorzała ostra walka o Syna i Ducha: Syn ucieleśniał bowiem tradycję, a Duch Święty — wolność, poruszenie i miłość. Najpierw Abelard i Heloiza w swoim opactwie obwieścili Ducha, a następnie Joachim z Fiore uczynił to w swej wiecznej Ewangelii królestwa Ducha⁵². W swojej *Historii Francji (Histoire de France — 1876)* Michelet pisze: „Średniowiecze kończy się w XIII wieku, kiedy to odważny mistycyzm, przekraczający nawet samą krytykę, oświadcza, że po Ewangelii historycznej nadejdzie wieczna Ewangelia, a Duch Święty zajmie miejsce Jezusa”⁵³. Chociaż Michelet czuje tęsknotę za katolicyzmem, jawi się przecież w swoich pismach jako coraz to bardziej fanatyczny przeciwnik chrześcijaństwa. Szuka starcia z Kościołem zwłaszcza wtedy, kiedy ten zaczyna prześladować nowe ruchy, jak choćby waldensów. Zapowiada zatem temu konkretnemu Kościołowi rychłą śmierć. Pokłada natomiast nadzieje w Kościele nowym, anty-chrześcijańskim, który będzie królestwem wolnego Ducha.

W 1844 roku Michelet przerywa na chwilę swoją pracę nad *Historią Francji* (podejmie ją dopiero w roku 1855), aby napisać *Historię Rewolucji francuskiej (Histoire de la Révolution française — 7 tomów wydanych w latach 1843—1853)*. W dyskutowanej wówczas gorąco kwestii relacji rewolucji francuskiej do chrześcijaństwa zajmuje on stanowisko odmienne od postawy innych ówczesnych joachimitów, jak choćby de Lammennais lub George

⁵⁰ Por. *La Postérité...*, t. II, s. 162-187.

⁵¹ Tamże, s. 189.

⁵² Por. tamże, s. 201.

⁵³ Cyt. w: tamże, s. 190.

Sand: „Wiele wybitnych umysłów, w godnym pochwały pragnieniu pojednania i pokoju, twierdziło w naszych czasach, że Rewolucja była jedynie wypełnieniem chrześcijaństwa... Jeżeli Rewolucja była jednak tym tylko i niczym więcej, to nie różniłaby się od chrześcijaństwa, byłaby tylko jego konkretnym wiekiem; byłaby jego wiekiem męskim, wiekiem rozumu... Nie, nie tak rzeczy się mają. Walka jest nazbyt realna”⁵⁴. Według Micheleta, nie ma organicznej więzi pomiędzy Rewolucją francuską a chrześcijaństwem, albowiem „nasza święta Rewolucja” jest jedynie opóźnioną bardzo reakcją wychodzącą na spotkanie królestwa przywilejów i religii łaski. Główna idea Micheleta w *Historii Rewolucji francuskiej* krystalizuje się wciąż wokół przeciwstawiania łaski i natury, przywileju i prawa, chrześcijaństwa i rewolucji. Chodzi mu przy tym o odwieczną walkę pomiędzy wolnością człowieka a losem, który manipuluje nim od zewnątrz.

Wielki polski poeta narodowy, Adam Mickiewicz (1798—1855), głosi ideę mesjanizmu polskiego, ale de Lubac nie dostrzega w nim ucznia Joachima. Podobnie jak Michelet, Mickiewicz wierzy także w nowe objawienie i ma nadzieję na nowe ukazanie się Ducha. Nie pojmuje jednak tych wydarzeń jako zwycięstwa rozumu, nauki, czy też ducha współczesnego, nad Kościołem Jezusa Chrystusa. Chodzi mu bowiem niewątpliwie o „Ducha chrześcijańskiego” i oczekuje on „nowej eksplozji Słowa Jezusa Chrystusa”⁵⁵. I właśnie dlatego nie ogłasza on jakiegoś nowego Kościoła, gdyż Kościół oficjalny nigdy nie zaniknie. Niemniej jego wykłady głoszone w latach 1842—1844 w *Collège de France* są twarde i bolesne dla Kościoła urzędowego. Zatracił on bowiem ducha profetyzmu. Jeżeli „stara teologia klerykalna” uczy nas wciąż poznawania Boga, to nie pozwala nam Go jednak doświadczać. Jako strażnik prawdy, Kościół oficjalny zapomniał, jak się wydaje, nauki Ewangelii: talenty powierzone słudze nie miały być tylko zachowane, ale i powiększone. H. de Lubac widzi w Mickiewiczu jednego z tych wielu katolików niezadowolonych z Kościoła konkretnego, ówczesnego. Dnia 16 stycznia 1844 roku, w wykładzie prowadzonym w *Collège de France*, Mickiewicz zaproponował syntezę swojej wizji katolicyzmu, opowiadając Bożonarodzeniową legendę Zygmunta Krasińskiego (1812—1859), poety polskiego, przebywającego w Paryżu. W legendzie tej⁵⁶ chodzi o fikcyjne przedstawienie święta Bożego Narodzenia, obchodzonego w bazylice św. Piotra w Rzymie. Wielu polskich pielgrzymów uczestniczy, ra-

⁵⁴ Cyt. tamże, s. 217.

