

ks. Zbigniew Gaczyński, Radom

JOACHIM Z FIORE – PROROK TRÓJCY ŚWIĘTEJ

W panoramie teologów, bogatego w wybitne jednostki wieku XII, warto dostrzec interesującą postać kalabryjskiego mnicha. Opat florencki jest nie tylko teologiem, egzegetą i mistykiem, ale stał się ojcem ruchu religijnego, typu utopijno-charyzmatycznego jakim był joachimizm.

1. Nota biograficzna¹

Kronikarz angielski Rudolf z Coggeshall podaje informacje, na podstawie której przyjmuje się, iż Joachim z Fiore przychodzi na świat między 1130 a 1135 rokiem w rodzinie notariusza Mauro i jego żony Gemmy w miejscowości Celico, w południowych Włoszech. Od lat młodzięcych, nie będąc jeszcze zakonikiem, nosił habit eremicki. Między 25 i 30 rokiem życia w takim ubraniu miał odbyć pielgrzymkę do Ziemi Świętej, podczas której około 1148 odwiedza również Konstantynopol i Syrię. Prawdopodobnie uczestniczy w tym czasie w II krucjacie (1147-1149). Zostaje zafascynowany duchowością Wschodu i po powrocie osiada jako eremita na Etnie. Około 1152-53 wstępuje do klasztoru Santa Maria della Sambucina w czasie przejścia mnichów benedyktyńskich na regułę cysterską. Po około roku 1154, jeszcze przed ślubami, opuszcza klasztor, by przepowiadać Słowo Boże w Kalabrii. Przyjmuje święcenia kapłańskie z rąk opata Kolombana i staje się członkiem zakonu cystersów. Osiada w opactwie Corazzo. Po śmierci opata zostaje przez braci obrany nowym opatem, który to urząd pełni przez okres około 10 lat. W 1183 roku udaje się do opactwa Casamari, gdzie powstają kompozycje jego trzech podstawowych dzieł *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim*, *Psalterium decem chordarum*. Joachim przebywał w Casamari, ponieważ w niedalekiej Veroli przebywał papież Lucjan III ze swoim dworem, przed którym mnich przedstawiał swoją egzegezę Pisma Świętego i *Concordie* między Starym i Nowym Testamentem. Papież pozostał pod wrażeniem przedstawionych myśli i zalecił je spisywać, co Joachim już wcześniej rozpoczął. Po powrocie do

¹Por. A. Crocco, *Gioacchino da Fiore, la piu singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*, Napoli 1960; J. Ratzinger, „Joachim von Fiore”, *LThK V*, 975-976. F. Russo, „La figura storica di Gioacchino”, [w] *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, S. Giovanni in Fiore 1980, 7-23. H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, S. Giovanni in Fiore 1997

Kalabrii spotkał rozprężenie wśród mnichów, którzy ze swej strony oskarżali go o nadmierne interesowanie się genealogiami i mistycyzmem. Głosy te dotarły do Stolicy Świętej, która to skłoniła Joachima do stawienia się w 1186 przed papieżem Urbanem III w Weronie. Papież Urban III, podobnie jak to uczyni jego następca Klemens III zafascynowany usłyszczanymi poglądami, przynaglają Joachima do jak najszybszego ukończenia rozpoczętych dzieł. Wraz z mnichem Ranieri i kilku innymi udają się do Pietralata, gdzie dojrzała myśl powstania Kongregacji Florensów, którą potem realizują zakładając protocenobio di Fiore (obecnie San Giovanni in Fiore). W tym czasie powstaje *De vita santi Benedicti*. W 1192 roku Kapituła Generalna cystersów nakazuje Joachimowi i Ranieri powrót do zgromadzenia do 24 czerwca, jeśli nie, deklarując ich jako apostatów i uciekinierów, co ostatecznie nastąpiło w 1195 roku. Rok później, tj. 25 sierpnia 1196 roku, papież Celestyn III bullą *Cum in nostra* aprobuje *Regulę florencką* sankcjonując istnienie nowej kongregacji. W roku 1200 Joachim pisze swój testament, w którym wymienia spis swoich dzieł poddając je ocenie Stolicy Świętej. Rozpoczyna prace nad *Tractatus super quatuor Evangelia*, której nie uda mu się zakończyć. Umiera 30 marca 1202 roku w San Martino di Canale, gdzie zostaje pochowany w miejscowym kościele opackim. Ostatecznie jego szczątki złożono w opactwie San Giovanni in Fiore w 1240 roku.

2. Środowisko duchowe Joachima z Fiore

Aby uzmysłwić sobie sposób uprawiania teologii Joachima, trzeba mieć na uwadze najpierw środowisko cysterskiej wspólnoty zakonnej, a później jego indywidualne poszukiwania. Duchowa droga mnicha i jego poglądy, w których próbował przedstawić naukę o Trzech Osobach Bożych, były zakorzenione w środowisku, w którym wzrastał i które go kształtowało.

Znaczący wpływ na dojrzewanie intelektualne Joachima miała wspólnota opactwa cystersów Casamari. Było to miejsce, które pozwalało zapoznać się mnichowi z tradycją monastyczną, począwszy od dzieł Grzegorza Wielkiego po wszystkich znaczących teologów tzw. 'szkoły cysterskiej'. Trzeba jednak nadmienić, że wykształcenie kulturowe i teologiczne Joachima nie było jednak imponujące. Bonawentura i Tomasz z Akwinu wypowiadają się bardzo krytycznie o jego wiedzy². Przyjmuje się, że jego wiedza teologiczna była skupiona raczej na lekturze Augustyna i nie była bardzo pogłębiona znajomością tekstów patrystycznych i autorów jemu współczesnych. W swych poglądach inspirował się pismami Maksyma Wyznawcy, dziełem Jana Szkota Eriugeny oraz Roscelina, nominalisty, którego spekulacje językowe przeniesione na grunt teologii doprowadziły do odnowienia herezji z początków chrześcijaństwa,

² Bonawentura i Tomasz z Akwinu zarzucają Joachimowi wprost ignorancję i to, że był nieobyty w sprawach wiary (in subtilibus fidei dogmatibus rudis), czyli miernym teologiem, który poszedł nie za wiarą, lecz za własnym rozumem. Y. M.-J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1997, 182-183; J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, 397.

mówiącej o równorzędności trzech bóstw³. Przywiązanie do wschodniej tradycji greckiej i monastycznej, która nawiązywała do platońskiej wizji świata była poważnym motywem jego konfliktu z przedstawicielami inspirującej się na filozofii Arystotelesa teologii scholastycznej⁴.