⁵⁵ Tamże, s. 237.

⁵⁶ Jej streszczenie, zob. tamże, s. 458-463.

zem z mieszkańcami Rzymu, we Mszy św. odprawianej o północy przez papieża w bazylice. Przy końcu Mszy pojawia się młody człowiek ubrany w purpurę. Reprezentuje on — w osobie Apostoła Jana — Kościół przyszłości. Zapowiada pielgrzymom, że czas już się wypełnił. Następnie udaje się do grobu św. Piotra, wzywa Piotra po imieniu i każe mu wyjść. Piotr poznaje Jana — Apostoła, którego głowa spoczywała na piersi Pana podczas Ostatniej Wieczery i któremu sam Jezus obiecał, że nie zazna śmierci (J 21, 22). Jan wyjaśnia Piotrowi, że otrzymał teraz polecenie, aby żyć wśród ludzi. Piotr mu odpowiada, że powinien uczynić to, co mu poleciono, i wraca do grobu. Jednak ten nowy Kościół Janowy zakłada zniszczenie Kościoła Piotrowego. W legendzie Krasińskiego rozpada się zatem nagle kopuła bazyliki św. Piotra, grzebiąc papieża i polskich pielgrzymów, którzy nie poszli, w odróżnieniu od Rzymian, za głosem nowego przywódcy Kościoła i nie opuścili zmurszałych murów Kościoła instytucjonalnego. Pozostali wiernie przy papieżu, który ucieleśnia Kościół Piotrowy: „Nie opuścimy tego starca; bardzo gorzko jest umierać samemu; a któż umrze razem z nim, jeśli nie my, Wy wszyscy uciekajcie; my nie potrafimy uciekać, my!”⁵⁷ Mickiewicz podziwia tę legendę Krasińskiego, ale jego własne myśli eklezjologiczne podążają w innym kierunku. Nie godzi się na symboliczne oddzielenie Piotra od Jana, które spotykamy już u Joachima z Fiore, a które przetrwało całe wieki, stając się coraz bardziej powszechnym. W przeczuwanej przyszłości Jan nie następuje po Piotrze, lecz mu jedynie dopomaga w odnowieniu stanu zastanego. Duch nie opuszcza Rzymu, lecz spieszy się z przyjściem mu na pomoc pod wierną postacią „Ducha narodów” Mickiewicz umieszcza tu oczywiście na planie pierwszym naród polski i tutaj także zakorzenia się jego polski mesjanizm (sądzę, że te właśnie stronicie poświęcone wielkim Polakom zadecydowały o tym, że H. de Lubac przesłał w swoim czasie egzemplarz drugiego tomu tego dzieła polskiej redakcji *Communio* z własnoręczną dedykacją — dopisek tłum. L. B.

„Cały wiek XIX przeniknięty jest rzeką «joachimicką» o stu różnych dopływach”⁵⁸. De Lubac wspomina także H. Heine’go (1797—1856), który w Paryżu był przyjacielem Karola Marksa. Dla Heine’go, najbardziej godnym uwagi fragmentem Nowego Testamentu jest Jan 16, 12-13, z którego on wnioskuje, że w procesie objawienia ostatnie słowo nie zostało jeszcze wypowiedziane. Ma więc nadzieję na nowe Objawienie. Heine jest jednak dla de

⁵⁷ Tamże, s. 462. Por. tamże, s. 270.

⁵⁸ Tamże, s. 283.

⁵⁹ Por. tamże, s. 351-354.

Lubaca również jasno widzącym prorokiem, który w swym dziele *De l'Allemagne* (1835) dostrzega już przyszły terror nazistowski oraz los narodu żydowskiego.

Stronice, jakie H. de Lubac poświęcił okresowi pomiędzy Marksem a Hitlerem, są szczególnie ważne i interesujące dla czytelnika niemieckiego⁵⁹. Samego Marksa autor nasz ukazuje raczej w interpretacji E. Blocha (1885—1977), aniżeli na podstawie jego własnych pism. Bdy chodzi natomiast o Hitlera i Mussoliniego, to marzenie opata Joachima o *novus dux* zmieniło się radykalnie w swoje przeciwieństwo. Jednak zarówno jeden, jak i drugi, przejęli z obiegu spuścizny Joachima przynajmniej same swoje nazwy *Führera* i *Duce*. Trzecia Rzesza (1933—1945) została zapowiedziana przez *Führera* nazywanego i pozdrawianego przez miliony jako zbawiciel: *Heil, Hitler*⁶⁰!

De Lubac poszukuje także śladów spuścizny joachimickiej w Rosji. Dostrzega je u Dostojewskiego (1821—1881), który idzie śladami George Sand, ale nie u Sołowjowa (1853—1900). Bierdiajew (1874—1948) wspomina Joachima obok Franciszka z Asyżu, Dantego i Giotto, „aby uczcić wczesny renesans mistycznej Italii”; znadują się też u niego trzy joachimickie ery *Apokalipsy*. Sam on zresztą nie przestał oczekiwać nadejścia trzeciego wieku. Jednak de Lubac nie włącza go w poczet joachimitów. Nie podtrzymuje on bowiem tezy o Kościele historycznym, który miałby zdradzić orędzie Chrystusa, ani też tezy o nowym objawieniu. Oto główne twierdzenie Bierdiajewa: „Jest to idea, że całe historyczne objawienie jest fatalnie wybrakowane, pod jakąkolwiek formą się przedstawia, w jakimkolwiek momencie swojego rozwoju, aż po wysoki stopień kultury. Jedyne prawdziwe objawienie jest duchowe, jest «meta-historyczne», jest otwarciem się czasu, pozwalającym mu odkryć to, co mają faktycznego pojęcia, nawet religijne, tego świata, i przeniknąć go w tej jego strefie mistycznej, gdzie człowiek i Bóg stwarzają się nawzajem”⁶¹.

d) Joachimizmy współczesne

„Niezależnie od tego, czy prorok z Flore był heretykiem czy świętym, geniuszem czy człowiekiem oświeconym, czy go się uznaje za autentycznego odnowiciela całego pierwszego chrześcijaństwa czy też za inicjatora zupełnie nowej religii i nowego społeczeństwa, za tego, którego doktryna miała doprowadzić chrześcijaństwo do

⁶⁰ For. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1967⁵, s. 146 n.

⁶¹ Cyt. w: *La Postérité...*, t. II, s. 431.

doskonałości, czy też przeciwnie, zmierzała do jego zniszczenia, byłoby rzeczą niewłaściwą lekceważyć jego znaczenie”⁶².

De Lubac omawia joachimizm współczesny w zwięzłym podsumowaniu, jakie podaje przy końcu swego dzieła⁶³. We *Wspomnieniach* napisał o tej ostatniej części swoich prac badawczych nad wpływem Joachima: „Wiosną 1980 roku odczułem, że nadszedł już czas, aby się zatrzymać. Posługując się więc sztuką redakcyjną, zatytułowałem ten ostatni, bardzo krótki rozdział o «neo-joachimizmach współczesnych», jako «zakończenie». Nie może być on jednak faktycznym zakończeniem doktrynalnym, jakie miałem na uwadze i ze względu na które zająłem się tą pracą bardziej niż z ciekawości”⁶⁴.

Wśród aktualnych reperkusji joachimizmu de Lubac akcentuje zwłaszcza teologię nadziei i teologię wyzwolenia. Spuściznę Joachima widzi bowiem w nacisku kładzionym wciąż przez te dwie teologie na nowy Kościół. Byłoby kuszącym kontynuować dalej badania nad tym neo-joachimizmem, jakie de Lubac przerwał w 1980 roku. Uświadomiłoby się prawdopodobnie tą drogą, że *New Age*, liczne ruchy odnowicielskie po Soborze Watykańskim II, a także różne, podejmowane przeważnie z inicjatywy oddolnej, plebiscyty o Kościele, żywią się joachimizmem. A ponieważ od dłuższego już czasu joachimizm uległ sekularyzacji, byłoby rzeczą równie interesującą uświadomienie sobie tego, w jakim stopniu *glasnost* i *pierestrojka*, wprowadzone w latach *80 przez Gorbaczowa w debatę polityczną, mogą mieć coś wspólnego z dziedzictwem Joachima w Rosji.

4. Znaczenie omawianego dzieła

W omawianym dziele H. de Lubac ukazuje bardzo szeroko i głęboko oddziaływanie Joachima na teologię, filozofię, duchowość, socjologię i politykę od XIII aż do XX wieku. Przy końcu drugiego tomu mówi nawet z pewnym zdumieniem o „przedziwnej fascynacji”, z jaką tak archaiczna (a zarazem tak bardzo osobista) egzegeza opata z Fiore, opracowana na rzecz tak bardzo nowatorskiej teologii, „wpływała wciąż na umysły aż po dzień dzisiejszy”⁶⁵.