Znacząca dla jego trynitarnych koncepcji była również jego ścieżka duchowa. Opat miał prawdopodobnie jakieś doświadczenia mistyczne, ale nigdy ich systematycznie nie przedstawił i nie opracowywał metodologicznie. Zwykło się go na ogół uważać za mistyka, ale jego mistycyzm nie wyrastał jedynie z tradycji i wpływów Bernarda z Clairvaux rozpowszechnionego w opactwach cystersów południowych Włosech. Mistycyzm Joachima był lecz próbą przezwyciężenia, jego zdaniem, pewnych zakrytych tajemnic, by przez ich interpretację móc na ich podstawie przeobrażać dotychczasowe życie i budować nowe. Tak rozumiane doświadczenie mistyczne mogło mieć również wpływ na porzucenie zakonu cystersów, które według niego zasadzało się na afektywnym uczestnictwie w prawdach wiary, nie zaś, co dla niego było ważne, na rzeczywistym rozumieniu tajemnicy⁵.

3. Kontekst intelektualny zainteresowań trynitarnych Joachima

Rozwój szkół i odrodzenie intelektualne, jakie miało miejsce od końca XI wieku, trwające przez cały wiek XII, ożywiły znacząco debaty teologiczne⁶. Jednym z zagadnień doktrynalnych, którymi intensywnie zajmowano się w czasach Joachima była teologia trynitarna.

W Paryżu Piotr Abelard promował metodę dialektyczną, to znaczy zastosowanie logicznego rozumowania i metodycznego wątpienia do wszystkich kwestii, w tym także do wyjaśnienia wewnątrzboskich tajemnic. W odróżnieniu od swoich poprzedników w sensie stosowanej metody nie wychodził od wiary, lecz od rozumu, i dążył do wypracowania nauki o Bogu. Abelard był właściwym twórcą scholastyki, która charakteryzuje się prymatem filozofii, rozumianej jako systematyczna organizacja podstawowych pojęć doktryny chrześcijańskiej w ramach spójnego systemu. Jego traktat *De unitate et trinitate divina* miała przybliżyć tajemnicę Trójcy Świętej za pomocą argumentów również racjonalnych. Jednak tak bardzo koncentrował się na istocie boskości, iż przedstawił Osoby Boskie w sposób niewłaściwy – sabeliański, to znaczy rozumiał Osoby nie jako coś swoistego, lecz jako czyste aspekty lub wyrażenia jednej i wyłącznej istoty boskiej⁷.

³ Źródła patrystyczne znajdujące się w dziełach Joachima znajdziemy w: D. C. WEST i S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joachim of Fiore. A Study in Spiritual Perception and History*, Indiana University Press, Bloomington, 1983I.

⁴ Por. E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, Roma 1991, 379.

⁵ Por. G. D'Onofrio, *Historia teologii*, II, Epoka średniowiecza, Kraków 2005, 254.

⁶ Por. A. Vauchez, „Kościół i kultura: zmiany i napięcia”, *Historia chrześcijaństwa*, t. 5, Warszawa 2001, 369-374.

⁷ Por. G. «Onofrio, *Historia teologii*, II, 196-199.

Bernard opat z Clairvaux, jako wpływowy przedstawiciel teologii monastycznej, nie zgadzał się z mistrzami Abelardem i Gilbertem de la Porrée, przedstawicielami nowych szkół, uzyskując dla ich nauk nawet potępienia kościelne na synodzie w Soisson 1121 roku. Zarzucał im pomniejszanie tajemnic chrześcijańskich, które sprowadzają poprzez analogie do poziomu prawd racjonalnych i uzależnianie wiarygodności prawd wiary od dowodu logicznego. Jego zdaniem granice rozumu i wiary są ściśle wyznaczone i nie powinny być przekraczane, gdyż byłoby to bezbożnością, brakiem czci, niemal profanacją Bożej tajemnicy⁸.

Ten modelowy konflikt między teologią monastyczną, pełną poszanowania dla dystansu między człowiekiem a jego Stwórcą, a nową teologią scholastyczną, usiłującą 'nazwać' Boga za pomocą słownictwa filozoficznego i empirycznego, początkowo zakończył się klęską scholastyki. Jednak ostatecznie to teologia scholastyczna miała zostać prawdziwym zwycięzcą, gdyż za kilka lat zyskała prawo bytu w Kościele, szczególnie poprzez dzieło Piotra Lombarda, który w latach 1150-1152 napisał swoje *Cztery księgi sentencji*. Ten ostatni, którego teologia trynitarna ryzykuje potępienie na soborze Konstantynopolitańskim III (1179) staje się w tej kwestii głównym adwersarzem Joachima de Fiore, przejmującego niejako intelektualny spadek Bernarda z Clairvaux⁹. Mnich kalabryjski przeciwstawiał się zatem tendencjom racjonalistycznym teologii scholastycznej, nie usiłując wypracować jakiejś nauki w sensie ściśle określonego systemu. Polemizuje bardzo mocno z trynitologią Piotra Lombardczyka, przeciwstawia mu swoją wizję trynitarną wyeksponowaną językiem tradycji monastycznej.

W ogniu tej polemiki zostają jednak potępione idee Joachima da Fiore, zawarte w dziele *Libellus de essentia Trinitatis, contra Petrum Lombardum* na Soborze Laterańskim IV w 1215 roku w dekrete *Damnamus ergo*¹⁰. Joachim z Fiore w takim kontekście pozostaje niemalże bezbronny, gdyż dzieło potępione przez sobór nie tylko, że nie zachowało się do naszych czasów, ale również kwestionowane jest autorstwo samego Joachima da Fiore. Należy dodać, że papież Honoriusz III aż w dwu bullach (1216 i 1221) wyjaśniał, że stanowisko soboru nie podważa świętobliwości i ortodoksyjności Joachima, ani nawet pozycji założonej przez niego kongregacji¹¹.

Możemy zatem jedynie spróbować odtworzyć argumentację trwającej dysputy jedynie na podstawie dzieła, które wyszło ze środowiska joachimistów *Joachimi abbatis liber contra Lombardum* oraz innych dzieł z tamtego czasu.

⁸ Por. J. Verger, J. Jolivet, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris 1982.

⁹ Por. B. McGINN, „<Alter Moyses>: il ruolo di Bernardo di Clairvaux nel pensiero di Gioacchino da Fiore”, *Florensia*, V (1991) 7-25.

¹⁰ Sobór Laterański IV, „De errore abbatis Ioachim”, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, (DSP), 3, Kraków 2003, 224-231; Denz. 803-808.

¹¹ Por. J. Zbiciak, „Joachim z Fiore”, *EK*, VIII, 28.

3. Metoda i interpretacja trynitarna Pisma Świętego Joachima z Fiore

Wczesne średniowiecze zdominowane było przez teologię monastyczną inspirowaną się na źródłach biblijnych i patrystycznych, z których zrodziła się teologia scholastyczna, oddalająca się po śmierci św. Tomasza z Akwinu coraz bardziej od wspomnianych źródeł, stając się *theologia disputatrix*. Zasadniczo sama teologia monastyczna polegała raczej na egzegezie i komentarzach do Biblii. Bycie teologiem tego czasu, oznaczało przede wszystkim znajomość Pisma Świętego oraz umiejętność jego interpretacji dla kontemplacji tajemnicy Boga¹². Zbliżenie się do Boga następowała poprzez lekturę i egzegezę świętych tekstów, interpretowanych na wielu płaszczyznach, zgodnie z tradycyjnym schematem poczwórnego znaczenia Pisma Świętego: jego zapisu faktów (*historia*), znaczenia duchowego (*alegoria*), znaczenia moralnego (*tropologia*) oraz znaczenia w odniesieniu do historii duchowej ludzkości (*analogia*)¹³. W takiej perspektywie rozumienie rzeczy nie polegało tylko na wyjaśnieniu ich przyczyn wewnętrznych, lecz przede wszystkim na odkrywaniu ich tajemniczej głębi i wielu ukrytych w nich możliwości. Biblia, której autorem jest sam Bóg, stawała się więc znacząca nie tylko przez zawarte w niej słowa, lecz także wydarzenia, o których opowiada, a które należy interpretować w sensie duchowym. Joachim de Fiore ukazuje się ze swoich dzieł przede wszystkim jako reprezentant takiej teologii monastycznej, czyli mnich oddany studium Pisma Świętego. Jego wielkie idee teologiczne znajdują niemal zawsze głębokie poparcie biblijne lub są formułowane w kontekście jakiegoś fragmentu biblijnego.

Preferuje on egzegezę *spirituale superiore*, która zakłada otrzymanie odpowiedniego daru Ducha Świętego. Metoda ta wynika, z niedającej się już dziś zaakceptować przesłanki licznych egzegetów Kościoła patrystycznego i średniowiecznego, jakoby teksty biblijne w swej najgłębszej treści zrozumiałe były dla „duchowych” szperaczy, którzy wnikają poza warstwę werbalną tekstu. Joachim nie uważał się za proroka, lecz wierzył, że Bóg dał mu w wizji na Górze Tabor, w Ziemi Świętej dar interpretacji Pisma Świętego¹⁴. „Bóg nie tylko dał prorokom ducha prorockiego – pisał Joachim do Adama z Perseigne – ale udziela on także ducha mądrości i zdolności jasnego zrozumienia wszystkich tajemnic Pisma Świętego tak jak je rozumieli prorocy, którzy je wygłaszali”. Dlatego też egzegezę Joachima bardziej niż w kluczu historyczno-soteriologicznym należy rozpatrywać w kluczu historyczno-pneumatologicznym.¹⁵

¹² T. Dzidek, „Główne koncepcje teologii. Zarys historyczny” *Analecta Cracoviensia* XXIX (1997) 139.

¹³ H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris 1959-1964.

¹⁴ A. Vauchez, „Walka z herezją i nowe ruchy dysydenckie na Zachodzie”, [w] *Historia chrześcijaństwa*, t.V, Warszawa 2001, 687.

¹⁵ Por. B. Mondin, *Storia della Teologia*, t. 2. Bologna 1996, 187.

Opat kalabryjski jest znany jako ten, który posługiwał się i ubogacił metodę konkordystyczną tzn. zakładającą całkowitą zgodność Starego i Nowego Testamentu w rozumieniu Pisma Świętego. Nie jest ona co prawda jego wynalazkiem, ale zmodyfikował ją, stawiając ją całkowicie w służbie przyszłości, co jest jego największym wkładem w egzegezę chrześcijańską¹⁶.

W opracowywaniu swojej wizji historii Joachim uprawia szczególny sposób egzegezy, który zbiera w całość tradycyjne rozróżnienie między *sensus litteralis* i *sensus allegoricus*, ale przewyższa go dzięki *concordantia* między dwoma poprzednimi. W jego rozumieniu *littera* jest Starym Testamentem, *allegoria* jest Nowym Testamentem, natomiast *concordantia* jest tzw. Ewangelią wieczną. Te trzy sensory odpowiadają także trzem okresom, kolejno Ojciec (*littera*), Syn (*allegoria*) oraz Duch Święty (*concordantia*). Zgodność - *Concordia* Nowego i Starego Testamentu dla autora oznacza generalnie kontynuację znaczenia między dwoma Testamentami. W swojej *Praefatio* do dzieła *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* wyrażona jest jasno istota metody hermeneutycznej opata: „wraz z zakończeniem dziejów (Starego Testamentu) zostaje nam przedstawionych wiele wydarzeń, które weryfikują się w dniach następnych, jeśli je zrozumiemy jako typy” W tekście dzieła teolog dopowie: „ukazujemy lepiej rzeczy, które następują, jeśli z największą gorliwością zgłębiamy te minione”¹⁷

Jego *concordia* wybiega poza sens typologiczny tak bardzo ceniony przez Ojców, który znajduje w Starym Testamencie prefigurację Nowego Testamentu. Szuka on powiązania (*concordia*) między literą a duchem, między obrazem a rzeczywistością, między historią i tajemnicą w perspektywie 'Ewangelii Wiecznej' Zapowiedź piątej Ewangelii, nazywanej Ewangelią Wieczną, oraz jego podwójna - eschatologia wywołały mocniejszą krytykę nauk opata z Fiory, w miarę jak teoretyzował on możliwość dwóch oczekiwań eschatologicznych. Wspominał on mianowicie o oczekiwaniu na powtórne przyjście Chrystusa, poprzedzające koniec świata, ale także na paruzję wyprzedzającą, inaugurującą trzecią erę¹⁸.

4. Obrazy i pojęcia trynitarne Joachima

Konkordatyczne rozumienie Pisma Świętego pozwala autorowi usytuować źródło teologii trynitarnej nie tylko w księgach Nowego Testamentu, ale dostrzec księgi czy fragmenty Starego Testamentu, w których Trójca, jeśli nie

¹⁶ Por. H. Mottu, „La mémoire du futur: signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim de Fiore”, [w] *L'étà dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medioevale*, S. Giovanni in Fiore, 1986, 17.

¹⁷ „Melius ostendimus nova, si diligentius vetera perscrutamur”, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, 25v2.

¹⁸ Por. J. E. Franco, „Joachim z Fiore i era Ducha Świętego”, *Duch Odnowiciel*, Kolekcja Communio, Poznań 1998, 78

jest oczywiście wyrażona wprost, to według jego sądu, jest zakładana w różnych interwencjach Boga w historię narodu żydowskiego lub w interpretowanych na jego sposób pewnych fragmentach, a nawet w hebrajskim imieniu Boga Jahwe¹⁹

Rozważając jedność w Bogu, Joachim z Fiore zauważa, iż monoteizm wyznawany przez Żydów jest czymś niesłychanym w otaczającym ich morzu politeizmu. Cały jego wysiłek zmierza do tego, aby wskazać, iż mogli odczytać w Jedynym Bogu troistość. Adorowany przez nich Bóg przecież w sobie zawsze był jeden, ale w trzech osobach, pomimo iż oni sami nie posiadali daru poznania Go takiego jakim jest²⁰.

Joachim przyjmuje, podobnie jak niektórzy Ojcowie, że jakieś światło objawienia tajemnicy trynitarniej posiadali już patriarchowie i prorocy Starego Testamentu, jednak stwierdza, iż lud żydowski po ludzku był za słaby, aby zrozumieć i przyjąć tajemnicę Trójjedynego Boga²¹. „Jednakże, przez fakt że oni nie zdołali osiągnąć tajemnicy Trójcy, nie należy przyjmować, iż wierni w tym czasie czcili jedynie Boga Ojca, a nie również Ojca, Syna i Ducha Świętego, mając na względzie, iż jest jedna substancja trzech Osób”²². Interpretacja Joachima z Fiore wykracza poza zasadę, „Stary Testament jest interpretowany w świetle Nowego”. Autor posługuje się także precyzacjami terminologicznymi stosowanymi w teologii systematycznej i przez Magisterium Kościoła, wykorzystującymi język filozoficzny, szczególnie gdy mówi o jednej substancji Boga wyznawanego przez Żydów.

Wraz z wieloma Ojcami interpretuje trynitarnie wyrażenie z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz” (Rdz 1,26). Jego rozumienie tego właśnie fragmentu odnosi się jednak nie tylko do liczby mnogiej, w której przemawia Bóg w tekście Księgi, ale przede wszystkim do tajemnicy człowieka jako uczynionego na podobieństwo Trójjedynego Boga. Jest on więc jednym z konkretnych przejawów troistości Bożej przejawiającej się w stworzeniu - dziele Trójcy Świętej.

Usiłuje dostrzec pewien zakryty sens w psalmach. Według niego liczba psalmów reprezentuje trzy epoki po pięćdziesiąt generacji każda. Każdej epoce przewodniczy jedna z Osób Boskich nieograniczona do skierowania na upływ czasu. Oznaczone przez trzy rogi harfy o dziesięciu strunach. Tajemnicza liczba

¹⁹ Por. G. Di Napoli, „La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore”, *Divinitas* 23 (1979) 300.

²⁰ „Sed neque quia nesciebant archanum mysterium Trinitatis, solum Deum Patrem coluisse illius temporis fideles credendi sunt, et non etiam in Patre Filium et Spiritum Sanctum, cum una sit substantia trium”, *Psalterium decem chordarum*, 239v1.

²¹ „Populus ille carnalis, qui fuit sub lege, sic concessus est venire ad notitiam unius Dei, ut tamen ad notitiam Filii eius non concederetur venire exceptis Patriarchis aliquibus et Prophetis, quibus hoc Dei Spiritus revelavit”, *Psalterium decem chordarum*, Venezia 1527, (Frankfurt a. M. 1965) 246r2.

²² *Psalterium decem chordarum*, 239v1.

153 objawia więc w tym samym czasie zgodność generacji wieków z dynamizmem życia Bożego i całkowitą transcendencją Trójcy Świętej do historii. W swoisty sposób interpretuje on Księgę Psalmów, a szczególnie samą ilość psalmów. Liczba 153 psalmów określa, według niego, trzy okresy po 50 generacji każda, którym przewodzi jedna z Osób Boskich. Liczba ta więc objawia stosunek generacji do czasu do dynamizmu życia boskiego i całkowitą transcendencję Trójcy Świętej w stosunku do historii. Wychodząc więc od zdarzeń objawienia, Bóg Trójjedyny jest rozumiany jako płodny dynamizm relacji Osób Bożych, spajający historię, ale nie zanurzony w niej²³. Joachim nawiązuje w swoich interpretacjach również do tajemniczej liczby 153 wielkich ryb złowionych podczas cudownego połowu dokonanego przez apostołów opisanego w 21. rozdziale Ewangelii Janowej.

Biblijne pochodzenie ma także obraz, który znajduje się w centrum najważniejszego, wizjonerskiego doświadczenia Joachima. Jest to widzenie „dziesięciostrunnego psalterium” – czyli harfy. W harfie, instrumencie muzycznym służącym do podtrzymywania śpiewu psalmów, dostrzega podczas widzenia w dniu Zielonych Świąt - zamkniętą tajemnicę trynitarną. Harfa o dziesięciu strunach jest trapezem z krótką podstawą. W całości pozostaje jednym instrumentem, jeśli natomiast zostaje podzielony, przestaje być tym czym był. Jest to jeden instrument, lecz posiadający w sobie trzy kąty. I taka jedność posiada troistość do tego stopnia niepodzielną, że trzy wydają się jednym. Przychodzi więc rozumieć trzy kąty harfy na podobieństwo trzech Osób, jednak nie dowolnie, ale każdemu według jemu przynależnej własności. Kąt w górze jest szerszy w stosunku do dwóch na dole, ponieważ przedstawia Ojca jako *principio principale*, czyli początek obsolutny relacji trynitarnych. Jest to jedyny element, na mocy którego Ojciec się odróżnia od dwóch innych Osób. Koło wpisane w trapez wyraża natomiast jedność Trzech Osób²⁴.

Tajemnica trynitarna, będąca dla opata źródłem i koroną całej wizji istoriozoficznej. Joachim odwoływał się w swoich trynitarnych poszukiwaniach również do kształtu liter greckich. Szczególną uwagę skupiał na, jak to określał, autodefinicji Boga w Apokalipsie świętego Jana, gdzie czytamy słowa: „Ja jestem alfa i omega, początek i koniec” (Ap 21,6). Dla niego alfa duże -Α- bardzo dobrze wyobraża trójkąt, który symbolizuje trzy osoby Boskie. Omikron – małe -ο-, jest wykorzystane przez Joachima do wyrażenia jednej istoty trzech Osób Bożych, natomiast mała omega – ω – ukazuje pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna²⁵.

²³ *Psalterium decem chordarum*, 277a.

²⁴ Por. G. Di Napoli, „La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore”, *Divinitas* 23 (1979) 299.

²⁵ Por. G. Di Napoli, „Teologia e storia in Gioacchino”, [w] *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, S. Giovanni in Fiore 1980, 96.

Temu intelektualnemu postępowaniu nie brakuje wielkości, a czasem także piękna. Zawiera ono jednak ryzyko przesadnego obracania w symbol tego, co było tylko literackim elementem narracji i roztapianiu przedstawianych faktów w liryzmie, gdzie otwiera się wielkie pole dla subiektywizmu komentatora²⁶.

W konsekwencji objawienie Nowego Testamentu Joachim określa w słowach: „Nam natomiast, bardziej dojrzałym w czasie, została objawiona tajemnica Trójcy, co znaczy nie od początku, ale w tej dojrzałej pełni czasów, w której Bóg posłał na świat Syna swojego”²⁷

5. Jedność i troistość Boga

Przedstawiając koncepcje trynitologiczne Joachima, zatrzymajmy się nad stwierdzeniem, które w jakiś sposób charakteryzuje jego wysiłek intelektualny. Mówi on, że o Trójcy Świętej „możemy coś zrozumieć nie dlatego, aby wiedzieć jaka jest, ale żeby móc wierzyć, że jest”²⁸. Trzeba dodać inne wyznanie wyrażające jego wiarę, iż „pojęcie Trójcy zostało nam przekazane przez świętych i Ojców, ponieważ przez to pojęcie rozumiemy prawdę, że jeden Bóg jest w trzech Osobach; tak też pojęcie jedność, ponieważ wyznajemy, że te trzy Osoby są jedną substancją”²⁹

W swojej trynitologii Joachim sprzeciwia się teoriom Piotra Lombarda. Pragnie ukazać niemożliwość zaakceptowania istoty i substancji Bożej rozdzielonej od osób. Jak zostało wspomniane, według opata kalabryjskiego, Piotr uważał substancje za coś oddzielnego od osób, co wprowadza w błędne ukazanie nie trzech, a czterech podmiotów w Trójcy, to znaczy, że czyni z Trójcy Świętej czwartą osobę, odrębną od składających się na nią osób, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Przeciwwstawiając się temu, Joachim nie mógł zaakceptować w Bogu rzeczywistości będącej wytworem ludzkiej myśli i ze swej strony podkreślał różność trzech Osób Boskich.

Napięcie między koncepcjami trynitarnymi Piotra Lombarda i Joachima z Fiore zostaje autorytatywnie rozwiązane przez Sobór Laterański IV (1215) na korzyść pierwszego i potępieniem błędów drugiego³⁰. Sobór przedstawia

²⁶ Por. M. D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957.

²⁷ „Nobis autem ut senioribus evo archanum Trinitatis mysterium patefactum est, non scilicet a principio, sed in hac senili plenitudine temporum, quum misit Deus Filium suum in mundum”. *Psalterium decem chordarum*, 239v1.

²⁸ *Psalterium decem chordarum*, 277a.

²⁹ *Psalterium decem chordarum*, 231v2.

³⁰ Sobór stwierdza: „Potępiamy więc i odrzucamy dziełko czy traktat wydany przez opata Joachima przeciw mistrzowi Piotrowi Lombardowi o jedności albo istocie Trójcy Świętej. Nazywa go heretykiem i nierozsądnym, dlatego że powiedział w swoich Sentencjach: „Jakaś najwyższą rzeczywistością jest Ojciec, Syn i Duch Święty, a ona nie jest ani rodząca, ani zrodzona, ani pochodząca”. Sobór Laterański IV, DSP, t. II, 225.

najpierw interpretację Joachima, który utrzymywał, że Piotr Lombard „przypisywał Bogu nie tróję, ale czwórcę, czyli trzy Osoby i tę ich wspólną istotę jako czwartą. [Opat Joachim] wyraźnie twierdził, że nie ma rzeczywistości, która byłaby Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Zaprzecza istnieniu istoty, substancji i natury, mimo że przyznaje, iż Ojciec, Syn i Duch Święty są jedną istotą, jedną substancją i jedną naturą”³¹.

Sobór potępia nauki Joachima w tej pierwszej części dotyczącej jedności Trójcy Świętej i odrzuca rozumienie jej jako kolektywnej jedności właściwej wspólnocie ludzi³². Wobec jachimowej koncepcji *unitas collectiva et similitudinaria*, sobór podkreślił, z użyciem formuły Piotra Lombarda *quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, jedność numeryczną natury Osób. Tym, co jest wspólne Osobom Bożym, nie jest jakaś czwarta rzeczywistość (res) obok Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale ta najwyższa rzeczywistość (*quaedam summa res*), która jest Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Jedna i najwyższa rzeczywistość, która jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, „nie jest rodząca ani zrodzona, ani pochodząca, lecz jest Ojcem, który rodzi, Synem, który jest rodzony i Duchem Świętym, który pochodzi, w ten sposób istnieją różnice w Osobach oraz jedność w naturze”³³. Przedmiotem pochodzenia są więc Osoby Boże, a nie natura Boża.

Błędna interpretacja Joachima spowodowała, iż Sobór opowiedział się za identycznością między istotą Bożą i trzema osobami, potwierdzając pozycję Piotra Lombarda, dla którego rzeczywistość osób jest cała w naturze Bożej, dlatego Trójca jest jedynym Bogiem i jeden Bóg jest Trójcą. Problem się koncentruje na sposobie rozumienia stosunku między *una summa res* i ‘trzy’ Sobór stwierdził: „Jedna jest najwyższa rzeczywistość, niepojęta i niewysłowiona, która jest prawdziwie Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Trzy Osoby są razem i każda z nich osobno”

Ojcowie soboru stwierdzili również, iż Joachim głosił, jakoby Bóg Ojciec, rodząc Syna, przekazał Mu część swej istoty, czyli substancji w rozumieniu Arystotelesa. Odpowiadając, sobór stwierdza: „Chociaż innym jest Ojciec, innym Syn, innym Duch Święty, to jednak nie [są] czymś różnym, ale tym, czym jest Ojciec, jest także Syn i Duch Święty, całkowicie tym samym, jak wierzy się zgodnie z wiarą katolicką, że Oni są współistotni” Ta różnica, kim są, ma swoje źródło właśnie w tym, że „Ojciec odwiecznie rodząc Syna dał Mu swoją substancję”. Sobór zatem wyklucza przekonanie o przekazaniu części substancji. Jest to niemożliwe, ponieważ substancja Ojca, czyli wspomniana w dokumencie najwyższa rzeczywistość (*summa res*) jest „niepodzielna, jak

³¹ Sobór Laterański IV, DSP, t. II, 225-227.

³² „Jego zdaniem jedność tego rodzaju nie jest prawdziwa ani właściwa, ale jest to tylko jedność wspólnoty ujmowana analogicznie, podobnie jak mówi się o wielu ludziach, że tworzą jeden naród, a o wielu wiernych, że są jednym Kościołem”, Sobór Laterański IV, DSP, t. II, 225-227.

³³ Sobór Laterański IV, DSP, t. II, 225-227.

również zupełnie niezłożona (prosta)” Sobór dalej stwierdza, odnosząc się do myśli Joachima, że nie można mówić również, iż „przekazał ją Synowi nie zachowując jej dla siebie, gdyż wówczas przestałby być substancją” Ojciec przekazuje więc wszystko, co jako Ojciec może przekazać Synowi. Dar Ojca jest więc najobfitszy z możliwych³⁴.

Te wspomniane wyżej poglądy Joachima zostały potępione jako niezgodne z nauką Kościoła. Są one owocem starcia z innym sposobem zmierzenia się z misterium Trójcy Świętej. Nie wyczerpują one poszukiwań i starań opata z Fiore. Inne, często pod zasłoną obrazów i alegorii, znajdują się w pozostałych dziełach. Można pokusić się o stwierdzenie, że dla zachowania przywileju Boga jedyne, ale nie pojedynczego, porusza się on w swoich rozważaniach od *trinum* do *unum*. Problemem podstawowym dla niego jest stale, jak trzy osoby są jednym. Próbę swojej odpowiedzi opiera na idei, że każda z trzech Osób współistnieje w dwóch innych, czyli dynamizm wzajemnych relacji stwarza jedność życia Bożego.

Obraz słońca, od którego przybiega słońce i ciepło, wyraża dobrze jedność i troistość Bożą. Relacje trynitarne są rozumiane na równi jednych stosunków, które wiążą ogień, płomień i ciepło. „Bóg jest jeden bez pomieszania osób; jest troisty w osobach bez podziału substancji. Ta substancja, którą jest Bóg, jest jedna i w najwyższym stopniu jedna, i tworzy jedną i prostą naturę. Wyznając jedyną substancję nie negujemy Trójcy, ale czujemy wstręt do wyobrażenia wciśniętego w części. Wierzmy całkowicie i wiernie, że trzy Osoby są jedną jedyną substancją, która jest jednocześnie w trzech Osobach”³⁵.

6. Koncepcja trynitarna historii

Przed przedstawieniem tej znaczącej koncepcji opata z Kalabrii zaznaczmy, że wspomniany już Sobór Laterański IV potępiając w swojej konstytucji ataki Joachima na teologię trynitarną Piotra Lombarda, powstrzymuje się jednak wyraźnie przed zajęciem stanowiska względem jego pozostałych teorii, szczególnie jego osobliwej trynitarniej historii zbawienia. Joachim z Fiore w historii rozróżnia trzy *epoki* lub *stany*, względnie na trzy kolejne *królestwa*, przypisywane sukcesywnie trzem Osobom Boskiej Trójcy. Następują one po sobie, ale i częściowo zachodzą na siebie. W każdej z nich zostaje ukazane działanie i jakieś specjalne objawienie jednej z trzech osób Bożych³⁶.

Osoba Ojca, w pierwszej epoce związanej ze Starym Testamentem jest określana przez prawo i związany z nim strach. Syn manifestujący się w drugiej, określonej przez posłuszeństwo synowskie ukazane w Nowym Testamencie. Duch Święty w trzeciej, ostatniej epoce, charakteryzującej się miłością i pokojem.

³⁴ J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii*, Kraków 2000, 197.

³⁵ *Psalterium decem chordarum*, I, f.229a.

³⁶ Por. J. E. Franco, „Joachim z Fiore i era Ducha Świętego”, [w] *Duch Odnowiciel*, Kolekcja Communio, 75.

Pierwsza jest epoka posłuszeństwa niewolniczego, druga posłuszeństwa synowskiego, trzecia to epoka wolności. Trzecia epoka nie rozpoczyna się nową księgą, ale poprzez *intelligentia spiritualis* dwóch Testamentów.

Epokę Ojca określa Joachim od Adama - pierwszego człowieka, do Jana Chrzciciela - poprzednika Jezusa. Jest ona określona jako *ordo coniugalis*. Drugą, epokę Syna, szacuje od proroka Ozeasza do czterdziestej drugiej generacji po Chrystusie. Nazywa ją *ordo clericalis*. Ostatnim okresem oznaczonym przez niego jest epoka Ducha Świętego. Jest to czas największej łaski. Rozpoczyna tę erę św. Benedykt i zakończy koniec świata. Ten ostatni okres nazywa mianem *ordo spiritualis*³⁷

Każdemu z okresów Joachim przypisuje naturalny początek, szczególnie rozkwit oraz schyłek. Początek każdego z nich jest przez opata opisywany terminami: *initium, exordium, initiatio, germinatio*; punkt szczytowy: *fructificatio* i *claritas*, schyłek zaś wyrażony jest terminami *defectio, terminus, finis*. Interesujące, w jaki sposób rozmieszcza on te trzy fazy każdego z okresów. Pierwszy z nich posiada *initiatio* naturalnie w pierwszym człowieku Adamie oraz *fructificatio* w Abrahamie. Drugi rozpoczyna się od Eliasza i punkt szczytowy osiąga w Chrystusie. Trzeci okres rozpoczyna się od św. Benedykta i praktycznie jedynie na pierwszej fazie autor pozostaje. Mimo to utrzymuje, że można coś więcej odkryć. Warto podkreślić, iż drugi okres nie rozpoczyna się od Chrystusa, ale właśnie w Nim osiąga swoje *fructificatio* oraz, iż trzeci okres nie bierze początków od samego Joachima, ale św. Benedykta - ojca życia zakonnego na Zachodzie³⁸.

Pierwszy okres jest widziany przez niego jako *tempus sub lege*, czyli czas historii zdominowany przez prawo Mojżeszowe czy szerzej przez Stary Testament. Ten czas jest niejako czasem dzieciństwa. Drugi czas jest *tempus sub Evangelio*, w którym wyraża się młodość drugiego czasu. Trzeci okres jest czasem ostatecznym i odpowiada starości trzeciego czasu. Hierarchia prawd i zasług trzeciego czasu jest postrzegana jako rozwój. Wzrost duchowości, od pierwszego okresu do trzeciego, kończy się końcem historycznym świata. Joachim przywołuje również tradę św. Pawła *carnalis homo, animalis homo, spiritualis homo*, przyporządkowując ją odpowiednio trzem okresom. Może więc uznać ludzi pierwszego czasu jako ludzi żyjących według ciała, drugiego według linii słabości ludzkiej i trzeciego żyjących według ducha, tzn. zawsze wzrastającego działania łaski, podczas gdy ci z drugiego są widziani między ciałem i duchem. Joachim oczywiście determinuje w ten sposób chronologię trzech okresów według sposobu życia: od Adama do Chrystusa, od Chrystusa do czasów Joachima i od tego czasu do końca.³⁹

³⁷ Por. G. Di Napoli, „La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore”, 309-312.

³⁸ Por. G. Di Napoli, „Teologia e storia in Gioacchino”, [w] *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, 106-107.

³⁹ Por. B. Mondin, *Storia della Teologia*, t. 187-189.

Joachim w swojej teorii stara się systematycznie podzielić chrześcijan na stany, oczywiście trzy. Pierwsza kategoria to świeccy i małżonkowie *ordo coniugatorum* lub *ordo laicorum*; drugą stanowi kler i głosiciele *ordo clericorum*, *ordo praedicatorum*; trzecia natomiast to mnisi i kontemplujący *ordo monachorum* lub *ordo contemplantium*. Między kategoriami istnieje hierarchia wartości i zasług w porządku nadprzyrodzonym. Joachim próbował przedstawić te wartości przy pomocy numerów, dając 10 - świeckim, 20 - duchownym i 30 - mnichom. Stają się one dla niego pomocne przy określaniu ich właściwości i wartości. I tak, gdy mnich pracuje, otrzymuje 10, gdy naucza lub przepowiada 20, natomiast maksymalną 30 otrzymuje, gdy odmawia psalmy⁴⁰.

Triada kategorii odpowiada oczywiście Trójcy. Świeccy posiadający własność zrodzenia przypisani są Ojcu, który rodzi. Kler będący zrodzony z pierwszej, jest odpowiednikiem Syna zrodzonego przez Ojca. Mnisi, którzy pochodzą z pierwszej i drugiej kategorii, odpowiadają Duchowi Świętemu, który od Ojca i Syna pochodzi. Opat kalabryjski uważa, iż można mówić o *assimilatio* między kategoriami i trzema Osobami Trójcy Świętej. Asymilacja triady kategorii do Trójcy Osób zasadza się w *proprietas* Osób w jedności istoty. Odbywa się to dzięki zasadzie apriopracji, która *in humanis* stara się wyrazić to, co jest *proprietas* Osób *in divinis*⁴¹.

Jak Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, tak *ordo spiritualis*, czyli czas mnichów, posiada podwójny początek. We właściwym sensie rozpoczyna się od św. Benedykta, ale z drugiej strony ma swoje początki o wiele wcześniej. Joachim widzi je już w czasach ludu izraelskiego, a konkretnie proroka Eliasza. Epoka duchowa ma osiągnąć swoją kulminację według przepowiedni opata, po pewnych niezrozumieniach i prześladowaniach. Taka wizja objawia mesjanizm monastyczny, który jest wyczuwalny we wszystkich jego dziełach⁴². W najbardziej rozwiniętym, trzecim etapie, czasie Ducha Świętego, model Janowy - model miłości zastąpi model Piotrowy, który charakteryzuje zinstytucjonalizowany czas Syna. Instytucje Kościelne będą musiały zmienić się w sensie duchowym, zakonnym i kontemplatywnym. Joseph Ratzinger stwierdza, że: „Dla Joachima rozważania takie były czymś więcej niż czystymi futurologicznymi spekulacjami, mającymi być pociechą wobec niedostatków współczesnej mu epoki. Miały one w jego oczach charakter jak najbardziej praktyczny. Wierzył on bowiem, iż odkrył, że poszczególne okresy nie są od siebie ściśle oddzielone, lecz w pewnej mierze na siebie zachodzą: w wierze i pobożności proroków pojawiają się, jego zdaniem, w samym centrum Starego Przymierza oznaki Nowego; poprzez sposób życia mnichów w Kościół dzisiejszy wkracza już Kościół, który ma nadejść”⁴³.

⁴⁰ *Psalterium decem chordarum*, 245r2.

⁴¹ *Tractatus super quatuor Evangelia*, Roma 1930. 24, 7-16. Por. B. Forte, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1991, 22.

⁴² Por. E. Pasztor, „Ideale del monachesimo ed <età dello Spirito> come realtà spirituale i forma d'utopia”, [w] *L'età dello Spirito santo e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medioevale*, S. Giovanni in Fiore 1986, 55-124.

⁴³ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 1995, 103-104.

7. Próba oceny

Joachim był samotnym myślicielem żyjącym w ścisłym odosobnieniu. Z całą pewnością poszukiwania i innowacje teologiczne Joachima da Fiore nie miały w zamyśle, jak to niektórzy krytycy współcześni chcieliby widzieć, rozpętania wojny przeciw 'zepsutemu Kościołowi', czy umieszczania ich w szeregu 'protestantyzmu chrześcijańskiego'⁴⁴. Wynikały one z koncepcji i metody przez niego używanej. Nauka Joachima nie jest bynajmniej filozofią dziejów. Przeciwnie, kalabryjski eremita pod wieloma względami jawi się jako tradycjonalista, kiedy na przykład gwałtownie atakuje waldensów i te ruchy, które usiłowały nadać większe znaczenie świeckim w dziedzinie religijnej.

Joachim pragnął być możliwie najwierniejszym synem swego Kościoła i był z nim związany nie tylko zewnętrznie, lecz w sposób egzystencjalny czuł się włączony w jego formy wiary i wspólnoty. Pozostawał w kontakcie z czterema papieżami. Nie uważał się za zepchniętego na margines jego życia, nie miał z nim żadnych znaczących zatargów, w każdym razie nie z powodu swych zasadniczych przekonań, nie umarł także jako prześladowany, lecz w pokoju z nim, jako szanowany opat klasztoru, chociaż z pewnością odsunięty od mechanizmów władzy. Papieże wyraźnie doceniali subiektywną gotowość Joachima do podporządkowania się woli papieskiej. Niewykluczone, że będąc świadomi niebezpiecznego charakteru jego myśli, zamierzali zneutralizować je mądrym postępowaniem wobec niego. Dla opata Joachima pewną wiarę w Tróję przedstawia zarówno centralne przesłanie Pisma Świętego, jak i całościowe zrozumienie historii. Jego umiłowanie prawdy i obrona wiary doprowadziły go do błędu, wyraźnie stwierdzonego przez Kościół na soborze.

W historii filozofii średniowiecznej Joachim jest trzecim historiozofem po Euzebiuszu z Cezarei i św. Augustynie. Reprezentuje on pogląd, że wiara jest nierozzerwalnie związana z celowością przypisaną historii przez Boga. Dla niego historia nie stanowi zagadki ani nie dającego się rozwickłać kłębowiska chaotycznych procesów, lecz jest podporządkowana łaadowi, rozwojowi i postępowi. Za taką historię ręczy Bóg jako Trójca w Jedności. Fascynujące jest to bardzo kompleksowe spojrzenie przez Joachima na historię. Należy przede wszystkim ze znacznym wysiłkiem myślowym przebrnąć przez rzekomy chaos do sensu rozwoju historycznego, odsłaniającego się całkowicie dopiero w przyszłości. Trzeba dostrzec, że w odróżnieniu od wielu koncepcji, wychodzących z założenia, że doskonałość chrześcijańska zrealizowała się na początku istnienia pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej i że Kościół poprzez wieki oddalił się od tego ideału, on akcentował przyszłość i promował perspektywę wzrostu Kościoła ku doskonałości⁴⁵.

⁴⁴ Por. B. Mondin, *Storia della Teologia*, 189.

⁴⁵ Por. A. Vauchez, „Kościół i kultura: zmiany i napięcia”, *Historia chrześcijaństwa*, t. 5, Warszawa 2001, 376.

Jak zauważa Mondin, opat Joachim z Fiore zajmuje ważne miejsce w historii teologii trynitarnej nie przez swoje rozważania dotyczące Trójcy immanentnej, ale poprzez swoje teorie dotyczące Trójcy ekonomicznej. Według Joachima porządek Trójcy immanentnej odbija się wiernie w porządku ekonomii zbawienia⁴⁶.

W poszukiwaniach Joachima teologia trynitarzna jest absolutnym źródłem całej teologii historii. Jest to oczywiście teologia, a nie tylko jakaś filozofia, ponieważ autor, jako swoje kryterium inspirujące i model, użył teologii trynitarnej. Ukazuje on triadyzm historii, dostrzegając Trójkę w historii. Wychodząc od wydarzeń objawienia historycznego, widzi Trójkę jako płodny dynamizm relacji Osób Bożych, spajających historię, a nie rozwinięty w historii czy z historii. Z pewnością trynitologia nie jest dla niego jedynie na potrzeby teologii historii, tak jakoby Trójca teologiczna była konsekwencją triady historycznej, a raczej teologia trynitarzna jest instrumentem najwyższym, jednocześnie tajemniczym i oświecającym w tworzeniu teologii historii. Rzeczywiście Trójca oświeca i czyni płodnym życie oraz na swój sposób oświeca i ożywia historię. Rozmyśla nad życiem świata i Trójką według formuł biblijnych, według których trójjedyny Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Wszystko w życiu i historii musi być brane pod uwagę triadycznie na obraz Trójcy Świętej. Życie trynitarne, które się objawia w dynamizmie historii zbawienia, nie wyjaśni się w niej, pozostając cudownie transcendentne: „Nawet jeśli Trójca objawiła się Abrahamowi w postaciach trzech ludzi, Boga w doskonałości swojej natury nikt nigdy nie widział”⁴⁷

To, co może wydawać się problematyczne u Joachima da Fiore - jak podkreśla Bruno Forte - jest stosunek między widzeniem historycznym Trójcy i myślą trynitarą historii. Niektórzy zarzucali, iż koncepcja trynitarzna zależy tu od jakiejś teorii historii. Św. Tomasz ostrzegwał, że trynitarne interpretowana historia, z uwagi na jej treści zbawcze, wymaga zakotwiczenia w wewnętrznych pierwotnych odniesieniach (pochodzeniach)⁴⁸. W innym przypadku Trójca byłaby potraktowana funkcjonalnie w stosunku do historii. Opat kalabryjski łączy Trójkę i historię, określając tę ostatnią wyraźnie według form zależnych od dynamizmów trynitarnych⁴⁹. Jak zauważa Giovanni di Napoli, historiozofia chrześcijańska nie przewyższa w ważności nauki o Trójcy Świętej. Mimo iż wcześniej napisał *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, to jednak zawiera ona już wiele elementów z jego późniejszej trynitologii. Zatem przedstawiona wizja historii, „będąc zawsze teologiczna, nie jest jak tylko uzupełnieniem jego teologii trynitarnej”⁵⁰. Podobnie reasumuje relacje między

⁴⁶ Por. B. Mondin, *La Trinita mistero d'amore*, Bologna 1993, 192-193.

⁴⁷ *Tractatus super quatuor Evangelia*, Roma 1930, 124, 20-22.

⁴⁸ Por. Św. Tomasz z Akwinu, S. th. I, q. 45, a.6.

⁴⁹ Por. B. Forte, *Trinita come storia*, 84.

⁵⁰ G. Di Napoli, „La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore”, *Divinitas* 23 (1979) 283.

Trójcą i historią Joachima Karl Barth. Stwierdził on: „Przebieg myśli nie polega na próbie wyjaśnienia Trójcy wychodząc od świata, ale próbie przeciwnej, wyjaśnienia świata wychodząc od Trójcy, by móc mówić o Trójcy w wymiarach tego świata”⁵¹.

Jak możemy stwierdzić, jesteśmy tutaj świadkami dzielenia historii umieszczonej w paradygmacie kolejnego następstwa trzech okresów ściśle, chociaż następujących po sobie, w miarę jak się wyłaniają jedne z innych, aby osiągać coraz to większą pełnię. W swej istocie historia się rozwija w rytmie Boga działającego w trzech Osobach, w narastającym procesie dojrzewania dziejów człowieka⁵². I na tym właśnie polega istotne niebezpieczeństwo teologii Joachima, który wystawia na próbę pojęcie jedności Boga Jedyneho, dostosowując je samowolnie do faz dziejowych i do jakościowo oddzielonego działania każdej Osoby Trójcy Świętej.

⁵¹ Por. B. Mondin, *La Trinita mistero d'amore*, Bologna 1993, 196

⁵² Por. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, t. I, Paris 1987, 44n.