⁶² Tamże, s. 435.

⁶³ Por. tamże, s. 435-450.

⁶⁴ *Mémoire...*, s. 160. W przypisie autor podaje, że ten brakujący rozdział, kończący całe dzieło, można znaleźć w „Medytacjach o Kościele” (tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 169-195), gdzie omawia Kościół jako sakrament Jezusa Chrystusa.

⁶⁵ *La Postérité...*, t. II, s. 480.

H. de Lubac przebadął reperkusje myśli opata z Fiore z historycznego punktu widzenia, ale z zawartym w podtekście zamysłem teologicznodogmatycznym. Albowiem chodzi tutaj o kwestie jak najbardziej istotne dla wiary i dogmatyki chrześcijańskiej: Czy po Jezusie Chrystusie — ostatnim Słowie Boga — należy oczekiwać nowego jeszcze objawienia i nowej ery Ducha, Jak się mają w tym przypadku, we wzajemnej relacji do siebie, chrystologia i pneumatologia? Jakie znaczenie trzeba przyznać Kościołowi jako sakramentowi Jezusa Chrystusa i powszechnemu sakramentowi zbawienia? I wreszcie jak się mają do siebie wypełnienie eschatologiczne oraz postęp doczesny?

Stanowisko de Lubaca ukazuje się jasno w ocenie, jaką daje następcom Joachima. O ile Duch Święty pozwala Kościołowi rozpoznawać wciąż na nowo Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze dzieło, to przecież nie sytuuje się On ponad Chrystusem, albowiem sam nie przynosi żadnego nowego objawienia, lecz przypomina tylko Kościołowi i światu to definitywne objawienie, jakie zostało nam przekazane w Jezusie Chrystusie: „Nie należy więc oczekiwać ery Ducha, gdyż jest ona tożsama z erą Chrystusa. (...) Nie ma zatem innego Ducha poza Duchem Jezusa, a Duch Jezusa z kolei jest duszą ożywiającą Jego ciało”⁶⁶. Jednak głoszenie przez Joachima ery Ducha stało się ważne dla współczesnej teologii zachodniej z tego konkretnego powodu, że pozwoliło jej odkryć na nowo sens i znaczenie pneumatologii. Zachodnia eklezjologia bywała nierzadko odrzucana przez teologów wschodnich z tego właśnie względu, że zapominała o Duchu⁶⁷. Milczenie to można zrozumieć właśnie jako reakcję Kościoła na fanatyzm pochodzący od tzw. oświeconych od czasów Nowego Testamentu aż po *fraticelli* i *uduchowionych* w XIII wieku, poprzez monatanistów (II—III wiek), donatystów (IV—V wiek) w Afryce północnej, charakteryzujący się zawsze przeświadczeniem, że era Ducha uczyni zbędną i usunie w cień erę Syna wraz z hierarchią kościelną. De Lubac uważa tę opinię odradzającą się nieustannie w ciągu dziejów za niebezpieczne złudzenie, które chce przejść ponad konkretną rzeczywistością Kościoła, aby doprowadzić wreszcie do „Kościoła prawdziwego” jako dzieła duchowego, pozbawionego całkowicie elementów hierarchicznych, dogmatów i sakramentów.

Dla chrześcijanina doświadczenie Ducha dokonuje się jednak w Kościele, który jest równocześnie Ludem Bożym, Ciałem Chrystusa i Świątynią Ducha Świętego.

⁶⁶ *Medytacje o Kościele*, s. 173.

⁶⁷ Por. J. Freitag, *Geist-Vergessen—Geist-Erinnern. Vladimir Loskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie*, Würzburg 1955.

W końcu, doczesna szczęśliwość nie może żadną miarą zastąpić zbawienia wiecznego, ani z nim konkurować. De Lubac wyraźnie podkreślił tę różnicę w swoich dziełach o teologii nadprzyrodzoności, w których widzi zakotwiczone w człowieku naturalne pragnienie oglądania Boga, przekraczające daleko wszelkie oczekiwania doczesne i znajdujące swoją miarę w obietnicach Boga samego.

La Postérité spirituelle de Joachim de Flore będzie także wyzwaniem dla chrześcijan następnego tysiąclecia, skłaniającym ich do rozróżniania duchów, do dostrzegania w Jezusie Chrystusie jako Synu Bożym ostatecznego samo-objawienia się Boga i do słuchania tego, co „Bóg mówi Kościołom” (Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC